



**UNIVERSIDADE FEDERAL DO CEARÁ**  
**CENTRO DE HUMANIDADES**  
**DEPARTAMENTO DE LETRAS ESTRANGEIRAS**  
**PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM ESTUDOS DA TRADUÇÃO**

**GABRIEL LINS E SILVA DUTRA**

**HERMENÊUTICA TRADUTÓRIA COMO RECEPTIVIDADE CRÍTICA**

**FORTALEZA**

**2025**

GABRIEL LINS E SILVA DUTRA

HERMENÊUTICA TRADUTÓRIA COMO RECEPTIVIDADE CRÍTICA

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Estudos da Tradução da Universidade Federal do Ceará, como requisito parcial à obtenção do título de Mestre em Estudos da Tradução. Área de concentração: Processos de Retextualização.

Orientadora: Profa. Dra. Diana Costa Fortier Silva.

FORTALEZA

2025

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)

---

D975h Dutra, Gabriel Lins e Silva.  
Hermenêutica Tradutória como Receptividade Crítica / Gabriel Lins e Silva Dutra. – 2025.  
163 f.

Dissertação (mestrado) – Universidade Federal do Ceará, Centro de Humanidades, Programa de Pós-Graduação em Estudos da Tradução, Fortaleza, 2025.

Orientação: Profa. Dra. Diana Costa Fortier Silva.  
Coorientação: Prof. Dr. Walter Carlos Costa.

1. Estudos da Tradução. 2. Hermenêutica Tradutória. 3. Hermenêutica. 4. Filosofia da tradução. 5. Interpretação textual. I. Título.

CDD 418.02

---

GABRIEL LINS E SILVA DUTRA

HERMENÊUTICA TRADUTÓRIA COMO RECEPTIVIDADE CRÍTICA

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Estudos da Tradução da Universidade Federal do Ceará, como requisito parcial à obtenção do título de Mestre em Estudos da Tradução. Área de concentração: Processos de Retextualização.

Aprovada em: 28/05/2025.

BANCA EXAMINADORA

---

Prof. Dr. Walter Carlos Costa (Coorientador)  
Universidade Federal do Ceará (UFC)

---

Prof. Dr. Bernd Stefanink  
Universität Bielefeld

---

Profa. Dra. Cláudia Grijó Vilarouca  
Universidade Federal do Pará (UFPA)

---

Prof. Dr. John Milton  
Universidade de São Paulo (USP)

## AGRADECIMENTOS

Gostaria de agradecer primeiramente aos meus pais, pelo amor e patrocínio, e pelo exemplo de trabalho e dedicação incansável. À minha tia Tatiana, por todo o apoio. Gostaria de agradecer especialmente à minha orientadora, Profa. Dra. Diana Fortier, que foi minha estrela-guia nesta trajetória. Ao Prof. Dr. Walter Carlos Costa por ser de auxílio imenso em assumir o papel de coorientador ao final do processo deste mestrado, com um tempo tão curto para ler o trabalho, agradecimento que estendo também à Profa. Cláudia, por aceitar integrar a banca com um prazo tão curto para a leitura desta dissertação. Ao Prof. Dr. Bernd Stefanink, à Profa. Dra. Cláudia Grijó Vilarouca e ao Prof. Dr. John Milton, por aceitarem o convite para integrar minha banca de defesa e me agraciar com sua avaliação. Gostaria de agradecer também ao Prof. Stefanink pela atenção e o cuidado dedicados ao meu trabalho, o que em muito me ajudou a aprofundar o sentido da minha pesquisa. Gostaria de agradecer a todos os funcionários do Restaurante Universitário desta Universidade, pois o serviço excelente prestado por todos eles tornou meu trabalho acadêmico muito mais possível nestes últimos dois anos de mudanças tão intensas na minha vida pessoal. A todos os participantes do Grupo de Estudos Hermenêutica Tradutória, Cognição e Criatividade, pela presença e vontade de continuar, todas as quartas, às 19h.

Gostaria de agradecer também ao Horácio, por ter conversado comigo quando cheguei em Fortaleza e por nunca ter parado de fazer isso; a Lucas, por me emprestar um pouco da serotonina e endorfina dele; a Dudu, por ter me salvado quando eu tive uma crise de coluna; a Natália, por eu ser dela e boi não me lambar; a Caio, pela troca que me fez crescer tanto; a Déborah, por não esquecer de mim. A todos os outros que, à sua maneira, me acolheram nesta cidade que ainda é tão nova para mim.

Por fim, gostaria de agradecer à CAPES, pois o presente trabalho foi realizado com apoio da Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior - Brasil (CAPES) – Código de Financiamento 001.

## RESUMO

O tema deste trabalho é a abordagem da Hermenêutica Tradutória contemporânea. Ele é apresentado segundo um ponto de vista dúplice: uma caracterização em relação às outras abordagens teóricas no campo de pesquisa, e uma descrição imanente dos conceitos principais, segundo o desenvolvimento histórico-conceitual da tradição hermenêutica na filosofia ocidental. Esta dissertação de mestrado constitui-se como uma revisão de bibliografia e é de tipo exploratório. A metodologia aplicada foi retirada sobretudo de Porta (2007), mas também Marconi & Lakatos (2003) e Gil (2002). Nossa pergunta é pelo conhecimento prévio necessário para uma compreensão adequada da abordagem. Como resposta foi levantada a hipótese de que tal contribuição pode ser estruturada a partir do *Hermeneutik und Translation* de Radegundis Stolze. A Hermenêutica Tradutória pode conduzir a possibilidades de pesquisa que estão para além de alguns limites particulares impostos pelas diversas metodologias e abordagens desta área de pesquisa (Stolze, 2003, p. 14-37, 104). Após introduzir o tema, são feitas considerações metodológicas no sentido de apresentar o referencial teórico desta pesquisa. O primeiro eixo temático introduz o posicionamento da Hermenêutica Tradutória em relação às outras abordagens. O segundo apresenta os fundamentos históricos e filosóficos da Hermenêutica. O terceiro e final mostra como algumas ideias centrais da Hermenêutica são relevantes no sentido de oferecer um modelo teórico representativo da atitude de receptividade que o tradutor deve ter para com o evento comunicativo do texto, sobretudo em vista de alguns tópicos importantes na pesquisa sobre tradução e linguagem.

**Palavras-chave:** Estudos da Tradução; Hermenêutica Tradutória; hermenêutica; filosofia da tradução; interpretação textual.

## ABSTRACT

The subject of this research is contemporary Translational Hermeneutics. It is forwarded from a bifold point of view, a portrayal in contrast with other theoretical approaches to the research field, and an immanent description of the historical-conceptual development of the hermeneutical tradition in Western philosophy. This master's dissertation is a literature review of exploratory nature. The methodology applied here was based mainly on Porta (2007), but also on Marconi & Lakatos (2003) and Gil (2002). Our question aims at the previous knowledge required for an adequate understanding of the approach. As an answer to this question, this dissertation raised the hypothesis that such contribution can be structured departing from Radegundis Stolze's *Hermeneutik und Translation*. Translational Hermeneutics can lead to research possibilities that go beyond particular limitations faced by the various methodologies and approaches to this field of research (Stolze, 2003, p. 14-37, 104). After making introductory remarks on the subject, methodological considerations are forwarded so as to make the theoretical framework of this research known. The first thematic focus introduces Translational Hermeneutics' position in relation to other approaches. The second presents the historical and philosophical background of Hermeneutics. The third and final one shows how some key ideas from Hermeneutics are relevant in the sense of offering a theoretical model which is representative of the attitude of receptivity the translator should have in relation to the communicative event of the text, especially in sight of some important topics in translation and language research.

**Keywords:** Translation Studies; Translational Hermeneutics; hermeneutics; philosophy of translation; text interpretation.

## SUMÁRIO

<b>1 INTRODUÇÃO: OBJETIVOS E CARACTERIZAÇÃO</b> .....	6
2.1 REFERENCIAL TEÓRICO: INTERPRETAÇÃO E ONTOLOGIA.....	17
<b>3 TEORIZANDO A TRADUÇÃO COM RADEGUNDIS STOLZE</b> .....	27
3.1 DESENVOLVIMENTO TEÓRICO DO PROBLEMA DA TRADUÇÃO AO LONGO DO SÉCULO XX .....	28
3.2 O OBJETO DA PESQUISA NOS ESTUDOS DA TRADUÇÃO, SEGUNDO STOLZE.....	36
3.3 A HERMENÊUTICA TRADUTÓRIA ENQUANTO ABORDAGEM À PESQUISA SOBRE TRADUÇÃO .....	40
<b>4 FUNDAMENTOS HISTÓRICO-SOCIAIS E FILOSÓFICOS</b> .....	46
4.1 DESENVOLVIMENTO HISTÓRICO E SOCIAL DA COMPREENSÃO .....	47
4.2 DO SOLIPSISMO RACIONAL AO SOLIPSISMO SUBJETIVO .....	52
4.3 A HERMENÊUTICA EM RELAÇÃO À(S) FILOSOFIA(S).....	63
<b>5 A HERMENÊUTICA DE SCHLEIERMACHER A HEIDEGGER</b> .....	74
5.1 A HERMENÊUTICA DE SCHLEIERMACHER.....	74
5.2 A QUESTÃO FENOMENOLÓGICA .....	87
5.3 O PROJETO DA HERMENÊUTICA FENOMENOLÓGICA .....	94
<b>6 TRADUÇÃO E HERMENÊUTICA FILOSÓFICA</b> .....	106
6.1 O CÍRCULO HERMENÊUTICO .....	106
6.2 LINGUAGEM COMO RELAÇÃO COM O MUNDO.....	114
6.3 A HISTÓRIA EFEITUAL ( <i>WIRKUNGSGESCHICHTE</i> ).....	117
6.4 A ATITUDE HERMENÊUTICA DE ABERTURA CONFIANTE .....	123
<b>7 VERDADE HERMENÊUTICA NA PESQUISA SOBRE TRADUÇÃO</b> .....	130
7.1 VERDADE HERMENÊUTICA COMO PERTENCIMENTO.....	130
7.2 O DIÁLOGO INTERIOR.....	136
7.3 VERDADE COMO ABERTURA DE SENTIDO.....	140
<b>8 CONCLUSÃO</b> .....	148
<b>REFERÊNCIAS</b> .....	152



## 1 INTRODUÇÃO: OBJETIVOS E CARACTERIZAÇÃO

A Hermenêutica é a teoria<sup>1</sup> ou filosofia da interpretação<sup>2</sup> e segundo Friedrich Schleiermacher (2022, p. 30), autor fundamental sobre este tema, “hermenêutica é a arte de descobrir os pensamentos de um autor.” Arte, teoria ou filosofia? Hermenêutica é um assunto caro aos pesquisadores da área de tradução, porém, após um levantamento bibliográfico preliminar e informal, foi possível observar diferenças marcantes entre o que se escreve sobre o assunto na pesquisa acadêmica brasileira sobre tradução e o que se tem produzido no campo da Hermenêutica Tradutória atualmente no contexto internacional. O foco desta dissertação de mestrado será apresentar a abordagem da Hermenêutica Tradutória contemporânea a partir de uma referência bibliográfica que representa o posicionamento mais característico da abordagem: o *Hermeneutik und Translation* (2003), de Radegundis Stolze. Buscamos apresentar da maneira mais representativa possível os posicionamentos fundamentais da abordagem, e embora esta obra tenha sido escolhida de modo a elaborar o fio condutor desta dissertação, não perdemos de vista a produção de outros pesquisadores que também trabalham nesta abordagem, como Bernd Stefanink e Larisa Cercel por ex. Cumpre notar, também, que para além de uma preocupação com definições, explicações e interdependências conceituais, este trabalho também buscará apresentar aquelas ideias mais (ou menos) bem conhecidas, como a noção de círculo hermenêutico, por exemplo, de acordo com os desenvolvimentos da Hermenêutica Tradutória contemporânea.

Muito se escreveu e se escreve na pesquisa brasileira em tradução sobre hermenêutica. A palavra com inicial minúscula se refere à atividade, já Hermenêutica pode também ser entendida como a escola de pensamento que buscou dar nome à atividade interpretativa e posteriormente torná-la uma atividade autoconsciente. Considere-se, a partir de agora, que hermenêutica grafada em minúsculo se refere à atividade interpretativa, ou à forma adjetivada da palavra, e Hermenêutica ao campo de estudos, tema ou escola filosófica. O hermeneuta é sobretudo aquele que sabe de onde vem e para onde navega. As referências que comumente são encontradas a autores da Hermenêutica no contexto de produção citado, em geral, dão atenção às concepções de George Steiner, Antoine Berman e Schleiermacher sobre o assunto, sendo encontradas ainda algumas poucas referências a Martin Heidegger ou Hans-Georg Gadamer, autores centrais para a Hermenêutica Filosófica, a partir da qual a Hermenêutica

---

<sup>1</sup> SCHMIDT, 2012, p. 12

<sup>2</sup> GRONDIN, 2012, p. 13-14.

Tradutória contemporânea se origina.<sup>3</sup> A vertente da Hermenêutica que é mais bem conhecida e citada em contexto nacional é a Hermenêutica “francesa,” aquela de Paul Ricoeur<sup>4</sup> e Berman,<sup>5</sup> que é bastante próxima da Hermenêutica Tradutória contemporânea, porém distingue-se desta em respeito à terminologia e à organização conceitual, mas sobretudo em relação ao escopo e objetivos.

Por que escolher, para o público nacional, o nome Hermenêutica Tradutória? Esta demarcação é sobretudo cronológica, mas não apenas, e me foi sugerida por Prof. Dr. Robert de Brose Pires (UFC). Há certamente um componente semântico-morfológico, pois a expressão foi pensada para corresponder a *Translational Hermeneutics* e *Übersetzungshermeneutik*, a maneira como esta área da pesquisa vem sendo designada em inglês e alemão respectivamente. ‘Tradutória’ mantém a referência, através do sufixo, ao caráter processual da partícula principal, assim como no inglês “*translational*.” Também há uma motivação cronológica de não utilizar a expressão “Hermenêutica da Tradução,” pois assim tem-se a possibilidade de demarcar o surgimento de uma abordagem metodológica específica no contexto dos estudos de tradução, cujo escopo, como foi dito, permanece aparentemente ignorado pela produção nacional. O termo teria então a função de demarcar temporalmente esta nova abordagem específica da pesquisa em relação a uma produção significativamente distinta. No entanto a Hermenêutica foi definida como a teoria, arte ou ciência da interpretação, de modo que surge aí um problema conceitual: mas não seria esta “Hermenêutica da Tradução” também uma forma de hermenêutica? E não seria ela também, portanto, Hermenêutica Tradutória?

A questão envolve o estabelecimento de marcos teóricos. Cercel (2013) estabelece uma cronologia que ajuda a compreender esta distinção entre “Hermenêutica da Tradução” e Hermenêutica Tradutória, não do ponto de vista conceitual, porque não há contradição conceitual a ser observada (a princípio), mas sim do ponto de vista de temática e escopo. Ela informa a respeito das pesquisas sobre tradução baseadas na Teoria Literária da década de 60 que “retomaram as teorias tradutórias do Primeiro Romantismo e encararam a interpretação do texto como uma unidade de Hermenêutica, Poética e Poesia (*Dichtung*).<sup>6</sup>” No contexto alemão, isso levou, por exemplo, à concepção de que as pesquisas baseadas na linguística não

---

<sup>3</sup> Cf. STEFANINK & BĂLĂCESCU, 2017; STOLZE, 2018, p. 249-251; STOLZE, 2003, p. 77-84.

<sup>4</sup> PAGANINE 2010.

<sup>5</sup> MARINI 2019.

<sup>6</sup> „Die Beiträge von Friedhelm Kempf (1965), Hugo Friedrich (1965), Rudolf Kloepfer (1967) und Ralph Rainer Wuthenow (1969) knüpfen an frühromantische Übersetzungstheorien an und betrachten die übersetzerische Textauslegung als Einheit von Hermeneutik, Dichtung und Poetik“ (CERCEL, 2013, p. 55). Trecho integral para consulta bibliográfica. Tradução própria.

poderiam oferecer um aparato conceitual suficiente para dar conta da complexidade da tradução de literatura<sup>7</sup> e à reivindicação de uma separação conceitual da Tradução Literária em relação ao resto da pesquisa sobre tradução.<sup>8</sup> Lambert (2011, p. 75-96) faz um apanhado importante sobre o lugar da literariedade na pesquisa sobre tradução que ajuda a caracterizar a questão. Esta tendência pode ser facilmente observada na produção nacional sobre tradução, tanto em relação à Hermenêutica quanto a qualquer outro tipo de teoria.<sup>9</sup> Não à toa a Hermenêutica é encarada, neste contexto e em geral, como um assunto relativo à Tradução Literária, como um tópico, instrumentário ou tema integrante da mesma. Na *summa* de Cercel, Steiner<sup>10</sup> figura como representante desta corrente hermenêutica mais vinculada à Tradução Literária, e Berman também é citado neste contexto.<sup>11</sup>

Praticamente todos os trabalhos acadêmicos, artigos e livros nacionais que pudemos encontrar no contexto da pesquisa sobre tradução em que figurasse a palavra “Hermenêutica” ou nomes dos autores a ela associados tratavam de literatura. Como diz Cercel (2013, p. 21), “a Hermenêutica Tradutória não se limita a textos literários,”<sup>12</sup> e ao longo deste trabalho pretende-se analisar a possibilidade de estabelecer uma Teoria da Tradução (*Übersetzungstheorie*) a partir de um aporte hermenêutico (Stolze, 2003). Isso evidentemente incorre em polêmicas conceituais, devido à predominância compartilhada entre, de um lado, linhas de pesquisa antiteóricas, como é o caso da Desconstrução, representada paradigmaticamente no contexto nacional da pesquisa sobre tradução por Rosemary Arrojo,<sup>13</sup> e de outro, linhas descritivistas, que em geral apresentam opiniões ingênuas do ponto de vista epistemológico e posicionamentos por vezes contrários a teorias que não sejam baseadas nos métodos científicos de inspiração anglo-saxã, estabelecidos sobretudo nas *hard sciences*. Buscaremos mostrar em que pontos a Hermenêutica e a Desconstrução podem se encontrar, porém é necessário ter maturidade intelectual para reconhecer as diferenças filosóficas

---

<sup>7</sup> APEL *apud* CERCEL, 2013, p. 56.

<sup>8</sup> ALBRECHT *apud* CERCEL, 2013, p. 56-57.

<sup>9</sup> Victor Hugo Lima Nazário fez um levantamento bibliográfico sobre dissertações de mestrado e teses de doutorado do tipo tradução comentada produzidas na PGET/UFSC, no período de 2005 a 2023 (NAZÁRIO, 2024, p. 59) e constatou que 74% das dissertações de mestrado (que somavam 14,25% da produção total para o período) e 79% das teses de doutorado (que somavam 15,71% da produção total para o período) levantadas pertenciam à Tradução Literária (NAZÁRIO, 2024, p. 66-72). Obviamente são dados extremamente parciais, porém já servem para visualizar a predominância da Literatura em um tipo de pesquisa acadêmica bastante importante no contexto nacional, no âmbito de um dos programas de pós-graduação sobre tradução mais bem estabelecidos do país.

<sup>10</sup> „Der bekannteste Beitrag der Literaturwissenschaft zum übersetzungshermeneutischen Denken ist die Theorie von George Steiner / A contribuição mais famosa da Teoria Literária em relação ao pensamento hermenêutico é a teoria de George Steiner“ (CERCEL, 2013, p. 57). Tradução própria.

<sup>11</sup> CERCEL, 2013, p. 80.

<sup>12</sup> „Die Übersetzungshermeneutik beschränkt sich nicht auf literarische Texte.“ Tradução própria.

<sup>13</sup> Cf. ARROJO, 1998.

profundas e concordar em discordar, embora também haja uma forte proximidade entre as duas abordagens a ser observada. Um debate mais aprofundado e completo a este respeito não tem espaço aqui e envolve a discussão dos pressupostos filosóficos que embasam as duas abordagens, de modo que nossa argumentação neste sentido buscou apenas tratar dos problemas propriamente metodológicos daí advindos.

Buscaremos mostrar também qual o potencial da Hermenêutica para a integração entre as diferentes teorias, em especial determinadas correntes da pesquisa cognitiva, seguindo a trilha aberta pela Hermenêutica Tradutória contemporânea, de modo a proporcionar uma fundamentação epistemológica mais sólida aos Estudos da Tradução. Com relação a este outro aspecto, consideramos que a Hermenêutica e a abordagem descritivista nos Estudos de Tradução são complementares, pois, como buscaremos mostrar, a Hermenêutica oferece um aparato conceitual que cumpre funções heurísticas, ao passo que o conhecimento científico de base empírica pode vir<sup>14</sup> a fundamentar muitos pontos de vista que já eram defendidos há bastante tempo pela Hermenêutica, mas que até então permaneciam especulação. O problema abordado por esta dissertação, que não poderia ser solucionado nem com uma vida inteira de produção intelectual, é a interpretação subjetivista da Hermenêutica enquanto uma abordagem aos estudos da tradução,<sup>15</sup> que levou ao objetivo de munir o leitor de um repertório conceitual e terminológico que o faça enxergar o erro desta concepção.

Ao tentar situar a abordagem da Hermenêutica Tradutória contemporânea no contexto mais amplo dos Estudos da Tradução, chegamos à questão da predominância da perspectiva literária sobre a Hermenêutica. A pesquisa sobre hermenêutica começou lentamente a tomar rumos diversos no começo dos anos 70, a partir das contribuições de Fritz Paepcke.<sup>16</sup> A obra de Paepcke pode ser considerada como o ponto de inflexão no qual uma “Hermenêutica da Tradução” de contornos ainda borrados começa a ganhar a forma e estrutura interna do que viria a ser a Hermenêutica Tradutória. Embora sua produção seja considerada nebulosa e pouco útil por outros teóricos eminentes da tradução, como Koller, Reiß e Nord,<sup>17</sup> considera-se que já se poderia encontrar as sementes do que viria a ser a Hermenêutica Tradutória contemporânea no pensamento fragmentário de Paepcke, reunido na coletânea *Im Übersetzen leben – Übersetzen und Textvergleich*, Embora a produção de Paepcke e a de Steiner sejam

---

<sup>14</sup> Como de fato ocorreu, como no caso da análise fenomenológica na área da saúde mental.

<sup>15</sup> STANLEY, 2012, p. 248.

<sup>16</sup> CERCEL, 2013, p. 99.

<sup>17</sup> *Id.* 2013, p. 100.

semelhantes no que diz respeito à recusa à sistematização,<sup>18</sup> Paepcke pode ser visto como o responsável pela revitalização do pensamento hermenêutico dentro da pesquisa sobre tradução, pois como diz Cercel (2013, p. 103): “foi ele quem introduziu o conceito e o universo conceitual da Hermenêutica na Teoria da Tradução (*Translationswissenschaft*), e com isso estabeleceu mais uma vez a abordagem hermenêutica na pesquisa sobre tradução (*Übersetzungsforschung*).” Como Cercel afirma (2013, p. 105-107), Paepcke nunca se preocupou em elaborar uma explicação sistemática da sua visão sobre o que seria um entendimento hermenêutico do fenômeno da tradução e seu foco estava realmente numa prática hermenêutica da tradução. Ainda assim, sua amizade pessoal com Gadamer e as dedicatórias ao filósofo em suas principais obras indicariam que é a Hermenêutica Filosófica de matriz gadameriana o fundamento para sua abordagem hermenêutica da tradução. Cercel também nos conta que “o desconforto da pesquisa sobre tradução (*Übersetzungswissenschaft*) de então com a abordagem de Paepcke devia-se, em especial, à fundamentação insuficiente de seus pontos de vista e a conceitos pouco transparentes.”<sup>19</sup>

A demarcação teórica definitiva que corresponde ao que está sendo chamado aqui de Hermenêutica Tradutória pode ser encontrada nas pesquisas realizadas a partir dos anos 90 por autores como Radegundis Stolze, Sigfrid Kupsch-Losereit, Bernd Stefanink e Ioana Bălăcescu, como nos conta Cercel (2013, p. 122). A partir da década de 90, Radegundis Stolze buscou, de maneira crítica e distanciada,<sup>20</sup> oferecer uma fundamentação teórica à Hermenêutica Tradutória e com isso chegou a desenvolver uma Teoria da Tradução própria.<sup>21</sup> Kupsch-Losereit, Stefanink e Bălăcescu, por outro lado, buscaram focar na descrição de temáticas importantes para a Hermenêutica Tradutória, como compreensão, criatividade e intuição, a partir das pesquisas cognitivas.<sup>22</sup>

Tendo em vista o que foi dito a respeito da Hermenêutica Tradutória contemporânea e as possibilidades abertas por ela no contexto da nossa área de pesquisa, considerou-se que a pergunta de pesquisa adequada a este trabalho seria tão fundamental quanto simples: de que forma seria possível caracterizar o pensamento hermenêutico para o pesquisador da área de tradução? Como apresentar o cerne do pensamento filosófico-hermenêutico que embasa a Hermenêutica Tradutória contemporânea? Quais são os conhecimentos de filosofia e

---

<sup>18</sup> CERCEL, 2013, p. 103.

<sup>19</sup> “Das Unbehagen der damaligen Übersetzungswissenschaft am Ansatz Paepckes war insbesondere auf die mangelnde Begründung seiner Ansichten und seine unklare Begrifflichkeit zurückzuführen” (CERCEL, 2013, p. 122). Tradução própria. Cf. STOLZE, 2003, p. 99.

<sup>20</sup> CERCEL, 2013, p. 123.

<sup>21</sup> *Id.* 2013, p. 130.

<sup>22</sup> *Id.* 2013, p. 137-145.

epistemologia que são necessários para bem compreender a inserção da Hermenêutica Tradutória no campo mais geral das humanidades? Estas perguntas nos levaram ao *Hermeneutik und Translation* de Stolze, obra que constitui nossa referência principal para a escrita deste trabalho, devido à sua capacidade de articular de maneira ampla e coerente uma fundamentação hermenêutica do fazer tradutório em associação com as filosofias e ciências da linguagem, sobretudo a linguística e a psicolinguística em relação às últimas, mas não apenas.

Passemos, portanto, à descrição dos conteúdos desta dissertação. Após a introdução, são feitas considerações relativas à metodologia aplicada na escrita desta dissertação. Devido ao fato de que as considerações sobre a metodologia são uma tentativa de caracterizar a interpretação de textos que tratam eles mesmos da interpretação de textos, de modo a evitar a repetição, a seção de metodologia foi encarada também como o espaço adequado para elaborar o referencial teórico que embasa esta pesquisa. Isto levou a um diálogo crítico estratégico com a posição desconstrucionista com relação à ontologia das línguas naturais e à aporia da intraduzibilidade, o que foi encarado como uma oportunidade para tornar evidente a posição aqui assumida. Assim como o debate e a tomada de posição consciente entre Gadamer e Derrida levou a um enriquecimento e uma extensa produção bibliográfica que ajudou a esclarecer o sentido da Hermenêutica e da Desconstrução,<sup>23</sup> consideramos que o debate intelectual, quando realizado de forma séria e consequente, pode levar a resultados vantajosos, mesmo quando não há “vencedores” ou “descobertas” ao final do processo.

Na seção de número três, buscamos mostrar de que maneira Stolze situa a Hermenêutica Tradutória contemporânea em relação às outras teorias da tradução, a partir de seu posicionamento crítico em relação às mesmas. Também são feitas considerações fundamentais como a definição de qual deveria ser o objeto por excelência da pesquisa nos Estudos da Tradução, a partir de uma reflexão sobre a situação comunicativa em que o tradutor se encontra. Este objeto é encontrado no tradutor tomado como indivíduo, sobretudo pela via da competência tradutória, sendo a contribuição específica da Hermenêutica Tradutória encontrada na possibilidade de tematizar a compreensão individualizada, que é a mola mestra do trabalho tradutório. Stolze enfatiza que sua teorização tem por objeto apenas a tradução escrita (é uma *Übersetzungstheorie* e não uma *Theorie des Dolmetschens*). O interesse desta seção é caracterizar a Hermenêutica Tradutória dos pontos de vista

---

<sup>23</sup> GRONDIN, 2012, p. 113-130.

epistemológico e metodológico no contexto mais amplo dos Estudos da Tradução, não apenas apresentar a Hermenêutica Tradutória de um ponto de vista imanente.

Isto começa a ser feito na seção seguinte, que trata dos fundamentos históricos e filosóficos da Hermenêutica. Seguindo o fio condutor de Stolze acerca do desenvolvimento conceitual da compreensão ao longo da história da tradição de pensamento ocidental, tentamos enriquecer a argumentação no que fosse possível e sobretudo útil. Na primeira subseção é tematizado o desenvolvimento histórico da compreensão através da interpretação textual no campo da Hermenêutica, o que engloba o período que vai por volta dos sécs. IV ao XVI, e na seção subsequente são tematizados os desenvolvimentos do conceito de compreensão no cerne da tradição filosófica ocidental como proposta por Stolze, o que consideramos que poderia ser enriquecido numa associação com a tematização da relação entre linguagem, mundo e verdade como foi pensada no decorrer desta tradição.

Na quinta seção foram tematizados os fundamentos filosóficos da Hermenêutica Filosófica. Neste ponto, não seguimos a argumentação de Stolze tão à risca, pois buscamos apresentar alguns conceitos, que são observados em seu livro como síntese, do ponto de vista de seu desenvolvimento no contexto da tradição hermenêutica. Começamos com uma apresentação da Hermenêutica segundo a proposta de Schleiermacher, passamos por uma discussão breve da fenomenologia de Edmund Husserl para poder caracterizar de maneira minimamente apropriada a obra de Heidegger do ponto de vista da Hermenêutica Filosófica. Aqui, tentamos superar alguns desafios identificados com relação ao lugar ao qual a obra de Schleiermacher normalmente é relegada, tanto no contexto nacional quanto no internacional. Também buscamos apresentar os conceitos de maneira relevante em relação à pesquisa sobre tradução, pois são conceitos de natureza epistemológica, o que também foi encarado como uma oportunidade para familiarizar o leitor com a terminologia envolvida. Uma preocupação guiou nossas escolhas aqui foi apresentar ao leitor o desenvolvimento histórico da terminologia filosófica envolvida no campo semântico da Hermenêutica, o que ajuda a compreender a dinâmica entre os críticos e os defensores da abordagem no campo dos Estudos da Tradução.<sup>24</sup>

Na sexta seção, conceitos fundamentais da Hermenêutica Tradutória foram tematizados naquilo que eles podem contribuir para a Tradução. Destarte, esperamos apresentar os fundamentos filosóficos da abordagem da Hermenêutica Tradutória e cumprir nosso objetivo principal de oferecer ao público nacional o acesso ao debate contemporâneo

---

<sup>24</sup> STANLEY, 2012, p. 256.

que acontece a nível internacional sobre o tema. Nisto seguimos a conceituação de Stolze, que designa a Hermenêutica como uma atitude de receptividade tradutória. Primeiro, são tematizados conceitos fundamentais como compreensibilidade (*Verständlichkeit*), a situação da história efetual (*Wirkungsgeschichtliche Situation*), a atitude de abertura e confiança em relação ao sentido do ser, o princípio hermenêutico da interpretação como tomada de participação num diálogo, o diálogo interior como processo e condição de possibilidade.

A seção sétima, a última temática, trata do conceito hermenêutico de verdade como desvelamento do ser. Esta seção tem um caráter mais retrospectivo e sintético em relação às precedentes. Aqui, são tematizados o caráter situacional da verdade hermenêutica, a descrição hermenêutica do diálogo interior como processo do pensamento, e a verdade como criação de mundo. Esta última seção possui um caráter mais retrospectivo e sintético em relação ao todo da dissertação, e também busca não apenas apresentar o sentido hermenêutico do acontecimento da verdade, mas, através de recurso a aplicações práticas e comprovações empíricas relacionadas aos temas discutidos, mostrar onde está a verdade da Hermenêutica Tradutória. Esperamos que esta dissertação ajude o leitor a se aproximar desta campo de estudos no contexto dos Estudos da Tradução.

## 2 METODOLOGIA

Dito de forma heterodoxa, a seção de metodologia é onde o pesquisador se desnuda. O presente trabalho, uma dissertação de mestrado, é de tipo teórico.<sup>25</sup> Ainda de acordo com a tipologia de Lakatos e Marconi (1985, p. 239), pode-se caracterizar esta dissertação como sendo uma dissertação monográfica – pois volta-se para um tema específico, segundo uma metodologia adequada, de caráter didático – expositiva – pois reúne material variegado, demonstrando habilidades de pesquisa e organização – e argumentativa – pois requer interpretação das ideias e posicionamento do pesquisador. De acordo com a classificação proposta por Gil (2002, p. 41-56), com relação aos objetivos, esta pesquisa tem caráter eminentemente exploratório, pois tem “como objetivo principal o aprimoramento de ideias ou a descoberta de intuições.”<sup>26</sup>

Como se pretende mostrar, a presente dissertação é de natureza semelhante à tese, pois pretende contribuir de modo substancial à resolução de problemas<sup>27</sup> no campo da Teoria da Tradução. Com relação aos procedimentos empregados para realização da pesquisa, podemos caracterizá-la, segundo Gil (2002, p. 44), como uma pesquisa bibliográfica, pois baseia-se apenas em material bibliográfico já elaborado, como livros e artigos científicos. Consideramos ainda que nossas considerações metodológicas são enriquecidas pelos critérios de cientificidade propostos por Eco (2019, p. 26-31): a) transparência intersubjetiva; b) trazer uma contribuição inédita ou uma perspectiva diferente sobre o assunto; c) grau de utilidade da contribuição; d) verificabilidade e possibilidade de contestação. A concepção de ciência como conhecimento empírico vem a ser questionada no que segue, porém ainda consideramos que ela constitui um momento fundamental do conhecimento científico, e buscaremos mostrar que, no final das contas, a posição hermenêutica não está em desacordo com a noção de ciência empírica. Espera-se, ao final do percurso, ter mostrado de que modo a Hermenêutica pode vir a complementar e enriquecer a noção de ciência empírica no campo dos Estudos da Tradução, de modo a reforçar a afinidade entre o cognitivismo e a Hermenêutica já apontada anteriormente por Gallagher (2004).

É possível precisar ainda um pouco mais a metodologia que será (foi) aplicada em vista do tema deste trabalho. Na medida em que esta pesquisa é, do ponto de vista procedimental, uma revisão bibliográfica, podemos considerar que nosso tema e metodologia,

---

<sup>25</sup> LAKATOS & MARCONI, 1985, p. 234

<sup>26</sup> GIL, 2002, p. 41.

<sup>27</sup> LAKATOS & MARCONI, 1985, p. 239.

em certa medida, se confundem, porque iremos interpretar textos que tratam da interpretação de textos. Nesta situação o aspecto metodológico da Hermenêutica fica ressaltado. O momento mais básico da hermenêutica é a interpretação do texto. Neste sentido ela foi definida por Schleiermacher como a arte da compreensão, no qual “arte” designa não uma atividade criativa do tipo estético, mas antes o sentido grego antigo de saber realizar algum tipo de atividade com domínio técnico.<sup>28</sup> Com relação ao aspecto metodológico da Hermenêutica, Schleiermacher<sup>29</sup> afirma que:

Talvez, toda linguagem possa ser aprendida através de regras, e aquilo que pode ser aprendido dessa forma é mecanismo. A arte é aquilo para o qual admitidamente há regras. Mas a aplicação combinatória destas regras não pode, por sua vez, ser delimitada por regras.

Em tempos em que máquinas de tradução e ferramentas generativas de “inteligência artificial” tornam-se acessíveis a todos, estas palavras de Schleiermacher ganham um novo sentido, no qual talvez possamos voltar a compreender a interpretação de textos também, mas não apenas, como uma arte. Isto não no sentido de uma técnica meramente, porém no sentido potencializado de uma atividade na qual o indivíduo tem a oportunidade de exercer a liberdade do pensamento, não de maneira arbitrária e parcial, porém de maneira que conduza a *uma* correta compreensão do sentido textual visado, segundo as possibilidades de compreensão que são próprias daquele que interpreta. Neste sentido, podemos considerar que toda pesquisa do tipo procedimental revisão bibliográfica caracteriza-se, com relação aos processos reflexivos envolvidos, como uma atividade esclarecedora, ou seja, como a busca por um alargamento da compreensão sobre um determinado assunto, seja do ponto de vista extensivo ou intensivo. Por este aspecto da questão, consideramos que a melhor referência para a fundamentação metodológica desta pesquisa encontra-se no livro *A filosofia a partir de seus problemas* (2007), de Mario Ariel González Porta. Vejamos por quê.

Em sua introdução, Porta (2007, p. 14) afirma que o objetivo do livro é, na verdade, oferecer ao leitor uma introdução à filosofia como um todo, mas também que “uma vez que ensino e aprendizagem são correlatos, é possível entender as linhas que seguem [...] como uma metodologia do estudo filosófico.” A especificidade do livro de Porta, no entanto, não limita a sua aplicabilidade ao nosso trabalho, o que se deve à sua abordagem, pois ele afirma (2007, p. 32) que “a filosofia [...] não é propriamente uma ‘teoria,’ mas uma ‘atividade

---

<sup>28</sup> SCHMIDT 2012, p. 26; STOLZE, 2003, p. 65.

<sup>29</sup> *apud* SCHMIDT, 2012, p. 26

esclarecedora,” que exige do indivíduo a “capacidade de uma reflexão sistemática, metódica e (em maior ou menor medida) autônoma sobre certos problemas.”<sup>30</sup> Isto corresponde ao tipo dissertação monográfica de Marconi e Lakatos citado anteriormente.

A ênfase no problema teórico é o ponto chave da metodologia que pode ser extraída da obra de Porta. Para ele, a metodologia do estudo de filosofia deveria sempre pautar-se pelo estabelecimento de qual é o problema tratado pelo filósofo em questão. Ele afirma ainda que “o estudo da filosofia não deve se dirigir a ‘saber’ o que os filósofos ‘dizem’, mas a entender o que dizem como solução (argumentada) a problemas bem definidos” (2007, p. 28). Gil (2002, p. 23-29) também considera a formulação do problema um dos momentos fundamentais da pesquisa, de modo que podemos considerar esta possível metodologia de Porta como uma opção viável para este e qualquer outro tipo de dissertação de mestrado do tipo revisão de bibliografia. No caso deste trabalho em específico, a escolha pela referência a Porta se deve a um motivo adicional.

Como já foi dito, a fundamentação metodológica deste trabalho possui um caráter singular devido ao fato de que o assunto – Hermenêutica – abrange o procedimento de pesquisa – revisão de bibliografia. Assim, considerou-se ideal escolher uma metodologia que englobasse, ou fosse compatível, com a reflexão hermenêutica, o que é o caso da metodologia em questão. Antes de passar propriamente a uma análise mais aprofundada desta, cumpre uma observação. Se é possível extrair uma metodologia do livro de Porta, é porque “uma vez que ensino e aprendizagem são correlatos, é possível entender as linhas que seguem tanto como uma metodologia do estudo filosófico quanto como uma didática do ensino de filosofia.”<sup>31</sup> Isto pressupõe que há uma relação entre como se adquire conhecimento e como se o produz. Parece-nos que há aqui um paralelismo com a ideia de que “há uma interação entre como se lê e como se produz um texto.”<sup>32</sup> No entanto, como nota o autor:

é possível “ler bem” e, não obstante, escrever mal. Por tal motivo, não é demais chamar a atenção para o fato de que as técnicas de leitura propostas valem também, com as devidas reformulações, para a escrita: o texto não é agora lido, senão produzido, mediante tais técnicas.<sup>33</sup>

Foi exatamente esta consideração que justificou a escolha pelo livro de Porta como fundamentação metodológica. Se adquirir conhecimento é correlato a produzir conhecimento,

---

<sup>30</sup> PORTA, 2007, p. 23.

<sup>31</sup> PORTA, 2007, p. 14.

<sup>32</sup> PORTA, 2007, p. 64.

<sup>33</sup> *ibid.*

ainda assim podemos ser bons aprendizes e maus pesquisadores. Isto leva à necessidade de precisar a conceitualidade envolvida no procedimento de exposição e tematização do assunto sobre o qual pretendemos discorrer. Como diz Schmidt (2012, p. 109), “os conceitos podem ser apropriados para os seres que estão sendo interpretados, ou podemos forçar os seres para conceitos inapropriados.” Desse modo, foi na obra de Porta que encontramos uma via para, ao mesmo tempo, oferecer conceitos metodológicos que fossem, ao menos em parte, transcendentais em relação à Hermenêutica, mas que também fossem apropriados a ela. Vejamos quais sejam.

## 2.1 REFERENCIAL TEÓRICO: INTERPRETAÇÃO E ONTOLOGIA

A noção de problema é importante porque, por meio dela, é possível distinguir o conhecimento da mera coleta de informações, como se a mera descrição de um estado de coisas pudesse ser o suficiente para o estabelecimento de uma teoria.<sup>34</sup> Não se trata, obviamente, de proscriver a descrição como método de pesquisa, porém é preciso integrá-la enquanto um dos momentos argumentativos no sentido de uma problematização. Como diz Porta (2007, p. 29), ignorar este fato reduz a produção de conhecimento a uma contação de histórias em que o dito perde seu relevo e se apresenta de forma homogeneizada.<sup>35</sup>

Tem-se aí uma outra perspectiva sobre uma mesma situação considerada como um momento fundamental da Hermenêutica Filosófica: como nos diz Grondin, citando Rudolf Bultmann, “entender é, sobretudo, apreender uma possibilidade de existência.”<sup>36</sup> Isto porque a formulação de um problema requer o engajamento ativo que exige motivação para o agir. Como diz ainda Gil (2002, p. 24), a formulação de um problema não pode envolver critérios de valor ou de eficiência, pois não é possível verificar empiricamente resultados deste tipo. É importante notar que valores e critérios de eficiência podem influenciar o processo de escolha do problema, porém não a sua formulação.<sup>37</sup> O estágio da formulação metodológica do problema pode ser, portanto, encarado como um estágio inicial de preparação do trabalho interpretativo em chave hermenêutica. Como diz Porta (2007, p. 79), reconhecendo implicitamente a historicidade constitutiva do saber:

---

<sup>34</sup> PORTA, 2007, p. 27-29.

<sup>35</sup> Cf. ORLANDI, 1996, p. 16

<sup>36</sup> GRONDIN, 2012, p. 58.

<sup>37</sup> GIL, 2002, p. 26.

a pergunta só tem sentido na dinâmica do saber e do não saber. Se não se sabe nada, nada se pode perguntar, se se sabe tudo, a pergunta não tem sentido. Que perguntemos é o signo de que temos acesso unicamente a uma porção do universo do sentido, que reformula seu limite de forma contínua.

Gil aponta ainda algumas características da formulação do problema que são eminentemente hermenêuticas, como por exemplo a formação prévia do pesquisador, ou o fato de que o problema precisa ser formulado como uma pergunta,<sup>38</sup> o que também é afirmado por Porta (2007, p. 31). Tais ideias correspondem, respectivamente, à ênfase hermenêutica no conhecimento prévio do intérprete<sup>39</sup> e à estrutura dialógica do conhecimento.<sup>40</sup>

É em relação ao problema identificado que se pode compreender a tese básica de uma obra,<sup>41</sup> o que também vale para a formulação de uma tese. Como Porta (2007, p. 37-38) afirma, este processo acontece através da aceitação ou recusa de determinados argumentos, porém isto não se resume à mera análise de proposições segundo seu valor de verdade. Poderíamos incluir aí, por exemplo, a mudança de perspectivas, a mudança de escopo e/ou do âmbito de aplicabilidade como procedimentos de refutação, aceitação ou fundamentação de teses. Outro aspecto importante para esta dissertação será aquilo que Porta (2007, p. 38) designa como “questões de sistematicidade intrafilosófica [sic]” – que diz respeito à maneira como todos os argumentos estão articulados entre si – visto que serão cruciais tanto explicitar a interdependência entre os conceitos da Hermenêutica, quanto as correlações com outras teorias e pesquisas da tradução que são utilizados por Stolze de forma a fundamentar sua abordagem hermenêutica empiricamente.

Porta faz ainda considerações preciosas acerca do processo de interpretação textual, porém não vamos reproduzi-las integralmente pois muito disso será tratado posteriormente, de modo a não tornar o texto demasiadamente repetitivo. Considerou-se importante, todavia, deixar ainda alguns outros pontos em evidência, devido a sua relevância do ponto de vista metodológico. O princípio hermenêutico da correlação entre o todo e as partes está sendo entendido como um postulado e não um princípio.<sup>42</sup> Do ponto de vista da interpretação textual no campo da pesquisa bibliográfica, podemos considerar os seguintes critérios como guias:<sup>43</sup>

- a) interpretar de acordo com a gramática e a literalidade postas;
- b) abranger tudo o que é oferecido pelo texto a nível de compreensão;
- c) pressupor que o texto possui a maior unidade

---

<sup>38</sup> *Id.*, 2002, p. 26-27.

<sup>39</sup> CERCEL, 2013, p. 166-175.

<sup>40</sup> CERCEL, 2013, p. 187-194; SCHMIDT, 2012, p. 161-166.

<sup>41</sup> PORTA, 2007, p. 33.

<sup>42</sup> *Id.*, 2007, p. 94.

<sup>43</sup> *Id.*, 2007, p. 60.

de sentido possível, sem recortar o texto de maneira arbitrária; d) não atribuir contradições gratuitamente ao texto; e) enxergar o texto como sendo contínuo em relação a si mesmo, sendo a descontinuidade enxergada, a princípio, como falha técnica; f) a interpretação deve ser antecipatória, na medida em que, se não seguimos o fio condutor da argumentação, não saberemos o que esperar do texto, e g) compreender o texto como sendo estruturado segundo a interdependência entre as partes e a composição geral, e vice-versa (é a letra “c” que dá sentido à “g” e a situa como postulado e não princípio).

No entanto, o critério principal é o que Porta (2007, p. 61-62) designa como focalização, no sentido daquilo que se apresenta de maneira incontornável enquanto experiência fundamental da verdade, segundo um modo de aparição próprio:

aquilo que podemos olhar sem ver, mas que nem podemos deixar de ver [sic] uma vez que nos é indicado o modo como devemos olhar [...] Dificilmente uma boa leitura é “original” ou “inérita”. Ela não vê algo diferente das demais, senão que vê o mesmo em forma definida. Por dizê-lo de algum modo, ela centra adequadamente o “foco” [...] podemos comparar a tarefa da leitura com a visão do microscópio: o que se vê é sempre o “mesmo”, mas há um ponto de fixação da lente que nos permite ver com nitidez. O estudo [...] não deve orientar-se a saber muitas coisas, senão a possuir conceitos claros e sólidos, a “situar adequadamente o foco”

Considera-se que esta concepção é fundamental, entre outras coisas, pois ela atende ao critério de cientificidade (a) proposto por Eco, e é a partir dela que os outros critérios da mesma ordem se tornam possíveis. Algo só pode ser útil, em alguma medida novo e por fim verificável, no âmbito intersubjetivo em que se torna um objeto de conhecimento possível, o que acontece em uma inserção sociocultural e é possibilitado pela linguagem. O vínculo com a coisa se dá através do *tertium comparationis* estruturante da relação simbólica de significação. Consideramos, neste outro âmbito, que a experiência hermenêutica fundamental da verdade é mais princípio que postulado. Obviamente, foge ao escopo deste trabalho querer fundamentar ou explicar cientificamente o conceito da verdade. Queremos dizer com isso apenas que, se por um lado não estamos concordando desde já com a ontologia da verdade enquanto presença em todos os seus aspectos, como a temática heideggeriana da história e destino do Ser, por ex., por outro também não consideramos que a crítica pós-estruturalista à concepção de verdade como presença invalide o conceito hermenêutico de verdade do ponto de vista metodológico, ao menos. Segundo Williams (2012, p. 56), Derrida compreende a presença da seguinte maneira:

Os textos levam a pontos que não podem ou não poderiam ser passíveis de dúvida. Eles podem ser denominados como pontos de presença, onde não há

mediação entre o fenômeno e o pensamento (e, pois, nenhum espaço para dúvida). Na presença, o fenômeno é o pensamento. A presença é o ponto onde um texto acha sua mais pura verdade, mas as desconstruções mostram que esta pureza é ilusória.

Com relação à Hermenêutica, esta crítica deixa escapar a noção hermenêutica fundamental de que o entendimento está em permanente revisão. Atribuir à hermenêutica o dogmatismo da recusa à revisão das próprias tomadas de posição durante o processo interpretativo é um erro grosseiro, o que dispensa maiores explicações. Grondin (2012, p. 115) faz uma contra crítica interessante:<sup>44</sup>

Derrida escreverá que não existe “fora do texto”. Aqui, podemos nos perguntar (e essa será uma das críticas de Gadamer) se essa desconstrução, à sua maneira, não sucumbe ao nominalismo do pensamento moderno ao se concentrar exclusivamente na ordem dos signos e das oposições linguísticas. Nesse sentido, o próprio Derrida seria vítima de uma “metafísica da presença”, no caso, da presença dos próprios signos.

A contenda com a desconstrução gira em torno da problemática do fim da metafísica,<sup>45</sup> questão que parece escapar ao escopo dos Estudos da Tradução em sentido estrito, sendo antes uma discussão filosófica. Pretendemos com isto afirmar que a historicidade inerente ao processo de compreensão não permite afirmar se a experiência da verdade pelo indivíduo permite o acesso da consciência a qualquer característica inerente ao real que tenha a sua uniformidade garantida no tempo e no espaço, para além do acontecimento interpretativo. Nesse sentido, pretende-se silenciar sobre se o ser ao qual temos acesso através da linguagem de que fala a Hermenêutica é universal ou atemporal. No entanto, consideramos que esta é uma posição coerente com a própria Hermenêutica Filosófica e que não necessariamente toma parte nas críticas à ontologia da presença, tendo em vista as admoestações do próprio Gadamer no sentido do reconhecimento da historicidade como um limite constituinte, do ponto de vista cognitivo-fenomenológico, às possibilidades de compreensão humanas, como buscamos mostrar em outro lugar.<sup>46</sup>

---

<sup>44</sup> É ainda mais interessante contrastar com a seguinte afirmação de Williams (2012, p. 51): “como uma leitura fidedigna, a desconstrução é uma forma de positivismo textual.”

<sup>45</sup> Uma linha interpretativa que merece atenção é a de Evando Nascimento, que nos relembra que a própria palavra *déconstruction* foi pensada como uma tradução para o francês da *Destruktion* heideggeriana (NASCIMENTO, 2015, p. 222; Cf. GRONDIN, 2012, p. 113), e afirma que “a relação da desconstrução para com o pensamento heideggeriano é extremamente complexa, pois esses dois grandes textos não param de dialogar entre si, e os frutos dessa comunicação são tão ricos e tão imprevisíveis nos anos por vir quanto o destino, ou melhor, a destinação do que está em jogo neste debate” (NASCIMENTO, 2015, p. 221).

<sup>46</sup> DUTRA, 2024, p. 349 *et passim*.

O conceito de verdade hermenêutica foi, por sua vez, encarado nesta dissertação como uma espécie de ontologia mínima da metodologia do trabalho interpretativo. A linguagem funciona porque é modo de ser no mundo, de modo que é preciso abraçar o conceito hermenêutico de verdade ao menos pelo motivo pragmático de manter o elo entre linguagem e vida, pois a vida humana só é possível em uma realidade compartilhada, o que acontece através da linguagem. Com isso afirmamos que recusamos a crítica desconstrucionista devido às suas consequências, pois resulta numa incoerência lógico-performática – a comunicação só é possível quando há um grau mínimo de acordo sobre o que seria a verdade do contexto em que ela ocorre (para não dizer o óbvio, um acordo mínimo relativo à verdade dos próprios signos).<sup>47</sup> Em seu aspecto pragmático, a intersubjetividade pressupõe o comum acordo com relação aos signos calcado na vida comum, e em seu aspecto semiótico, a estrutura da linguagem envolve o *tertium comparationis*.

Nesse sentido, “ao contrário do que se tende a crer, o pensamento filosófico é uma atividade coletiva, não individual; a filosofia, um modo de práxis essencialmente social.”<sup>48</sup> Destarte buscamos tornar evidente a postura que foi tomada em relação à tese hermenêutica fundamental relativa à verdade, que por sua vez está fundada na noção de *alétheia* concebida por Heidegger, mas que não se restringe à primeira fase da filosofia heideggeriana e constitui um núcleo mais ou menos inalterado de seu pensamento, como no escrito *O princípio da identidade* (1957), em que se lê:

Em toda parte, onde quer que mantenhamos qualquer tipo de relação com qualquer tipo de ente, somos interpelados pela identidade. Se não falasse este apelo, então o ente jamais seria capaz de manifestar-se em seu ser como fenômeno. Por conseguinte, também não haveria nenhuma ciência. Pois se não lhe fosse garantida previamente e em cada caso a mesmidade de seu objeto, a ciência não poderia ser o que ela é. Através desta garantia, a pesquisa se assegura a possibilidade de seu trabalho.<sup>49</sup>

Considera-se, portanto, a intersubjetividade como um elemento constituinte da experiência da verdade do mundo,<sup>50</sup> cuja realidade não está sendo questionada, porém condicionada. É nesta chave de leitura que compreendemos o “mesmo” na conceituação que Porta faz da interpretação textual como focalização. Consideramos que esta concepção é

---

<sup>47</sup> Não iniciamos esta discussão tendo em mente a teoria do agir comunicativo de Habermas, porém a proximidade com ela é palpável. Cf. GRONDIN, 1990.

<sup>48</sup> PORTA, 2007, p. 45-46.

<sup>49</sup> HEIDEGGER, 2009b, p. 40.

<sup>50</sup> O que associamos aos existenciais do ser-com (*Mitsein*), a co-presença (*Mitdasein*), e o impessoal (*das Man*) na hermenêutica fenomenológica de *Ser e Tempo*.

essencial para o avanço dos Estudos da Tradução em geral. Desde a publicação do artigo de James S. Holmes tem-se dado centralidade à discussão sobre a demarcação teórica dos Estudos de Tradução, porém pouco parece ter sido o avanço real, pois a mesma situação descrita por Holmes (1972, p. 173):

À primeira vista, a situação resultante aparenta ser hoje a de uma grande confusão, sem qualquer consenso com relação a tipos de modelos a testar, tipos de métodos a aplicar e variedades de terminologia a utilizar. Ademais, não há sequer comum acordo sobre a demarcação do campo de estudo, o conjunto de problemas, a disciplina enquanto tal. Na realidade, os estudiosos não concordam nem sequer com relação ao nome da nova área.

Também é descrita por Stolze (2018, p.9-12), cinquenta anos depois, o que aponta para a necessidade e a importância do desenvolvimento de uma Teoria da Tradução, capaz de solucionar, ao menos em parte, este problema. Como Oliveira<sup>51</sup> afirma, “a linguagem e uma concepção sobre a linguagem são logicamente anteriores à tradução e à Teoria da Tradução”, o que nos lembra Venuti: “uma teoria da tradução sempre está baseada em suposições sobre o uso linguístico, mesmo que estas não sejam mais do que hipóteses fragmentárias que permanecem implícitas ou não-reconhecidas.”<sup>52</sup> A nosso ver, um tradutor que não se interessa pela filosofia da linguagem seria como um pintor que não vê importância no estudo das cores ou da luz. Foi no sentido de desenvolver esta concepção básica sobre a linguagem que conduzimos as presentes considerações metodológicas, e o diálogo crítico com a desconstrução foi utilizado de forma estratégica a esclarecer a nossa própria posição com relação à filosofia da linguagem. A este respeito, concordamos com Stolze (2018, p. 36) quando ela afirma:

Os desconstrucionistas detectam sobretudo as resistências que os tradutores encontram. O problema está em colocar uma ênfase demasiada no “aspecto mágico da linguagem,” [...] de forma quase religiosa, para daí depreender a aporia da intraduzibilidade. Isto conduz qualquer Teoria da Tradução a um beco sem saída. A desconstrução é um método de pensamento que coloca em questão todos os esquemas (*Schemata*) e sua fixação na linguagem. Ela não é definível porque uma definição dos princípios da desconstrução seria uma contradição em termos, que teriam que ser desconstruídos a cada nova repetição. A desconstrução é uma espécie de pôr-em-relação (*In-Beziehung-Setzen*) permanente de tudo o que é reconhecido, para através disso produzir um “novo sentido.” Isto é adequado, especialmente, à crítica de ideologias, lugar que é mais costumeiramente enxergado como o campo do questionamento das próprias convicções.<sup>53</sup>

<sup>51</sup> in SPITZER, 2020, p. 22

<sup>52</sup> “A translation theory always rests on particular assumptions about language use, even if they are no more than fragmentary hypotheses that remain implicit or unacknowledged” (VENUTI, 2004, p. 5). Tradução própria.

<sup>53</sup> “Die DekonstruktivistInnen nehmen vor allem die Widerstände wahr, auf die der Übersetzer stößt. Problematisch ist es allerdings, wenn die „magische Seite der Sprache“ (BENJAMIN) zu einem quasireligiösen Zauber

A este respeito, cumpre notar que o particularismo linguístico, quando levado a seu extremo, conduz não apenas a impasses teóricos como os que ora tentamos fazer ver, mas que também pode levar a impasses éticos e políticos. Stolze (2003, p. 51, n. 92) traz o exemplo do caso de Benjamin L. Whorf (1897-1941), que afirmou que a visão de mundo das ciências naturais seria decorrência do “alto grau de especialização” da estrutura gramatical dos idiomas indo-europeus ocidentais, uma posição evidentemente preconceituosa, etnocêntrica e racista. Como Sériot (2016, p. 25) afirma, no contexto de sua análise das inspirações ideológicas do estruturalismo de Praga a partir da ideia de uma Eurásia idealizada, o particularismo linguístico pode levar ao solipsismo cultural, um fenômeno que parece estar ressurgindo com força em tempos atuais ao redor do mundo, inclusive com relação à ideologia eurasista, trazida de volta à vida hoje na Rússia de Putin. Christopher Hutton, em seu *Linguistics and the Third Reich* (1999) buscou mostrar como a ideologia da supremacia ariana estava ancorada, ao menos em parte, em concepções linguísticas, o que foi observado, por exemplo, na importância dada durante o terceiro Reich à filologia.<sup>54</sup> A desconstrução acusa (erroneamente) a Hermenêutica de purismo ontológico, porém ao afirmar a intraduzibilidade frente à incomensurabilidade entre línguas diferentes, o que ela parece estar fazendo é exatamente propor uma compreensão purista das línguas naturais. Esta concepção solipsista parece perigosamente próxima ao relativismo de Oswald Spengler<sup>55</sup> (1880-1936), uma das maiores referências para o pensamento racista e nazista, que considerava que “cada cultura tem seu próprio critério, cuja validade começa e termina com ela. Não há moral humana universal.”<sup>56</sup>

Daí a importância crítica de uma conceituação relativa à linguagem que esteja preocupada com a comensurabilidade,<sup>57</sup> i.e. com a possibilidade de tornar algo compreensível ao radicalmente outro, o estrangeiro. É isto, afinal, o que nós tradutores, entre outras coisas,

---

hochstilisiert wird, um daraus die Aporie des Übersetzens abzuleiten. Dies führt für eine Theorie des Übersetzens völlig in die Sackgasse. Die Dekonstruktion ist eine Denkmethode, die radikal alle Schemata und ihre sprachliche Fixierung in Frage stellt. Sie ist eigentlich nicht definierbar, weil ja eine Definition den Prinzipien der Dekonstruktion widerspräche und bei jeder Wiederholung selbst wieder dekonstruiert werden müsste. Dekonstruktion ist eine Art ständiges In-Beziehung-Setzen von Erkanntem zu anderem, und dadurch die Produktion von ‘neuem Sinn.’ Dies eignet sich besonders für die Ideologiekritik, wo herkömmliche Überzeugungen kritisch hinterfragt werden sollen“ (STOLZE, 2018, p. 36). Citação completa e integral. Tradução própria.

<sup>54</sup> POTTER, 2015, p. 186.

<sup>55</sup> Sériot (2016, n. 49) afirma que “é Oswald Spengler que está mais próximo dos eurasistas. Sua ‘morfologia histórica’ estuda as fases sucessivas que deve atravessar cada cultura: uma fase ascendente de juventude e dinamismo e uma fase de decadência inevitável, da qual vem o termo ‘civilização.’” Cf. SÉRIOT, 2016, p. 86.

<sup>56</sup> *apud* ABBAGNANO, 2012, p. 846. Cf. SÉRIOT, 2016, p. 73.

<sup>57</sup> SÉRIOT, 2016, p. 73.

fazemos – estabelecemos comensurabilidades entre línguas diferentes.<sup>58</sup> Daí a importância do “mesmo,” da construção do comum acordo, o que envolve não apenas a concordância com relação aos signos, mas também a construção de um espaço de vida comum. A avaliação de Rouanet (2003, p. 253-255) é bastante acertada quando afirma:

Levadas às últimas consequências, a posição universalista e a particularista parecem igualmente problemáticas. Os universalistas, a meu ver, subestimam a capacidade inibidora e modeladora da língua. O que a língua não distingue, o espírito tem dificuldade em apreender. [...] A diferença que, para nós, é clara como o dia, entre “ele trabalhou” e “ele trabalhava,” é incompreensível para um alemão ou inglês [...] Mas o particularismo linguístico me parece igualmente problemático. [...] Quando os particularistas exaltam a sofisticação de certas línguas indígenas, apesar do primitivismo material de suas culturas, estão nos ajudando a vencer preconceitos etnocêntricos, mas não estão provando a tese da correlação entre cultura e linguagem. [...] Não há criações linguísticas impenetráveis a outros povos, não há sistemas de pensamento que não possam ser transpostos em todas as línguas da terra.

Aqui temos um vislumbre da importância da possibilidade do acontecimento da tradução para o pensamento filosófico. Esperamos com isso não apenas desenvolver nossa reflexão “teórica,” mas também demonstrar a importância da Teoria para o tradutor, o operário das línguas, no sentido de estar atento aos possíveis aspectos ideológicos envolvidos na defesa de determinadas posições do ponto de vista da compreensão que se tem do próprio trabalho.<sup>59</sup> Considera-se também deste modo que a crítica pós-estruturalista à ontologia da presença,<sup>60</sup> no que diz respeito a uma concepção da intersubjetividade da linguagem enquanto realidade compartilhada, tem limites que, no geral, passam despercebidos à crítica. A este respeito, e voltando à temática da focalização na interpretação textual, a seguinte consideração de Porta (2007, p. 62) é crucial:

Um recurso básico para focalizar adequadamente é atender à contraposição fundamental que orienta o texto. É uma ideia comum em certas semânticas contemporâneas que o sentido de um termo não pode ser estabelecido de modo isolado, pois remete a um sistema de oposições. Muitas perguntas hermenêuticamente improcedentes, mesmo quando legítimas em sentido lógico-abstrato, surgem deste desajuste. A determinação de uma tese só pode ser estabelecida em relação ao sistema de alternativas no qual o autor de fato trabalha (seu particular “universo do discurso”) e não com respeito à totalidade do logicamente possível

Esta observação pode ser entendida como uma aplicação da recomendação hermenêutica de compreender o sentido textual como sendo determinado, em última instância,

---

<sup>58</sup> AVTONOMOVA in SPITZER, 2020, p. 107.

<sup>59</sup> Cf. STOLZE, 2003, p. 51.

<sup>60</sup> WILLIAMS, 2012, p. 64.

não pelo aspecto sistemático-estrutural próprio aos signos linguísticos encarados por si mesmos, porém pelo uso real que se faz da linguagem naquela passagem que é objeto da interpretação.<sup>61</sup>

Cada emprego [uso linguístico real], portanto, é apenas um particular, onde a unidade essencial é misturada com um accidental. A unidade essencial, então, não se apresenta jamais como tal em si. Não se pode, então, determinar um particular através de um caso determinado de outro particular, nem um emprego a partir de outro, por causa da intuição prévia aí contida. Mas, pode-se determinar um emprego desconhecido apenas com a ajuda da unidade essencial. Esta, porém, jamais se encontra em si; portanto, não é também pressuposição que se a tenha, mas ela pertence ao que deve ser buscado<sup>62</sup>

Nesta passagem, Schleiermacher utiliza o linguajar filosófico próprio de seu tempo. A unidade essencial corresponde àquilo que permite a correta compreensão de um objeto do conhecimento, ou no linguajar kantiano próprio à época de Schleiermacher, à correta representação do objeto do conhecimento. Como se trata de um objeto linguístico, a unidade essencial corresponde àquilo que Schleiermacher entende como o sistema da linguagem encarado de forma lógico-abstrata, e não ao uso real e pragmático pelos indivíduos. Este outro lado da linguagem corresponde ao que ele designa como o particular, contingente, ocasional. Grosso modo, o que ele chama de unidade essencial é o que foi chamado por Saussure de *langue* e o accidental é a *parole*. O contexto desta ideia de Schleiermacher é o trabalho filológico com textos de difícil interpretação devido ao conhecimento parco da linguagem empregada, porém a mesma lógica se aplica à situação que descrevemos com relação à desconstrução. A recomendação de Schleiermacher, neste caso, é não perder de vista o processo de pensamento do sujeito enunciador – que ele designa como intuição prévia – o que transcende toda análise linguística do tipo sistemático-abstrata. Assim teríamos acesso ao universo do discurso no qual o autor de fato transita, como quer Porta. Destarte consideramos que a recomendação de Porta, potencializada por uma compreensão hermenêutica, poderia ser de utilidade para trabalhos da linha desconstrucionista.

Para finalizar nossas considerações metodológicas, considero importante frisar que as concepções metodológicas expostas até aqui, embora tenham sido contextualizadas para uma

---

<sup>61</sup> Como afirma Hirsch, por exemplo: “o grande e paradoxal problema que precisa ser confrontado quando se encara a dualidade do uso da linguagem é que as regras gerais da linguagem são elásticas e variáveis, ao passo que as regras que valem para uma enunciação qualquer precisam ser definidas e determinadas, para que se possa comunicar o sentido determinado da enunciação / The great and paradoxal problem that must be confronted in considering the double-sidedness of speech is that the general norms of language are elastic and variable while the norms that obtain for a particular utterance must be definitive and determinate if the determinate meaning of the utterance is to be communicated” (Hirsch, 1967, p. 69). Tradução própria. Cf. Schmidt, 2012, p. 193.

<sup>62</sup> SCHLEIERMACHER, 2022, p. 75.

pesquisa bibliográfica sobre Hermenêutica, são inteiramente compatíveis com a noção de conhecimento científico enquanto conhecimento empiricamente comprovável, ainda que venham a problematizar uma tal noção sob determinados pontos de vista. Como diz Gil (2002, p. 38), todo processo de coleta de dados tem origem no levantamento de uma hipótese, seja esta autoconsciente ou não. Em nossa pesquisa este aspecto corresponde ao fato de que o conceito de círculo hermenêutico foi aplicado como postulado e não princípio. Deste modo, embora as considerações presentes possam parecer avessas ou apartadas do que normalmente entendemos por ciência, pretendemos mostrar apenas o papel da reflexão metodológica calcada em teoria, epistemologia e ontologia, no sentido de prover um ganho de consciência e, conseqüentemente, informação, sobre o processo de construção de conhecimento que iniciamos. Um procedimento comum na Hermenêutica Tradutória contemporânea é a busca por fundamentação empírica, de um lado, e de outro, a interpretação de achados empíricos a partir do campo da Hermenêutica. Acreditamos que as considerações precedentes podem ser entendidas como prolegômeno a este procedimento que é ora verificação, ora interpretação.

### 3 TEORIZANDO A TRADUÇÃO COM RADEGUNDIS STOLZE

É preciso, primeiro, entender a problematização que enquadra a argumentação de Stolze. Assim como também em outros textos,<sup>63</sup> encontramos em *Hermeneutik und Translation* uma ênfase na incongruência prevalescente observada na pesquisa sobre tradução do ponto de vista teórico.<sup>64</sup> Uma crítica que parece transversal no trabalho de Stolze<sup>65</sup> é com relação a teorias da tradução que se propõe como teorias gerais, mas que acabam por se restringir a um escopo ou contexto muito limitado,<sup>66</sup> o que já foi notado por Holmes há cinquenta anos.<sup>67</sup> Ela considera que os pesquisadores não estão de acordo sequer sobre o que é a tradução ou qual deveria ser o objeto primário da pesquisa.<sup>68</sup> Stolze (2003, p. 28) diz que “as diferentes Teorias reagem e competem umas com as outras, mas todas seguem os desenvolvimentos da Linguística,” reproduzindo as abordagens da linguística textual, da psicolinguística, da pragmática, da análise de estruturas linguístico-sistemáticas, entre outras. A falta de unidade se observa, por exemplo, na enorme diversidade de termos utilizados para designar as pesquisas:

(alemão) *Übersetzungswissenschaft, Übersetzungstheorie, Translationslinguistik, Translationswissenschaft, Translationstheorie, Translatologie, Translatorik*, (inglês) *theory of translation, translation theory, translation science, translation studies, translatology*, (francês) *traductologie, translatistique, traductique, théorie de la traduction*, (português) *teoria da tradução* (Stolze, 2018, p. 9).

Também não há acordo sobre qual é a natureza do campo no qual esta pesquisa é realizada<sup>69</sup> – a tradução é um setor da linguística aplicada como quer Wilss? Dos *Cultural Studies*, como pretendem Bassnett e Arrojo? É parte da *Action Theory* sociológica, como quer Vermeer?<sup>70</sup> A todo momento surgem novas propostas teóricas, porém pouca consideração é dedicada à análise crítica de como os diferentes pontos de vista podem se complementar no sentido de apresentar uma solução ao problema da tradução. Como diz o ditado popular, é

<sup>63</sup> STOLZE, 2018, p. 9-12.

<sup>64</sup> Cf. VANDEPITTE, 2008, p. 569; ARROJO, 1998.

<sup>65</sup> Como se observa em seu *Übersetzungstheorien – Eine Einführung* (2018), quando a autora avalia as outras teorias da tradução. Contraste com as p. 35-36 deste trabalho.

<sup>66</sup> STOLZE, 2003, p. 13.

<sup>67</sup> “That examples of medium-restricted theories of written translation do not come to mind so easily is largely owing to the fact that their authors have the tendency to present them in the guise of unmarked or general theories / O fato de que exemplos de teorias da tradução escrita não venham à mente tão facilmente se deve, em grande medida, à tendência de seus respectivos autores de apresentá-las como teorias gerais ou neutras” (Holmes in Venuti, 2004, p. 179).

<sup>68</sup> STOLZE, 2003, p. 12-13.

<sup>69</sup> STOLZE, 2003, p. 30. Cf. ARROJO, 1998.

<sup>70</sup> STOLZE, 2003, p. 30.

muito rei para pouco trono. Ela descreve um procedimento que é facilmente observável no campo da pesquisa em Tradução:

[...] Observa-se uma propensão generalizada de fazer empréstimos das outras ciências mais bem estabelecidas na tentativa de descrever a própria problemática. Assim, é frequente que muitos pontos de vista alheios sejam incorporados ao próprio trabalho segundo uma análise diferente, o que resultou então em conclusões e interpretações novas sobre os mesmos conceitos<sup>71</sup>

Ao lado deste aspecto procedimental, a incongruência do aparato conceitual nos Estudos de Tradução dever-se-ia também ao próprio caráter interdisciplinar da área, o que, em conjunto, contribui para o fato de que modelos semelhantes não correspondam a uma concordância teórica, e de que as novas terminologias desenvolvidas nas “novas abordagens” nem sempre trazem uma compreensão significativamente diferente do que já se sabia.<sup>72</sup> Ainda que haja uma diversidade de posicionamentos diferentes e divergentes no contexto da Hermenêutica Tradutória, consideramos que as seguintes argumentações de Stolze servem para caracterizar a abordagem de maneira mais prototípica, a partir da crítica e do contraste em relação às outras abordagens.

### 3.1 DESENVOLVIMENTO TEÓRICO DO PROBLEMA DA TRADUÇÃO AO LONGO DO SÉCULO XX

Para se posicionar neste cenário, Stolze (2003, p. 12-40) faz um apanhado de como o problema conceitual acerca da tradução foi se desenvolvendo ao longo do século XX. Até o surgimento de pesquisas de teor científico acerca da tradução, por volta da década de 50 do século passado,<sup>73</sup> o que reinava era o paradigma pré-científico da dicotomia fidelidade x liberdade,<sup>74</sup> que se expressa na aporia “tão fiel quanto possível e tão livre quanto necessário,” que Stolze (2018, p. 22) caracteriza como um argumento circular, com o que concordamos. Como Stolze afirma (2018, p. 17-18), o advento do cristianismo influenciou o surgimento das discussões teóricas a respeito da tradução. A noção de que o texto sagrado teria uma autoridade superior e que, por este motivo, até mesmo a ordem das palavras seria o resultado da vontade divina, levou à ideia de que o tradutor deveria representar o original em toda a sua

---

<sup>71</sup> “Festzustellen ist auch die verbreitete Neigung zur Anleihe bei anderen etablierten Wissenschaften in dem Versuch, die eigene Problematik zu beschreiben. Dabei wurden fremde Einsichten bei der Einarbeitung in eigene Überlegungen häufig anders bewertet, und führten dann neben begrifflicher Umdeutung auch zu neuen Schlussfolgerungen“ (Stolze, 2003, p. 13). Tradução própria.

<sup>72</sup> *Ibid.*

<sup>73</sup> ARROJO, 1998, p. 433.

<sup>74</sup> STOLZE, 2003, p. 14.

idiosincrasia, uma ideia que, levando em conta a devida recontextualização, é presente até os dias de hoje, sobretudo na Tradução Literária, ou na própria noção de intraduzibilidade. Podemos lembrar aqui da fala de Walter Benjamin: “a versão interlinear das Escrituras é o protótipo ou o ideal de toda tradução.”<sup>75</sup>

A partir da metade do século XX, o desenvolvimento da Teoria da Comunicação e da Linguística ofereceu um aparato conceitual que permitia descrever, com um linguajar científico, a tradução segundo a perspectiva de um processo de recodificação.<sup>76</sup> Estas abordagens iniciais foram pautadas pela ideia de equivalência tradutória enquanto critério normativo e pela descrição de procedimentos práticos que poderiam levar a resultados satisfatórios.<sup>77</sup> Foi então que surgiram as primeiras categorias de procedimentos tradutórios, como a tipologia procedimental clássica de Vinay e Darbelnet.<sup>78</sup> Um outro marco teórico decisivo deste momento é a noção de equivalência dinâmica de Nida, que reconheceu os obstáculos enfrentados por traduções excessivamente literais face à dificuldade de compreensão que surgia em vista das diferenças culturais envolvidas no processo tradutório. Foi então que surgiu a noção de que o texto de chegada poderia ser considerado uma tradução de sucesso caso lograsse os mesmos efeitos que o texto de partida tem em seu contexto cultural original, uma noção que, como Stolze afirma, foi um marco divisor da pesquisa.<sup>79</sup> A este respeito, é importante frisar também que o conceito de feixes semânticos de Nida -

A partir daí, a discussão acerca do conceito de equivalência tradutória tornou-se um dos temas centrais na pesquisa sobre Teoria da Tradução. Isto provavelmente se deve a seu aspecto normativo e prescritivo. Como Stolze (2003, p. 16) nota, o conceito de equivalência que normalmente é defendido com relação à tradução “tem origem na matemática e na lógica e se refere a um ‘ordenamento reversível e inequívoco de elementos numa equação.’ O termo é hoje aplicado no jargão técnico no sentido de um ordenamento inequívoco de termos técnicos padronizados.”

O conceito de equivalência dinâmica certamente não pode ser considerado como uma compreensão matemática, ao menos não integralmente matemática, pois ele pressupõe a análise da situação de enunciação, uma ideia que reaparece na *Stylistique Comparée*; Catford também fala de equivalência enquanto uma relação entre situações enunciativas, e Newmark

---

<sup>75</sup> “The interlinear version of the Scriptures is the prototype or ideal of all translation” (in Venuti, 2004, p. 15-23). Tradução própria. Cf. Stolze 2018, p. 31-32

<sup>76</sup> STOLZE, 2003, p. 14-15.

<sup>77</sup> *Id.* p. 15.

<sup>78</sup> STOLZE, 2018, p. 71-76.

<sup>79</sup> STOLZE, 2003, p. 16; 2018, p. 89-96.

se refere à equivalência como a compensação de diferenças culturais.<sup>80</sup> A discussão acerca da equivalência também pode reaparecer sob diversos outros nomes, como Stolze nota (2003, p. 17), seja como correspondência, adequação, igualdade, paridade, entre outros, porém o surgimento destas novas terminologias neste contexto não corresponde a diferenças conceituais significativas em relação a estas duas noções básicas de equivalência formal-matemática e equivalência situacional-cultural.

Estas abordagens focam no estudo das estruturas linguísticas sintático-semânticas aparentes, e a tipologia textual de Reiß, um marco importante neste contexto, ampliou a análise para o texto como um todo, num modelo triádico baseado na descrição funcionalista de Bühler.<sup>81</sup> O texto é classificado entre informativo, expressivo e operativo, correspondendo respectivamente às categorias símbolo (*Symbol*), sintoma (*Symptom*) e sinal (*Signal*) de Bühler.<sup>82</sup> Stolze considera (2003, n. 14) que a abordagem de Reiß “permanece aprisionada às estruturas linguísticas” e que a contribuição deste modelo à construção da teoria é limitada, pois ele não traz indícios para superar a terminologia da *Stylistique Comparée*.<sup>83</sup>

Stolze (2003, p. 17) afirma que, ainda que estas abordagens linguísticas tenham levado, no final dos anos 70, a um avanço no sentido de solucionar problemas empiricamente observáveis através de uma análise textual, no final das contas, todas as tentativas de fundamentar a tradução do ponto de vista normativo através do conceito de equivalência enquanto equivalência formal-matemática ou situacional-cultural não conseguiram trazer uma solução teórica em relação à aporia fidelidade x liberdade, pois o conceito de equivalência serviu apenas para afirmar que alguns elementos determinados no texto de partida eram equivalentes a outros no texto de chegada. Posteriormente, esta linha de trabalho focada em análise textual passou a incluir também uma análise pragmática, o que pressupunha, cada vez mais, a noção de que a tradução é direcionada a fins estratégicos enquanto ação comunicativa.<sup>84</sup>

Stolze (2003, p. 19) considera que foi sobretudo a partir das pesquisas de Wolfram Wilss que a virada cognitiva começou a ganhar impulso nos Estudos da Tradução, a partir do reconhecimento da insuficiência da pesquisa baseada na descrição e análise de estruturas linguísticas, do tipo textual e do enquadramento pragmático. A partir daí ganha força a ideia

---

<sup>80</sup> *Id.* p. 16-17.

<sup>81</sup> *Id.* p. 17.

<sup>82</sup> *Cf.* STOLZE 2018, p. 40, 114-118.

<sup>83</sup> STOLZE, 2003, p. 18.

<sup>84</sup> STOLZE, 2003, p. 18.

de que é preciso saber o que se passa “na cabeça do tradutor.”<sup>85</sup> Stolze (2003, p. 20) caracteriza esta abordagem como empírico-indutiva e descritiva em sua origem. Ela também reconhece a importância da abordagem do ponto de vista da didática, no sentido de uma tomada de consciência dos próprios processos de pensamento, e cita as pesquisas realizadas com relação aos processos intuitivos e cognitivos (Wilss), a análise dos processos mentais envolvidos na tradução (Kring, Hönig e Kußmaul) e a pesquisa e treinamento da criatividade (Kußmaul). Por outro lado, ela também aponta os limites da abordagem por não conseguir ultrapassar a observação do dado, no sentido de que não oferece meios para tematizar critérios valorativos envolvidos no processo de tradução. Stolze (2003, p. 19) afirma que:

[...] a promessa interessante [de Wilss] de uma “representação cognitiva dos processos tradutórios” não teve sucesso. Ao invés disso, ele reúne contribuições particulares de toda a literatura científica sobre tradução. A partir da imagem resultante, que é parcialmente contraditória, tem-se a impressão de que as abordagens incontáveis e diferentes não são congruentes [...] A tentativa de Wilss de integrar as tendências centrípetas da pesquisa sobre tradução (*Übersetzungswissenschaft*) põe em relevo a sua opacidade.<sup>86</sup>

Por outro lado, chegou-se também à conclusão de que a descrição dos processos mentais enquanto tais necessitava também de uma contextualização do ponto de vista social. Isto foi em parte possibilitado pela virada pragmática da Linguística e da inclusão do referencial teórico da Teoria da Ação (*Handlungstheorie*) nas pesquisas.<sup>87</sup> Assim surgiu a *Skopostheorie* de Reiß e Vermeer, também designada como Teoria Funcionalista<sup>88</sup> e representada por autoras como Christiane Nord e Justa Holz-Mänttari. A Teoria Funcionalista pretende-se uma teoria geral da tradução.<sup>89</sup>

Segundo Stolze (2003, p. 20-21), Vermeer define a tradução como uma transferência de informação não apenas no nível linguístico, mas também no nível cultural, na qual o que importa não é tanto a proximidade entre o texto de partida e o de chegada, mas sim a coerência da tradução em relação aos objetivos da ação tradutória na cultura-alvo – ao seu

---

<sup>85</sup> KRINGS *apud* STOLZE 2003, p. 19. *Cf.* KOLLER, 2004, p. 12.

<sup>86</sup> “Es scheint zunächst so, als habe Wilss (1988) diese Wende mitvollzogen. Doch sein interessantes Versprechen einer ‚kognitiven Darstellung des Übersetzungsprozesses‘ wird leider nicht eingelöst. Statt dessen trägt er aus allen Winkeln des übersetzungswissenschaftlichen Literatur einzelne Beiträge zusammen. Aus der teilweise widersprüchlichen Darstellung gewinnt man den Eindruck, dass die zahllosen verschiedenen Ansätze nicht kongruent sind, was ja auch im vorliegenden Kurzüberblick anklingt. Wilss‘ Versuch, die auseinanderdriftenden Tendenzen der Übersetzungswissenschaft zusammenzuhalten, macht deren unübersichtliche Lage nur noch plastischer.” Citação completa e integral. Tradução própria.

<sup>87</sup> STOLZE 2003, p. 20.

<sup>88</sup> *Cf.* DA SILVA & LIMA E SOUSA, 2018.

<sup>89</sup> STOLZE, 2003, p. 21.

*skopos*. Uma outra teoria citada por Stolze (2003, p. 23) com relação à Teoria da Ação é a de Gutt, que também pretende ter fundado uma Teoria da Tradução a partir da Teoria da Relevância de Sperber e Wilson. Stolze (2003, p. 21-24) faz várias críticas a estas duas teorias. Com relação à funcionalista, Stolze tece três críticas: a) em sua ênfase excessiva nos fins da função comunicativa, a Teoria Funcionalista acaba por desfazer a relação entre o texto de partida e o de chegada, que se torna uma pseudotradução; b) não é feita uma diferenciação conceitual sistemática e organizada entre tradução escrita e tradução oral, um ponto ao qual Stolze dá bastante importância; c) o conceito de texto da Teoria Funcionalista é um conceito inflacionista, pois todos os sinais semióticos são considerados texto, o que seria incongruente do ponto de vista da teoria pois, neste caso, não existe leitura, pois a mensagem não precisa ser interpretada.<sup>90</sup>

Com relação à de Gutt, ela critica a incompatibilidade teórica, pois, por um lado, a Teoria da Relevância de Sperber e Wilson foi pensada para a comunicação oral apenas, e por outro, critica a importância fundamental dada à análise conversacional de Grice, o que torna supérflua uma Teoria da Tradução independente. Além disso, Stolze (2003, p. 23-24) aponta para as semelhanças entre a teoria de Gutt e a *Skopostheorie* de Vermeer, de modo que a primeira não teria adicionado nada de realmente novo em relação à segunda, e que também não se posiciona claramente em relação à diferença entre tradução oral e escrita. Stolze (2003, p. 24) ressalta que um posicionamento científico sobre um tema exige a definição clara dos limites do objeto de pesquisa e considera que a *Skopostheorie* diz respeito, a princípio, apenas a uma teoria da tradução oral. O que é mais importante a este momento do texto é a seguinte afirmação de Stolze (2003, p. 24): “o objeto (*Gegenstand*) das nossas explicações, no que segue, é a transferência de textos escritos, a ‘tradução’ (*Übersetzen*), e a expressão ‘translação’ (*Translation*) é usada como sinônimo.”<sup>91</sup>

Em seguida, Stolze dirige sua crítica às abordagens descritivas, uma crítica de cunho sobretudo epistemológico. Num primeiro momento, Stolze (2003, p. 25-26) aborda a problemática do Empirismo na pesquisa sobre tradução. Aqui, ela lembra que, embora tenha

---

<sup>90</sup> Cf. STOLZE 2003, p. 23, n. 32.

<sup>91</sup> “Gegenstand unserer Ausführungen im Folgenden ist die Übertragung schriftlicher Text, das ‚Übersetzen,‘ und der Ausdruck ‚Translation‘ wird synonym dafür gebraucht.“ Tradução própria. Cumpre notar que a diferença entre *Übersetzung* e *Translation* não tem sentido no português, pois utilizamos uma e a mesma palavra para a tradução escrita – apenas tradução. Muitas questões conceituais decorrentes da (in)existência de palavras diferentes para os mesmos conceitos, ou de palavras com registros semânticos nem sempre correspondentes, são frequentes na Hermenêutica Tradutória. No caso, ela está delimitando a sua pesquisa à área da *Übersetzung*, a tradução escrita, e não à *Dolmetschen*, à interpretação oral, atividades que na Alemanha são claramente diferenciadas, não apenas em sentido profissional, mas também no âmbito acadêmico e pedagógico. Neste sentido, Stolze mantém a concepção de Koller (2004, p. 12) sobre qual é o objeto da *Übersetzungswissenschaft*.

se tornado lugar-comum o discurso de que a pesquisa sobre tradução só pode se tornar científica com base empírica (Toury, Gile, Koller), já Holmes havia considerado a pesquisa descritiva como apenas uma parte do que seria a disciplina da Tradução.<sup>92</sup> Em uma avaliação geral, Stolze (2003, p. 25) afirma:

Em uma ciência empírica, tudo gira em torno de poder gerar perguntas inovadoras com os instrumentos analíticos, avançar a discussão de problemas até então não resolvidos, bem como explicar e embasar estes problemas de uma forma mais abrangente e bem argumentada do que antes. Parece-nos que isto só foi conquistado parcialmente na pesquisa sobre tradução (*Translationswissenschaft*), tendo em vista o sucesso da análise dos efeitos causados por traduções, mas não com relação à crítica de tradução. O clamor por inovação, por si mesmo, permanece um apelo vazio e inconsequente sem uma relação clara com o objeto do conhecimento<sup>93</sup>

O problema estaria, em parte, na transferência acrítica de critérios advindos das ciências naturais para a pesquisa sobre tradução. Stolze também critica o que ela chama de um “indutivismo ingênuo,”<sup>94</sup> que seria observado, sobretudo, nas observações de Gile de que a ciência corresponderia apenas ao acúmulo de dados, segundo uma metodologia própria, à exclusão de toda forma de hipótese e problematização. O próprio Toury, defensor do Empirismo enquanto abordagem metodológica, reconhece o levantamento de hipóteses como um procedimento possível na pesquisa experimental, como Stolze (2003, p. 26) relembra. Daí surgem problemas como a ausência de crítica com relação às próprias percepções, bem como o surgimento de um aparato conceitual gigantesco, pouco útil, no qual uma categoria de classificação nova é criada quando um texto não se adequa aos sistemas de classificação existentes.<sup>95</sup>

Parte do problema advindo de reduzir a cientificidade da pesquisa sobre tradução à abordagem cognitivista estaria relacionado à diferença entre ciências humanas (*Geisteswissenschaften*) e ciências da natureza (*Naturwissenschaften*). Como Stolze (2003, p. 38-39) afirma, as primeiras não lidam apenas com objetos do conhecimento construídos racionalmente, porém também incluem perguntas relativas à motivação que leva o homem à

---

<sup>92</sup> Cf. HOLMES in VENUTI 2004, p. 172-185.

<sup>93</sup> „In einer empirischen Wissenschaft kommt alles darauf an, ob man mit den analytischen Instrumenten innovative Fragen generieren, die Erörterung bisher ungelöster Probleme weitertreiben, sie umfassender und argumentativ überzeugender erklären und empirisch besser abstützen kann als zuvor. Dies scheint uns im Bereich der TW [Translationswissenschaft] bisher nur partiell, eben hinsichtlich der Wirkungen von Übersetzungen gelungen, nicht jedoch im Blick auf die Übersetzungskritik. Der Ruf nach Innovation um ihrer selbst willen bleibt ohne den klaren Gegenstandsbezug ein hohler folgenloser Appell.“ Tradução própria.

<sup>94</sup> STOLZE, 2003, p. 26. Cf. GADAMER, 1999, p. 378-379.

<sup>95</sup> STOLZE, 2003, p. 25-26.

prática, uma pergunta que transcende a observação do dado. Isto parece estabelecer um paralelismo com a ideia da divisão já muito antiga entre saber científico, enquanto conhecimento explicativo sobre o real, e saber não-científico, enquanto saber de ordem prática, ética ou moral, que é direcionado a fins.<sup>96</sup> Daí a afirmação: “para as ciências humanas, o que é interessante não é como e por quê eu penso, mas o *quê* eu penso.”<sup>97</sup> É possível fazer um modelo cognitivo do agir tradutório que avalie o processo de input até a tomada de decisão, porém a análise não teria como incluir a escolha em si mesma, pois a respectiva metodologia não permite isto.<sup>98</sup>

A nosso ver, a crítica mais relevante e contundente de Stolze à pesquisa cognitiva diz respeito à falta de consciência que é possível observar nesta abordagem com relação aos postulados e às pressuposições teóricas que são feitas, mas que em geral permanecem não admitidas. Como ela nota,<sup>99</sup> se o objetivo da ciência é proporcionar clareza intersubjetiva com relação à construção do conhecimento, a pesquisa cognitiva presta um desserviço quando utiliza metáforas abstratas e vazias – “estrutura de conhecimento,” “estrutura semântico-cognitiva,” – que permanecem inexplicadas, e em vez de haver um acordo sobre uma terminologia em comum que possibilite o diálogo, o que observa-se em muitos casos é a criação de um jargão pseudocientífico que dificulta a compreensão e a comunicação. Um outro ponto,<sup>100</sup> que não é tanto uma crítica quanto uma ressalva, é de que a pesquisa cognitiva relativa à compreensão textual em geral tem um objetivo diferente da pesquisa sobre tradução: ela é direcionada ao processo de aprendizagem, memorização e extração de informação de textos, i.e. está focada em processos de redução da informação na forma de memória cognitiva, ao passo que o foco de interesse da tradução é o caminho inverso, da potencialização da informação que constitui o material-fonte a partir do qual o tradutor trabalha, o processo de leitura tradutória não é tanto aquele de uma redução da informação quanto é o de uma leitura dirigida à rerepresentação do mesmo material em outro idioma.

Por fim, Stolze (2003, p. 95) também critica o que ela considera como um certo descompasso conceitual das noções de esquema e estrutura cognitiva de conhecimento armazenado. Primeiramente, há o problema metodológico de que textos são estruturados linearmente, ao passo que as estruturas de armazenamento seriam organizadas de maneira

---

<sup>96</sup> MARCONDES, 2001, p. 138.

<sup>97</sup> “Für die Geisteswissenschaften ist aber nicht interessante, wie und warum ich denke, sondern *was* ich denke” (Stolze, 2003, p. 38). Tradução própria, grifo original. Importante contrastar esta concepção com Koller (2004, p. 12).

<sup>98</sup> STOLZE, 2003, p. 39.

<sup>99</sup> *Id.* p. 94.

<sup>100</sup> *Id.* p. 102.

não-linear. Além disto, segundo Schnotz (1994), a linguística cognitiva tradicional defendia que o objetivo da cognição seria a construção de estruturas estáticas de conhecimento, o que, como veremos, é incompatível com a noção hermenêutica de que o conhecimento sempre envolve um misto de atividade racional consciente e intuição pré-consciente.

Um outro foco de problemas epistemológicos é identificado na pesquisa com corpora.<sup>101</sup> O principal questionamento de Stolze, neste caso, diz respeito à possibilidade de apreender universais tradutórios ou padrões funcionais a partir da observação. O uso linguístico é bastante mutável no tempo e no espaço, de modo que toda análise de corpus corre grandes riscos de fazer uma representação parcial e/ou arbitrária da realidade. A crítica de Stolze, que consideramos ambivalente, enfatiza sobretudo o aspecto de obsolescência dos corpora, pois a variação de usos linguísticos é observada sobretudo na passagem do tempo. Stolze dá muita atenção, com relação à linguística de corpus, à questão da indução de padrões (*Muster*) a partir da observação. Ela não parece criticar o uso de *corpora* como ferramenta didática para tradutores, pois afirma (2003, p. 27) que há o interesse de promover a observação de resultados tradutórios de sucesso, o que já era feito, por ex., na crítica de tradução filológica tradicional. A autora nos recomenda cautela a este respeito, pois “a descrição do já conhecido não necessariamente terá importância significativa para problemas práticos.”<sup>102</sup> Ela afirma, de maneira sensata, que a validade dos resultados obtidos por meio de análise linguística de corpus é relativamente restrita, o que parece confirmado, por ex., em Weisser (2016), que reitera ao longo de toda sua discussão a necessidade de se ter um excelente domínio técnico e metodológico sobre ferramenta e amostragem de análise para evitar que os resultados não sejam enviesados, bem como discorre sobre algumas limitações e possíveis fontes de erro associadas que estão envolvidas na pesquisa com *corpora*.<sup>103</sup> Aqui, a aparência de cientificidade pode ser enganadora, sobretudo para o pesquisador inexperiente ou com uma formação pouco sólida com relação ao estudo da epistemologia, o que é agravado pelo fato de que é exigido, neste tipo de pesquisa, uma habilidade acima da média com linguagem de programação e anotação de *corpora*.

Todas estas abordagens teóricas descritas até agora compartilham algo em comum, segundo a análise de Stolze (2003, p. 28-29): afirmam que em todo ato de tradução haveria a transferência de um conteúdo para outro contexto linguístico e/ou cultural. O objetivo programático de todas estas abordagens seria então eliminar todo caráter de subjetividade do

---

<sup>101</sup> *Id.* p. 26-27.

<sup>102</sup> STOLZE, 2003, p. 27.

<sup>103</sup> WEISSER, 2016, p. 24, 30-34, 112-113, 159, 185, 255.

ato de tradução através da descrição científica dos fatores, normas ou regras envolvidas neste processo de transferência. A partir da década de noventa,<sup>104</sup> surge a tentativa de incluir nessa descrição de fatores e regras a discussão sobre as condições culturais e ideológicas da tradução, como por exemplo convenções culturais, normas sociais, relações de poder. Por mais bem-vindas que considerações deste tipo possam ser no sentido de enriquecer o repertório cultural do tradutor, ainda ficam aquém dos critérios científicos de verificabilidade, de modo que a integração deste tipo de análise torna-se dependente de procedimentos epistemológicos posteriores e não podem ser considerados científicos sem fundamentação metodológica.

### 3.2 O OBJETO DA PESQUISA NOS ESTUDOS DA TRADUÇÃO, SEGUNDO STOLZE

Stolze afirma que não considera as metodologias empiristas como suficientes para o desenvolvimento da pesquisa sobre Tradução. Ela afirma que “[...] não é a metodologia (*Methodik*) que define uma ciência (*Wissenschaft*), mas sim o conteúdo (*Inhalt*).”<sup>105</sup> Referindo-se à noção de paradigma científico segundo Thomas Kuhn, ela afirma que a “pesquisa sobre tradução (*Translationswissenschaft*) não possui, de maneira alguma, um paradigma unificador; ao invés disto, ela se encontra numa situação pré-paradigmática.”<sup>106</sup> Com relação ao lugar da pesquisa sobre tradução no conjunto das ciências, ela também defende que:<sup>107</sup>

A Ciência da Tradução (*Translationswissenschaft*) [...] só poderá se emancipar quando fizer jus a seu objeto do conhecimento por excelência, a tradução humana centrada na pessoa. Se a Tradução fosse uma operação que pudesse ser completamente regida por normas e segmentada em fatores, então não seria necessário que diversas traduções surgissem a partir de um mesmo texto, como acontece na prática. Enquanto traduções forem feitas por pessoas e equipes, e não apenas através de máquinas, será necessário que a tarefa (*Aufgabestellung*) e a metodologia (*Herangehensweise*) aí envolvidas sejam objeto da investigação científica. Assim se ganha um novo objeto do conhecimento (*Gegenstand*) para a disciplina da Ciência da Tradução, o que obviamente demanda uma mudança na metodologia científica. E quando Vermeer (1992, p. 78) declara que o objetivo é o desenvolvimento da “liberdade tradutória” (*translatorischer Freiheit*) e relega a nova formulação do texto somente às “decisões do tradutor condicionadas pelo

---

<sup>104</sup> STOLZE, 2003, p. 29.

<sup>105</sup> „Nicht die Methodik, sondern der Inhalt ist u.E. entscheidend für eine Wissenschaft“ (STOLZE, 2003, p. 27). Tradução própria.

<sup>106</sup> “[...] die Translationswissenschaft noch keineswegs ein einheitliches Paradigma besitzt, sondern sich eher in einem präparadigmatischen Zustand befindet“ (STOLZE, 2003, p. 28). Tradução própria.

<sup>107</sup> STOLZE, 2003, p. 30.

*skopos*”, então torna-se necessário questionar como o tradutor deve se orientar em relação a essa tomada de decisões<sup>108</sup>

É assim, então, que Stolze compreende o objeto principal da pesquisa sobre tradução, segundo o qual todo o campo deveria ser reorganizado a partir do estabelecimento de uma Teoria da Tradução, de modo progressivo e gradual. Como Stanley (2012, p. 254-255) nota, Stolze está fazendo uma referência implícita à crítica direcionada contra a Hermenêutica em relação à subjetividade, ao afirmar que o *subject matter* dos Estudos da Tradução, o seu objeto, são justamente o sujeito que traduz. O que se observa, quando se olha para as pesquisas do ponto de vista teórico e epistemológico, é o desenvolvimento de modelos interpretativos, empírico-descritivos e causais.<sup>109</sup> Modelos interpretativos são, em geral, os que definem a tradução ou o procedimento tradutório metaforicamente, “como” algo. Modelos descritivos são os que testam a validade ou aplicabilidade geral de uma hipótese. Modelos causais são os que descrevem os fatores e os efeitos envolvidos num determinado processo, segundo os quais também é possível fazer previsões.<sup>110</sup> Stolze também parece indicar, caso sua utilização da palavra *aufheben* deva ser entendida em sentido hegeliano, que a antiga dicotomia entre pesquisas empírico-indutivas e teórico-dedutivas foi supressumida (*aufgehoben*),<sup>111</sup> ou completada em seu movimento dialético, pela linguística de corpus.<sup>112</sup>

Independentemente de se esta mudança na pesquisa é compreendida segundo a dialética hegeliana ou não, Stolze (2003, p. 31) questiona a exigência de que a pesquisa não

---

<sup>108</sup> “Die TW kann sich vielmehr nur dann als eigenständige Wissenschaft emanzipieren, wenn sie ihrem ureigensten Gegenstand, der personzentrierten Humantranslation gerecht wird. Wäre die Translation nämlich eine vollständige regelgeleitete, in Faktoren zerlegbare Operation, dann dürften nicht zu einem Text mehrere verschiedene Übersetzungen entstehen, wie dies in der Praxis ja der Fall ist. Solange Übersetzungen noch nicht allein durch Maschinen, sondern weithin durch Personen und Teams durchgeführt werden, ist es sinnvoll, deren Aufgabestellung und Herangehensweise einmal zum Gegenstand wissenschaftlicher Untersuchung zu machen. Damit würde ein neuer Gegenstand für die Disziplin der TW gewonnen, was dann freilich auch eine Veränderung in der wissenschaftlichen Herangehensweise voraussetzt. Und wenn Vermeer (1992, p. 78) die Entwicklung ‚translatorischer Freiheit‘ zum Ziel erklärt und die neue Textproduktion allein den ‚skoposbedingten Entscheidungen des Translators‘ überlässt, dann erst recht ist es angebracht zu fragen, wie denn der Translator selbst sich entscheidungsbezogen orientiert“ (STOLZE, 2003, p. 30). Citação integral. Tradução própria. Decidimos reproduzir o parágrafo inteiro devido a sua importância para a argumentação.

<sup>109</sup> STOLZE, 2003, p. 30.

<sup>110</sup> *Id.* p. 30, n. 47.

<sup>111</sup> A frase completa em que a palavra consta é: “Der ältere Gegensatz zwischen empirisch-induktiver und theoretisch-deduktiver Forschung wird inzwischen durch simulativ-verifizierende Verfahren der Computerlinguistik aufgehoben / A antiga dicotomia entre pesquisa empírico-indutiva e teórico-dedutiva vem sendo substituída/supressumida por procedimentos simulativo-verificacionais da linguística computacional” (STOLZE, 2003, p. 31). Tradução própria. A comunidade brasileira de pesquisadores da filosofia hegeliana tem concordado com a tradução do conceito de *Aufhebung* como supressunção (*aufheben* – supressumir), sugestão tradutória que foi feita originalmente por Paulo Menezes, um notório estudioso da filosofia hegeliana. Supressumir é o aglutinamento de três palavras – suprimir, assumir, superar, que corresponderiam, do ponto de vista do processo atitudinal do pensamento, aos três momentos básicos do movimento dialético – negar, conservar, elevar. Sobre o uso, vide p. ex. MORAES, 2024.

<sup>112</sup> STOLZE, 2003, p. 31.

possa ser conduzida segundo perspectivas que estejam além da dicotomia empírico-descritivo x teórico-dedutivo, como é o caso da linguística de corpus, que ela caracteriza como um procedimento “simulativo-verificacional.” É neste sentido que consideramos sua crítica sobre este assunto ambivalente. Após definir o objeto da pesquisa como a orientação do tradutor em seu trabalho, ela considera que, na descrição de todas as regras, normas e fatores da tradução que normalmente se faz, fica de fora exatamente o tradutor, enquanto a pessoa particular que efetivamente traduz. As pesquisas conduzidas segundo a ideia de Empíria criticada por ela, que inclusive, como ela afirma, no mais das vezes estão fundamentadas em postulados sem verificação, não encaram o problema de como o tradutor realiza o seu trabalho ou quais são os critérios de qualidade que ele está empregando para chegar a uma tradução adequada. Stolze diz que o que está em jogo é a pergunta: “enquanto tradutor, como posso ou devo lidar com textos? Qual deve ser o meu foco de atenção?” Tudo isso é deixado de lado, e seu objetivo é recolocar esta problemática em foco, o que não deveria ser de pouco interesse para qualquer tradutor.

A este respeito, Stolze relembra a velha questão, já bem conhecida, de que nem sempre os tradutores seguem regras e métodos, pois os indivíduos são livres para se autodeterminar a partir de seu agir, o que coloca em questão o problema da responsabilidade. Neste contexto, não se trata apenas de agir de maneira responsável, mas de ser capaz de comunicar esta atitude, ou seja, ser capaz de explicar e fundamentar os próprios procedimentos tradutórios empregados racionalmente. Por outro lado, ela também considera, devido a este motivo, que “a dedução de regras a partir da observação não é, a princípio, relevante para a tradução feita por pessoas (*Humantranslation*),”<sup>113</sup> conclusão com a qual concordamos sobremaneira. É assim que ela pretende deslocar o foco de atenção da pesquisa da mera descrição de dados e processos para a pergunta pela motivação, perspectiva e situação cultural em que o tradutor realiza seu trabalho.

Stolze (2003, p. 32) afirma, citando Paepcke, que ainda não existe uma descrição categorial sobre a tradução, e com isso fica pressuposto que ela está situando sua abordagem no escopo da fenomenologia, pois a palavra utilizada por Paepcke é *Kategorienlehre*, que poderíamos traduzir como a doutrina das categorias, ao modo clássico da filosofia da linguagem, como é feito, por ex., na descrição das três categorias fenomenológicas de Peirce. Visto que o objeto da pesquisa é a tradução enquanto atividade prática e responsável, feita por

---

<sup>113</sup> “Die beobachtungsmäßige Deduktion von Regeln ist im Grunde für die Humantranslation wenig relevant” (STOLZE, 2003, p. 31). Tradução própria.

peessoas, trata-se de um processo dinâmico, que acontece por meio da e na linguagem, caracterizado pela ação do indivíduo motivada a fins determinados, o que requer, como Stolze (2003, p. 32) diz, “uma articulação entre Teoria e Práxis.” Daí a afirmação decisiva (*ibid.*): “entendemos a Teoria da Tradução (*Translationstheorie*) como uma prática refletida da tradução no sentido de uma motivação direcionada à concretização prática e a um ordenamento sistemático e fundamentado desta práxis.”<sup>114</sup>

O objetivo do projeto de Stolze é, então, fundamentar a práxis responsável do profissional tradutor através da teoria, e ela considera<sup>115</sup> que, devido à multifuncionalidade que é exigida do tradutor nos tempos atuais, torna-se necessário para ele ser capaz de se adaptar aos mais diferentes temas (*Themenbereiche*) e tipos textuais (*Textformen*), ou seja, a expertise tradutória se caracterizaria muito mais como uma abertura a diferentes domínios técnicos e linguísticos do que uma especialização excessivamente particularizada. Uma outra exigência da prática profissional da tradução é a capacidade de conduzir processos estratégicos de resolução de problemas de forma autoconsciente, o que promove a eficiência.<sup>116</sup> Stolze (2003, p. 36) afirma que, de fato e na prática profissional, o tradutor precisa ser capaz de fundamentar sua prática de maneira responsável e refletida. A este respeito, concordamos com Göpferich (2010) com sua opinião geral de que uma das competências secundárias envolvidas na competência tradutória é a aplicação de estratégias conscientes na resolução de problemas,<sup>117</sup> e as afirmações citadas acima podem ser consideradas a motivação prática para a tendência teórica na pesquisa sobre tradução, citada anteriormente, com relação à eliminação de toda a subjetividade durante a elaboração de uma Teoria da Tradução, o que também, como buscaremos mostrar ao longo da argumentação, na verdade não é possível de forma exaustiva e completa, sobretudo levando em conta procedimentos tradutórios que exigem soluções criativas por parte do tradutor. Voltando à questão anterior, a ação tradutória precisa ser organizada de forma refletida e de acordo com as relações que se observam no contexto, de modo que, também a partir do ponto de vista da prática, torna-se necessária uma teoria abrangente que informe sobre o agir tradutório, no sentido de uma compreensão acerca do horizonte fenomênico no qual a ação acontece.<sup>118</sup>

---

<sup>114</sup> "So verstehen wir die Translationstheorie als reflektierte Praxis des Übersetzens im Sinne einer Motivierung des praktischen Vollzugs und einer systematischen Einordnung und Grundlegung dieser Praxis" (STOLZE, 2003, p. 32). Tradução própria.

<sup>115</sup> STOLZE, 2003, p. 32-33.

<sup>116</sup> GÖPFERICH, 2010, p. 173-179, 193.

<sup>117</sup> Cf. ALVES, MAGALHÃES & PAGANO, 2021.

<sup>118</sup> STOLZE, 2003, p. 33.

### 3.3 A HERMENÊUTICA TRADUTÓRIA ENQUANTO ABORDAGEM À PESQUISA SOBRE TRADUÇÃO

Stolze nos lembra de quais são as expectativas sociais acerca da tradução, pois afirma que, do ponto de vista da situação em que está inserido, o tradutor atua como um mediador (*Vermittler*), de modo que a tradução é entendida como a prestação de um serviço (*Dienstleistung*), e não uma atividade sem objetivos pré-definidos, pois a tradução: “não é um fim em si mesmo, é antes um serviço prestado.”<sup>119</sup> Sob este aspecto, o tradutor é responsável por assegurar a comunicação entre interlocutores que não podem ultrapassar o obstáculo linguístico devido ao desconhecimento do outro idioma e/ou cultura.<sup>120</sup> Assim, a tradução só se torna necessária – só existe na prática social – quando “a comunicação com o texto original não é possível.”<sup>121</sup>

Ela também aponta<sup>122</sup> que é importante distinguir entre três níveis do discurso teórico – (a) a responsabilidade comunicativa do tradutor enquanto mediador linguístico e cultural; (b) a escrita tradutória do ponto de vista prático, no qual o tradutor, enquanto especialista da linguagem, concretiza a tradução através de suas escolhas livres; (c) a dimensão metalinguística na qual a compreensão e a reformulação textual são tematizadas. A seguir são feitas definições fundamentais:

Por tradução (*Translation*) compreendemos no que segue a transposição por escrito de um texto dado, em contraposição à interpretação oral (*Dolmetschen*), que não é objeto das nossas considerações. Por *texto*, enquanto objeto da tradução, compreendemos um comunicado escrito (*Mitteilung*) de um autor (*Verfasser*) como uma estrutura de sentido (*Sinnzusammenhang*), em um idioma particular, dirigido a um ou mais leitores, composto por signos linguísticos conectados sintaticamente, todavia uma composição que forma uma superfície de relações (*Beziehungsgeflecht*) que apresenta conteúdo comunicacional (*Mitteilungsinhalt*), intenção (*Intention*) e situação (*Situation*). O texto integra, do ponto de vista interno, características linguísticas, e do ponto de vista externo, características culturais específicas.<sup>123</sup>

<sup>119</sup> „Sie ist [...] kein Selbstzweck, sondern eine Dienstleistung“ (STOLZE, 2003, p. 33). Tradução própria.

<sup>120</sup> STOLZE, 2003, p. 33.

<sup>121</sup> “[...] die angestrebte Kommunikation nicht mit dem Originaltext selbst erfolgen kann” (STOLZE, 2003, p. 34). Tradução própria.

<sup>122</sup> STOLZE, 2003, p. 33.

<sup>123</sup> “Unter Translation verstehen wir im Folgenden das Übertragen schriftlich vorliegender Texte im Gegensatz zum Dolmetschen, das nicht Gegenstand unserer Überlegungen ist. Unter einem *Text* als Objekt der Translation verstehen wir eine schriftliche Mitteilung eines Verfassers als Sinnzusammenhang in einer Sprache an ursprünglich einen/mehrere Leser, welcher aus syntaktisch verknüpften Sprachzeichen besteht, jedoch ein Beziehungsgeflecht aus Mitteilungsinhalt, Intention und Situation bildet. Er integriert textinterne sprachliche und textexterne kulturspezifische Merkmale” (STOLZE, 2003, p. 33-34). Grifo original. Tradução própria.

Trata-se, portanto, de uma teoria da tradução escrita. Enquanto mediador de um ato comunicativo, a expectativa social acerca do trabalho do tradutor se caracteriza, a princípio, como uma atitude de confiança.<sup>124</sup> É isto que caracteriza a responsabilidade e a ética profissional do tradutor. Concordamos com Stolze e, a este respeito, consideramos que expressões do tipo *traduttore, traditore* prestam um desserviço à nossa classe profissional. A expectativa social acerca da tradução exige que o tradutor aja de maneira responsável<sup>125</sup> e o coloca diante de um desafio duplo. Devido à confiança investida pelo público leitor, o tradutor precisa transpor o texto de origem sem deturpações, porém, por outro lado, ele também precisa assegurar-se de que o leitor poderá ler o texto de chegada sem obstáculos especialmente difíceis de transpor, de maneira que a interpretação da tradução não seja influenciada pela visão de mundo do tradutor e sem que o tradutor assuma uma posição de tutela em relação ao esforço interpretativo do leitor. Trata-se, portanto, de uma exigência complexa.<sup>126</sup>

Além disso, Stolze também relembra que é importante diferenciar entre o público leitor destinatário do texto, i.e. o público ao qual o texto de partida se direciona, e o público leitor receptor do texto, aquele que efetivamente tem contato com o texto, que em geral excede o público destinatário inicial e sempre é, ao menos em parte, desconhecido.<sup>127</sup> A diferença entre público destinatário e público receptor pode ser devida, por exemplo, desde diferenças geográficas e culturais a até diferenças temporais-diacrônicas. Analisando o lugar do tradutor na dinâmica do ato comunicativo da tradução, Stolze (2003, p. 35) considera que ele é mais similar ao autor do que ao leitor do texto, visto que ele (a) também não pertence ao público destinatário, mas é um receptor do texto; (b) se apropria do comunicado (*Mitteilung*) que compreende no texto, não enquanto destinatário/receptor, mas de modo a concretizar o ato comunicativo; (c) e precisa estar atento à intenção comunicativa original, orientando-se em relação aos pré-requisitos de compreensão culturais dos destinatários. Por isso, podemos dizer que o tradutor atua como se fosse o autor do texto, porém ele o é apenas em relação à tradução, e mesmo assim, apenas parcialmente.<sup>128</sup> Como diz Stolze (2003, p. 35), “o objetivo

---

<sup>124</sup> STOLZE, 2003, p. 34.

<sup>125</sup> *Id.* p. 37.

<sup>126</sup> *Id.* p. 34; 36.

<sup>127</sup> *Id.* p. 34-35.

<sup>128</sup> Estamos deixando de lado, por ora, todas as problemáticas relativas ao conceito de autoria no contexto da tradução. Queremos com isto dizer apenas que uma tradução mantém uma relação de sentido com um texto de origem, de modo que, embora o tradutor seja efetivamente o autor da tradução, ele não pode ser considerado o criador do comunicado que é traduzido.

da tradução é a precisão e a correspondência de valor.”<sup>129</sup> Consideramos que o conceito de equivalência tradutória enquanto equivalência matemática é um conceito inapropriado para descrever o fenômeno da tradução.

Nosso objetivo, com isso, é afirmar que, a rigor, não existe equivalência tradutória em sentido formal-matemático. Mas voltemos a acompanhar o texto de Stolze. Como já foi dito, a mediação operada pelo tradutor acontece na linguagem e através da linguagem. Nesse processo, o tradutor provavelmente encontrará temáticas ou aspectos inerentes à(s) cultura(s) em questão, que transcendem o âmbito puramente linguístico do texto com o qual o tradutor trabalha. Por este motivo, Stolze afirma:

aqui, o problema da compreensão e da formulação nos diversos domínios da comunicação se torna grave e a pergunta por pontos de orientação para o tradutor se apresenta, pontos que, desta forma, também seriam elementos da sua competência tradutória.<sup>130</sup>

Nesta dinâmica, Stolze nos lembra de como o tradutor, em sua experiência particular, está em contato constante com as limitações que possui com relação à compreensão dos textos que precisam ser traduzidos, limitações estas que podem ser devidas a motivos vários, desde socioculturais, histórico-temporais a até a disponibilidade de conhecimento específico necessário à compreensão do texto. Como Stolze afirma, “a compreensão é sempre condicionada pelas possibilidades individuais de cada um e nunca pode ser separada completamente da subjetividade.”<sup>131</sup> Em relação ao tradutor, sua práxis significa, concretamente, o conhecimento acerca de fatos (*Sachen*) e estados de coisas (*Sachverhalte*), bem como textualização dos mesmos e a maneira como isto se situa no enquadramento sociocultural que é próprio a cada caso. É a partir desta argumentação que podemos começar a compreender o lugar da Hermenêutica Tradutória contemporânea.

Como diz Stolze (2003, p. 40), o tradutor busca compreender o que o texto de origem comunica para então reformular este texto em um outro idioma. O tradutor só traduz aquilo

---

<sup>129</sup> “Ziel der Übersetzung ist Genauigkeit und Gleichwertigkeit.” Tradução própria. Cf. STOLZE, 2003, p. 35, n. 55.

<sup>130</sup> “Hier wird das Problem des Verstehens virulent, und es stellt sich die Frage nach Orientierungspunkten für den Translator, die damit auch Elemente seiner Übersetzungskompetenz wären” (STOLZE, 2003, p. 37). Tradução própria.

<sup>131</sup> “Verstehen ist immer von den Möglichkeiten des einzelnen mit bedingt, und kann letztendlich niemals völlig frei von Subjektivität sein” (STOLZE, 2003, p. 37). Tradução própria. Isto pressupõe que, do ponto de vista cognitivo, processos indutivos do tipo *bottom-up* sempre estão vinculados a processos *top-down* de enquadramento em relação aos conhecimentos já possuídos.

que ele conseguiu compreender.<sup>132</sup> O objeto da Hermenêutica sempre foi e é a compreensão que é construída na interpretação.<sup>133</sup> Göpferich (2010, p. 193) levantou dados com tradutores estudantes e veteranos na Áustria e a maior carência observada em ambos os grupos do estudo dizia respeito à Semântica, que está relacionada à compreensão. Tudo isto aponta para a importância da Hermenêutica Tradutória no trabalho do tradutor.

Encontram-se muitas críticas direcionadas à presente abordagem na literatura acadêmica sobre tradução, mas nem todas elas podem ser consideradas sérias ou consequentes, porque ignoram completamente o que os autores da Hermenêutica de fato propõem. É o caso da crítica feita por Julianne House, por ex., que afirma<sup>134</sup> que a Hermenêutica Tradutória defenderia a ideia de que o sentido do texto seria o resultado de um ato subjetivo de criação no qual o intérprete dá sentido ao texto no ato da interpretação. Esta crítica está completamente equivocada com relação às argumentações encontradas nos autores hermenêuticos de referência. Gadamer (*apud* ZHANG, 2014, p. 143) caracteriza esta posição como um “nihilismo hermenêutico insustentável.” A Hermenêutica sempre esteve preocupada com o problema da fundamentação e justificação racional das interpretações, não apenas na contemporaneidade, como já mostramos, mas desde a sua “refundação” moderna na obra de Schleiermacher, que tinha pretensões de cientificidade com seu projeto.<sup>135</sup> Mesmo se tomarmos a Hermenêutica Filosófica de Gadamer, o maior representante da crítica hermenêutica à metodologia científica, como parâmetro único para a Hermenêutica, ainda assim seria um erro grosseiro ver na Hermenêutica a possibilidade de conferir valor científico a uma opinião subjetiva e particular.<sup>136</sup>

Infelizmente, foram encontrados textos acadêmicos nacionais onde este tipo de compreensão incorreta da Hermenêutica foi observada.<sup>137</sup> Em muitos outros casos, encontramos afirmações que são simplesmente incorretas, como por ex. a afirmação de que a

---

<sup>132</sup> STOLZE, 2003, p. 35. Segundo Nicoletti (*apud* STOLZE, 2015, p. 130), foi Pudor o primeiro a expressar esta concepção, de modo que seria dele o mérito da concepção romântica da tradução como interpretação.

<sup>133</sup> STOLZE, 2003, p. 38; SCHMIDT, 2012, p. 11-23; GRONDIN, 2012, p. 49,

<sup>134</sup> HOUSE, 2014, p. 242-243.

<sup>135</sup> SCHLEIERMACHER, 2022, p. 26-27. Stolze (2015, p. 134) explica que o objetivo de Schleiermacher com isso era, após reconhecer que o conhecimento prévio e a intuição como condição necessária para a interpretação, evitar que a interpretação fosse realizada de forma arbitrária, segundo as opiniões particulares de cada um, e não de acordo com uma leitura que privilegie o sentido encontrado no próprio texto, o que no caso das hermenêuticas bíblica e jurídica é fundamental.

<sup>136</sup> GADAMER, 1990, p. 1-20; GRONDIN, 2012, p. 9-11. Todavia, discordamos da interpretação de Grondin de que a posição relativista em relação à Hermenêutica tenha origem na filosofia nietzscheana.

<sup>137</sup> MARTIRANI, 2019, p. 6.

filosofia de Derrida faz parte da Hermenêutica,<sup>138</sup> indícios que apontam para uma apropriação pouco sólida da Hermenêutica no contexto dos Estudos da Tradução e na área das Letras em âmbito nacional, isto sobretudo em relação aos fundamentos filosóficos e epistemológicos da mesma. Este é o problema principal de nossa dissertação, que orienta nossos esforços. Com relação ao lugar da Hermenêutica na pesquisa sobre tradução, a seguinte afirmação de Stolze é certa:

[...] Representantes da tradição hermenêutica são prolificamente citados na literatura tradutológica, sobretudo junto à introdução de exemplos textuais literários. Com isto se impõe a impressão de que talvez haja aqui uma profunda incompreensão, porque utiliza-se a conceitualidade (*Begrifflichkeit*) de determinados autores, porém ignora-se completamente a filosofia da linguagem que, na verdade, está por trás dela.<sup>139</sup>

Esta avaliação precisa ser encarada pela pesquisa nacional sobre Hermenêutica Tradutória como uma crítica construtiva. Foi o que a Hermenêutica Tradutória fez<sup>140</sup> com relação às críticas mais sérias que recebeu, como a acusação de “absolutizar o ato de compreensão tradutória” e de apresentar “erros de sistematização e tipologia,”<sup>141</sup> ou de que a Hermenêutica consistiria numa abordagem “vaga” e com “hipóteses pouco claras.”<sup>142</sup> Stolze reconhece a importância destas críticas na medida em que elas apontam para potenciais de crescimento da Hermenêutica Tradutória. Ela reconhece que o pensamento de Paepcke, seu orientador de doutorado (Cercel, 2013, p. 125-126), que sempre defendeu o lugar da Hermenêutica na *Übersetzungswissenschaft*, nem sempre é transparente, bem como afirma que ele não chegou a “demonstrar de maneira explícita e coerente o pano de fundo da filosofia da linguagem que estaria na base de uma competência tradutória hermenêutica.”<sup>143</sup> É neste projeto geral que a pesquisa de Stolze se posiciona.

A proposta de Stolze é, então, abrir um novo campo para a Teoria da Tradução a partir da tentativa de diálogo teórico e metodológico com a Hermenêutica, o que poderia no

---

<sup>138</sup> DE ALMEIDA & GAI, 2019, p. 37; DE LORENCI, 2001, p. 14. Sobre por que esta afirmação é errada, Cf. GRONDIN, 2012, p. 113-130; SCHMIDT, 2012, p. 226-238.

<sup>139</sup> “Allerdings werden überall in der translatologischer Literatur Vertreter aus der hermeneutischen Tradition mir ihren Beispielen reichlich zitiert, indem vor allem literarische Textbeispiele angeführt werden. So drängt sich der Eindruck auf, dass hier möglicherweise ein tiefgreifendes Missverständnis vorliegt, indem zwar die Begrifflichkeit bestimmter Autoren verwendet wird, die eigentlich dahinterstehende andere Sprachphilosophie aber gar nicht verstanden ist” (STOLZE, 2003, p. 39). Tradução própria.

<sup>140</sup> Cf. STOLZE, 2003, p. 99.

<sup>141</sup> KOLLER *apud* STOLZE, 2003, p. 39.

<sup>142</sup> KUSSMAUL *apud* STEFANINK & BĂLĂCESCU, 2017, p. 306.

<sup>143</sup> “[...] den sprachphilosophischen Hintergrund als Basis einer hermeneutischen Übersetzungskompetenz explizit und kohärent darzustellen” (STOLZE, 2003, p. 39). Tradução própria.

mínimo, segundo ela,<sup>144</sup> ajudar a diminuir a imprecisão conceitual e a incompreensão mútua reinante que se observa na pesquisa sobre tradução para fundamentar uma teoria da tradução hermenêutica com base científica.<sup>145</sup> Stolze considera ainda que a pesquisa sobre linguagem transita tanto entre as ciências humanas quanto as ciências naturais, de modo que uma combinação dos dois procedimentos investigativos seria profícua. Como ela também afirma,<sup>146</sup> muitos resultados encontrados através da pesquisa de base cognitivista confirmam ideias que já haviam sido afirmadas por autores da Hermenêutica há bastante tempo, e este é um procedimento comum na pesquisa sobre Hermenêutica Tradutória, como já foi dito – buscar uma fundamentação científica (em sentido corriqueiro) a partir de metodologias distintas. É a partir deste aspecto da questão que estruturamos a presente dissertação. Sigamos adiante.

---

<sup>144</sup> STOLZE, 2003, p. 40.

<sup>145</sup> CERCEL, 2013, p. 125.

<sup>146</sup> STOLZE, 2003, p. 38.

#### 4 FUNDAMENTOS HISTÓRICO-SOCIAIS E FILOSÓFICOS

A Hermenêutica sempre tomou como ponto de partida a dificuldade de compreensão enfrentada pelo intérprete em seu trabalho de leitura. A mesma preocupação sempre esteve presente nos Estudos da Tradução, porque desde o aporte da semântica estrutural até a incorporação da metodologia cognitiva, o interesse estava em descrever cientificamente como o processo de compreensão ocorre para chegar a uma possível contribuição no sentido de técnicas e estratégias de compreensão textual orientadas ao trabalho do tradutor.<sup>147</sup>

Uma recuperação breve desta trajetória pode ser encontrada em Cercel (2013, p. 149-151). Primeiro, considerou-se, sob o signo do Estruturalismo, que o sentido das palavras individuais seria composto de maneira aditiva como um feixe semântico de características que iriam se agrupando em núcleos semânticos de significado e sentido, o que foi incorporando por Nida com a ideia de que o objeto da tradução não seriam apenas palavras, mas estes feixes de componentes semânticos. Num momento posterior, a psicolinguística chegou à conclusão de que é o contexto e a situação comunicativa que indica quais são os componentes semânticos relevantes para determinar o sentido, o que foi incorporado à pesquisa sobre tradução (Hönig, Kußmaul). Outras contribuições posteriores aprofundaram esta aproximação em relação à Hermenêutica, como a semântica de protótipos de Rosch (1973) e Lakoff (1987), que propõe a ideia de que o núcleo de sentido semântico é difuso, ao contrário do que a linguística tradicional propunha enquanto compreensão conceitual claramente delineada,<sup>148</sup> o que Cercel considera relevante em vista da superação de barreiras culturais enfrentadas por tradutores. Uma outra aproximação aconteceu através da semântica de cenas e enquadramentos (*scenes-and-frames*) de Fillmore (1977), que aprofunda a importância da situação comunicativa e do contexto para a compreensão do sentido no trabalho tradutório, e se adequa bem, do ponto de vista da aplicação, à fundamentação de escolhas tradutórias criativas ao permitir descrever o processo cognitivo associativo que está na base delas. A pesquisa cognitiva (Krings, Kiraly, Kußmaul) também apontou para a importância dos processos de compreensão textual no sentido de aumentar a qualidade do resultado tradutório, bem como estratégias e técnicas de compreensão associadas a isto.

Todas estas pesquisas apontam para a forte proximidade entre a prática tradutória e a atividade hermenêutica, e a relevância da segunda para a primeira. Quando se fala da

---

<sup>147</sup> CERCEL, 2003, p. 149.

<sup>148</sup> Cf. OLIVEIRA in ABRANTES, 1993, p. 30-34.

importância da hermenêutica para a tradução, está se falando justamente do papel da compreensão para o trabalho do tradutor,<sup>149</sup> porém muitas vezes a estreita correlação entre hermenêutica e compreensão acaba por levar a erros interpretativos a nível teórico/metalinguístico relativos ao papel e lugar da Hermenêutica, como já mostramos, e como iremos tematizar progressivamente. Stolze começa a introduzir o tema da Hermenêutica propriamente dito fazendo uma recapitulação dos desenvolvimentos históricos e filosóficos que enquadram e contextualizam essa questão.

Vamos tentar acompanhar a sua contextualização, porém tomando a liberdade de inserir outros pontos de vista acerca dos mesmos tópicos, de modo a enriquecer, no que for útil ou relevante, sua argumentação. Também não seguiremos à risca a ordem de apresentação da autora, embora isto seja feito no mais das vezes. Tentaremos oferecer o máximo de contextualização possível, porém nossa descrição precisa ser eficiente, de modo que indicamos, para uma compreensão mais completa dos processos histórico-conceituais descritos nesta quarta seção, pesquisa posterior, sobretudo acerca da metafísica platônico-aristotélica dos universais que antecede a concepção kantiana de categoria transcendental. No que segue, buscamos oferecer um itinerário filosófico pouco comum para o aluno das Letras, de modo a tornar mais acessível a tradição hermenêutica, sobretudo em relação aos conceitos e à terminologia envolvida, de modo a evitar possíveis equívocos na apropriação teórica da abordagem hermenêutica. Esperamos que o mergulho na Hermenêutica que ora propomos não seja excessivamente cansativo para o leitor, e que este veja nas seções que seguem a oportunidade de aprofundar e aprimorar os seus conhecimentos sobre esta temática.

#### 4.1 DESENVOLVIMENTO HISTÓRICO E SOCIAL DA COMPREENSÃO

Durante a Antiguidade Clássica, a interpretação de textos não foi um problema que ganhou centralidade especial para o pensamento ocidental.<sup>150</sup> Stolze afirma, numa citação implícita a Heidegger, que já se encontram indícios<sup>151</sup> de uma atenção a esta questão no *Ion* de Platão (c. 428-348 a.C.). Aristóteles (c. 384-322 a.C.) possui um escrito que trata da função

---

<sup>149</sup> CERCEL, 2013, p. 151.

<sup>150</sup> Heidegger (2012, p. 15-18) faz um apanhado de várias citações esparsas oriundas da Antiguidade Clássica que tocam em tópicos caros à Hermenêutica, porém a diversidade da origem delas aponta para a fragmentariedade da reflexão e reforça nossa avaliação.

<sup>151</sup> STOLZE, 2003, p. 41; HEIDEGGER, 2012, p. 15. É preciso avaliar se a citação de Heidegger, por sua vez, é uma citação implícita a Schleiermacher (2022, p. 36), que também cita o *Ion* de Platão ao caracterizar a atividade hermenêutica.

da linguagem, ou melhor, do *lógos*, de tornar conhecido o ente. Heidegger (2012, p. 17) nos conta que o escrito ficou inacabado e não recebeu o título pelo qual se tornou conhecido de seu autor, e foi intitulado por outros, em sua opinião corretamente, de *Peri hermeneías*, título que, traduzido para o português atual, consta como *Sobre a interpretação* ou *Da interpretação*. Porém as indicações do próprio Heidegger (2012, p. 17) sobre este tratado aristotélico parecem apontar para uma outra direção:

a função da fala é tornar algo acessível enquanto tal, o *λόγος* [*logos*] tem a possibilidade assinalada do *ἀληθεύειν* [*áletheúein*] (desocultar, colocar aí à vista, à disposição, o que antes estava oculto, encoberto). Uma vez que o escrito trata disso, com razão chama-se *Περὶ ἑρμηνείας* [*Peri hermeneías*]. Através dos bizantinos este significado de *ἑρμηνεύειν* [*hermeneúein*] se generalizou, correspondendo à nossa palavra “significar”; uma palavra, uma frase quer dizer algo, “possui um significado”

Esta descrição de Heidegger aponta para o aspecto apofântico<sup>152</sup> da linguagem. O título do escrito de Aristóteles pode ser enganador, pois o texto não trata exatamente da interpretação textual enquanto a reconexão de um texto à sua intenção comunicativa, mas sim de uma análise dos componentes do enunciado,<sup>153</sup> com o objetivo de descobrir como elaborar proposições verdadeiras sobre fatos e diferenciar as proposições verdadeiras das falsas.<sup>154</sup> É neste sentido que *Peri hermeneías* parte de uma ênfase no aspecto apofântico do *lógos*, i.e. a capacidade da linguagem de designar adequadamente uma coisa ou um estado de coisas. Tudo isto nos leva a crer que o melhor título para o escrito ao qual Aristóteles não deu nome seria “Sobre a significação,” mas prossigamos. Foi na Antiguidade Tardia, com o advento do cristianismo e da Patrística, com as contribuições de Agostinho de Hipona (354- 430 d.C.), sobretudo, que as fundações da Hermenêutica começaram a ser construídas. Como Stolze (2003, p. 42) diz, “o campo de trabalho da Hermenêutica estabeleceu-se a partir da premissa básica de que o enunciado literal de um texto não necessariamente é idêntico a seu sentido.”<sup>155</sup> Nessa linha, isto estaria relacionado à situação em que é preciso lidar com a multiplicidade de sentidos de um texto e do distanciamento progressivo do sentido textual em relação ao referencial mais próximo da realidade linguística vivida diretamente.

---

<sup>152</sup> Referido por Aristóteles em *Da interpretação* III. Apofântico, do grego *apophantikós*, adjetivo derivado de *apophansis*, que é dicionarizado por Gobry (2007, p. 25) como “proposição.” A tautologia esconde o sentido de revelação associado à palavra. Cf. ABBAGNANO, 2012, p. 83.

<sup>153</sup> GRONDIN, 2012, p. 18

<sup>154</sup> STOLZE, 2003, p. 79.

<sup>155</sup> “Ausgehend von der Grundannahme, dass die wörtliche Aussage eines Textes nicht notwendig mit seinem Sinn zusammenfallen muss, wurde das Aufgabengebiet der Hermeneutik etabliert.” Tradução própria.

Como Grondin (2012, p. 19) afirma, Agostinho, “antes de ser o teórico da interpretação, [...] foi seu praticante.” Acreditamos que é esta lida prática com a interpretação que inspirou a doutrina dos signos de Agostinho, no qual os signos linguísticos, através dos quais nosso espírito busca expressar algo, possuem materialidade em si mesmos, e seria por isso que as palavras nunca seriam perfeitas – segundo a filosofia de matriz platônica de Plotino (c. 205-270 d.C.), que embasa o pensamento agostiniano, a matéria não pode ser conhecida em si mesma, porque é imperfeita e, portanto, ininteligível<sup>156</sup> – as palavras seriam sempre falhas em expressar o essencial e verdadeiro. Assim, nós sempre estaríamos num embate entre a “voz do coração” (*verbum cordis*) e a expressão linguística propriamente dita, uma luta constante para encontrar as palavras certas.<sup>157</sup> A palavra “hermenêutica” vem do verbo grego *hermeneúein*, que significava (a) o ato de interpretar o significado de um enunciado; (b) o ato de expressar algo por meio de palavras; (c) o ato de traduzir conteúdos linguísticos de outros idiomas, oral ou textualmente; ela foi traduzida para o latim como *interpretatio*.<sup>158</sup> A exegese agostiniana retoma, numa inversão, a ideia advinda da Retórica de que o texto deveria ser escrito segundo um direcionamento específico, com isso afirmando que a interpretação textual deve buscar compreender a expressão de um pensamento interior através de um discurso exterior.<sup>159</sup>

Como Grondin (2012, p. 21) e Stolze (2003, p. 42) afirmam, a hermenêutica exegética de Agostinho foi a base de toda a exegese medieval e não se pode propriamente falar em Hermenêutica, enquanto escola de pensamento e tradição interpretativa, antes do séc. XV. A palavra “hermenêutica” é uma transliteração latinizada do verbo grego, cunhada por Johann Conrad Dannhauer (1603-1666),<sup>160</sup> um reformador alemão. Se antes o interesse estava apenas em revelar qual era a vontade divina, inacessível à compreensão humana comum e que deveria estar por trás do texto bíblico, agora uma nova situação social traz novos contornos à atividade interpretativa. A invenção da prensa mecânica e a popularização relativa do uso de livros alterou radicalmente os processos de comunicação e de transmissão de conhecimento, o que, com o passar do tempo, levou à predominância da relação individual com o texto escrito em detrimento da socialização do discurso através da fala. Isto levou à perda da garantia de

---

<sup>156</sup> Cf. BRISSON & PRADEAU, 2010, p. 41-44. GOBRY, 2007, p. 76-78. Sobretudo o que Gobry afirma sobre a matéria sensível segundo Plotino, que é a concepção mais correspondente à concebida por Agostinho.

<sup>157</sup> STOLZE, 2003, p. 42. Cf. BĂLĂCESCU & STEFANINK, 2017.

<sup>158</sup> GRONDIN, 2012, p. 17-18; SCHMIDT, 2012, p. 18; CERCEL, 2013, p. 25-26.

<sup>159</sup> Cf. DUTRA, 2024, p. 331-335.

<sup>160</sup> SCHMIDT, 2012, p. 18; GRONDIN, 2012, p. 17.

sentido e responsabilidade que havia no ato da fala, bem como à descontextualização da informação escrita e o acesso a públicos cada vez mais distantes.<sup>161</sup>

É preciso aqui adotar o devido distanciamento histórico, visto que este processo está na base da criação das primeiras recomendações e indicações hermenêuticas de como se deve compreender o sentido do texto a partir da leitura individual. O que hoje, para nós, pode aparecer como algo natural, é o resultado da sedimentação de práticas, concepções e valores que começaram a ser estabelecidos nesta época por autores como Dannhauer, Philip Melanchthon (1497-1560) e Matthias Flacius Illyricus (1520-1575).<sup>162</sup> “A Hermenêutica moderna oferece regras que devem ser seguidas obrigatoriamente e cuja observância garante a mesma compreensão do mesmo livro por leitores diferentes.”<sup>163</sup>

Como Stolze (2003, p. 43-44) relembra, a Hermenêutica, surge como uma disciplina dogmática que visava a regularizar as expectativas de sentido do trabalho interpretativo com textos que estivessem ligados à práxis social (hermenêutica sacra, jurídica etc.). É a partir deste contexto social que surge a necessidade de monossemia (*Eindeutigkeit*), ausência de ambiguidade, e é isso que a Hermenêutica prometia. É a partir deste contexto que surge a ideia de, como diz Grondin (2012, p. 18), remeter o discurso à sua vontade de sentido, dito de outro modo,<sup>164</sup> compreender a partir de como se queria dizer. Considerando tudo isto, Stolze (2003, p. 43) afirma que “o problema-chave da história da Hermenêutica sempre foi, claramente, a relação com a vida, a *applicatio*.”<sup>165</sup>

Foi a partir deste pano de fundo que Martinho Lutero (1486-1546) iniciou seu programa reformador, que girava em torno, exatamente, da questão hermenêutica relativa à interpretação do texto bíblico. Ele contestava a primazia do papa em relação à determinação do sentido textual, que deveria ser compreendido através da leitura direta por todos os cristãos, inclusive no seu respectivo idioma nacional. Como Stolze (2003, p. 44) afirma, Lutero defendia que cada parte individual da Bíblia seria a expressão de um sentido unificador geral, de modo que a superação de dificuldades interpretativas aconteceria através deste sentido geral. A Bíblia teria, segundo ele, um sentido único, acessível a qualquer um que pudesse ler e tivesse capacidade para compreender. Contra os defensores de uma interpretação

---

<sup>161</sup> STOLZE, 2003, p. 42-43.

<sup>162</sup> GRONDIN, 2012, p. 21; STOLZE, 2003, p. 43.

<sup>163</sup> “Die neuzeitliche Hermeneutik gibt Regeln an, denen zu folgen obligatorisch sein soll und deren Befolgung das gleiche Verständnis des gleichen Buches bei verschiedenen Lesern sichert” (BRENNER *apud* STOLZE, 2003, p. 43). Tradução própria.

<sup>164</sup> STOLZE, 2003, p. 44.

<sup>165</sup> „Das Schlüsselproblem der Hermeneutikgeschichte ist freilich immer der Lebensbezug, die ‚applicatio.‘“ Tradução própria.

excessivamente literal, ele defendia uma interpretação que valorizasse o sentido geral do texto, que aqui é associado ao sentido espiritual religioso, o que, como Stolze afirma, parece ser uma inspiração tomada de Agostinho.<sup>166</sup> A avaliação de Stolze é certa quando afirma que o maior legado de Lutero foi, contra a própria vontade dele, ter destruído a ideia de que o texto seria monossêmico, pois na prática, ao afirmar que a compreensão textual dependia da interpretação levada a cabo por cada pessoa, estava aberto o caminho para a noção hermenêutica de que os textos não são unívocos ou monossêmicos, embora os autores da época não tivessem consciência disto.

O teórico da Hermenêutica mais importante antes de Schleiermacher foi Flacius, um reformador luterano de origem croata. Ele foi o primeiro formulador do postulado hermenêutico de que cada parte do texto deveria ser interpretada a partir do sentido textual geral e seu objetivo com isto é proscrever a interpretação arbitrária.<sup>167</sup> A argumentação de Flacius está na base do que mais tarde será conhecido como o círculo hermenêutico. A interpretação deve, segundo ele, ater-se ao texto e deixar de fora todo interesse de ordem alheia. Stolze afirma<sup>168</sup> que Flacius foi o primeiro a formular e abordar um outro aspecto da interpretação hermenêutica: a recomendação de identificar qual é o intuito, objetivo ou ponto de vista do texto. Ela equipara esta noção à ideia contemporânea de que o texto precisa ser considerado em seu contexto sociocultural e o seu pertencimento a uma determinada tradição literária. Esta segunda afirmação sobre a obra de Flacius foi encarada por nós com um pouco de suspeita, pois Stolze não oferece referências textuais diretas que corroborem sua leitura, e a relação feita entre o intuito/objetivo/ponto de vista do texto com relação à ideia de pertencimento sociocultural e a uma tradição literária também não é direta, conquanto não seja inverossímil ou improvável. Seria interessante aqui uma mediação mais explícita, porém sigamos adiante.

Stolze considera, portanto, que já nos meados do séc. XVI estavam postas as bases principais do que viria a se tornar a Hermenêutica no século XIX com a obra de Schleiermacher.<sup>169</sup> Há um consenso mais ou menos geral<sup>170</sup> de que, embora tenha surgido

---

<sup>166</sup> Cf. DUTRA, 2024, p. 333.

<sup>167</sup> STOLZE, 2003, p. 45.

<sup>168</sup> *ibid.*

<sup>169</sup> STOLZE, 2003, p. 45; GRONDIN, 2012, p. 21.

<sup>170</sup> Cercel (2013, p. 30) afirma, citando Szondi (1975) e Grondin (1991), que a contribuição de Schleiermacher no sentido do desenvolvimento de uma Hermenêutica disciplinar não teria sido tão original quanto normalmente se afirma. Devido à impossibilidade de consultar as fontes citadas, não foi possível formar uma opinião mais elaborada a este respeito, porém nos parece seguro afirmar que, embora a obra de Schleiermacher possa ter sido indevidamente engrandecida através do mito do “pai fundador,” por outro lado parece-nos inegável a grande amplitude da reflexão de Schleiermacher acerca da imbricação entre a Hermenêutica e a Teoria do

durante a Reforma, a Hermenêutica permaneceu praticamente inalterada em suas argumentações e princípios até a contribuição de Friedrich Schleiermacher (1768-1834). No entanto, houve desenvolvimentos importantes que ocorreram fora do campo estrito da Hermenêutica neste intervalo de tempo, sobretudo na epistemologia e na filosofia da linguagem, que são importantes do ponto de vista da contextualização da problemática da compreensão a que Stolze faz referência. Ela estabelece uma reconstrução interessante a partir de duas correntes, uma que é designada como racionalista-lógico-empirista e outra como hermenêutico-pragmática. Ao lado do texto de Stolze, também será dada atenção às argumentações filosóficas acerca da relação entre linguagem, verdade e conhecimento que são relevantes para caracterizar a Hermenêutica enquanto uma filosofia da linguagem.

#### 4.2 DO SOLIPSISMO RACIONAL AO SOLIPSISMO SUBJETIVO

Na Antiguidade Clássica a relação entre linguagem, verdade e conhecimento era pensada sob a perspectiva da representação e da correspondência. Como Stolze (2003, p. 46) relembra, já encontramos no *Teeteto* de Platão<sup>171</sup> a concepção de que a linguagem consistiria em uma verbalização intimamente associada a um processo de pensamento. Esta concepção está inclusive associada ao uso comum da palavra *lógos* no grego antigo, que poderia significar tanto “palavra,” “proposição,” “oração,” quanto “pensamento,” palavra que está na raiz etimológica da palavra “lógica,”<sup>172</sup> o que aponta para o grau de intuitividade desta reflexão platônica. Trata-se de uma concepção que estava inscrita na própria mentalidade grega antiga, portanto. Aristóteles (2013, p. 3) define o signo linguístico como “um som articulado e significativo, conforme convenção.” Convenção aqui não quer dizer que a linguagem é originada através de um ato voluntário da vontade individual que estabelece para si mesma a relação simbólica, de forma soberana, mas antes, que “a expressão ‘conforme a convenção’ quer dizer que nada por natureza pertence aos nomes, mas vem a pertencer quando se torna símbolo,”<sup>173</sup> ou seja, quando a relação significante-significado é reconhecida

---

Conhecimento, o que fez dele uma das referências principais para Heidegger e Gadamer no desenvolvimento da temática e problemática da Hermenêutica Filosófica.

<sup>171</sup> “Teeteto – A que chamas pensar? / Sócrates – A um discurso que a alma discorre consigo mesma acerca das coisas que examina. Digo-te isto como se não soubesse, pois esse é o modo como a alma se me apresenta quando pensa: não faz mais do que dialogar, perguntar e responder a si própria tanto ao afirmar, como ao negar” (*Teeteto*, 189e-190a).

<sup>172</sup> ABBAGNANO, 2012, p. 624.

<sup>173</sup> ARISTÓTELES, 2003, p. 5. A este respeito, lembramos de Koselleck (2014, p. 9-16, sobretudo 14), o que indica que a argumentação de que mudanças em estruturas de opressão podem ser conquistadas através de um ato voluntário de mudanças nos usos linguísticos possui limites que a crítica ignora completamente.

intersubjetivamente. Essa concepção é predominante para o período, e embora não seja a única,<sup>174</sup> foi ela que ocupou o centro da atenção de toda a história da filosofia da linguagem até o séc. XIX, encontrando ecos até mesmo nos fundamentos da linguística moderna.<sup>175</sup>

A língua natural, naquela época, era encarada como inerentemente falsa, enganosa, o que levou à busca pela garantia intersubjetiva da verdade numa instância metafísica além-mundo, à qual a mente humana não poderia ter acesso direto, mas apenas um vislumbre através da matemática e da lógica, que permitiriam escapar aos enganos causados pela(s) língua(s). Esta dinâmica na qual a linguagem é pensada como constituindo uma dimensão oposta e completamente separada da realidade, e que ao mesmo tempo deveria, devido à sua natureza própria, ser purificada através da lógica e do pensamento racional para representar adequadamente o real, é observada ao longo da maior parte da história do pensamento ocidental, e é inerentemente grega em sua origem. A palavra *lógos* foi ressignificada na tradição filosófica posterior para designar o pensamento divino e racional que deveria ser encarado como a verdadeira substância ou essência racional do mundo.<sup>176</sup> Claro que há exceções muito particulares a esta avaliação, e diversas iterações dela, porém, no geral, a garantia da verdade através da metafísica é observada ao longo de quase toda a história da filosofia, sem alterações expressivas nessa dinâmica mais fundamental, pelo menos, até a filosofia kantiana.

Obviamente o advento da filosofia kantiana acontece dentro de uma história própria, que é a gradual mudança de perspectiva, no campo das ciências, de uma fundamentação do tipo ontológico-metafísico em direção a uma fundamentação do tipo probabilístico-utilitarista. Não se trata aqui de dizer que Kant foi o responsável por este movimento, mas apenas de caracterizar o processo geral com um de seus momentos exemplares, o que não quer dizer que ele seja o único.<sup>177</sup> A verdade é entendida neste contexto, portanto, como uma propriedade do

---

<sup>174</sup> No *Crátilo* de Platão os signos linguísticos aparecem como ferramentas direcionadas a um fim e Epicuro concebia os signos linguísticos muito à maneira de Wilhelm von Humboldt, como fruto da natureza dos diferentes povos, devido às suas condições de vida particulares. Confira a nota 7 de José Veríssimo Teixeira da Mata em Aristóteles, 2013.

<sup>175</sup> STOLZE, 2003, p. 46.

<sup>176</sup> “A doutrina do *Lógos* sempre foi religiosa. Os filósofos só recorreram a ela quando quiseram dar caráter religioso à sua doutrina” (ABBAGNANO, 2012, p. 631). Abbagnano (*ibid.*) registra dois usos possíveis para a palavra, ou como substância racional do mundo, ou como a hipótese ou pessoa divina intermediária entre Deus e o mundo. Sobretudo no sentido de substância racional, que é o mais importante para a epistemologia, a noção de *lógos* está em íntima relação com a noção de *ratio*, enquanto o referencial de fundamentação e orientação segundo a qual se pode encontrar a argumentação e/ou a justificação que seria propriamente científica, como o conceito moderno clássico de razão segundo Descartes: “a razão é a capacidade de bem julgar e distinguir o verdadeiro do falso” (*apud* ABBAGNANO, 2012, p. 825. *Cf.* ABBAGNANO, 2012, p. 824-825).

<sup>177</sup> Maiores indicações sobre outros pontos de interesse para o declínio da cosmovisão metafísica do mundo podem ser encontradas nas referências bibliográficas de renome relativas à história e à filosofia da ciência. *En*

enunciado, ou seja, é entendida como a característica apofântica da proposição, sua capacidade de dizer um estado de coisas realmente observado. Nesta perspectiva, a linguagem não é entendida como constitutiva da compreensão ou da apreensão que se tem do mundo.<sup>178</sup>

A filosofia cartesiana representa uma inflexão decisiva no processo histórico de desenvolvimento da racionalidade ocidental ao mostrar a possibilidade de elaborar um método científico que permitisse a construção de uma ciência sobre o mundo empírico apoiada no raciocínio dedutivo.<sup>179</sup> Lembramos aqui dos quatro preceitos metodológico-epistemológicos básicos elaborados por Descartes:<sup>180</sup> a) só pode ser considerado verdadeiro aquilo que é evidente; b) os problemas aos quais se busca resolver ou as dificuldades encontradas na construção do conhecimento devem ser divididas ao máximo possível; c) a construção da linha de pensamento, ou o raciocínio, deve seguir a série dedutiva, i.e. começar pelo que é mais simples, seguro e fácil de conhecer para, em seguida, chegar ao que é mais complexo e composto, o que envolve a capacidade de pensar de maneira contraintuitiva; d) fazer enumerações e revisões no sentido de assegurar que o conhecimento é exaustivo. Descartes afirma<sup>181</sup> que sua inspiração vem da geometria, que é fundamentada de acordo com o raciocínio dedutivo, o que leva à temática das ideias<sup>182</sup> claras e distintas,<sup>183</sup> segundo a qual é preciso, do ponto de vista científico, dar atenção apenas ao que pode ser compreendido com evidência – clareza – e tentar sempre separar o que assim pode ser compreendido do que não pode – distinção. Neste sentido, a filosofia cartesiana possui uma conotação bastante grega,

*passant* podemos citar aqui alguns outros destes momentos fundamentais – do ponto de vista social e cultural, a Reforma, o Iluminismo francês, o Romantismo; do ponto de vista científico, o declínio do paradigma científico aristotélico no séc. XVI e posteriormente a distinção feita por Hume entre verdade dedutiva e verdade de fato, e de modo geral, a filosofia de Nietzsche, que pode ser considerada, sem fazer aqui referência à interpretação heideggeriana, como a primeira tomada de consciência do declínio da visão metafísica do mundo. Cf. BERLIN, 2015, p. 49-52, 60-66; HÖFFE, 2003, p. 168-172, 186-187, 196-203, 239, 267-276; HAMLIN, 1990, p. 112-120, 172-186, 240-244; KENNY, 1999, p. 263-268, 334-337, 412-415.

<sup>178</sup> STOLZE, 2003, p. 46.

<sup>179</sup> DESCARTES, 2014, p. 105-108.

<sup>180</sup> 2014, p. 33-36; Cf. HAMLIN, 1990, p. 123.

<sup>181</sup> *Ibid.*

<sup>182</sup> O termo ideia, como o compreendemos em geral hoje, foi estabelecido por Descartes como “a forma de um pensamento, para cuja imediata percepção estou ciente desse pensamento” (DESCARTES *apud* ABBAGNANO, 2012, p. 527). Abbagnano (*id.*) considera que foi Locke o responsável pela difusão desta compreensão da palavra, sobretudo através de sua influência no Empirismo e no Iluminismo. Na terminologia filosófica, o termo pode ter um outro significado, que foi empregado por Platão e Aristóteles e dizia respeito à “espécie única intuitível numa multiplicidade de objetos” (*ibid.*). O termo grego *ídea* [*idéa*] é um sinônimo restrito de *eîdos* [*eîdos*], uma palavra de vários sentidos, mas que designa em princípio a noção de generalidade (Cf. GOBRY, 2007, p. 49-51, 78), motivo pelo qual o termo foi aplicado à realização do objetivo da ontologia metafísica de Aristóteles de reunir todas as determinações possíveis de uma forma de ser específica (ABBAGNANO, 2012, p. 662), o que está na raiz da semântica da palavra “essência” como a compreendemos hoje (Cf. ABBAGNANO, 2012, p. 358-363).

<sup>183</sup> Temática recorrente em todas as *Meditações Metafísicas* de Descartes, mas desenvolvida de maneira mais precisa na quarta das *Meditações*. Cf. DESCARTES, 2011, p. 96.

pois ela teria aberto a via para alçar o pensamento humano, do ponto de vista da experiência subjetiva da consciência introspectiva, ao domínio da *ratio* enquanto princípio racional-explicativo da realidade exterior.

Descartes compreende este tipo de evidência científica como imediata, porque seria diretamente presente à consciência.<sup>184</sup> É importante ter em mente que a noção de objetividade científica foi, em grande parte, cunhada na noção cartesiana da imediaticidade da verdade dedutiva perante a consciência humana introspectiva. Esta noção de imediaticidade da ideia através do *cogito* cartesiano leva à noção do solipsismo racional, segundo a qual o ser, a noção da existência, é associada à certeza dedutiva vivenciada pelo sujeito através do raciocínio. O método cartesiano, em seu objetivo de alçar o pensamento à dimensão do *lógos*, entendido como princípio racional-explicativo fundamental, chega à consideração de que é preciso negar todo e qualquer pensamento que não esteja garantido pelo ou vinculado ao raciocínio dedutivo. Como Stolze (2003, p. 47) nota, o que surpreende na reflexão cartesiana é a consideração de que o pensamento, em sua forma mais completa, devesse ser separado de qualquer temporalidade, corporalidade e situacionalidade. Esta perspectiva foi designada pela tradição filosófica como solipsismo, teve uma influência marcante no desenvolvimento do idealismo transcendental e, por essa via, vem a influenciar a filosofia da linguagem do primeiro Wittgenstein, de Carnap e do positivismo lógico.<sup>185</sup> É nesse sentido que o Wittgenstein do *Tractatus* vai dizer que “os limites da minha linguagem constituem os limites do meu mundo,” e que é:

---

<sup>184</sup> Podemos voltar aqui à discussão, feita na página 24, com relação à crítica vinda da desconstrução em direção à Hermenêutica. Uma outra acusação errada que é direcionada à Hermenêutica pela Desconstrução é a de que a verdade hermenêutica seria entendida como uma verdade imediata, o que não é o caso. A questão de até que ponto a verdade hermenêutica deve ou não ser compreendida como mediação ou como evidência imediata é digna de um estudo próprio, e gira em torno da temática da clareira do ser proposta por Heidegger. Na verdade, a crítica desconstrucionista à noção de verdade imediata parece ser análoga à interpretação crítica de Heidegger (2009a: 118) em relação à *res cogitans* cartesiana, então, deste modo, a Desconstrução estaria acusando a Hermenêutica de matriz heideggeriana daquilo que ela está de fato criticando. O §6 do segundo capítulo de *Ser e tempo* (Heidegger, 2014, p. 57-65) é decisivo a este respeito, pois ali se encontra a tentativa de Heidegger de explicitar a falha de Descartes ao não dar atenção ao sentido do *sum* – ser na expressão *cogito ergo sum*, sentido este que é deixado completamente de lado por Descartes, o que Heidegger considera como uma “completa indeterminação ontológica” (HEIDEGGER, 2014, p. 63). O conceito de mediação pode ser entendido como o estabelecimento de uma relação entre dois termos distintos, seja através da lógica, de uma demonstração, ou de uma reflexão em geral (Cf. ABBAGNANO, 2012, p. 655-656; SIGNATES, 1998). É preciso considerar a possibilidade de que o uso do termo mediação, neste contexto, também comporte outro conceito, como o conceito de mediação segundo a psicolinguística como descrito em Ducrot & Todorov, 1977, p. 76-77, o que exige pesquisa e estudo posterior para uma caracterização mais completa da questão. Ainda assim, a crítica nos parece inadequada pois, seja como for, a Desconstrução não sustenta um conceito de mediação; além disso, a concepção de Heidegger (2009b) do princípio da identidade como relação de um si mesmo para si mesmo, e não como mera realidade disponível, a nosso ver, é indício suficiente para invalidar esta crítica.

<sup>185</sup> Cf. ABBAGNANO, 2012, p. 918-919.

absolutamente correto o significado do solipsismo, que, apesar de não poder ser dito, manifesta-se. O fato de os limites da minha linguagem [...] constituírem os limites do meu mundo revela que o mundo é o *meu* mundo [...] O solipsismo rigorosamente desenvolvido coincide com o realismo puro. O eu do positivismo reduz-se a um ponto inextenso, e a realidade a ele se coordena.<sup>186</sup>

O projeto cartesiano, como o próprio filósofo afirma,<sup>187</sup> tem o objetivo de oferecer um progresso sólido e confiável ao conhecimento científico. O que estava em jogo era elaborar um método que fosse capaz de levar a verdades indubitáveis, uma posição que, como Stolze aponta (2003, p. 47), marcou todo o pensamento científico subsequente, até os dias de hoje. É interessante notar que as reflexões sobre metodologia científica da época sempre tentaram, com os meios científicos disponíveis, fazer uma descrição de como o conhecimento verdadeiro seria possível do ponto de vista do intelecto humano<sup>188</sup> – a mente – uma noção que, tomado o devido distanciamento histórico, é análoga à abordagem cognitivista à Epistemologia.<sup>189</sup> É importante ter em conta que a divisão que fazemos hoje entre o campo do científico em relação ao resto dos saberes não existia naquela época, de modo que a palavra ciência poderia designar todo e qualquer tipo de saber. Como Berlin (2015, p. 52) nota, “no século XVIII havia um consenso bastante amplo de que aquilo que Newton tinha conseguido na física decerto podia ser aplicado também à ética e à política.”

É importante notar também que tanto a Reforma quanto a epistemologia moderna levaram a uma crise na racionalidade europeia da época.<sup>190</sup> Um dentre alguns dos pensadores que buscaram superar a crise gerada pelo solipsismo cartesiano ainda durante a época do desenvolvimento da epistemologia moderna foi Blaise Pascal (1623-1662), para quem o conhecimento poderia advir da experiência ou da demonstração.<sup>191</sup> No entanto, o particular ao pensamento de Pascal é que, embora ele, de um lado, também se enquadre à epistemologia geométrica do séc. XVII, pois a certeza da demonstração é atingida através dos princípios

---

<sup>186</sup> *apud* ABBAGANO, 2012, p. 919. Abbagnano (*ibid.*) explica que “o pressuposto desse discurso é a teoria segundo a qual a correspondência entre os elementos da linguagem e os da realidade se dá termo a termo, e os elementos da realidade se reduzem a fatos da experiência imediata, sendo, pois, apenas *meus*. Quando faltam tais fatos, falta o significado (o objeto) da palavra, e eu não a *entendo*: portanto Wittgenstein diz que os limites de minha linguagem são os limites do mundo.”

<sup>187</sup> DESCARTES, 2014, p. 8.

<sup>188</sup> Exemplos que caracterizam bem esta tendência podem ser encontrados na terceira das *Meditações metafísicas* de Descartes, no *Tratado da reforma do entendimento*, de Spinoza, e no *Ensaio acerca do entendimento humano*, de Locke.

<sup>189</sup> Como Abrantes (1993, p. 174) afirma, a posição naturalista em Epistemologia na contemporaneidade retoma o projeto filosófico ora tematizado de que a Epistemologia deveria promover um aperfeiçoamento do nosso aparelho cognitivo.

<sup>190</sup> VALCÁRCEL *in* SPINOZA, 2014, p. 26.

<sup>191</sup> “Pascal identified ‘experience and reason’ (I, 454) as the only ways of acquiring knowledge of the natural world / Pascal identificava a ‘experiência e a razão’ (I, 454) como as únicas maneiras de adquirir conhecimento sobre o mundo natural” (BLAISE PASCAL, 2015). Tradução própria.

identificados, de outro, considera que a identificação dos princípios em si mesma seria intuitiva, i. e. seria decorrência da própria observação.<sup>192</sup> Stolze (2003, p. 60) interpreta o *esprit de finesse* e o *esprit de géométrie* de Pascal como sendo correspondentes, respectivamente, à intuição e à razão, como veremos adiante. Stolze (2003, p. 61) define ainda a intuição como “uma das formas próprias à humanidade de percepção (*Einsicht*) com base na experiência.” Neste sentido, Pascal propõe que o verdadeiro conhecimento depende de uma complementaridade entre a intuição e a razão, no sentido de fazer ver como as diferentes características de um mesmo objeto estão conectadas, e como elas podem ser compreendidas enquanto uma estrutura de relações.<sup>193</sup> Neste sentido, poderíamos caracterizar o pensamento de Pascal, ainda que de maneira tentativa, como pertencente ao que Valcárcel (2014, p. 28, 30) chama de filosofia e ontologia barroca, ainda que o ideal de vida e conhecimento de Pascal, segundo Stolze (2003, p. 60) seja encontrar um equilíbrio entre razão e intuição. Neste sentido, queremos apontar para a proximidade desta reflexão com o pensamento de Baruch Spinoza (1632-1677), que também buscou superar o solipsismo cartesiano por outras vias, porém não temos tempo nem espaço para tratar deste assunto aqui.

Leibniz conseguiu sintetizar<sup>194</sup> as tendências divergentes através do que Stolze (2003, p. 48) designa como uma “teoria analítica da verdade” (*analytische Wahrheitstheorie*), segundo a qual a prova das verdades da razão – o conhecimento que não envolve objetos que estão “fora da mente humana,” por assim dizer – deveria ser feita apenas através de procedimentos racionais, como a lógica e a matemática pura, enquanto a prova das verdades da experiência deveria advir da observação científica. Grosso modo, esta divisão de Leibniz pode ser considerada como representativa para toda a ciência produzida até o início do séc. XX, pelo menos.

Devido à maneira como, historicamente, a natureza e a função da linguagem vinham sendo pensadas, a filosofia do conhecimento e da ciência já partiam do pressuposto de que o problema da verdade estava resolvido. A questão era como encontrar a maneira correta de, através da linguagem, capturar o “sentido verdadeiro” já pré-estabelecido através da abstração racional da realidade, inspirada pela lógica e pela matemática, que seria a base do

---

<sup>192</sup> “Pascal limited ‘demonstration’ to mathematics [...] At the same time, he seems to have believed that his own physical investigations were sufficiently similar to mathematics that they amounted to demonstrated knowledge, and that experiments or observations provided their foundational principles / Pascal limitou a ‘demonstração’ à matemática [...] ao mesmo tempo, ele parece ter acreditado que suas próprias investigações físicas eram suficientemente parecidas à matemática para corresponder à demonstração do conhecimento, e que experimentos ou observações providenciariam seus próprios princípios fundamentais” (BLAISE PASCAL, 2015). Tradução própria.

<sup>193</sup> STOLZE, 2003, p. 60-61.

<sup>194</sup> VALCÁRCCEL *in* SPINOZA, 2014, p. 31.

conhecimento digno de ser designado como científico. Stolze (2003, p. 47) considera que, durante a Modernidade e sobretudo o Iluminismo, a compreensão, enquanto tal, não foi problematizada, na medida em que os critérios de verdade que foram desenvolvidos neste processo histórico caracterizam-se como “a correspondência da linguagem à constituição objetiva das coisas, a coerência com relação a outras opiniões, ou a dedução lógico-semântica a partir de axiomas,”<sup>195</sup> o que garantiria a homogeneidade interna do conhecimento. O posicionamento de Leibniz com relação à linguagem seria exemplar em relação a este processo ora analisado:

Leibniz abordou e levou à completude os pensamentos do século 17. Nos seus *Novos ensaios sobre o entendimento humano* ele desenvolve uma Teoria da Linguagem (*Sprachtheorie*) que é parte da Lógica. Problemas de compreensão só surgiriam a partir do uso “prosaico” da linguagem comum na comunicação. A causa dos problemas de compreensão estaria apenas em um uso linguístico impreciso, na ambiguidade ou na opacidade das palavras. Sua concepção leva à exigência da criação de uma linguagem universal dos cientistas, que possibilitaria não apenas resolver todos os problemas científicos através de operações sígnicas (*Zeichenoperationen*), mas também – como *Ars inveniendi*, arte do engenho (*Erfindungskunst*) – desenvolver novos conhecimentos através “apenas do cálculo.”<sup>196</sup>

Isto parte do pressuposto de que a linguagem não seria simplesmente um mero veículo ou espelho do pensamento, mas antes, que a linguagem determina o pensamento,<sup>197</sup> o que leva à noção de que uma linguagem “pura” poderia libertar o pensamento das amarras das línguas naturais. A hegemonia da posição precedente em relação a sua centralidade no desenvolvimento histórico da civilização ocidental parece correlata à atitude epistemológica de uma confiança cega numa verdade pré-estabelecida através de metodologia científica, observada ainda hoje. Ela tornou-se lugar comum, agora com base sobretudo (mas, infelizmente, não apenas) no progresso técnico e material possibilitado pelo avanço científico,

---

<sup>195</sup> “[...] der Korrespondenz mit der objektiven Beschaffenheit von Dingen, der Kohärenz mit anderen Meinungen, oder der semantisch-logischen Deduktion auf Axiome” (Stolze, 2003, p. 48). Tradução própria. Dos critérios citados, demos atenção ao primeiro e ao último. O intermediário foi deixado de lado pois pareceu-nos que ele está, por um lado, subsumido no subjetivismo solipsista da posição romântica acerca da experiência estética subjetiva, como será tematizado subseqüentemente, mas também porque foi deixado de lado por Stolze em sua argumentação.

<sup>196</sup> “Leibniz hat die Gedanken des 17. Jh. aufgegriffen und zu Ende geführt. In seinen *Nouveaux essais sur l’entendement humain* entwirft er eine Sprachtheorie als Teil der Logik. Verstehensprobleme treten nur dort auf, wo Wörter im „bürgerlichen“ Sprachgebrauch der Kommunikation dienen. Gründe für Missverständnisse sieht er in ungenauem Sprachgebrauch, in Zweideutigkeit und Dunkelheit der Wörter. Seine Konzeption mündet in die Forderung nach der Konstruktion einer Universalsprache für die Wissenschaftler, die es gestattet, nicht nur jedes wissenschaftliche Problem durch Zeichenoperationen zu lösen, sondern zugleich – als *Ars inveniendi*, Erfindungskunst – nützliche neue Erkenntnisse allein „durch Rechnen“ zu gewinnen” (Stolze, 2003, p. 48-49). Tradução própria.

<sup>197</sup> STEINER, 1975, p. 74.

que é encarado pelas maiorias, de maneira ingênua, como uma certeza indubitável da confiabilidade da ciência. Do ponto de vista da produção do conhecimento, a confiança cega nos métodos científicos pode não gerar muitos problemas para as ciências ditas exatas e/ou naturais, devido ao caráter próprio de seus objetos (e mesmo aí tal atitude não leva muito longe). Nas ciências humanas, ou nas que tomam a vida humana por objeto, porém, tal atitude pode levar, no melhor dos casos, a grandes mal-entendidos, e no pior, a aberrações intelectuais como o racismo científico e a patologização de orientações sexuais e de gênero divergentes do padrão heteronormativo/cisgênero por ex., aberrações que, como se deveria saber, possuem um correlato bastante violento do ponto de vista da *aplicatio* hermenêutica.

A outra vertente, a que foi mais influente no desenvolvimento da Hermenêutica, parte da ideia de que a relação entre a linguagem e o pensamento é constitutiva, e como Stolze (2003, p. 49) afirma, vê a linguagem como um “*comportamento pensante*”<sup>198</sup> do ser humano em relação a si mesmo e ao mundo. Stolze cita *en passant* a doutrina estoica, os místicos do medievo, os humanistas italianos, até chegar aos críticos da filosofia racionalista-transcendental de matriz kantiana – o idealismo romântico alemão, o movimento filosófico e estético que primeiro conseguiu contestar a hegemonia da concepção da linguagem como subalterna à verdade apofântica da proposição. O idealismo surge a partir da filosofia transcendental kantiana, porém adota uma postura crítica em relação a esta, uma atitude que teve a maior expressão, do ponto de vista que ora adotamos, no conceito hegeliano de verdade,<sup>199</sup> segundo o qual a verdade é pensada como revelação.

Do ponto de vista da influência histórica, foi o movimento religioso pietista<sup>200</sup> que trouxe uma nova perspectiva sobre a interioridade, abrindo o caminho para que se chegasse à concepção do idealismo alemão de que a subjetividade individual seria a medida de todas as coisas, sendo o indivíduo compreendido como um sujeito que, através de seus sentimentos e intuições, busca tornar-se uno com a totalidade, seja esta entendida em termos de uma alma do mundo,<sup>201</sup> uma divindade, a natureza,<sup>202</sup> ou a instância que antes era ocupada pela

<sup>198</sup> “*Denkendes Verhalten.*” Tradução própria, grifo original.

<sup>199</sup> ABBAGNANO, 2012, p. 523-524, 997.

<sup>200</sup> “Reação contra a ortodoxia protestante que ocorreu no norte da Europa, especialmente na Alemanha, na segunda metade do séc. XVII. [...] O pietismo pretendia voltar às teses originais da Reforma protestante: livre interpretação da Bíblia e negação da teologia; culto interior ou moral de Deus e negação do culto externo, dos ritos e de qualquer organização eclesiástica; compromisso com a vida civil e negação do valor das denominadas ‘obras’ de natureza religiosa. Deste último aspecto deriva a aceitação de muitos ensinamentos de caráter prático e utilitário nas instituições educacionais pietistas” (ABBAGNANO, 2012, p. 763-764). Cf. STEINER, 1975, p. 73.

<sup>201</sup> “lat. *Anima mundi*, al. *Weltseele*, fr. *Âme du monde*, in. *World-soul*, it. *Anima del mondo*. [...] Schelling utilizou o conceito de A. do mundo [...] para demonstrar a continuidade do mundo orgânico e do mundo inorgânico num *todo*, que é também um organismo vivo, enquanto Hegel negava a ‘A. mundial’, pois

metafísica. Neste contexto a poesia ocuparia um lugar especial, pois ela foi então encarada como a atividade na qual esta dinâmica se torna radical e na qual as forças criativas da subjetividade individual são liberadas.<sup>203</sup> Podemos encarar a teorização sobre o sublime feita por Schiller<sup>204</sup> como um caso exemplar desta nova perspectiva sobre onde o conhecimento deveria ser buscado. Stolze (2003, p. 51) caracteriza esta atitude da seguinte maneira:

No idealismo esta expressão vital é questionada no sentido das condições segundo as quais ela pode ser compreendida. O geral e o individual se mesclam subjetivamente. No centro desta dinâmica está a separação e absolutização do gosto, a imagem estética que surge a partir do contexto vital em que se origina.<sup>205</sup>

Uma influência importante deste período vem de Wilhelm von Humboldt (1767-1835), que defendia que a linguagem seria a expressão exterior do espírito (*Geist*) interior de um povo. Deste modo, aprender um idioma e ser educado, no sentido da formação moral e cultural que vai da infância ao fim da juventude, corresponderia a um processo de interiorização e transmissão da maneira específica como esta língua e cultura dá acesso à realidade, o que, como Stolze (2003, p. 50) nota, parece confirmado hoje pelos *Cultural Studies*. Importante citar também aqui a influência de Johann Martin Chladenius (1710-1759), que defendia a ideia de que diferentes povos percebem o mundo de maneiras diferentes.<sup>206</sup>

---

considerava que a A. ‘tem a sua verdade efetiva só como individualidade, subjetividade’ (*Enc.* §391). Com o predomínio da ciência e da concepção mecânica do mundo, a noção de A. do mundo tornou-se, obviamente, inútil” (ABBAGNANO, 2012, p.34).

<sup>202</sup> Sobre o sentido da palavra natureza neste contexto, Berlin (2015, p. 55) traz uma contribuição importante: “[...] a teoria estética dominante do início do século XVIII dizia que o homem deve apresentar um espelho para a natureza [...] por ‘natureza’ eles queriam dizer ‘vida’, e por ‘vida’ não queriam dizer aquilo que se vê, mas aquele objetivo que, segundo eles, a vida luta para alcançar, certas formas ideais para as quais toda a vida se inclina [...] o gênio artístico mais elevado consistia em visualizar, de alguma forma, aquele ideal objetivo interno para o qual tendiam a natureza e o homem, e, de alguma forma, incorporar isso em alguma pintura nobre. Ou seja, existe um padrão universal e o artista é capaz de incorporá-lo em imagens, tal como o filósofo ou o cientista é capaz de incorporá-lo em proposições.” Esta concepção do Iluminismo parece ter sido apropriada pelos românticos, do ponto de vista do uso semântico, quase à mesma maneira, porém com o deslocamento conceitual no sentido de substituir a universalidade objetiva pela subjetividade absoluta experimentada no sentimento, como sugere esta outra passagem de Berlin (2015, p. 93): “vejamos Klinger, dramaturgo alemão que escreveu *Sturm und Drang*, a peça que deu nome ao movimento. Há uma outra peça dele chamada *Os gêmeos* em que um dos irmãos, um romântico, mais poderoso, imaginativo e ardente, mata o outro, que é fraco, pedante e desagradável, porque, diz ele, o gêmeo o impedia de desenvolver sua *natureza* de acordo com suas exigências titânicas” (grifo nosso).

<sup>203</sup> STOLZE, 2003, p. 49.

<sup>204</sup> Cf. SCHILLER, 2011.

<sup>205</sup> „Im Idealismus wurde jede subjektive Lebensäußerung auf die Bedingungen hin befragt, unter denen ihr Verständnis möglich sei. Das Allgemeine und das Einzelne gehen subjektiv ineinander auf. Angelpunkt ist dabei die Isolation und Absolutsetzung des Geschmacks, des ästhetischen Gebildes aus dem Lebenszusammenhang heraus, dem es entstammt.” Tradução própria.

<sup>206</sup> Stolze, 2015, p. 133. Segundo Gadamer (1999, p. 285), Chladenius traz uma contribuição importante do ponto de vista da elaboração da questão da consciência histórica, tendo desenvolvido o conceito de ponto de vista numa citação direta a Leibniz (Cf. STANLEY, 2012, p. 257). O conceito de ponto de vista histórico busca explicar por que conhecemos a coisa deste modo em particular e não outro, de modo que ele seria, de fato, um

Este acesso linguisticamente condicionado à realidade foi designado pelos idealistas e românticos como o *Geist der Sprache*, o espírito ou o gênio<sup>207</sup> da língua, o *génie de la langue*. Esta concepção da linguagem está na base da ideia de intraduzibilidade em sua formulação romântica, que, tradicionalmente, está associada à tradução de poesia, encontrando sua maior expressão em Robert Frost. Humboldt afirma:

A língua (*Sprache*)<sup>208</sup> é, por assim dizer, a externalização dos espíritos dos povos; suas línguas são seu espírito (*Geist*) e seu espírito é sua língua, nunca é exagerado afirmar que estes dois termos são exatamente idênticos<sup>209</sup>

Stolze (*ibid.*) cita autores como Schopenhauer e A. W. von Schlegel, que enfatizavam a incomensurabilidade entre os diferentes idiomas e davam atenção às palavras e incongruências semânticas, porém nota que a posição de Humboldt é mais característica, pois este considerava que o problema não estava simplesmente na inexistência de uma correspondência semântica exata entre as palavras, mas sim em diferenças mais complexas. Humboldt considerava que encarar a incomensurabilidade entre os idiomas apenas do ponto de vista semântico reduzia os idiomas naturais a uma cadeia de sinônimas, quando na verdade haveria outras ordens de diferenças, como por ex. o ritmo e as diferentes possibilidades combinatórias, que estariam associadas a diferentes maneiras de sentir e perceber.<sup>210</sup>

---

precursor da Hermenêutica. Ainda segundo Gadamer, Chladenius “acertou na trave” quando afirmou que “um autor não necessita ter reconhecido por si mesmo todo o verdadeiro sentido de seu texto, e que, por consequência, o intérprete pode e deve entender, com frequência, mais do que aquele” (Gadamer, 1999, p. 444). Gadamer considera que esta afirmação, ainda que formulada pelos motivos errados e de maneira ingênua, em termos de “compreender melhor” que o próprio autor, ainda assim toca no ponto que ele considera como principal em relação ao sentido do texto, que é o fato de que o sentido textual sempre está para além do autor do texto. Esta temática será retomada posteriormente neste trabalho.

<sup>207</sup> “[...] Assim como Kant, Schelling afirmava que o gênio é sempre e somente estético, mas ao mesmo tempo considerava a intuição estética o órgão da filosofia e, em geral, da ciência. O gênio é, pois, o absoluto que se revela no homem e não pertence a uma só parte do homem” (ABBAGNANO, 2012, p. 481).

<sup>208</sup> A palavra alemã *Sprache* comporta uma ambiguidade que não está presente no português. Como Rouanet (2003, p. 245) afirma, ela pode significar tanto a linguagem encarada como sistema abstrato quanto a língua natural particular. Buscamos distinguir caso a caso ao máximo possível, porém é preciso ter em mente que determinados tópicos desta dissertação pressupõe uma certa intercalação entre os dois sentidos, como se buscará mostrar.

<sup>209</sup> „Die Sprache ist gleichsam die äusserliche Erscheinung des Geistes der Völker; ihre Sprache ist ihr Geist und ihr Geist ist ihre Sprache, man kann sich beide nicht identisch genug denken“ (*apud* STOLZE, 2018, p. 25). Tradução própria. Humboldt considerava que a tradução era, a rigor, impossível, devido a sua compreensão de que ou o tradutor iria decepcionar seu público-alvo, ou incorreria em traição com o texto de partida (Stolze, 2018, p. 26). É bastante sugestivo e digno de investigação posterior como esta noção de Humboldt, que Stolze cita a partir de uma correspondência enviada a Schlegel em 23/07/1796 (*apud* KOLLER, 1992, p. 159f), apresenta a questão exatamente como Schleiermacher define o conceito de tradução no seu *Über die verschiedene Methoden des Übersetzens*.

<sup>210</sup> “Verschiedene Sprachen sind in dieser Hinsicht nur ebensoviel Synonymieen; jede drückt den Begriff etwas anders, mit dieser oder jener Nebenbestimmung, eine Stufe höher oder tiefer auf der Leiter der Empfindungen

Como Stolze (2003, p. 51, 2018, p. 30) afirma, esta concepção está na base do relativismo linguístico de Whorf, o extremo particularista da ontologia da língua natural, como já foi dito, segundo quem a percepção da realidade seria quase que inteiramente determinada pela estrutura da língua. Sua influência também é percebida nas concepções de Walter Benjamin sobre o modo de expressão (*Art des Meinens*) do idioma e da obra original, ao qual o tradutor deveria estar atento, que também defendia a prescrição de que a tradução deveria pautar-se pela literalidade (*Wörtlichkeit*).<sup>211</sup> A pesquisa sobre tradução de linha pós-moderna também considera a linguagem como determinante da cultura, como em Bassnett: “não pode haver uma cultura em cujo centro não esteja a estrutura da língua natural.”<sup>212</sup> É importante lembrar aqui que esta tese não é nem um pouco evidente, e consideramos que assumi-la em termos reducionistas pode levar a problemas como aqueles apontados por Holmes com relação a estudos descritivos da tradução restritos a um mesmo grupo cultural.<sup>213</sup>

Stolze (2003, p. 145) considera que a contribuição mais significativa à tradução no período do Romantismo vem de Schleiermacher, que considera que o mais importante a uma boa tradução literária seria, justamente, de que maneira incorporar este “espírito da língua” à tradução em outro idioma. Schleiermacher distinguia entre dois tipos de palavras, aquelas que não sofrem alterações significativas ao longo do tempo e sempre designam objetos relativamente restritos, e aquelas que expressam conceitos, sentimentos e atitudes, que em geral vão mudando ao longo do tempo. Seria justamente este segundo tipo de palavra que deveria receber atenção do tradutor literário, pois seriam a via de acesso ao *Geist der Sprache* que está na base da expressividade do texto. Stolze considera então que Schleiermacher não encarava a língua no sentido restrito de um idioma bem delineado, e sim como um modo de expressar, quer dizer, para ele uma pessoa não sabe falar o idioma latim ou o alemão, antes, ela sabe falar como os romanos ou os alemães, o que nos lembra da estreita conexão entre o movimento romântico e as tendências políticas nacionalistas da época.

---

aus [...] Und wie der Gedanke sich in Sprache äußert, so erzeigt sich das Gefühl im Rhythmus / Diferentes idiomas seriam, neste sentido, apenas sinonímias; cada um expressa o conceito de maneira diferente, com esta ou aquela codeterminação, um nível acima ou abaixo na escala das sensações [...] E a maneira como o pensamento se expressa através da língua é correlata à maneira como o sentimento é criado no ritmo” (HUMBOLDT *apud* STOLZE, 2003, p. 50). Tradução própria.

<sup>211</sup> STOLZE, 2018, p. 31-32. Concordamos com a avaliação de Stolze (*loc. cit.*) de que a concepção de Benjamin transforma a tradução numa utopia inatingível. Neste sentido, consideramos adequada a caracterização de Steiner do pensamento tradutológico de Benjamin como metafísico (STEINER, 1975, p. 64).

<sup>212</sup> “[...] no culture can exist which does not have at its center, the structure of natural language” (BASSNETT *apud* STOLZE, 2003, n. 94). Tradução própria.

<sup>213</sup> HOLMES *in* VENUTI, 2004, p. 179.

É no contexto destas duas correntes distintas da filosofia da linguagem que surge a Hermenêutica. Esta segunda cosmovisão acerca da linguagem, embora divergente com relação à função da mesma, ainda transita no universo metafísico da crença numa verdade absoluta e eterna.<sup>214</sup> Como Stolze afirma, “ambas são formas de pensamento a-histórico, tanto o subjetivismo que só dá validade ao ponto de vista individual quanto o método axiomático racional, que é igualmente solipsista.”<sup>215</sup> A caracterização de Stolze é interessante do ponto de vista heurístico, e é preciso ressaltar aqui (caso isto ainda não tenha sido percebido), como ela mesma o faz em outro texto,<sup>216</sup> que algumas ideias fundamentais da Hermenêutica têm origem na tradição racionalista – o *cogito* cartesiano abriu caminho para a noção de que o sentido ao qual se tem acesso no pensamento é originado pelo próprio eu, bem como as noções de mônada, de língua natural como determinante do pensamento (por via negativa), e de ponto de vista de Leibniz, que influenciaram, respectivamente, o surgimento do conceito moderno de sujeito e a ideia de que todo conhecimento é situado temporal, cultural e geograficamente.<sup>217</sup>

#### 4.3 A HERMENÊUTICA EM RELAÇÃO À(S) FILOSOFIA(S)

Stolze começa a apresentar a Hermenêutica propriamente dita a partir do pensamento de Schleiermacher. Ele propôs uma nova compreensão sobre a subjetividade que modifica a divisão entre sujeito-objeto-esquema<sup>218</sup> feita pelo Racionalismo.<sup>219</sup> Ao contrário das tentativas anteriores de fundar o conhecimento verdadeiro a partir da certeza dedutiva, Schleiermacher considera, em primeiro lugar, que o sujeito é composto por conjuntos de relações entre tendências que não vão na mesma direção, como por ex. a vontade e o pensamento. Nós temos a experiência subjetiva da consciência, porém nós também sabemos que não somos a causa nem dessa experiência nem deste modo de ser. Schleiermacher considera<sup>220</sup> por isto que o eu, enquanto esta experiência da autoconsciência, possui uma causa transcendente a ele mesmo, de modo que seria preciso ter uma atitude de fé e evitar a

---

<sup>214</sup> STOLZE, 2003, p. 51.

<sup>215</sup> “Beides sind ahistorische Denkweisen, der absolutistische Subjektivismus, der nur die eigene Meinung gelten lässt, genauso wie die axiomatische Vernunftsmethode, die auch solipsistisch ist“ (*ibid.*) Tradução própria.

<sup>216</sup> STOLZE, 2015, p. 133.

<sup>217</sup> Cf. n. 102. Cf. HEIDEGGER, 2009b: 38-39

<sup>218</sup> Como Vaysse (2012, p. 29) afirma sobre o conceito de esquema na filosofia kantiana, trata-se de uma ontologia que se adequa melhor à matemática, o que aponta para a primazia de uma concepção epistemológica enviesada e/ou parcial.

<sup>219</sup> STOLZE, 2003, p. 52.

<sup>220</sup> *Ibid.*

tentativa de querer tornar esta dinâmica transparente para si mesmo. Lembremos que Schleiermacher era, sobretudo, teólogo. O que importa é que, como Stolze (2003, p. 53) afirma, a concepção de Schleiermacher acerca da subjetividade já incluía a distinção entre o *self* e o Eu.<sup>221</sup>

Schleiermacher diferenciava entre a “autoconsciência imediata” (*unvermittelten Selbstbewußtsein*) da experiência do sentimento e a “autoconsciência refletida” (*reflektierten Selbstbewußtsein*), na qual é possível tomar-se como objeto de si.<sup>222</sup>

O *cogito* cartesiano depende da autoconsciência refletida, e ao afirmar que a experiência que nós temos através do *self* não é originária: “a causa de ser do *self* (*Selbst*) é transcendente e está, de partida, envolvida, como uma codeterminação, na reflexão que se dá através dele.”<sup>223</sup> Daí que Stolze afirma que “a tomada de consciência (*Gewahrwerden*) do [...] *self* através do Eu degrading num adiamento insuperável em relação ao ser do *self*.”<sup>224</sup> Trata-se de uma postura contrária a toda a filosofia transcendental de matriz cartesiana.<sup>225</sup> O resultado efetivo disto é a impossibilidade de qualquer garantia a uma verdade absoluta que pudesse estar garantida somente pela própria consciência.<sup>226</sup> Importante aqui é a consequência do ponto de vista da construção do conhecimento:

Não é possível, a partir de agora, tentar atestar a veracidade de juízos independentes e gerais acerca do ser do mundo a partir de uma comprovação monológica. Antes, a transcendência dos fundamentos do conhecimento obriga o sujeito a buscar comprovar a evidência de suas constatações (*Erkenntnisse*) no âmbito da compreensão intersubjetiva, no debate dialético com outros, uma situação que não é de modo algum estática.<sup>227</sup>

---

<sup>221</sup> Para uma descrição concisa e informativa sobre a reflexão acerca do Eu e do *self* na filosofia alemã, vide Habermas, 2002, p. 34.

<sup>222</sup> “Schleiermacher unterscheidet zwischen dem ‘unvermittelten Selbstbewußtsein’ in der (religiösen) Gefühlserfahrung und dem ‚reflektierten Selbstbewußtsein, wo man sich zum Gegenstande geworden ist‘ (Dial. O. 288).” Citação completa e integral. Tradução própria.

<sup>223</sup> “Der Seinsgrund des Selbst ist transzendent und in der Reflexion darüber schon mitgesetzt” (SCHLEIERMACHER *apud* STOLZE, 2003, p. 53). Tradução própria. Nossa tradução fugiu um pouco à sintaxe original devido à dificuldade de traduzir o vocábulo *mitgesetzt*, que interpretamos como uma indicação de que a causa de ser do *self* está posta, seja como for, ao lado de outras possíveis causas da reflexão autoconsciente do *self*, como o próprio objeto do conhecimento ou da percepção por ex.

<sup>224</sup> “Das *Gewahrwerden* seines Selbst [des Selbstbewusstseins] durch das Ich gerät in eine uneinholbare Verspätung im Verhältnis zum *Sein* des Selbst” [sic] (Stolze, 2003, p. 53). Tradução própria.

<sup>225</sup> A este respeito, Stolze (2003, n. 99) considera que esta opinião de Schleiermacher é confirmada pela neurofisiologia moderna e cita Bergström (1988, p. 30), que teria mostrado que o processo de pensamento humano tem uma origem ao mesmo tempo racional e irracional.

<sup>226</sup> *Ibid.*

<sup>227</sup> „Es ist nun nicht mehr möglich, in monologischer Beweisführung zu den von individuellen Erfahrungen unabhängigen allgemeinen Urteilen über das Seiende der Welt vorzudringen. Die Transzendenz des Wissensgrundes zwingt das Subjekt vielmehr, die Evidenz seiner Erkenntnisse auf dem Felde zwischenmenschlicher Verständigung dialektisch in Auseinandersetzung mit Anderen zu bewähren, und dies ist kein statischer Zustand“ (STOLZE, 2003, p. 53). Tradução própria.

Isto leva à questão da historicidade. Nem sempre a condução da investigação científica será levada ao sucesso somente devido à estrita observância dos critérios metodológicos. Como Stolze (2003, p. 54) afirma, é sempre possível surgir um questionamento no sentido de que uma argumentação, por mais bem articulada que seja, a partir de um outro ponto de vista pode não ser correta, ou adequada, ou aplicável, por exemplo. Do mesmo modo que o antigo paradigma mítico-religioso queria impedir o surgimento de um ponto de vista científico, a mesma atitude se repete na ciência quando ela acredita que uma explicação pautada pela observância estrita da metodologia e do nexos causal é necessariamente verdade para todos os contextos.<sup>228</sup> O que Stolze está enfatizando aqui é que toda ciência constrói seu próprio ponto de vista. É este aspecto que é entendido como a infinitude da interpretação (*Deutung*) na Hermenêutica:

Sua universalidade [da interpretação], que pode ser objeto de uma metodologia, é resultado de desenvolvimentos de sentido, de decisões hermenêuticas, de pretensões que, retrospectivamente, podem funcionar como uma estruturação sistemática. Mas ela não pode ultrapassar esta estruturação, ela não pode criar uma verdade ou descoberta *a priori*, de modo que é, ela mesma, definida como mutável ao longo da história.<sup>229</sup>

O mérito da filosofia de Schleiermacher foi ter proposto uma alternativa<sup>230</sup> às pretensões dogmáticas, desde o subjetivismo idealista, com sua estetização e absolutização do sentimento e da consciência individual, como também a filosofia transcendental<sup>231</sup> apoiada no conceito racionalista de razão, que são fundados respectivamente nas faculdades da sensibilidade<sup>232</sup> e do entendimento, que é a capacidade de pensar e produzir conceitos. O

---

<sup>228</sup> STOLZE, 2003, p. 78-79. Cf. HABERMAS, 2009, p. 66-67 *et passim*.

<sup>229</sup> „Deren methodisierbare Universalität ist das Werk von Sinnentwürfen, von hermeneutischen Setzungen, von Behauptungen, die im Nachhinein mit der Verbindlichkeit eines Systems funktionieren mögen. Sie überbieten allerdings dessen Verbindlichkeit auch nicht, sie schaffen nicht Wahrheit und Erkenntnis a priori, und mithin sind sie selbst als historisch wandelbar definiert“ (STOLZE, 2003, p. 54). Tradução própria. Stolze explica esta inexistência de universalidade do conhecimento científico também a partir da dialógica da pergunta e da resposta de Gadamer, ao afirmar que “perguntas e respostas são postas por pessoas, de modo que não existem enunciados independentes ‘absolutos e verdadeiros’” (STOLZE, 2003, p. 77).

<sup>230</sup> O que parece ter sido possibilitado, em grande parte, pela filosofia hegeliana: “a dialética [hegeliana] da representação mediante os símbolos linguísticos dirige-se contra o conceito kantiano das realizações sintéticas de uma consciência transcendental em geral, subtraída a todo o processo de formação” (HABERMAS, 2009, p. 28).

<sup>231</sup> Cf. VAYSSE, 2012, p. 76-77.

<sup>232</sup> Todo o pensamento romântico acerca da experiência particular do sentimento através da contemplação estética do mundo tem origem na inversão promovida por Kant em relação à metafísica clássica. Como diz Vaysse (2012, p. 68), “para Kant a forma é primeira, espaço e tempo sendo a condição de manifestação das coisas para nós. Portanto, o fenômeno já não é uma aparência, é uma aparição originária. O parecer deixa de ser redutível a uma aparência [...] Kant inaugura, assim, as perspectivas que são aquelas da fenomenologia.” Neste sentido, a perspectiva romântica sobre a experiência estética como absoluta parece advir de um grande mal-entendido, para além de uma grande ingenuidade, decorrente de uma ampliação da primazia ontológica do

entendimento produz conceitos de acordo com as categorias transcendentais: quantidade, qualidade, relação, modalidade, que podemos designar como a forma de cognição responsável pelo raciocínio e pensamento analítico-conceitual.<sup>233</sup> Na filosofia kantiana, o termo “faculdade”<sup>234</sup> tem dois sentidos: a) faculdade é um tipo de relação que se estabelece entre o sujeito e o objeto, b) faculdade é a origem de diferentes tipos de representação mental. No primeiro sentido, temos as faculdades de conhecer, desejar, sentir, e no segundo, temos tantas faculdades quantos forem os tipos de representação. No segundo sentido, temos a sensibilidade, que é a origem das intuições da experiência sensível, o entendimento, que produz conceitos racionais, a razão, que produz ideias, e a vontade, que determina a agir conforme representações.

Kant distingue entre razão (*Vernunft*) e entendimento (*Verstehen*), sendo a primeira epistêmica e ontologicamente superior à segunda porque permite determinar “para um condicionado a totalidade das condições, ou seja, o incondicionado.”<sup>235</sup> Neste sentido, a razão seria transcendental porque, ao contrário do entendimento, ela seria capaz de ir além da experiência sensível do mundo, permitindo uma sistematização dos atos do entendimento e sendo, portanto, o modo cognitivo privilegiado da ontologia e da epistemologia.<sup>236</sup> É neste sentido que os termos “totalidade” (*Totalität*) e “incondicionado,” ou “razão” e “entendimento/compreensão” devem ser compreendidos em Schleiermacher. É inclusive importante notar que a concepção da objetividade como efetividade do real e da subjetividade como ser relativo à particularidade da condição da pessoa individual, que embasa a crítica das abordagens “empíricas” às abordagens “teóricas” ou “subjetivas” nos Estudos da Tradução, advém de uma apropriação inconsciente da filosofia kantiana, como Stanley (2012, p. 254-256) mostrou. Segundo Brenner (*apud* Stolze, 2003, p. 55), é através daquele posicionamento de Schleiermacher que:

A Hermenêutica ganha aquela dispersão da qual é tão acusada pela posição cientificista. Porque com a inclusão dos fundamentos históricos e subjetivos da compreensão ela se afasta, em grande medida, da regulação metodológica e ganha

---

conceito kantiano de sentimento, que é pensado como inteiramente subjetivo, porém como sendo passível de levar a juízos *a priori* a partir do juízo estético (VAYSSE, 2012, p. 70-71). Cf. STOLZE, 2003, p. 81, n. 139.

<sup>233</sup> VAYSSE, 2012, p. 27-28.

<sup>234</sup> *Id.* 34-35; 78.

<sup>235</sup> VAYSSE, 2012, p. 60.

<sup>236</sup> *Id.* p. 61. Um uso próximo, ainda que ontologicamente distinto, do termo “transcendente” pode ser encontrado em Spinoza, para quem os conceitos abstratos transcendentais seriam “conceitos com a mesma extensão que o Ser, aos quais se confere um valor transcendente e se estabelece por oposição ao nada” (DELEUZE, 2002, p. 53-4).

uma complexidade que só possibilita o acesso do pensamento de forma aproximativa.

Como Stolze afirma, tanto a razão transcendental quanto a experiência estética do sentimento estão agora circunscritas à compreensão originada na interpretação. Segundo Stolze (2003, p. 54), é daí que surge a ideia de Schleiermacher de que nossa primeira atitude em relação a um sentido que não é criado/expresso por nós mesmos é a incompreensão (*Nichtverstehen*). Isto pressupõe que tanto a linguagem quanto o conhecimento só se tornam possíveis de acordo com um contexto social. Como Stolze (2003, p. 55-56) afirma, de acordo com Schleiermacher, se nós podemos compreender outras pessoas com facilidade na comunicação do dia a dia, não é porque uma gramática universal da razão permitiu que nossas mentes representassem para si mesmas exatamente o mesmo sentido e significado, mas sim que nossos interlocutores compartilham da mesma visão de mundo, ou que as pessoas envolvidas no processo de comunicação partem deste pressuposto (de que estão falando das mesmas coisas, segundo as mesmas perspectivas). É possível considerar a filosofia de Schleiermacher como um relativismo por dois motivos: ou porque ela não foi compreendida, ou porque se assume uma postura dogmática com relação ao conhecimento.<sup>237</sup>

O propósito hermenêutico de fazer esta reflexão não é fazer uma afirmação do relativismo, mas sim afirmar que a compreensão que é atingida nunca tem a sua certeza garantida, de modo que é preciso, para isso, empregar procedimentos de crítica, para assegurar a validade do resultado da interpretação.<sup>238</sup> O nome da obra maior de Schleiermacher é, afinal de contas, *Hermeneutik und Kritik*. Como ele (*apud* Stolze, 2003, p. 55) diz, “a compreensão precisa ser desejada e buscada a todo momento.”<sup>239</sup> Schleiermacher designa esta atividade associada, que deve estar subentendida, como dialética,<sup>240</sup> pois pressupõe que o diálogo hermenêutico busca chegar à verdade do seu assunto.

Ao contrário das perspectivas racionalistas ou metafísicas anteriores, agora é preciso contentar-se com a comprovação e o acordo construídos intersubjetivamente acerca dos fatos

---

<sup>237</sup> “Wenn es keine objektiv gesicherte, ein für alle Mal unveränderliche Wahrheit gibt, dann schliessen sich gerade die Anhänger eines solche rationalistischen Wahrheitsbegriffs selbst vom Verstehen aus / Quando não há uma verdade objetivamente garantida, eternamente imutável, então todos os adeptos de um conceito racionalista de verdade como este dão um passo atrás em relação à compreensão” (STOLZE, 2003, p. 78).

<sup>238</sup> STOLZE, 2003, p. 55.

<sup>239</sup> „Das Verstehen auf jedem Punkt muß gewollt und gesucht werden“ (STOLZE, 2003, p. 55; 2015, p. 134). Tradução própria. As duas citações contêm uma pequena diferença, talvez pelo fato de que as duas fontes citadas diferentemente em cada caso por Stolze diverjam.

<sup>240</sup> O uso do termo por Schleiermacher não está relacionado à filosofia hegeliana per se.

da ciência, de maneira assintótica e nunca definitiva.<sup>241</sup> Como Stolze (*id.*) diz, “a verdade é uma função de acordos discursivos feitos por indivíduos situados histórica e geograficamente.”<sup>242</sup> Não existe a possibilidade de saber por que um conhecimento é verdadeiro de antemão. É preciso acompanhar a construção de sua validade, que nunca é eterna ou ubíqua. Como Stolze (2003, p. 55) afirma, o eterno conflito das opiniões individuais é infundável, de modo que o conhecimento atingido através do acordo intersubjetivo precisa passar por um procedimento crítico que faça ver sua correção e adequação (*Rechtmäßigkeit*), na qual o acordo intersubjetivo científico deve se apoiar. Isto pode ser feito através do falseamento. Consideramos junto a Stolze, portanto, que a atividade da crítica hermenêutica, segundo a concepção de Schleiermacher, estaria bastante próxima da noção epistemológica de falseabilidade proposta por Karl Popper (1902-1994), e é por ela potencializada.<sup>243</sup>

Graças à caracterização, feita por Schleiermacher, da interpretação como uma condição de possibilidade transcendental em relação ao conhecimento, a Hermenêutica volta a ganhar atenção nos meios acadêmicos, ainda que de maneira lenta e gradual.<sup>244</sup> Além disso, e de maneira mais importante, a elaboração de inventários de regras e preceitos interpretativos hermenêuticos torna-se dependente de uma análise crítica da compreensão em si mesma, o que constitui o projeto da obra póstuma *Hermeneutik und Kritik*.<sup>245</sup> Como Cercel (2013, p. 29) afirma, foi esta nova definição da Hermenêutica por Schleiermacher que abriu caminho para que a Teoria da Interpretação fosse alçada a uma dimensão fundamental do pensamento filosófico, uma noção que foi consolidada através, sobretudo, da obra de Gadamer.

Stolze (2003, p. 56) afirma que é difícil caracterizar de modo geral a Hermenêutica de Schleiermacher devido a seu caráter fragmentário, pois os pensamentos do autor sobre o assunto estão espalhados em seminários, sermões e manuscritos, que não foram bem interpretados, pois se deu muita atenção ao aspecto de tradição e intuição de seu pensamento, e não tanto ao aspecto de crítica.<sup>246</sup> Como Stolze (2015, p. 130) afirma, o primeiro registro de um comentário acerca da necessidade de se organizar uma Teoria da Tradução vem de Karl

---

<sup>241</sup> Esta posição também pode ser considerada como um retorno à noção aristotélica do consenso universal, agora entendido como o consenso científico. Cf. ABBAGNANO, 2012, p. 196.

<sup>242</sup> “Wahrheit ist eine Funktion diskursiver Übereinkünfte von zeit- und standortgebundenen Individuen.” Tradução própria. Para aqueles que estão seguindo esta reflexão de maneira consequente, deve ficar óbvio, a esta altura, a importância que a ética do discurso tem para a construção do conhecimento em geral.

<sup>243</sup> Cf. ABBAGNANO, 2012, p. 427.

<sup>244</sup> GRONDIN, 2012, p. 32-34; BRAIDA in SCHLEIERMACHER, 2022, p. 7.

<sup>245</sup> Cf. STOLZE, 2003, n. 102; 2015, p. 135.

<sup>246</sup> Por isto consideramos importante ressaltar o problema de considerar a Hermenêutica como uma defesa do subjetivo arbitrário.

Heinrich Pudor,<sup>247</sup> que fazia parte do círculo romântico de Schlegel. O mérito de Schleiermacher foi ter dado os primeiros passos no sentido de propor uma reflexão teórica mais organizada e sistemática sobre a tradução do ponto de vista da Hermenêutica. Schleiermacher procurou definir a tradução em contraste com a paráfrase e a imitação,<sup>248</sup> porém o escopo desta reflexão era limitado à tradução literária.

*Sobre os diferentes métodos de tradução (Über die verschiedenen Methoden des Übersetzens)* é o escrito mais conhecido e citado de Schleiermacher em nossa área de pesquisa, no entanto, concordamos com Stolze (2015, p. 132) quando ela afirma que, do ponto de vista do desenvolvimento de uma teorização que encara o tradutor como sujeito direcionado à ação, este escrito não é de muito auxílio, embora ajude a esclarecer aspectos importantes do pensamento de Schleiermacher.<sup>249</sup> A este respeito, consideramos que a caracterização de Schleiermacher de que “é preciso traduzir dentro da própria língua” (2011, p. 5), embora possa, como Stolze (2015, p. 130-131) aponta, ser interpretada como demonstrando uma posição hermenêutica acerca da imbricação entre compreensão e linguagem, deveria ser evitada por um motivo heurístico, pois se trata de uma metáfora que parece causar muito mais confusão do que auxiliar na construção do conhecimento.

Afirmar *tout court* que traduzir é compreender parece ter origem numa leitura incauta do *After Babel* de George Steiner.<sup>250</sup> A compreensão que Steiner tem de autores fundamentais da Hermenêutica, como Schleiermacher e Heidegger, parece bastante problemática, e o maior dos problemas está em sua afirmação de que “*Da-sein*, a ‘coisa aí’, ‘a coisa que é porque está aí,’ só vem a ser autenticamente quando é compreendida, i. e. traduzida.”<sup>251</sup> O problema da

---

<sup>247</sup> Cf. STOLZE, 2015, p. 129-130; CERCEL, 2013, p. 27 e sobretudo p. 35, onde ela indica que tanto Schlegel quanto Herder afirmavam que a tradução seria necessária em casos em que problemas de compreensão surgissem a partir de diferenças diacrônicas, dialetais e culturais.

<sup>248</sup> CERCEL, 2013, p. 35-36.

<sup>249</sup> Existe muita incompreensão acerca deste escrito de Schleiermacher. Em primeiro lugar, como Stolze (2015, p. 132) afirma, os únicos procedimentos que ele recusa são a paráfrase e a imitação (*Nachbildung*). Em segundo, e de maneira mais importante, consideramos que a divisão que Schleiermacher estabelece entre *Dolmetschen* e *Übersetzung* questionável pois assume a dicotomia preconceituosa de alta cultura x baixa cultura, baseada na noção de que produtos culturais de “alta cultura,” produzidos por indivíduos com um “gênio criativo” superior, apresentariam desafios mais complexos do que a tradução de produtos de “baixa cultura,” como artigos de jornal e documentos legais (SCHLEIERMACHER, 2011, p. 8-9). Além disso, e de maneira mais importante, as concepções encontradas no *Sobre os dois métodos de traduzir* se aplicam apenas à tradução de literatura, de modo que este texto não tem muito a contribuir para uma Teoria da Tradução, o que reforça uma nossa avaliação anterior (DUTRA, 2024, p. 358).

<sup>250</sup> Piecychna (2021) dá atenção à relação entre a obra de Steiner e o pensamento de Gadamer de forma sóbria.

<sup>251</sup> “*Da-sein*, the ‘thing there,’ the ‘thing that is because it is there,’ only comes into authentic being when it is comprehended, i.e. translated” (STEINER in VENUTI, 2004). Tradução própria. Este trecho contém ainda uma citação ao primeiro capítulo de *O conflito das interpretações* de Paul Ricoeur, porém não encontramos no texto citado nenhum indício da concepção que substanciasse a avaliação de Steiner, ou sequer a presença da palavra “tradução,” de modo que seria interessante, para um estudo próprio desta problemática, uma leitura mais demorada do texto de Ricoeur em relação ao de Steiner.

afirmação está na redução da compreensão à tradução, o que parece ter sido lido por muitos de maneira descontextualizada. Stolze (*apud* Piecychna, 2021, p. 366) afirma que a descrição de Steiner do processo de compreensão “negligencia a reflexão autocrítica enfatizada por Schleiermacher” e que “a verdadeira dificuldade tradutória, do ponto de vista do tradutor hermenêutico, e não de forma descritiva, vista de fora, como faz Steiner, é o problema da formulação.” Dutra (2024, n. 49) e Piecychna (2021, p. 365-368) trazem exemplos da recepção que a obra de Steiner teve entre os pesquisadores do campo da tradução.

Pode-se utilizar a tradução como metáfora para o ato compreensivo, mas apenas isto.<sup>252</sup> Metáforas por si mesmas não são suficientes para constituir modelos, teorias ou metodologias propriamente ditas.<sup>253</sup> A metáfora da tradução como compreensão tem o objetivo de fazer ver a estreita relação que há entre a correta compreensão de um discurso e a maneira como este discurso, na verdade, é a expressão de um pensamento prévio.<sup>254</sup> Quando se esquece este aspecto, todo o sentido de sequer proferir a metáfora se perde. É importante, neste caso, lembrar da já citada admoestação de Porta (2007, p. 64) de que “é possível ‘ler bem’ e, não obstante, escrever mal.” Do mesmo modo, dizer que “compreender é traduzir o mundo” seria como dizer que, para escrever bem, basta ler bem, o que obviamente não é razoável afirmar. É inegável e evidente que há uma interdependência entre a maneira como se compreende e como se traduz um texto, porém a mediação entre um termo e outro não é comportada pela metáfora de Steiner.

Steiner propõe um conceito inflacionista<sup>255</sup> de tradução, segundo o qual a tradução seria um modelo paradigmático de todo e qualquer caso de comunicação.<sup>256</sup> No capítulo primeiro de *After Babel* ele elabora a ideia da compreensão como tradução a partir da consideração sobre a mudança diacrônica nos contornos semânticos de uma língua, e isto segundo o escopo muito específico da tradução literária. Uma reflexão tão restrita não deveria

<sup>252</sup> Um procedimento, aliás, comum nos estudos hermenêuticos (GADAMER, 1999, p. 561-563; GRONDIN, 2012, p. 77). *Cf.* SCHUBACK *in* HEIDEGGER, 2014, p. 18.

<sup>253</sup> Mais uma vez, aqui a questão do escopo é essencial. A proposta de Steiner só tem alguma chance de levar a algum resultado eficaz no contexto da tradução literária, pois como Heidelberger-Leonard afirma, a concepção que Steiner tem acerca da aplicabilidade da Hermenêutica à Tradução vai no sentido de uma “anatomia de sentimentos, para não dizer paixões, que estão na base do processo de ‘compreensão’ / anatomy of feelings, not to say passions, underlying the process of ‘understanding’” (*apud* CERCEL, 2013, p. 62).

<sup>254</sup> SCHLEIERMACHER, 2011, p. 46-47. *Cf.* CERCEL, 2013, p. 36.

<sup>255</sup> Gambier (2023, p. 319) afirma que é necessário precisar o motivo de pensar a (re)definição do conceito de tradução. No sentido de deixar nosso posicionamento explícito, consideramos sobretudo que o conceito de tradução de Steiner é inflacionista e, portanto, ineficiente, tendo em vista objetivos teóricos, para além de sua já citada ineficácia. Gambier se pergunta (*ibid.*) se seria possível que os Estudos da Tradução não tivessem um objeto de pesquisa definido, pergunta à qual consideramos a negativa como resposta, como buscou-se mostrar anteriormente.

<sup>256</sup> O problema é contemporâneo. *Cf.* GAMBIER, 2023.

ser interpretada no sentido de reduzir a tradução, enquanto tal, ao ato de compreender, ou vice-versa. Colocar a questão desta maneira descaracteriza completamente o pensamento hermenêutico. Cercel (2013, p. 61) considera que Steiner não teria levantado nenhuma pretensão teórica em sentido rigoroso, e que sua concepção acerca da relação entre Hermenêutica e Tradução deveria ser entendida apenas como a tentativa de descrever o processo hermenêutico de tradução do ponto de vista da práxis, porém o livro não foi, em geral, recebido segundo esta perspectiva,<sup>257</sup> pois como Piecychna afirma (2021, p. 140), Steiner é em geral designado como o maior representante da abordagem hermenêutica na pesquisa sobre tradução. Sua contribuição efetiva ficou, neste caso e para além do renome, muito aquém do trabalho de outros pesquisadores. Obviamente, a obra de Steiner é uma referência importante, porém nosso objetivo com a presente crítica é fazer ver algumas limitações que, em geral, passam despercebidas.

Schleiermacher parece ter sido um dos primeiros a formular esta metáfora da compreensão enquanto tradução, porém no seu contexto de origem, a reflexão estava relacionada à temática dos mal-entendidos (*Missverständnisse*). Em seu primeiro projeto para a Hermenêutica, datado de 1809-1810, ele escreve: “ao contrário, ela [a opinião do senso comum] diz muito pouco quando se refere a uma língua estranha, ou a passagens que, na língua própria, necessitam de uma tradução.”<sup>258</sup> Ora, o contexto em que Schleiermacher escreve isto parece ser, ainda que se tratasse apenas de um esboço, a discussão acerca de problemas práticos da tradução bíblica, de modo que ele estaria se referindo, provavelmente, ao fato de que uma mesma língua, a alemã no caso em questão, pode ter variações tão significativas que exigem uma tradução “dentro da própria língua,” ou seja, uma “tradução intralinguística,” em sentido apenas derivado, de uma variante linguística para outra, e não uma “tradução” dentro do mesmo “código,” por assim dizer.

Em 1813 a questão reaparece no texto *Über die verschiedenen Methoden des Übersetzens*,<sup>259</sup> agora sim, com a caracterização explícita da tradução intralinguística: “acaso não precisamos muitas vezes traduzir o discurso de outro, que nos é completamente igual, apenas de outra mentalidade e temperamento?”<sup>260</sup> Esta é a formulação primeira da ideia que

---

<sup>257</sup> Cf. MUNDAY, 2016, p. 251.

<sup>258</sup> SCHLEIERMACHER, 2022, p. 68.

<sup>259</sup> O texto foi publicado a partir de uma preleção que Schleiermacher proferiu na Academia Real de Ciências em Berlim em 24 de junho de 1813 (CERCEL, 2013, p. 33).

<sup>260</sup> „Ja sind wir nicht häufig genöthiget, uns die Rede eines andern, der ganz unseres gleichen ist aber von anderer Sinnes – und Gemüthsart, erst zu übersetzen? [sic]“ (SCHLEIERMACHER, 2011, p. 4). Das traduções disponíveis no texto citado, que é uma tradução sinótica, escolhemos a de Mauri Furlan.

posteriormente foi defendida de maneira explícita por Steiner. Porém foi o próprio Schleiermacher quem resolveu o problema, quando afirmou:

Aquela necessidade de traduzir dentro da própria língua e dialeto, mais ou menos uma necessidade momentânea da sensibilidade, também em seu efeito mesmo está demasiado limitada ao momento para necessitar outra direção que a do sentimento; e se sobre isso devessem ser estabelecidas regras, poderiam ser apenas aquelas, por cuja disposição o homem se conserva uma pura disposição moral, a fim de que o sentido se mantenha aberto também para o menos aparentado.<sup>261</sup>

Schleiermacher diz que compreender é traduzir apenas como recurso retórico, sendo a lição a retirar desta perspectiva uma lição sobretudo *comunicativa* – o objetivo é supor que o sentido linguístico ao qual tenho acesso através da minha língua em particular é, em sua natureza, o mesmo que se depreende de línguas diferentes da que já se possui, seja em sentido diacrônico, dialetal ou idiomático. Perceba que, ao caracterizar a questão em termos de moralidade, Schleiermacher não está sequer levantando assunções a respeito da ontologia das línguas naturais. Interpretamos a afirmação de Schleiermacher de que a metáfora tem um sentido moral em termos correlatos à ética do discurso enquanto condição transcendental da ação comunicativa.

Rouanet (2003, p. 250-251) relembra que a virada pragmática da linguística constitui um momento fundamental do universalismo linguístico, na medida em que “todo ato comunicativo mediatizado pela linguagem e visando ao entendimento mútuo se funda em determinados pressupostos,” que constituem, segundo Jürgen Habermas (1929-) e Karl-Otto Apel (1922-2017), a situação linguística ideal (*ideale Sprechsituation*) e a comunidade comunicativa ideal (*ideale kommunikative Gemeinschaft*), respectivamente. Estes pressupostos incluiriam, por exemplo, a noção de que todos os envolvidos podem distinguir entre o que é falso e o que é verdadeiro, a necessidade de justificar as afirmações feitas, o direito de todos à participação no evento comunicativo, o acesso completo à informação, a comunicação livre de coerção, entre outros.

Como Rouanet (2003, p. 251) ressalta, mesmo que tais condições dificilmente se materializem na prática, estes pressupostos seriam universais porque, em primeiro lugar, eles representam as expectativas de qualquer indivíduo que se engaja num processo comunicativo

---

<sup>261</sup> „Jene Nothwendigkeit auch innerhalb der eignen Sprache und Mundart zu übersetzen, mehr oder minder ein augenblickliches Bedürfniß des Gemüthes, ist eben auch in ihrer Wirkung zu sehr auf den Augenblick eschränkt, um anderer Leitung als der des Gefühls zu bedürfen; und wenn Regeln darüber sollten gegeben werden, könnten es nur jene sein, durch deren Befolgung der Mensch sich eine rein sittliche Stimmung erhält, damit der Sinn auch für das minder verwandte geöffnet bleibe [sic]“ (SCHLEIERMACHER, 2011, p. 5-6). Das traduções disponíveis no texto citado, que é uma tradução sinótica, escolhemos a de Mauri Furlan.

qualquer, independente de fatores culturais, pois “sem essas expectativas, os participantes entrariam entre si numa relação de violência, e não numa relação de comunicação,” mas também, num nível fenomenológico, haveria algo na estrutura do argumento que estaria vinculado à própria racionalidade humana, pois mesmo que os argumentos busquem convencer, ou estejam direcionados, a um público restrito e em geral específico, eles precisam ter a capacidade de serem compreendidos por qualquer ente racional. O sentido da reflexão de Schleiermacher sobre a compreensão como tradução no escrito *Über die verschiedenen Methoden des Übersetzens* parece-nos, portanto, muito mais associado a uma pressuposição da *comensurabilidade* entre diferentes variantes diacrônicas, dialetais e idiomáticas do que uma tese que reduz a compreensão à tradução, ou vice-versa.

Esta posição estaria, portanto, mais próxima de uma posição universalista do que particularista da filosofia da linguagem, e assim, longe da posição desconstrucionista, que é radicalmente particularista no que diz respeito a sua compreensão da natureza das línguas. Portanto concordamos com Cercel (2013, p. 32) quando ela afirma que a contribuição de Schleiermacher à pesquisa sobre tradução permanece ignorada. A questão da metáfora da tradução como compreensão, ou da compreensão como tradução, merece atenção própria, o que pretendemos fazer em outro momento, e foi caracterizada aqui apenas em suas linhas gerais para fazer ver qual é a posição de Schleiermacher a este respeito.

## 5 A HERMENÊUTICA DE SCHLEIERMACHER A HEIDEGGER

Nesta seção, nosso objetivo é contextualizar, em linhas gerais, a Hermenêutica Filosófica tendo em vista a argumentação de Stolze. Vamos acompanhar o texto da autora, porém nesta seção traremos pontos de vista alheios à nossa referência bibliográfica principal, de modo a iluminá-la a partir de outras perspectivas. Num primeiro momento, faremos uma apresentação da Hermenêutica de Schleiermacher. Buscaremos fugir ao lugar comum e apresentar o pensamento de Schleiermacher de acordo com o que ele representa de potencial para o desenvolvimento de uma Teoria da Tradução em chave hermenêutica. Em seguida, é feita uma apresentação da fenomenologia de Edmund Husserl, que constitui uma referência central tanto para a Hermenêutica Filosófica quanto para a Hermenêutica Tradutória. Aqui, serão tematizados os conceitos de fenômeno e horizonte, bem como a crítica da fenomenologia ao objetivismo científico, de modo mostrar a origem de posicionamentos encontrados na Hermenêutica Tradutória contemporânea. Na última subseção, faremos uma apresentação breve sobre a filosofia de Martin Heidegger, tendo em vista, sobretudo, a maneira como a significação é concebida por este filósofo.

### 5.1 A HERMENÊUTICA DE SCHLEIERMACHER

Voltemos agora à discussão com que encerramos a seção anterior. A temática da incompreensão (*Nichtverstehen*) e da má compreensão (*Missverstehen*) é central para a reflexão hermenêutica de Schleiermacher. “Somente após saber o que significa, de fato e fundamentalmente, ‘entender o artifício, o discurso do outro de forma correta,’ é que se pode levantar a pretensão de ter entendido,”<sup>262</sup> diz Stolze (2003, p. 56) acerca da Hermenêutica de Schleiermacher. A proposta dele vai no sentido de modificar a compreensão que se tem do que constitui a objetividade, no sentido de entender que a metodologia do trabalho com textos deveria ir além de uma metodologia restritiva<sup>263</sup> para liberar as possibilidades da compreensão através do entendimento em associação com o sentimento de empatia direcionado ao texto.<sup>264</sup>

---

<sup>262</sup> „Erst wenn man grundsätzlich weiss, was dies denn sei, ‚die Kunst, die Rede eines andern richtig zu verstehen‘, kann man ‚Verstehenhaben‘ für sich in Anspruch nehmen.“ Tradução própria.

<sup>263</sup> STOLZE, 2003, p. 55.

<sup>264</sup> CERCEL, 2013, p. 32.

Schleiermacher propõe, em maior ou menor medida, uma nova visão do que a Hermenêutica deveria ser. Como ele afirma, seu propósito era oferecer uma reflexão não apenas direcionada à prática, mas também a uma teoria da interpretação,<sup>265</sup> esta concebida como acontecendo em toda e qualquer compreensão de discurso alheio.<sup>266</sup> A seguinte afirmação de Schleiermacher é fundamental: “a hermenêutica é a arte de descobrir os pensamentos de um autor, de um ponto de vista necessário, a partir de sua exposição.”<sup>267</sup> Schleiermacher desenvolve seu conceito de entendimento (*Verstehen*) a partir da comparação com a comunicação comum; não é a tradução, aqui, que é comparada com a compreensão/entendimento, mas sim a própria hermenêutica:

Tampouco isto [a hermenêutica] se limita aos casos em que a língua é uma língua estrangeira, mas também na própria língua e, note-se, inteiramente independente dos diversos dialetos nos quais ela eventualmente se decompõe, ou de particularidades que se encontram em um e não em outro, existe para cada um o estranho nos pensamentos e expressões de um outro [...]<sup>268</sup>

Este trecho foi retirado do discurso acadêmico sobre hermenêutica proferido em 1829,<sup>269</sup> o que, em vista das considerações feitas ao final da seção precedente, sugere que houve um desenvolvimento gradual, no pensamento de Schleiermacher, no sentido de que esta metáfora da compreensão como tradução, na verdade, levou à conclusão de que a pergunta direcionada aos problemas compreensivos que se encara na lida com o sentido linguístico do uso real da língua está direcionada ao entendimento que se dá através da interpretação em chave hermenêutica.<sup>270</sup> Todo ato compreensivo é um ato hermenêutico, muito antes de ser tradutório. O pertencimento originário da linguagem em relação ao pensamento é colocado aqui em termos de interpretação, atividade hermenêutica, e não mais tradução. Este é o momento fundamental da Hermenêutica Filosófica, a semente a partir da qual Gadamer chega a sua filosofia da linguagem.<sup>271</sup>

---

<sup>265</sup> SCHLEIERMACHER, 2022, p. 26-31.

<sup>266</sup> *Id.* 26.

<sup>267</sup> *Id.* 30-31.

<sup>268</sup> *Id.* 33.

<sup>269</sup> GRONDIN, 2012, p. 24; BRAIDA in SCHLEIERMACHER, 2022, p. 21.

<sup>270</sup> Destarte, surge um problema terminológico: é preciso manter a distinção filosófico-conceitual, oriunda da filosofia kantiana, entre entendimento (*Verstehen*) e razão (*Vernunft*) ao tratar o texto de Schleiermacher? Ou poderíamos considerar sua mudança de perspectiva em relação à filosofia kantiana como permissão para empregar, de maneira mais ou menos indistinta, os termos compreensão/entendimento como a contraparte objetiva da atividade interpretativa do sujeito racional? Na escrita desta dissertação, utilizamos mais ou menos intercambiavelmente os dois termos.

<sup>271</sup> *Cf.* STOLZE, 2003, p. 70. Anteriormente (DUTRA, 2024, p. 336), caracterizamos, talvez de maneira apressada, esta posição de Schleiermacher como relativa à aplicação hermenêutica, i.e. o que Schleiermacher chama de atitude estrita da hermenêutica seria uma concepção inicial daquilo que Gadamer posteriormente irá

Com isto, buscamos demarcar claramente nossa posição em relação às considerações feitas por Márcia Schuback em seu prefácio de tradutora a *Ser e tempo*. O que se afirma ali sobre tradução e intraduzibilidade é problemático, pois como já dissemos em outro lugar, mantém o conceito de equivalência matemática, assim como a noção de que a tradução deveria ser sempre definitiva, enquanto um negativo do que está afirmando – a equivalência matemática não é a única equivalência possível. O gesto de Schuback em seu prefácio, por mais inspirador e admirável que seja, não nos ajudará na construção de uma teoria da tradução. Aqui esbarramos no limite da própria Hermenêutica Filosófica em relação ao projeto da Hermenêutica Tradutória como a busca por maior cientificidade, pois a cientificidade depende da e requiere a substantivação dos objetos, o que Heidegger encara exatamente como o que deve ser superado. Consideramos inclusive que a metáfora serve apenas para atizar o interesse do leitor pela filosofia, mas deixa a tradução na penúria, pois uma filosofia da tradução verdadeira precisa encarar a tradução de um idioma para o outro como o fenômeno principal, como a nascente a partir da qual uma filosofia deste tipo venha a ser.

O salto de olhar que define a tradução de pensamento como tradução das palavras para o pensamento implica assim, em primeiro lugar, uma tradução do que seja traduzir, uma tradução do que seja pensar, uma tradução do que seja palavra e linguagem.<sup>272</sup>

Destarte o termo se torna completamente irrelevante:

muitos são os presentes, as doações da presença. Um deles é indicar que, de fato, tomado em sentido técnico, traduzir não é preciso. Preciso é pensar. Traduzir não é preciso, porque pensar é traduzir não de uma língua para outra, não de uma palavra para outra, mas traduzir-se para o âmbito de uma verdade transformada.<sup>273</sup>

Temos aí uma repetição velada da descrição fenomenológica da relação entre sujeito, linguagem e mundo de acordo com a hermenêutica fenomenológica.<sup>274</sup> Isto não é de modo algum problemático caso seja uma linguagem metafórica da qual se tem consciência; o que não deve ser feito é tentar disto extrair uma terminologia para desenvolver uma teoria à parte.

---

desenvolver de maneira mais elaborada e integrada como a aplicação hermenêutica. Esta interpretação pareceu-nos então sugerida pelo próprio texto de Schleiermacher.

<sup>272</sup> SCHUBACK in HEIDEGGER, 2014, p. 18

<sup>273</sup> SCHUBACK in HEIDEGGER, 2014, p. 31

<sup>274</sup> Cf. HEIDEGGER, 2005, p. 11-16.

Voltemos ao pensamento de Schleiermacher. Esta concepção de Schleiermacher é a expressão de todo o desenvolvimento conceitual que pretendeu-se expor nas seções precedentes. Como Braidão (*in* Schleiermacher, 2022, p. 14-15) afirma, Schleiermacher considerou necessário desenvolver uma Hermenêutica geral, que não estaria mais restrita ao desenvolvimento de regras particulares para tipos particulares de interpretação. A generalização do ato da interpretação serviu a este propósito sistemático-conceitual e anda em paralelo com a generalização da incompreensão e da má compreensão.<sup>275</sup> Schleiermacher distingue entre uma prática distensa e uma prática estrita, que também poderíamos chamar de autoconsciente, da hermenêutica.<sup>276</sup> A prática distensa, que era o posicionamento mais comum na Hermenêutica, pressupunha que a compreensão do texto ocorre de forma natural e intuitiva na leitura e que os princípios hermenêuticos só precisariam ser aplicados quando surgissem dificuldades interpretativas específicas. Ainda assim, Schleiermacher concedia que haveria uma gradação na necessidade de aplicação da hermenêutica, sendo a necessidade mínima em conversas cotidianas por ex.<sup>277</sup>

É contra o que ele designa como prática distensa que Schleiermacher (2022, p. 33) vai recorrer à noção de que todo ato comunicativo é hermenêutico: “sim, eu confesso que tenho essa prática da hermenêutica no domínio da língua materna e no relacionamento imediato com os homens como uma parte muito essencial da vida.” Será que, para entender um texto, não bastaria lê-lo? Por que é preciso “aplicar” a hermenêutica? Como se faz isto? Uma pista é dada pelo próprio Schleiermacher (2022, p. 34), ao referir-se ao uso “prático” da hermenêutica na vida comum e sua aplicação estrita na interpretação de textos escritos:

Esta arte de observar e interpretar dos homens vividos e experimentados, [...] quando seu objeto é o discurso, deveria então ser inteiramente diferente desta que nós empregamos em nossos livros? Tão diferente que ela repousaria sobre outros princípios e não seria suscetível de uma experiência tão elaborada e metódica? Eu não creio nisso, mas somente enquanto dois diferentes empregos da mesma arte, de modo que em uns certos motivos são mais ressaltados e outros ofuscados [...] Eu gostaria de ir ainda mais longe e afirmar que os dois não estão tão afastados um do outro a ponto de aquilo que importa em maior medida a um pudesse faltar ao outro.

É aí que Schleiermacher começa a conceituar os dois métodos e os dois tipos da interpretação (*Auslegung*): os métodos comparativo e o divinatório, e a interpretação gramatical e a psicológica, que não poderiam ser separados exhaustivamente entre si.<sup>278</sup> “O

---

<sup>275</sup> GRONDIN, 2012, p. 26.

<sup>276</sup> GADAMER, 1999, p. 189; GRONDIN, 2012, p. 27; SCHMIDT, 2012, p. 28-29.

<sup>277</sup> SCHMIDT, 2012, p. 29.

<sup>278</sup> STOLZE, 2003, p. 56; SCHLEIERMACHER, 2022, p. 40, 98.

método divinatório é aquele em que nós, por assim dizer, transformamo-nos na outra pessoa e tentamos compreender o elemento individual diretamente.”<sup>279</sup> O método divinatório também é aquele que se caracteriza como a “consideração em si e por si,”<sup>280</sup> ou seja, pressupõe ao mesmo tempo uma atitude de empatia e identificação com o autor e também a tentativa de interpretar o texto de maneira intuitiva. O método comparativo é aquele que envolve o estabelecimento de relações entre os diferentes elementos que compõem o texto (palavra-frase, frase-frase, frase-parágrafo etc.)

Schleiermacher considera que, na aplicação destes dois métodos, há um princípio em atividade segundo o qual a compreensão acontece por meio da ligação de um particular à totalidade<sup>281</sup> que estrutura seu sentido e significado, ou seja, ele está tentando fundamentar sua metodologia hermenêutica na filosofia kantiana.<sup>282</sup> Stolze relaciona o método divinatório ao *esprit de finesse* e o método comparativo ao *esprit de géométrie* de Pascal, porém não aponta no texto de Schleiermacher onde está a referência. Caso a associação tenha sido feita apenas por Stolze, há a possibilidade de verificar se esta associação não poderia ser estendida ao pensamento de Descartes ou Spinoza, mas sigamos adiante. Schleiermacher também afirma:

Há uma reciprocidade tal [...] entre a unidade do Todo e as partes individuais de uma obra que a tarefa [da interpretação] poderia, portanto, ser dividida de duas formas, a saber, compreender a unidade do Todo segundo as partes individuais e o valor (*Wert*) das partes individuais segundo a unidade do Todo.<sup>283</sup>

O primeiro caso corresponde ao método comparativo, o segundo, ao divinatório. Mas a conceituação de Schleiermacher sobre a interpretação não se resume a estes dois métodos. A incompreensão também serve para caracterizar, por via negativa, os dois aspectos envolvidos no processo de interpretação: ela pode surgir porque não se compreendeu o sentido textual devido a um desconhecimento da gramática e da lógica interna da língua, ou porque não se compreendeu a maneira como o autor/orador/interlocutor estava se expressando através da

---

<sup>279</sup> SCHLEIERMACHER *apud* SCHMIDT, 2012, p. 43.

<sup>280</sup> SCHLEIERMACHER, 2022, p. 98.

<sup>281</sup> “[...] o particular é compreendido sempre através do universal” (SCHLEIERMACHER, 2022, p. 67).

<sup>282</sup> “[...] o princípio da unidade do significado vale sempre tanto para o elemento formal como para o material. Cada partícula e cada flexão tem um único significado verdadeiro, em relação ao qual cada emprego se relaciona como o particular para com o universal e, portanto, cada emprego em relação a outro como um particular aos outros (particulares)” (SCHLEIERMACHER, 2022, p. 75).

<sup>283</sup> “Es findet, wie gleich anfangs gesagt ist, zwischen der Einheit des Ganzen und den einzelnen Teilen eines Werkes eine Gegenseitigkeit statt, so daß die Aufgabe auf zwiefache Weise gestellt werden konnte, nämlich, die Einheit des Ganzen aus den einzelnen Teilen und den Wert der einzelnen Teile aus der Einheit des Ganzen verstehen” (*apud* STOLZE, 2003, p. 56). Tradução própria.

língua.<sup>284</sup> Cada aspecto dos problemas encontrados na incompreensão levam a um tipo de interpretação diferente: a interpretação gramatical busca compreender os elementos que compõem o sentido, a interpretação psicológica ou técnica busca compreender as conexões entre os elementos e o caráter destas conexões tendo em vista o uso gramatical padrão.<sup>285</sup> Correlatamente, a interpretação gramatical busca solucionar problemas advindos do desconhecimento do idioma, a psicológica ou técnica, desconhecimento do uso linguístico particular em questão, que Schleiermacher associa ao trabalho de autoria.<sup>286</sup> Como Stolze (2003, p. 62) caracteriza, destarte Schleiermacher distingue entre duas funções da língua, de modo que todo enunciado possui sempre uma constituição dupla: por um lado ele manifesta concretamente o sistema abstrato da língua, e por outro ele é um discurso emitido por alguém, sendo um resultado ou efeito do respectivo desenvolvimento de sentido do emissor. Assim, todo enunciado é, por si mesmo, uma conexão entre o universal e o individual.<sup>287</sup>

É nestes termos que Schleiermacher conceitua o círculo hermenêutico, como a dependência dos elementos que compõem um texto em relação a um sentido geral, o princípio unificador, que está associado ao processo de pensamento de um sujeito autor<sup>288</sup> e é designado como o movimento interpretativo que vai das partes ao Todo, e vice-versa. O sentido geral deve ser depreendido intuitivamente, através da empatia, segundo o processo de pensamento criativo do autor e os resultados disto devem passar pelo crivo da interpretação gramatical, a análise comparativa do texto, que vai se movimentando do mais comum/geral ao mais particular/especial.<sup>289</sup> Schleiermacher designa o processo de pensamento do autor como a decisão seminal (*Keimentschluß*)<sup>290</sup> que dá origem à forma acabada do texto. Como diz Schmidt (2012, p. 38), a interpretação começa a ser considerada como técnica quando a interpretação psicológica é completada no sentido de mostrar não apenas o pensamento, enquanto tal, que está por trás do texto, mas também, e principalmente, a maneira como este pensamento se concretiza em termos de realização linguística.

---

<sup>284</sup> SCHLEIERMACHER, 2022, p. 34; 68-69.

<sup>285</sup> *Id.* p. 69.

<sup>286</sup> DUTRA, 2024, p. 337; SCHMIDT, 2012, p. 28; STOLZE, 2003, p. 57.

<sup>287</sup> *Cf.* n. 194.

<sup>288</sup> Assim como em seu *Über die verschiedenen Methoden des Übersetzens*, Schleiermacher considera que somente as grandes obras do gênio humano exigiriam um esforço intelectual maior do hermeneuta/intérprete/tradutor (SCHLEIERMACHER, 2011, p. 6; SCHMIDT, 2012, p. 29), sendo a necessidade da hermenêutica, mínima em usos linguísticos considerados de menor valor intelectual, como artigos de jornal, comunicação comercial ou documentos legais, uma opinião que não é representativa da Hermenêutica Tradutória, como já foi dito (*Cf.* p. 16 e também n. 249).

<sup>289</sup> STOLZE, 2003, p. 56-57.

<sup>290</sup> GADAMER, 1999, p. 292; SCHMIDT, 2012, p. 38; STOLZE, 2003, p. 56, 58.

Se é somente através da intuição da decisão seminal que é possível ter acesso ao Todo do ponto de vista psicológico, podemos considerar o resultado da interpretação psicológica como o critério de sentido textual segundo a Hermenêutica de Schleiermacher. Se, por outro lado, é preciso passar esta apreensão pelo crivo da crítica, o que acontece através da síntese entre as interpretações psicológica e gramatical, podemos considerar esta última como o critério de validade. É curioso notar, como Stolze (2003, p. 57) o faz, que a interpretação gramatical, que deveria ser o critério de validade interpretativo em sentido normativo, contém ela mesma um aspecto de historicização. Isto porque Schleiermacher (*apud* Schmidt, 2012, p. 33) considera que “tudo num dado enunciado que requer uma determinação mais precisa só pode ser determinado através da área linguística (*Sprachgebiet*)<sup>291</sup> comum ao autor e sua plateia original,” ou ainda que o discurso alheio só é “compreensível através da sua nacionalidade e época histórica.”<sup>292</sup>

Como Stolze (2003, p. 57) afirma, esta dimensão do enquadramento sociocultural é supraindividual, porém não é supratemporal, e nesse sentido diferencia-se do conceito racionalista-iluminista de razão. A Hermenêutica segundo a concepção de Schleiermacher seria então uma arte porque a consideração destes dois aspectos, o enquadramento sociocultural e a materialidade posta do texto, como já dito anteriormente,<sup>293</sup> deve ser objeto de uma interpretação conduzida por regras, porém a maneira de aplicação destas regras não está sujeita ela mesma a regras, de modo que cabe ao intérprete a decisão sobre qual é a melhor estratégia interpretativa a ser aplicada em cada caso. Como Stolze (2003, p. 61-62) nota, a divisão entre interpretação gramatical e psicológica também significa que Schleiermacher encara a língua como, ao mesmo tempo, uma função de um sistema de signos compartilhado pelos falantes e o meio através do qual um indivíduo se expressa. Segundo Schleiermacher, o estilo individual, que pertence ao âmbito do uso linguístico individual, pode ser entendido, mas não analisado,<sup>294</sup> o que entendemos como significando que a compreensão do estilo de um autor sempre se dá caso a caso e nunca de maneira dedutiva.<sup>295</sup> Como Schleiermacher (2022, p. 95) diz, “de nenhum estilo se deixa dar um conceito.”

Os dois métodos devem ser aplicados aos dois tipos de interpretação, levando a uma divisão quádrupla da atividade hermenêutica, segundo a seguinte tabela (que não é exaustiva

---

<sup>291</sup> Cotejado com Schleiermacher, 1838/I: 41.

<sup>292</sup> SCHLEIERMACHER *apud* STOLZE, 2003, p. 57.

<sup>293</sup> *Cf.* p. 22.

<sup>294</sup> STOLZE, 2003, p. 62.

<sup>295</sup> BRAIDA *in* SCHLEIERMACHER, 2022, p. 18.

com relação aos conteúdos, pois as gramáticas, assim como as possibilidades do agir humano, não se prestam a uma descrição científica exaustiva):<sup>296</sup>

Tabela 1 – Métodos de análise em relação a tipos de interpretação segundo Schleiermacher.

	Interpretação Gramatical (critério de validade)	Interpretação Psicológica/Técnica (critério de sentido)
Método Comparativo	Frase-palavra, coerência, significado a partir da sintaxe	Estilo (em relação a outros autores), objetivo, performance, gênero, tipo textual, situação enunciativa, intertextualidade etc.
Método Divinatório	Neologismo, registro formal, prosódia, sintaxe a partir do sentido/significado.	Estilo (o autor enquanto singular), psicologia do autor, época em que o autor viveu, compreensão de atos de fala etc.

Fonte: elaborado pelo autor.

Como Stolze (2003, p. 57) também nota, a linguagem e a compreensão se desdobram a partir da tensão posta no enunciado entre a linguagem como sistema e o uso linguístico individual e particular, e esta parece ser, a nosso ver, a contribuição original de Schleiermacher ao campo da Hermenêutica em geral. Se a hermenêutica surge, como dito em seção anterior, enquanto a necessidade de realizar um trabalho interpretativo prévio no sentido de aproximar o texto do leitor devido a mudanças diacrônicas, idiomáticas ou culturais que criam barreiras à compreensão, agora é a própria relação entre a estrutura abstrata da língua e o seu uso em contextos reais por indivíduos segundo um determinado objetivo linguístico-comunicativo que é pensada como a origem e delimitação do campo da hermenêutica, para além (ou aquém) daquelas outras ordens de dificuldades interpretativas. Também consideramos que a concepção da hermenêutica segundo Schleiermacher é formalista, porque os princípios e métodos interpretativos, em primeiro lugar, não seriam realmente separados um do outro,<sup>297</sup> e em segundo, porque representam ideais normativos não-atualizáveis, visto

<sup>296</sup> Desenvolvemos esta tabela mais completa a partir de uma outra semelhante proposta por Prof. Dr. Thiago de Moura Aquino, do Departamento de Filosofia da Universidade Federal de Pernambuco (UFPE), que utilizou uma tabela deste tipo em aulas para a disciplina de Hermenêutica.

<sup>297</sup> SCHLEIERMACHER, 2022, p. 41, 43. Stolze, 2003, p. 62.

que um indivíduo não pode ter nem o domínio perfeito da gramática de uma língua, nem tem um acesso imediato e transparente à subjetividade alheia.<sup>298</sup>

Stolze (2003, p. 58-59) nos conta ainda que, em seus escritos, Schleiermacher aborda o círculo hermenêutico da compreensão de maneira assistemática, segundo uma rede de antinomias, quer dizer, ele não organiza a teoria segundo uma ordem de explicação linear, mas explica e ilustra o assunto de maneira fragmentária e descontínua. O desenvolvimento da atividade hermenêutica interpretativa se movimentaria através de conjecturas feitas segundo uma série de antinomias que auxiliarão na busca pela correta compreensão do texto, o que é designado como a *crítica conjectural* (*Konjekturalkritik*).<sup>299</sup> Ela traz uma lista de algumas destas antinomias:<sup>300</sup>

- a) Parte – Todo: a principal, constituinte do círculo hermenêutico, segundo a qual o mais fundamental é compreender os elementos em vista do princípio de conexão geral, mas também realizar o caminho inverso.
- b) Comparativo – divinatório: refletir sobre qual dos dois “métodos” é mais presente no pensamento do autor. “o [método] *divinatório* é aquele no qual busca-se como que virar a outra pessoa, compreender o aspecto individual sem mediação. O *comparativo* posiciona, a princípio, o que precisa ser compreendido como algo já conhecido e então encontra o que lhe é próprio, a partir do que se faz uma comparação com outros que são conhecidos da mesma forma.”<sup>301</sup>
- c) Determinação – Disparidade de efeito: a decisão seminal do autor é a chave interpretativa principal para entender o elo geral do sentido textual, o que acontece através do método divinatório sobretudo. É possível considerar, no entanto, que há uma disparidade entre a intenção comunicativa pretendida e aquela realmente concretizada pelo resultado textual atingido.
- d) Significativo – Insignificante: aquilo ao qual o autor dá maior ou menor importância e que está relacionado à determinação do texto pelo autor.

---

<sup>298</sup> SCHLEIERMACHER, 2022, p. 95-96.

<sup>299</sup> STOLZE, 2003, p. 58.

<sup>300</sup> STOLZE, 2003, p. 58-59; 2015, p. 138-139.

<sup>301</sup> SCHLEIERMACHER *apud* STOLZE, 2015, p. 139.

- e) Proposital – Involuntário: O que o autor de fato pretendia, sendo o oposto aquilo que é considerado como “aberto para o livre manuseio [interpretativo].”<sup>302</sup> O falseamento das pretensões do autor é considerado como uma “fraude de fato.”<sup>303</sup>
- f) Psicológico – Técnico: é preciso buscar explicitar o processo de pensamento por trás da materialidade textual posta para poder explicar o texto.
- g) Geral – Especial: “quais são as características especiais do texto a partir da análise comparativa em relação às normas da língua, aos hábitos culturais, às formas e conteúdos textuais? Isto é determinado pela ‘crítica conjectural.’”<sup>304</sup>
- h) Autoridade – Analogia: textos famosos e/ou clássicos possuem autoridade, de modo que o estranho no texto pode ser identificado através de analogias e procedimentos comparativos.
- i) Fixo – Móvel: os propósitos do texto são inovadores ou conservadores? Qual é o lugar do texto em relação à tradição e à novidade?
- j) Marginalidade – centralidade do sentido lexical: a palavra foi empregada de acordo com um uso semântico estabelecido, ou ela foi utilizada de forma heterodoxa ou não-usual? A partir da determinação do uso lexical em questão pode-se tirar conclusões sobre a composição na qual a palavra consta.
- k) Sentido particular – sentido figurado: com relação a figuras de imagem, é comum que o sentido das palavras não seja literal e elas sejam uma figura de linguagem, porém mesmo nestes casos é possível que a figura de linguagem tenha sido utilizada de uma forma que não é comum, com uma conotação ou um valor linguístico diferente do uso comum da expressão.
- l) Marginalidade – centralidade gramatical: assim como no caso do léxico, também as regras gramaticais podem variar de acordo com os mais variados motivos, inclusive os motivos estéticos no caso de literatura.
- m) Palavra – contexto: o sentido de uma palavra particular, localizada num lugar específico deve ser determinado a partir da relação que ela estabelece com as palavras ao redor. A linguística moderna toma isto como princípio e criou o conceito de cotexto para designar este aspecto do sentido linguístico.

---

<sup>302</sup> “offen für die freie Handlung” (SCHLEIERMACHER *apud* STOLZE, 2003, p. 58). Tradução própria.

<sup>303</sup> “eigentlicher Betrug” (SCHLEIERMACHER *apud* STOLZE, 2003, p. 58). Tradução própria.

<sup>304</sup> „Welches sind die besonderen Eigenschaften des Textes im komparativen Vergleich zu allgemeinen Normen der Sprache, Sitte, von Textformen und Inhalten? Dies wird mit der ‚Konjunkturkritik‘ eruiert“ (STOLZE, 2003, p. 58). Tradução própria.

- n) Fala cotidiana – incomum: é comum e observado na pesquisa descritiva como determinadas obras, estilos literários e escritores alteram o uso linguístico comum.

Stolze (2003, p. 57; 2015, p. 134) considera que, embora Schleiermacher tenha tentado delimitar o campo da interpretação, ainda assim os limites estabelecidos são bastante amplos, e que a compreensão conquistada na interpretação nunca é óbvia. Isto aponta para o problema clássico da Hermenêutica, que é a fundamentação da interpretação. Ela afirma que:

a infinitude da interpretação através da associação entre a “interpretação (*Auslegung*) gramatical e psicológica” é uma aporia que ainda se observa na Hermenêutica do presente. Schleiermacher não a solucionou com sua teoria da “compreensão divinatória” apenas, como a história efetual (*Wirkungsgeschichte*) reducionista de sua Hermenêutica gostaria de fazer acreditar.<sup>305</sup>

O adágio repetido por Schleiermacher de que é preciso compreender o autor melhor do que ele mesmo se compreendia significa que a importância de apropriar-se hermeneuticamente da situação enunciativa correspondente à localização e época compartilhada entre o autor e seu público – o *Sprachgebiet* da obra – se deve ao fato de que o intérprete que faz isto “sabe mais do que [o autor], que está inserido em sua comunidade de pensamento (*Denkgemeinschaft*) de forma inconsciente.”<sup>306</sup> Este fato da interpretação pode ser facilmente reconhecido pelo tradutor que já precisou solucionar problemas tradutórios relativos às diferenças culturais entre dois idiomas diferentes. Nestes casos, a escolha entre uma tradução melhor e uma pior sempre parece ser definida pelo conhecimento prévio do tradutor da(s) cultura(s) em questão, de modo que o tradutor com um maior repertório cultural sempre estaria em melhores condições de traduzir, ou seja, trata-se de um “ou tudo ou nada,” que só encontra explicação na Hermenêutica em termos deste conhecimento prévio acerca do *Sprachgebiet* original do texto. É para superar o obstáculo deste “ou tudo ou nada” que Schleiermacher concebe os métodos divinatório e comparativo, e as interpretações gramatical e psicológica-técnica. O que hoje parece auto evidente e natural para qualquer um que trabalha com textos foi posto em questão pela primeira vez pela Hermenêutica.

---

<sup>305</sup> “Die Unabschließbarkeit der Deutung durch Verbindung von ‚grammatischer und psychologischer Auslegung‘ ist eine Aporie, die der Hermeneutik bis in die Gegenwart erhalten bleibt. Schleiermacher hat sie nicht einfach mit seiner Theorie des ‚divinatorischen Verstehens‘ aufgelöst, wie es die verkürzende Wirkungsgeschichte seiner Hermeneutik glauben machen könnte” (STOLZE, 2003, p. 59). Tradução própria.

<sup>306</sup> BRENNER *apud* STOLZE, 2003, p. 59.

Stolze, como já foi dito, explica os métodos comparativo e divinatório em termos da filosofia de Pascal, e associa cada um deles, respectivamente, à análise e à intuição.<sup>307</sup> A contribuição da Hermenêutica, neste ponto, estaria em incluir a intuição (entendida em sentido técnico) como uma das fontes possíveis para o conhecimento, claro, desde que os resultados encontrados na lida intuitiva com o objeto passem pelo crivo da análise. Neste sentido, e por via da linguagem enquanto o objeto transcendental que conecta o individual ao universal, teríamos a Hermenêutica como uma filosofia da linguagem que permite visualizar e pensar o lado racional e analítico da cognição de forma complementar em relação aos aspectos intuitivos, individuais e sujeitos à mutabilidade histórica e cultural, como Stolze (2003, p. 61) afirma, pois o sistema abstrato da língua estabelece um esquema segundo o qual os falantes pensam. Neste sentido, Stolze (2003, p. 61) considera que a contribuição de Schleiermacher teria ido muito além do que Gadamer (1999, p. 439) afirma, de que o ponto maior da Hermenêutica de Schleiermacher seria “uma teoria do ato adivinatório,” pois já teríamos na filosofia da linguagem de Schleiermacher uma concepção da gramática da língua como fundamentando o enquadramento segundo o qual o objeto do conhecimento aparece à consciência individual.

A nós nos parece que o essencial da argumentação de Stolze já estava contido na argumentação de Gadamer, embora ele de fato enxergue o fundamento crítico da Hermenêutica de Schleiermacher de outra maneira. A divergência parece girar em torno de um tema central na obra de Schleiermacher, que é a empatia com relação ao autor do texto que se lê. Até agora, nós tematizamos a questão como uma atenção ao processo de pensamento que enquadra a materialidade textual dada. Isto de fato aparece desta maneira no texto de Schleiermacher,<sup>308</sup> porém a questão é posta e pensada, em sentido próprio, em termos de uma identificação com o autor.<sup>309</sup> Segundo Gadamer (1999, p. 437-438), a interpretação psicológica poderia ser deixada inteiramente de lado, e a tarefa da hermenêutica seria mostrar como acontece o “milagre da compreensão, que não é uma comunhão misteriosa das almas, mas uma participação no sentido comum,” o que não parece contradizer a argumentação de Stolze. No entanto, o objetivo final da interpretação em vista dos dois métodos de Schleiermacher é que a passagem do comparativo ao divinatório seja cada vez mais intensa,

---

<sup>307</sup> STOLZE, 2003, p. 61.

<sup>308</sup> Cf. SCHLEIERMACHER, 2022, p. 33.

<sup>309</sup> SCHLEIERMACHER, 2022, p. 36.

de modo que se possa “aproximar mais e mais de uma coincidência dos dois métodos no mesmo resultado.”<sup>310</sup>

Não haveria, portanto, uma preeminência do método divinatório sobre o comparativo, e a temática da identificação com o autor é posta apenas em termos de bem compreender o processo de pensamento que enquadra o discurso, sobretudo tendo como parâmetro uma situação comunicativa de diálogo oral interpessoal cotidiano, na qual a compreensão mútua é (em geral) quase imediata, que é, afinal de contas, a maneira como Schleiermacher contextualiza em seu texto a temática da identificação com o autor.<sup>311</sup> Assim, concordamos com a leitura de Stolze e discordamos da leitura de Gadamer. Nosso objetivo é mostrar, junto a Stolze, como a descrição hermenêutica da compreensão do texto pode ser vir a contribuir numa reflexão científica sobre a tradução. Colocar a questão em termos de “milagre” parece-nos contraproducente.

Para Stolze (2003, p. 60-62), o que importa é que em Schleiermacher nós já teríamos encontrado uma concepção do conhecimento como uma aproximação tendencial, de maneira semelhante às epistemologias contemporâneas, um conhecimento construído através de procedimentos reflexivo-compreensivos que oscilam entre a compreensão intuitiva, que captura as relações gerais estruturantes num ato de percepção (entendido em termos de uma experiência vivencial imediata, como veremos), e a investigação reflexiva, que passa as constatações obtidas de maneira intuitiva sob o crivo da análise. Ao invés do esquematismo kantiano, segundo o qual a relação entre o sujeito e o objeto do conhecimento poderia ser fundamentada epistemologicamente através das categorias ontológicas transcendentais, Stolze considera que teríamos na Hermenêutica de Schleiermacher uma nova compreensão desta relação, pois agora o esquema segundo o qual o objeto aparece à consciência é identificado com a estrutura profunda da língua (*Sprache*), que ocuparia o termo médio entre o universal e o individual.

---

<sup>310</sup> SCHLEIERMACHER, 2022, p. 41.

<sup>311</sup> SCHLEIERMACHER, 2022, p. 34, “a presença imediata do falante, a expressão viva que manifesta a participação de todo o seu ser [...] a maneira como ali os pensamentos se desenvolvem a partir da vida em comum, tudo isto estimula, muito mais do que o exame solitário de um texto inteiramente isolado, a compreender uma sequência de pensamentos, simultaneamente como um momento da vida que irrompe e como uma ação conectada com muitas outras [...]” mas sobretudo Schleiermacher (2022, p. 41): “também as aplicações mais complicadas da arte não nos apresentam nada diferente do que uma passagem constante de um método ao outro, a qual deve se aproximar mais e mais de uma coincidência dos dois métodos no mesmo resultado, *idêntico àquele instantâneo*” (grifo nosso).

## 5.2 A QUESTÃO FENOMENOLÓGICA

Dito de maneira bastante direta, toda a Hermenêutica Filosófica, e conseqüentemente a Hermenêutica Tradutória, depende inteiramente do ideal de objetividade científica. A esta altura claro deveria estar que a objetividade é pensada de uma maneira muito peculiar nesta escola de pensamento, porém deve-se compreender a Hermenêutica como a tentativa de mostrar que, embora o ideal de objetividade científica não deva jamais ser abandonado, os objetos das ciências humanas por si mesmos exigem do pesquisador a capacidade de ir além de metodologias reducionistas. Em nossa argumentação na seção de metodologia, discorreremos sobre o conceito de focalização proposto por Porta. Compreendemos a focalização segundo o conceito de evidência da fenomenologia de Edmund Husserl (1859-1938), filósofo judeu que foi professor e mentor filosófico do jovem Heidegger,<sup>312</sup> que Stolze (2003, p. 62-66) também cita como um referencial epistemológico e teórico.

A fenomenologia foi concebida por Husserl como um desenvolvimento crítico em relação ao *cogito* cartesiano, pois a subjetividade transcendental – o reino do universal – é pensado em termos do *cogito*. Husserl considera que o valor da reflexão cartesiana não estaria na possibilidade de elaboração de uma ciência apodítica e sim na ἐποχή [*épokhé*], que permitiria o acesso ao juízo transcendental.<sup>313</sup> Como Stolze (2003, p. 62-63) afirma, a fenomenologia de Husserl parte de uma distinção fundamental entre *doxa* e *episteme*, segundo a filosofia grega antiga. A *doxa* corresponde à opinião que é desenvolvida nos pontos de vista particulares que integram uma visão de mundo particular, que é determinada por interesses particulares e que restringe o horizonte da percepção de uma comunidade de pensamento (*Denkgemeinschaft*). Por outro lado, o mundo da vida (*Lebenswelt*) do qual fazemos parte, que também tem o caráter de um mundo particular (*Sonderwelt*) – o mundo da criança, do cientista, da dona de casa etc. – está sempre determinando as nossas possibilidades mais primárias de conhecimento sobre o mundo. O fenômeno (*Phänomen*) é aquilo que vem ao encontro do homem em sua vida, a pedra no caminho de Drummond, e é importante ter em mente que o fenômeno não se resume a objetos singulares materiais, podendo designar também situações, relações entre objetos e objetos imateriais. Todo fenômeno é uma aparição<sup>314</sup> (*das Erscheinende*) que se dá a ver enquanto uma rede de relações referenciais

---

<sup>312</sup> EDMUND HUSSERL, 2022.

<sup>313</sup> HUSSERL, 2013, p. 39-64.

<sup>314</sup> Fenômeno e aparição constituem quase um binômio, pois em sua origem grega, *phainomenon* diz o aspecto de ser aparente, a aparência (ABBAGNANO, 2012, p. 70).

(*Verweisungszusammenhang*). Husserl entende o fenômeno como a “revelação do objeto em si.<sup>315</sup>” O objetivo do trabalho da *theoria*, numa remissão ao sentido grego da palavra, é permitir ao homem uma visada do fenômeno que supere a restrição da perspectiva imposta pelo mundo da vida do qual o indivíduo faz parte em direção à realidade, que é designada apenas como “o mundo único total” (*die eine ganze Welt*).<sup>316</sup>

Esta observação do fenômeno segundo a perspectiva da realidade é a evidência (*Evidenz*), também entendida como uma aparição originária (*originäres Erscheinen*) do fenômeno, e está inteiramente apoiada no aspecto apofântico do juízo proposicional. Como Stolze (2003, p. 64) diz, cada afirmação ou tomada de posição contém em si uma pré-apropriação (*Vorgriff*) sobre um fenômeno segundo a qual a proposição adquire um potencial de preenchimento do seu significado. Nós podemos dizer que faz frio no Alaska, ou que existem cavalos alados, porém a expectativa de sentido criada pela proposição pressupõe a necessidade de evidência que satisfaz o pensamento no sentido de convencer acerca da sua própria verdade. A evidência possui um papel crucial na nossa vida diária e a vida humana depende do acordo intersubjetivo que permite a superação de desafios existenciais através da vida comum:

Até mesmo existir só nos é possível porque todos nós, naquilo que precisamos fazer, já tivemos acesso a uma aparição originária que nos possibilitou o conhecimento, ou porque nós – em casos de incerteza – podemos esperar por situações de evidência, segundo as quais o que aparece para nós, por assim dizer, se mostra em sua determinação, torna-se “evidente” para nós.<sup>317</sup>

Foi também neste sentido que desenvolvemos nossas considerações metodológicas, embora não tenhamos tematizado a fenomenologia explicitamente na respectiva seção. No entanto, iremos complicar um pouco esta noção a seguir. O objetivo geral da filosofia de Husserl é possibilitar uma nova fundamentação para a filosofia, entendida como ciência.<sup>318</sup> Sob este aspecto da questão, Husserl entende o trabalho científico como um trabalho de justificação acerca da própria perspectiva, bem como um ideal norteador situado para além de sua possibilidade de efetivação real. Husserl afirma que:

---

<sup>315</sup> ABBAGNANO, 2012, p. 437.

<sup>316</sup> “Não seria o mundo o título para o universo do que é em geral?” (HUSSERL, 2013, p. 55).

<sup>317</sup> “Wir können überhaupt existieren, weil uns alles, womit wir zu tun haben, entweder bereits durch Situationen eines originären Erscheinens bekannt ist oder weil wir – in Fällen von Unsicherheit – Situationen der Evidenz erwarten dürfen, in denen uns das Erscheinende in seiner Bestimmtheit gleichsam von nahem zugänglich, uns ‚einsichtig‘ wird” (STOLZE, 2003, n. 115). Tradução própria. Nossa tradução não conseguiu reproduzir toda a significância do termo “*einsichtig*” (*ein + sicht* <math>\diamond</math> um + visão/ver) escolhido por Stolze, que diz literalmente “evidente,” mas o uso em questão da palavra, tendo em vista o tema discutido, também sugere que aquilo que se torna perceptível em sua verdade é visto sob uma perspectiva unitária através da partícula “*ein*.”

<sup>318</sup> HUSSERL, 2013, p. 48-49.

devemos distinguir, por um lado, o juízo (no sentido mais lato de um visar de ser) e a evidência e, por outro lado, o juízo pré-predicativo e a evidência pré-predicativa. Aquilo que é visado, correspondentemente, que é visto com evidência, vem à expressão, e a ciência pretende, em geral, julgar expressamente e manter fixo o juízo, a verdade [...] Mas a expressão enquanto tal pode ajustar-se melhor ou pior ao que é visado e por si próprio dado, portanto, ela tem a sua própria evidência ou não evidência, que vai juntamente com a predicação; por isso, a evidência da expressão é também codeterminante da ideia de verdade científica, enquanto situação predicativa ultimamente fundamentada ou a fundamentar.<sup>319</sup>

Como Stolze (2003, p. 63) afirma, o que está em jogo na fenomenologia é a possibilidade de realizar uma “prestação de contas” (*Rechenschaft*) do conhecimento, que é o processo através do qual o indivíduo pode desprender-se da *doxa*. Central para a fenomenologia é o aspecto relacional próprio à consciência, i.e. toda consciência é consciência *de* alguma coisa<sup>320</sup> – este é o conceito de intencionalidade (*Intentionalität*) – toda consciência é uma consciência *de*. Ele é o termo que distingue a fenomenologia do psicologismo transcendental, quer dizer, não se trata aqui daquilo que nós normalmente chamamos de “experiência subjetiva,” mas sim da estrutura da razão humana que possibilita que esta experiência ocorra exatamente da maneira que ela ocorre, e não de outra.<sup>321</sup> Também é neste sentido que ele pretende “superar” a filosofia cartesiana, pois embora o *cogito* tivesse aberto o caminho para o ego transcendental<sup>322</sup> da fenomenologia de matriz husserliana, a meditação cartesiana apresentaria dois problemas principais: a) a certeza primeira não estaria tanto no aspecto apodítico do *cogito* quanto na existência do mundo (em sentido fenomenológico), porque o ser do mundo, ao contrário do que se dá de maneira matemático-apodítica, pode se apresentar de maneira duvidosa, i.e. inclui a falsidade como um de seus modos de ser;<sup>323</sup> b) a suspensão do *cogito* em relação ao mundo não põe o eu diante do nada,

<sup>319</sup> HUSSERL, 2013, p. 49.

<sup>320</sup> STOLZE, 2003, p. 64.

<sup>321</sup> “O sentido da investigação psicológica da consciência e o da investigação transcendental-fenomenológica são abissalmente diferentes, se bem que os conteúdos a descrever de um lado e do outro possam concordar” (HUSSERL, 2013, p. 70), e também: “todo e qualquer *cogito*, toda e qualquer vivência de consciência, como também dizemos, visa qualquer coisa e é em si mesma portadora, neste modo do visado, do seu *cogitatum* respectivo, e cada vivência fá-lo à sua maneira [...] As vivências da consciência são também denominadas *intencionais*, em que a palavra ‘intencionalidade’ não significa, então, outra coisa senão esta propriedade universal e fundamental da consciência de ser consciência *de* qualquer coisa, de transportar em si, enquanto *cogito*, o seu próprio *cogitatum*” (HUSSERL, 2013, p. 71).

<sup>322</sup> “A subjetividade transcendental é o ‘eu-originário’ e não ‘um eu.’ Para ela, o solo do mundo dado de antemão já foi suspenso. Ela é o não relativo por excelência, aquilo a que está referida toda relatividade, inclusive a do eu investigador” (GADAMER, 1999, p. 377).

<sup>323</sup> “O conflito com o que a evidência, com o que a experiência mostra, produz o negativo da evidência (ou a evidência negativa) e, enquanto seu conteúdo, a falsidade evidente. A evidência, à qual pertence, de fato, toda a experiência, no sentido estrito habitual, pode ser mais ou menos perfeita” (HUSSERL, 2013, p. 49). Também: “a experiência sensível universal, em cuja evidência o mundo nos é constantemente dado de antemão, não deve ser tomada, sem mais, como uma evidência apodítica em que fosse absolutamente excluída a possibilidade de que se

mas sim diante do ego transcendental, abrindo o campo das experiências transcendentais<sup>324</sup> e da intencionalidade.<sup>325</sup>

O ponto da fenomenologia de Husserl que, a nosso ver, tem mais importância do ponto de vista da Hermenêutica Tradutória, é a questão do olhar desinteressado ao mundo. O objetivo da fenomenologia não é direcionar o olhar para a experiência consciente enquanto uma experiência psíquica particular de um indivíduo, mas sim para o ato intencional envolvido aí.<sup>326</sup> Neste sentido, ela não mira a vivência psíquica, mas a vivência originária. Como Husserl (2013, p. 72) diz, “a tarefa própria da reflexão não consiste em repetir a vivência originária, mas antes em considerá-la e explicitar o que nela se pode encontrar.” Nesse sentido o saber fenomenológico é descritivo (*ibid.*), e Husserl (2013, p. 73) considera que fundamental nesta dinâmica é o não coefetuar [sic], i.e. na redução fenomenológica da *épokhé* o Eu se abstém em relação ao ser do mundo. Interessante é que, a este respeito, Husserl considera, diferentemente da tradição filosófica precedente, que este não coefetuar do mundo não diz respeito à incapacidade da mente humana de influenciar o mundo por um mero ato da vontade psíquica, mas antes, apenas à imersão da consciência na redução fenomenológica.<sup>327</sup> Neste sentido, do ponto de vista metodológico, o ego transcendental depende de que seja realizada:

uma cisão do eu, na qual, por sobre o eu ingenuamente interessado, se estabelece o eu fenomenológico enquanto o *espectador desinteressado* [...] sendo o único interesse remanescente o de ver e descrever adequadamente [...] [a ciência-filosofia] exige uma crítica absoluta e universal que, pelo seu lado, deve criar primeiro para si própria um *universo de absoluta ausência de preconceitos*, por meio da abstenção de qualquer tomada de posição que nos deem de antemão um qualquer ser.<sup>328</sup>

Ao contrário da filosofia kantiana, que pensava o fenômeno como oposto à coisa-em-si, agora o fenômeno é encarado como podendo incluir aquilo que se “manifesta *em si mesmo*,”<sup>329</sup> o que exige este olhar desinteressado da fenomenologia. Um outro traço fundamental da intencionalidade para Husserl é o horizonte intencional. Os fenômenos aparecem para nós, em geral, de maneira parcial, segundo o mundo particular em que

---

tornasse duvidoso que o mundo fosse efetivamente, ou seja, a possibilidade do seu não-ser” (HUSSERL, 2013, p. 55).

<sup>324</sup> HUSSERL, 2013, p. 69.

<sup>325</sup> HUSSERL, 2013, p. 70-71.

<sup>326</sup> HUSSERL, 2013, p. 71.

<sup>327</sup> “O *não coefetuar*, o abster-se, por parte do eu na atitude fenomenológica, é *coisa* sua, não da percepção por ele reflexivamente considerada” (HUSSERL, 2013, p. 73).

<sup>328</sup> HUSSERL, 2013, p. 73.

<sup>329</sup> ABBAGNANO, 2012, p. 437.

vivemos. Como Stolze (2003, p. 65) diz, o fenômeno é dado à consciência, na experiência comum, a partir das possibilidades postas pelo mundo particular do indivíduo, que sempre configura o fenômeno no sentido do interesse que ele pode vir a ter, e neste sentido ele está preso a uma ocasião, traz um traço de ocasionalidade (*Okkasionalität*). Porém também sempre há um traço de identidade no ser do fenômeno.

Como Husserl (2013, p. 82-83) afirma, o horizonte intencional diz respeito tanto à multiperspectividade (*Multiperspektivität*) do fenômeno,<sup>330</sup> i.e. que o fenômeno envolve potencialidades para além do que é visado pela consciência humana, quanto ao fato de que um mesmo fenômeno pode ser intentado<sup>331</sup> de maneiras diversas. Como Stolze (2003, p. 64) afirma, a possibilidade de que o fenômeno se apresente como evidência repousa sobre a sua identidade, i.e. como o meio segundo o qual a aparição do fenômeno se estrutura e que se apresenta como o mesmo em meio às suas diversas possibilidades de aparição (mais uma vez, o conceito de focalização de Porta). O fenômeno só se torna objeto (*Gegenstand*) na filosofia de Husserl na medida em que é situado no polo de identidade no espectro de possibilidades que a sua aparição constitui.<sup>332</sup> O fenômeno, quando compreendido em sua estrutura de identidade, sua realidade, é identificado com o fato, quer dizer, o fato é a manifestação fenomênica da realidade que se mostra em sua verdade. Este é o seu ser-em-si (*An-sich-Sein*), sua objetividade (*Objektivität*).<sup>333</sup> Como diz Abbagnano (2012, p. 431), na fenomenologia de Husserl, uma coisa não é um fato, mas dizemos que é fato que uma coisa seja X ou Y. Assim, o fato é um estado de coisas, que é o objeto da proposição lógica.<sup>334</sup> É a fenomenologia que permite sair da perspectiva da *doxa*, que, através da perspectiva limitada do mundo particular da vida humana, resulta na ocasionalidade ontológica do fenômeno. Realizar isto seria possível, então, através da possibilidade de visualizar o que há de identidade no fenômeno, o

---

<sup>330</sup> STOLZE, 2003, p. 65.

<sup>331</sup> Visado pela consciência no modo da intencionalidade. Cf. o uso do termo por ex. em Guilhermino, 2023.

<sup>332</sup> Stolze, 2003, p. 64. Husserl diz: “quando se fixa um qualquer objeto [sic] na sua forma ou categoria e se mantém constantemente em evidência a identidade do mesmo na variação dos seus modos de consciência, mostra-se, então, que estes, por mais fluentes que possam ser e inapreensíveis nos seus elementos últimos, não são, porém, de todo arbitrários. Eles permanecem sempre *vinculados a uma típica estrutural*, que é inquebrantavelmente a mesma porquanto a objetividade permaneça consciente precisamente como esta e como assim constituída e porquanto ela deva poder persistir na evidência da identidade, através da mudança dos modos de consciência. Explicitar sistematicamente essa típica estrutural é precisamente a tarefa da teoria transcendental” (HUSSERL, 2013, p. 89-90). Com relação à objetividade, o ponto central, para Husserl, parece ser que “cada objeto, *cada objeto em geral* (também cada objeto imanente), designa uma *estrutura regular do ego transcendental*” (HUSSERL, 2013, p. 91).

<sup>333</sup> STOLZE, 2003, p. 65.

<sup>334</sup> O que também é afirmado, com algumas pequenas mudanças de contexto, por Wittgenstein no *Tractatus*, embora a noção de estado de coisas tenha sido desenvolvida aí em outro sentido. Cf. ABBAGNANO, 2012, p. 431.

que se consegue através de visualizá-lo segundo o horizonte originário do *eine ganze Welt*,<sup>335</sup> em associação com a *Rechenschaft* fenomenológica que mostra o caminho percorrido até a conquista desta perspectiva, como dito.

Stolze finaliza sua referência a Husserl citando a crítica dele ao objetivismo, crítica esta que, a nosso ver, contextualiza o posicionamento crítico da Hermenêutica Tradutória em relação à noção de Empíria nos Estudos da Tradução. Husserl criticava o que ele chamava da visão de mundo das ciências naturais e matemáticas. Como Stolze (2003, p. 66) afirma, o problema para Husserl estaria em que a visão das ciências naturais reduz o mundo a um objeto mensurável do pensamento, de modo que a ciência que parte desta perspectiva acaba se constituindo, ela mesma, como um mundo particular (*Sonderwelt*), e assim se perderia a noção do mundo como horizonte originário que coordena todas as outras perspectivas em vista da identidade do fenômeno. É importante notar que, ao considerar que o fenômeno inclui em si traços de identidade, está aberto o caminho para que estes mundos particulares que, do ponto de vista da fenomenologia geral, são considerados limitadores do conhecimento, possam ser eles mesmos descritos como condição de possibilidade de aparição de fenômenos. Isto quer dizer que os *Sonderwelten* de Husserl também podem ser incluídos como condição de possibilidade na construção do conhecimento acerca de um fenômeno qualquer.

Retomando a discussão relativa à crítica da Desconstrução à Hermenêutica, parece-nos que é a fenomenologia o foco da crítica de Derrida.<sup>336</sup> A fenomenologia de Husserl não é um modelo perfeito para a ciência e levou a muitos posicionamentos questionáveis do ponto de vista não apenas científico, mas também ideológico. Como Allison (2005, p. 90) nota, citando Eugen Fink (1905-1975), a filosofia de Husserl serviu para dar verniz filosófico e uma pretensa “fundamentação” à doutrina filosófica da moda, aparecendo, portanto, muito mais como sintoma do que como fenomenologia, e observamos isto na obra do próprio Husserl.<sup>337</sup> Nestes casos pontuais, a crítica desconstrucionista à noção de presença é, a nosso ver, bastante pertinente, o que contudo não invalida, de maneira alguma, a importância e validade da reflexão fenomenológica. A Hermenêutica também se apropriou da fenomenologia de forma crítica, o que Stolze não menciona em seu *Hermeneutik und Translation* – a apropriação já aparece ali como síntese. A questão é inclusive anterior a qualquer consideração de caráter ontológico, pois de nossa parte, consideramos que a fenomenologia de Husserl, independente

---

<sup>335</sup> STOLZE, 2003, p. 65.

<sup>336</sup> Cf. ALLISON, 2005.

<sup>337</sup> Por ex. na maneira como a música é pensada enquanto uma unidade autônoma e essencial nas *Lições para uma fenomenologia da consciência interna do tempo* (Cf. GADAMER, 1999, p. 177).

de sua cientificidade ou aplicabilidade científica,<sup>338</sup> se apresenta como o ideal científico por excelência, na medida em que ela representa o ideal ético que norteia a responsabilidade do trabalho científico.<sup>339</sup> A concepção husserliana da observação desinteressada do mundo, por mais inatingível que seja, abre-nos a possibilidade de caminhar, tendencial e aproximativamente, em direção a um conhecimento cada vez melhor fundamentado sobre a verdade do mundo, verdade que nos une a todos para além de diferenças ideológicas e culturais.

Como Stolze afirma (2003, p. 66), na concepção cientificista do objetivismo, o mundo perde o seu caráter de identidade do real, de horizonte de significação possível, para se tornar apenas um objeto enxergado segundo o interesse de uma atividade profissional particular, a do cientista. Neste sentido, a ciência deixa de ser um modo de experiência autêntica da verdade e se torna uma atividade direcionada a interesses particulares. O ponto central de Stolze, para além do dilema ético com relação à responsabilidade da verdade, que a nós nos parece contextualizar a questão, é que neste contexto se esquece do caráter *eine ganze Welt* de ser o horizonte de significado da realidade, i.e. de que mesmo a evidência só é possível em relação ao sujeito do conhecimento: “as ciências particulares modernas investigam todos os fenômenos do mundo, porém elas não podem retirar uma tarefa à Filosofia: a reflexão transcendental do ser humano sobre si mesmo como o lugar de aparição da realidade.”<sup>340</sup> Neste sentido, Stolze parece estar enfatizando aquilo que Abbagnano (2012, p. 437) afirma quando diz que “o sentido fenomenológico de [fenômeno] como revelação de essência soma-se portanto ao significado crítico de [fenômeno] sem, contudo, eliminá-lo.”

Para finalizar esta subseção, gostaríamos apenas de lembrar da perseguição política que ora está sendo levada a cabo nos meios universitários dos Estados Unidos e à capitulação praticamente geral e irrestrita das universidades de maior renome daquele país face ao avanço

---

<sup>338</sup> Cf. SANTOS & TOMBOLATO, 2020.

<sup>339</sup> “As investigações que se seguem são apenas possíveis na base estabelecida por E. Husserl [...] As explicitações do conceito preliminar de fenomenologia de-monstraram que o que ela possui de essencial não é ser uma ‘corrente’ filosófica *real*. Mais elevada do que a *realidade* está a *possibilidade*. A compreensão da fenomenologia depende unicamente de se apreendê-la como possibilidade” (HEIDEGGER, 2014, p. 78). Compare com o original: “Die folgenden Untersuchungen sind nur möglich geworden auf dem Boden, den E. Husserl gelegt [...] Die Erläuterungen des Vorbegriffes der Phänomenologie zeigen an, daß ihr Wesentliches nicht darin liegt, als philosophische »Richtung« *wirklich* zu sein. Höher als die Wirklichkeit steht die Möglichkeit. Das Verständnis der Phänomenologie liegt einzig im Ergreifen ihrer als Möglichkeit“ (HEIDEGGER, 1967, p. 38). Consideramos que a tradução da palavra “*Richtung*” por “orientação” teria sido mais interessante, pois reforça o sentido de que a fenomenologia é, em parte, um caminhar em direção a um ideal de conhecimento.

<sup>340</sup> “Die modernen Einzelwissenschaften erforschen alle Phänomene in der Welt, doch eine Aufgabe können sie der Philosophie nicht abnehmen: die transzendente Reflexion des Menschen auf sich selbst als Stätte des Erscheinens der einen Welt” (STOLZE, 2003, p. 66). Tradução própria.

do fascismo de Donald Trump. Este dado de realidade, inserido aqui de maneira desarmônica, serve para fazer-nos lembrar da importância de voltar aos velhos conceitos da filosofia. O conhecimento científico só existe onde há possibilidade de debate, diálogo livre e objetividade. Encarar a fenomenologia de Husserl como um ideal, a nosso ver, nos protege, nós pesquisadores e eternos estudantes, do niilismo e da inércia face ao avanço da ganância e da violência política.

### 5.3 O PROJETO DA HERMENÊUTICA FENOMENOLÓGICA

Em suas *Investigações lógicas*, seção I, §5, Husserl concebe a percepção como sendo anterior à linguagem.<sup>341</sup> Neste sentido, ele está completamente alinhado com a tradição filosófica que compreende a linguagem como separada da realidade e epistemologicamente subalterna em relação a esta.<sup>342</sup> Husserl (1996, p. 40) considera que “a percepção é um ato que determina a significação,” porém esta concepção não dá conta do fato de que a significação também determina a percepção. Como Rosenthal (2021, p. 310) nota a título de exemplo, a degustação de vinhos, um hábito cultural de aprendizado estético que se dá por meio da experiência e da linguagem, envolvendo a aquisição de conceitos acerca de objetos desta experiência, gera novos conteúdos sensoriais que não estariam disponíveis sem o devido aprendizado. É a linguagem o meio e a condição para que isto ocorra. Neste sentido, o fato de que o enólogo consiga modificar suas capacidades perceptivas através da enologia é uma contraprova factual à tese de Husserl de que a significação é posterior e dependente em relação à linguagem, contraprova esta que, evidentemente, poderia ser questionada em vários sentidos, mas ainda assim seria necessário um ajuste completo da terminologia caso se quisesse manter a posição de que a percepção é anterior à linguagem.

Contrariamente à posição de Husserl,<sup>343</sup> Martin Heidegger (1889-1976) vai afirmar que o acontecimento originário da significação não acontece nem depois nem em separado em relação à percepção. Schmidt afirma que Heidegger teria deixado uma crítica a Husserl implícita em *Ser e tempo*,<sup>344</sup> que seria direcionada a uma incapacidade, da parte de Husserl,

---

<sup>341</sup> “Digo *isto* e [viso] justamente o papel que está na minha frente. É à percepção que essa palavra deve sua relação a *este* objeto. Mas não é na própria percepção que a significação reside. Quando digo *isto*, não me limito a perceber mas, *fundado na percepção se constrói o ato do visar-isto, um ato novo que por ela se rege e que dela depende quanto à sua diferença. Nesse e só nesse visar indicativo é que reside a significação*” (HUSSERL, 1996, p. 38). Grifos originais.

<sup>342</sup> Cf. HUSSERL, 1996, p. 38-45; ALISSON, 2005.

<sup>343</sup> SCHMIDT, 2012, p. 79-81.

<sup>344</sup> SCHMIDT, 2012 : 80.

de superar a dualidade sujeito-objeto, característica da filosofia moderna. Na *Hermenêutica da facticidade*, Heidegger faz uma crítica à noção kantiana de esquema do ponto de vista da sua *Destruktion*, abraçando a crítica de Husserl ao objetivismo, pois a noção de esquema, segundo ele, foi cunhada a partir de dois conceitos fundamentais – sujeito e objeto, que apenas reproduzem todos os preconceitos e carga simbólica da tradição filosófica ocidental. Assim, o que aparece como problema filosófico em geral é, na verdade, um efeito desta compreensão enviesada sobre o dualismo sujeito-objeto, que acaba por tolher as possibilidades interpretativas no campo do pensamento. Daí a afirmação de que:

90% da literatura está preocupada com a garantia de que tais problemas não desapareçam [...] Essa literatura é a que domina a indústria; nela se vê e se mede o progresso e o vigor da ciência [...] há aqueles que, sem chamar a atenção, acabaram com o falso problema (Husserl, em suas *Investigações lógicas!*).<sup>345</sup>

Assim, não podemos concordar com a afirmação de Schmidt de que haveria aí uma crítica implícita da parte de Heidegger em direção a Husserl.<sup>346</sup> Esta dualidade também se observa muito facilmente no Empirismo, no sentido de que o objeto do conhecimento é entendido como uma entidade autônoma e separada em relação ao pesquisador, que deveria apreendê-lo cognitivamente através de diferentes metodologias, quer dizer, o procedimento científico seria apenas a formalização do movimento supostamente natural da percepção humana, segundo a qual nós recebemos estímulos sensoriais de objetos externos e, a partir destes estímulos, produzimos cognitivamente significados conscientes.<sup>347</sup> Heidegger propõe que, ao invés disto, a significação não acontece fora da percepção, ela é a própria percepção. Segundo esta concepção, percepção e significação não são epistemologicamente distintas. Não haveria, portanto, dualidade, de modo que o objeto já aparece à consciência humana de acordo com um contexto de significação que é orientado pelas preocupações da vida.<sup>348</sup> Como Heidegger afirma:

“Atrás” dos fenômenos da fenomenologia não há absolutamente nada, o que acontece é que aquilo que deve tornar-se fenômeno pode-se velar. A fenomenologia é necessária justamente porque, de início e na maioria das vezes, os fenômenos *não* se dão. O conceito oposto de “fenômeno” é o conceito de encobrimento.

---

<sup>345</sup> HEIDEGGER, 2012, p. 87-88.

<sup>346</sup> “[...] o facto de *Ser e tempo*, que já nada comparte com o neokantismo, estar dedicado a Husserl, demonstra que Heidegger via em Husserl e na fenomenologia mais do que uma variação e aprofundamento do ponto de vista transcendental neokantiano” (VATTIMO, 1996, p. 13).

<sup>347</sup> Neste sentido, a reflexão propriamente hermenêutica sempre leva em conta o aspecto metateórico da Teoria do Conhecimento e estaria próximo da posição de Giere de que “teorias científicas não existem somente enquanto representações nos cérebros dos cientistas” (ABRANTES, 1993, p. 188).

<sup>348</sup> SCHMIDT, 2012, p. 81.

Como Vattimo afirma, o conceito de fenômeno em *Ser e tempo* é uma “manifestação positiva da própria essência da coisa.”<sup>349</sup> A problematização que anima Heidegger na primeira fase de seu pensamento, que culmina em *Ser e tempo*, girava em torno do problema da verdade, que era experimentada, do ponto de vista lógico, como válida para além das condições particulares da vida, e a consciência histórica da vida humana, que experimentava a verdade apenas de modo parcial, segundo a efemeridade do tempo.<sup>350</sup> Como Abbagnano (2012, p. 517) nota, o conceito de horizonte de Husserl é uma retomada de um conceito ancestral da filosofia pré-socrática – já na filosofia de Anaximandro, tínhamos no *ápeiron* a ideia de um princípio geral que “abarca todas as coisas e as dirige.”<sup>351</sup> A filosofia kantiana retrabalha radicalmente o sentido da metafísica ao afirmar que o objetivo desta atividade é apontar os limites possíveis do conhecimento, dando um sentido inaudito ao conceito de horizonte, que é por ele distinguido entre horizonte lógico, estético e prático, referente aos limites transcendentais dos três tipos de juízo: o que “o homem *pode* saber, *consegue* saber e *deve* saber.”<sup>352</sup> Husserl designa o momento presente, o agora, como o horizonte temporal da consciência,<sup>353</sup> e portanto do saber humano, o que irá nortear toda a empreitada heideggeriana em *Ser e tempo*. Ali, todas as estruturas existenciais são pensadas como diferentes modos de ser da temporalidade (*Zeitlichkeit*).<sup>354</sup> Ao retomar a temática do Ser, o que Heidegger está fazendo é seguir a recomendação de Husserl de “ir às coisas mesmas,” pois ele está negando o psicologismo de Stuart Mill – e, conseqüentemente, o cognitivismo empirista – e também o neokantismo, que não consegue ultrapassar a dualidade sujeito-objeto.<sup>355</sup>

Ao invés de tentar descrever da maneira mais adequada como é possível que o sujeito estabeleça relações de significado com objetos do mundo que estariam disponíveis a ele, Heidegger considera que o que importa é descrever ontologicamente a estrutura que possibilita o acontecimento da significação, sendo esta uma das tarefas da Hermenêutica (Fenomenológica). Neste sentido, *Dasein* é o objeto focal da hermenêutica fenomenológica porque “é a partir deste modo de ser e com vistas a este modo de ser que todo e qualquer existir é assim como é.”<sup>356</sup> Aqui a Hermenêutica é alçada ao grau máximo da reflexão

---

<sup>349</sup> VATTIMO, 1996, p. 14.

<sup>350</sup> *Id.* p. 10.

<sup>351</sup> ARISTÓTELES *apud* ABBAGNANO, 2012, p. 517.

<sup>352</sup> ABBAGNANO, 2012, p. 517.

<sup>353</sup> *Id.* p. 517.

<sup>354</sup> HEIDEGGER, 1977, p. 17.

<sup>355</sup> VATTIMO, 1996, p. 7-11.

<sup>356</sup> HEIDEGGER, 2014, p. 87.

filosófica. Também é a partir da historicidade da vida humana que Heidegger vai iniciar sua reflexão, de modo que não é mais possível encarar o sujeito do conhecimento como um sujeito puro transcendental tradicional.<sup>357</sup> Esta interpretação acerca da situação na qual a significação acontece é designada como a hermenêutica da facticidade.<sup>358</sup> *Dasein* – muito literalmente, ser (*sein*) aí (*da*) – indica inicialmente a compreensão de ser da vida fática, do que já sabemos ser (o ser), ou como Heidegger diz,<sup>359</sup> o modo de ser em geral da humanidade. Como Abbagnano (2012, p. 424) afirma, a facticidade no pensamento de Heidegger se distingue da factualidade na medida em que a factualidade é o reino dos fatos, das coisas disponíveis ao manuseio humano, ao passo que a facticidade diz que a existência humana está entregue aos fatos, i.e., já está lançada no mundo dos fatos antes mesmo de que se tenha consciência disto. Um dos sentidos da palavra ser é a mera constatação da existência. Posso dizer: “este computador que está na minha frente e com o qual escrevo é,” e com isso digo que ele existe. Esta é inclusive a origem do aspecto apofântico da proposição e também o momento fundamental da epistemologia naturalista. Como já foi dito, Heidegger considera que o ser da humanidade é ontologicamente distinto do ser de qualquer outro ente, porque:

O ser humano não “é” e não tem, como uma propriedade adicional, uma relação ontológica com o “mundo,” que ele estabelece para si próprio como gostaria. *Dasein* não é “primeira” e propriamente um ente que tenha a liberdade de às vezes estabelecer uma “relação” com o mundo. Tal estabelecimento de relações com o mundo só é possível *porque Dasein*, na medida em que é ser-no-mundo, é como é. Esta constituição de ser não surge primeiramente porque haveria outros entes simplesmente dados que vêm ao encontro do ente que é *Dasein*. “Vir ao encontro junto” a *Dasein* só é possível porque o ente pode se mostrar dentro de um *mundo*.<sup>360</sup>

---

<sup>357</sup> VATTIMO, 1996, p. 12.

<sup>358</sup> SCHMIDT, 2012, p. 81. Heidegger diz: “Na verdade, a ‘fatorialidade’ do fato [do próprio *Dasein*] é, em seu ser, fundamentalmente diferente da ocorrência fatorial de uma espécie qualquer de pedras. Chamamos de *facticidade* o caráter de fatorialidade do fato [de *Dasein*] em que, como tal, cada [*Dasein*] sempre é” (HEIDEGGER, 2014, p. 102). Substituímos o termo presença pelo termo *Dasein*.

<sup>359</sup> „Wissenschaft überhaupt kann als das Ganze eines Begründungszusammenhanges wahrer Sätze bestimmt werden. Diese Definition ist weder vollständig, noch trifft sie die Wissenschaft in ihrem Sinn. Wissenschaften haben als Verhaltungen des Menschen die Seinart dieses Seienden (Mensch). Dieses Seiende fassen wir terminologisch als *Dasein* / A ciência pode ser definida, em geral, como o todo de uma estrutura de fundamentação de proposições verdadeiras. Esta definição não é completa nem captura o sentido da ciência. As ciências, por serem um comportamento humano, possuem o modo de ser deste que é (humano). Este que é, designamos terminologicamente como ser-aí” (HEIDEGGER, 1977, p. 11). Tradução própria.

<sup>360</sup> „Der Mensch »ist« nicht und hat überdies noch ein Seinsverhältnis zur »Welt«, die er sich gelegentlich zulegt. *Dasein* ist nie »zunächst« ein gleichsam in-seins-freies Seiendes, das zuweilen die Laune hat, eine »Beziehung« zur Welt aufzunehmen. Solches Aufnehmen von Beziehungen zur Welt ist nur möglich, weil *Dasein* als In-der-Welt-sein ist, wie es ist. Diese Seinsverfassung entsteht nicht erst dadurch, daß außer dem Seienden vom Charakter des *Daseins* noch anderes Seiendes vorhanden ist und mit diesem zusammentrifft. »Zusammentreffen« kann dieses andere Seiende »mit« dem *Dasein* nur, sofern es überhaupt innerhalb einer Welt sich von ihm selbst her zu zeigen vermag.“ (HEIDEGGER, 1977, p. 57). Tradução própria, cotejado com Heidegger, 2014, p. 103-104.

É este o sentido de dizer que só existe mundo a partir de *Dasein*, é *Dasein* que “tem” um mundo, que “mundaniza” ou “munda” em sentido verbal. Isto no entanto não quer dizer que *Dasein* “cria” o mundo de maneira subjetiva, como buscamos mostrar. Heidegger altera radicalmente a maneira de como pensar sobre a humanidade e o seu modo de ser, porque, ao questionar toda a tradição filosófica anterior naquilo que ela teve de encobridor, de limitador das possibilidades de investigação acerca do ser, ele propôs uma maneira de pensar sobre a vida humana para além do conceito do humano, pois seu propósito com isto era abrir as possibilidades das formas que esta reflexão poderia ocorrer. Diante desta proposta filosófica, as inclinações políticas de Heidegger aparecem sob uma luz demoníaca. Ainda assim, como Wolin afirma, “quando um debate crítico desce ao nível da acusação perniciososa, então o esforço pela verdade e a boa vontade intelectual são os verdadeiros perdedores.”<sup>361</sup> Voltemos à nossa discussão.

A hermenêutica da facticidade, i.e. a busca por tornar visível a situação em geral na qual o evento da significação pode ocorrer, leva à proposição de que não é possível avançar na questão com uma reflexão que seja puramente objetual, i.e. que se restrinja a tratar de objetos e suas propriedades. Heidegger considera que, como nós mesmos somos um modo de ser, e como este modo de ser nos é uma possibilidade existencial, nós não poderíamos, do ponto de vista do pensamento, tratar este modo de ser como um qualquer entre outros.<sup>362</sup> Foi a partir desta noção heideggeriana que Sartre desenvolveu a filosofia existencialista, por ex.

Assim, Heidegger não apenas altera radicalmente o sentido da Hermenêutica, que é encarada não mais como a disciplina filosófica da metodologia interpretativa e sim como a busca por uma maneira de posicionar-se na existência de maneira a abrir possibilidades libertadoras em relação a uma tradição que tolhe a existência humana.<sup>363</sup> Isto se insere na crítica do filósofo à metafísica, i.e. à temática da *Destruktion*. A interpretação para Heidegger não é tanto a atividade de levar ao entendimento quanto é entender como é que o entendimento ao qual se chega é possível em primeiro lugar. Neste sentido, a crítica hermenêutica ao objetivismo precisa ser entendida como tendo o sentido de tornar o cientista ou pesquisador criticamente consciente em relação à maneira como os fenômenos se mostram.

---

<sup>361</sup> “Wenn eine kritische Debatte auf die Stufe von böswilliger Beschuldigung herabsinkt, dann sind das Bemühen um Wahrheit und der intellektuelle *good will* die wahren Verlierer” (WOLIN, 2015, p. 382). Tradução própria.

<sup>362</sup> Em face das inclinações políticas de Heidegger, concordamos com Gadamer que a obra sempre está muito além do autor. *Cf.* n. 202.

<sup>363</sup> HEIDEGGER, 1967, §7A. Stolze (2003, p. 69) diz: “Aquilo que trabalha por trás do enunciado é designado repetidamente por Heidegger como ‘o hermenêutico’ [...] de modo que ele assim expande o conceito tradicional de Hermenêutica / Was hinter der Aussage arbeitet, nennt Heidegger durchweg das ‘Hermeneutische’ [...] womit er die traditionelle Bedeutung von Hermeneutik erweitert.” Tradução própria.

A concepção de hermenêutica em Heidegger é única porque, como já afirmamos em outro lugar, ela transforma a reflexão hermenêutica numa reflexão de base modal,<sup>364</sup> i.e. o que está em questão não é tanto mais o objeto e a maneira correta de descrevê-lo ou construí-lo, mas antes, diferentes modos de ser, como eles estão estruturados, e como eles servem para tornar visível as estruturas da existência humana, o que está muito além (ou aquém) de uma reflexão objetual. É importante ter em mente que, embora a Hermenêutica Tradutória se aproprie desta reflexão heideggeriana, ela não adota a terminologia ora em questão.

A partir da distinção entre *existenziell* e *existenziall*, e da outra distinção associada – ôntico e ontológico<sup>365</sup> – Heidegger vai considerar que a tradição filosófica cometeu um erro ao elaborar uma reflexão sobre o ser enquanto uma simples-presença, uma *Vorhandenheit*,<sup>366</sup> como quando dizemos “o ser humano” para nos referirmos ao ente que é humano, e não ao modo de ser da humanidade. Neste sentido, Heidegger considera necessário reformular o problema do ser em vista da questão da objetividade, pois no caso da existência humana, agora referida como *Dasein*,<sup>367</sup> a existência, a via de acesso é a quotidianidade, i.e. o modo de ser em geral e no mais das vezes, sendo necessário, visto que em todo fenômeno há um ser para se encontrar, descobrir, ou desvelar, qual é o ser que está aí para ser encontrado. É também neste sentido que a reflexão é modal e não objetual, pois não se considera que a quotidianidade seja superior ou inferior em relação a outros modos de ser de *Dasein*. Nesta chave o homem é pensado como um poder-ser.<sup>368</sup> Isto significa que o homem não tem essência, de modo que ele não é do mesmo modo que as outras coisas são, ou segundo Vattimo (1996, p. 25), “dizer que o homem existe não pode, pois, significar que o homem seja algo dado.” É assim que Heidegger retoma e ressignifica o lugar da Hermenêutica na filosofia contemporânea. Neste sentido, o pensamento filosófico deve ser ontológico, sem se restringir à esfera do que é apenas como um ente substantivado, mas interrogá-lo, *interpretá-lo* no seu ser. Mesmo se se quiser tomar o homem como um ser simplesmente dado, i.e. fazer ciência

---

<sup>364</sup> “As dificuldades linguísticas que caracterizam a segunda parte de *Ser e tempo* devem-se a que o tempo não apenas se verbaliza, mas o tempo se verbaliza em se dessubstantivando. É preciso mostrar que o tempo se conjuga enquanto modo, enquanto um como e não um quando ou um quê” (SCHUBACK *in* HEIDEGGER, 2014, p. 21).

<sup>365</sup> A compreensão *existenziell* diz respeito a questões “interiores” à existência, a compreensão *existenziall* a questões da estrutura hermenêutico-fenomenológica da existência; reflexão ôntica diz respeito a uma reflexão a partir do ente enquanto ente, e ontológica é a reflexão sobre o ser do ente (VATTIMO, 1996, p. 17-18, n. 16 e 18).

<sup>366</sup> A palavra alemã *vorhand* indica literalmente algo que está à mão, e o conceito heideggeriano é uma substantivação do adjetivo.

<sup>367</sup> Como Schuback (*in* HEIDEGGER, 2014, p. 15), *Dasein* se refere à “vida fática do homem, [...] que Heidegger chamou terminologicamente em *Ser e tempo* de *Dasein*.”

<sup>368</sup> VATTIMO, 1996, p. 22-25.

sobre o homem (psicologia, antropologia, sociologia, história etc.), seria preciso fazer isto levando em consideração esta estrutura ontológica do ser como ser-aí, que não é simplesmente dado como os entes que vêm ao encontro no mundo.<sup>369</sup>

Tudo isto gira em torno de como Heidegger pensa o conceito de compreensão. Como Schuback<sup>370</sup> afirma, a filosofia de Heidegger é animada pelo imperativo existencial nietzscheano de tornar-se aquilo que se é, ou nas palavras da tradutora, que ilustram bem o existencial<sup>371</sup> da compreensão, ser aquilo que se conhece.<sup>372</sup> O que é central para esta dissertação, a este respeito, é a maneira como Heidegger descreve o acontecer da significação. Heidegger considera, assim como Husserl, que o fenômeno é a revelação do ser em si mesmo, porém que o fenômeno se distingue da simples aparência (*Erscheinung*) na medida em que o fenômeno seria o aparecer puro e simples do ser, ao passo que a aparência seria apenas o indício do ou a alusão ao ser, que então não está mostrado, e portanto, escondido.<sup>373</sup> Perceba que o que está em jogo aqui é a estrutura ontológica que possibilita a significação, i.e. estamos tratando do horizonte geral da realidade. A distinção principal que Heidegger estabelece a este respeito é entre os existenciais de ser-no-mundo (*in-der-Welt-sein*) e ser-dentro-de-um-mundo (*sein-in-der-Welt*).<sup>374</sup> Os entes simplesmente dados são chamados de intramundanos, porque eles não possuem um mundo. A abertura de um mundo como significação só é dada a *Dasein*. Não é possível a uma pedra ou ao número 11 ser-em-um-mundo, porque nem a pedra nem o número 11 possuem uma relação com o seu próprio ser. Como Heidegger diz:

[*Dasein*] é um sendo, que em seu ser relaciona-se com esse ser numa compreensão. Com isso, indica-se o conceito formal de existência. [*Dasein*] existe. [*Dasein*] é

<sup>369</sup> HEIDEGGER, 2014, p. 101.

<sup>370</sup> *in* HEIDEGGER, 2014, p. 15.

<sup>371</sup> É preciso levar em consideração que não há propriamente conceitos na filosofia heideggeriana, pois o conceito de conceito é a universalidade da multiplicidade, ao passo que os existenciais são o que Heidegger chamou de indicativo formal, que como Schuback (*in* HEIDEGGER, 2014, p. 17) diz, indicam a experiência de onde provém a compreensão. Consideramos a este respeito que é preciso respeitar a metodologia do trabalho científico, e neste caso a filosofia heideggeriana saiu perdedora, de modo que optamos por trabalhar os existenciais como conceitos terminológicos. Do ponto de vista metodológico, de modo a manter a integridade da argumentação heideggeriana original, consideramos que era necessário ater-nos mais ao processo de construção do argumento do que aos resultados teóricos materializados em definições, que afinal nunca foram o ponto de interesse da filosofia de Heidegger. Um outro ponto de interesse para a escolha do trabalho com o conceito tradicional de conceito foi que assim mantém-se o elo com a noção hermenêutica do círculo hermenêutico enquanto uma relação estabelecida entre um universal e a multiplicidade por ele iluminada. Consideramos que esta discussão é muito mais terminológica do que ôntica ou ontológica, e como nosso foco aqui não é avançar o projeto da filosofia heideggeriana, utilizaremos alternadamente as palavras “conceito” e “existencial” para poder fazer jus, ao menos em parte, ao texto do autor.

<sup>372</sup> “Na interpretação, o compreender vem a ser ele mesmo e não outra coisa” (HEIDEGGER, 2014, p. 209).

<sup>373</sup> ABBAGNANO, 2012, p. 437. HEIDEGGER, 1967, §7A. Heidegger está preocupado em distinguir o conceito de fenômeno dos conceitos de *Erscheinung* e *Schein* para designar o modo em que o ser se revela em si e por si, e não como indício/referente nem como sintoma, para utilizar uma terminologia alheia à sua filosofia.

<sup>374</sup> SCHUBACK *in* HEIDEGGER, 2014, p. 564 (N10).

ademais um sendo, que sempre eu mesmo sou. Ser sempre meu pertence à existência de [*Dasein*] como condição de possibilidade [...]<sup>375</sup>

A compreensão para Heidegger não é uma capacidade cognitiva de processar informações como dados sobre entes, mas antes, um modo de ser e existir. Heidegger não está negando a importância e centralidade da relação sujeito-objeto na teoria do conhecimento, mas antes, tentando mostrar qual é o sentido desta relação.<sup>376</sup> Isto explica, inclusive, porque o senso comum diferencia entre um saber “prático” e um saber “teórico.” A distinção de senso comum advém justamente do fato de que o conhecimento, em nossa tradição ocidental, foi construído com base na noção de ser simplesmente dado, e é esta concepção de ser que está na base do projeto positivista e em todas as metodologias que só aceitam a “empíria” como critério de ciência. Do ponto de vista da hermenêutica fenomenológica, não há distinção entre saber “prático” e “teórico,” porque não há descontinuidade radical do ponto de vista ontológico. A relação entre teoria e práxis é inclusive um tema recorrente nos textos de Stolze.<sup>377</sup> Como Heidegger (2014, p. 108) afirma, o conhecimento na forma da percepção só ocorre quando a ocupação com a vida prática é suspensa. Isto só é possível, num primeiro momento, como um modo deficitário de ser:

enquanto ocupação o ser-no-mundo é *tomado* pelo mundo de que se ocupa. É necessário que ocorra previamente uma *deficiência* do afazer que se ocupa do mundo para que o conhecimento, no sentido de determinação observadora de algo simplesmente dado, se torne possível.<sup>378</sup>

Aqui entra em jogo o ponto de vista hermenêutico sobre o conhecimento que tanto buscamos fazer ver: enunciar proposições sobre o mundo não acontece, para Heidegger, como um sujeito encapsulado numa consciência interna que expressa construtos linguísticos sobre dados de realidade. É neste sentido que Heidegger diz que *Dasein* está sempre fora,<sup>379</sup> i.e. assim como o conhecimento, também o engano e o erro devem ser entendidos como possibilidades do modo de ser-no-mundo. Assim, conhecer não é somente emitir enunciados, mas no ato de produzir conhecimento – interpretar – *Dasein* está adquirindo “um novo *estado de ser*.”<sup>380</sup> Para que fique “claro:” o mundo não é um “fora” da consciência, *Dasein* é o seu próprio fora, porque *Dasein* é exatamente o permanente estabelecer de relação, e neste

---

<sup>375</sup> HEIDEGGER, 2014, p. 98. Trocamos o termo presença por *Dasein*.

<sup>376</sup> *Id.* p. 105-106.

<sup>377</sup> Cf. STOLZE, 2018, p. 11; 2003, p. 346, 348.

<sup>378</sup> HEIDEGGER, 2014, p. 108.

<sup>379</sup> HEIDEGGER, 2014, p. 109.

<sup>380</sup> *Id.* p. 109.

sentido, transcendência.<sup>381</sup> Heidegger (2014, p. 112) afirma que concebe o mundo, de um ponto de vista ôntico, como o contexto fático de *Dasein*, que corresponde aos mundos particulares de Husserl; de um ponto de vista ontológico, o mundo é concebido como mundanidade, i.e. designa o fato de que é possível que o mundo dentro do qual o ente vai ao encontro de *Dasein* pode assumir estruturas diversas, como de fato acontece na vida humana corriqueira. Por ex. deixamos o mundo particular da criança para trás quando nos tornamos adultos, e isto pressupõe diferentes maneiras de ir ao encontro do mundo.

Em geral e num primeiro momento, ser-no-mundo significa estar ocupado com o ente, as coisas, então Heidegger vai considerar que, ao contrário da percepção, é na ocupação e no manuseio que o ente primeiro vem ao encontro de *Dasein*. Nisto revela-se, inclusive, o verdadeiro sentido da tradição científica ocidental, que é, historicamente, o de uma progressiva instrumentalização da natureza. Como Heidegger (2014, p. 116) afirma, é portanto enquanto um instrumento destinado a algum fim que “as coisas” se constituem para o ser humano primeira e originariamente. O que interessa para nós é que isto só pode ocorrer de acordo com um todo relacional de instrumentos: papel-lápis-borracha-apontador; prego-martelo-parede-quadro etc. Antes da apreensão de um objeto particular, já houve a apreensão de um todo referencial no qual ele se insere.<sup>382</sup> Se eu for me questionar sobre a existência do teclado com o qual ora escrevo esta dissertação, sobre como ele veio a ser fisicamente, historicamente, economicamente etc., vou deixar o modo da ocupação, do simplesmente fazer, i.e. do ser-para (*Um-zu*) ontologicamente constitutivo do instrumento. Enquanto modo existencial, a compreensão já contém um todo de remissão de referencialidade segundo o qual as coisas ganham o seu sentido.<sup>383</sup> Com isso Heidegger também está dizendo que nós já partimos sempre de uma certa familiaridade, já estamos sempre “aclimatados” ao mundo de uma certa maneira.<sup>384</sup> A significação é pensada por Heidegger como esta referencialidade, ou seja: “em sua familiaridade com a significância, [*Dasein*] é a condição ôntica de possibilidade para se poder descobrir os entes que num mundo vêm ao encontro no modo de ser da conjuntura.”<sup>385</sup>

A referencialidade é a característica principal da significação para Heidegger. Dentre os possíveis instrumentos há um em particular que ganha um lugar especial na analítica

---

<sup>381</sup> SCHUBACK in HEIDEGGER, 2014, p. 18-19

<sup>382</sup> HEIDEGGER, 2014, p. 117.

<sup>383</sup> *Id.* p. 136-137.

<sup>384</sup> “Nosso ser no mundo não é só ou principalmente um estar no meio de uma totalidade de instrumentos, mas um estar familiarizados com uma totalidade de significados” (Vattimo, 1996, p. 32).

<sup>385</sup> Heidegger, 2014, p. 138. Trocamos o termo “presença” por *Dasein*.

existencial de *Dasein*: o sinal. O sinal é o instrumento que serve para fazer referência a. Neste sentido, como Vattimo (1996, p. 31) afirma: “o signo manifesta a essência de toda a coisa intramundana,” porque a utilidade do signo é fazer referência.<sup>386</sup> Vattimo vai adiante e explica que:

há um segundo sentido mais profundo em que o signo revela a mundanidade do mundo e o ser das coisas. Efectivamente, pode dizer-se que, se o mundo é a totalidade dos instrumentos do homem, os signos são um pouco como as “instruções para usar” os ditos instrumentos.<sup>387</sup>

Como Vattimo (1996, p. 33-34) afirma, o conceito existencial de compreensão diz que a relação entre mundo e consciência não é a de um descompasso, mas sim um já estar previamente familiarizado com uma certa totalidade de significados e funções que *possibilita* que as coisas apareçam enquanto objetos teóricos.<sup>388</sup> Nisto está a circularidade hermenêutica do conceito heideggeriano de compreensão. Heidegger exemplifica esta passagem do funcional ao teórico na experiência de um momento em que um determinado instrumento (em sentido existencial) falha em cumprir sua referência, seu ser-para-quê (*Wozu*), e assim, diante desta momentânea suspensão da ocupação causada por um acaso inoportuno, somos remetidos ao todo de referencialidade ao qual aquele instrumento pertence.<sup>389</sup> É assim que chegamos a pensar ontologicamente sobre o (nosso) mundo. Assim também, temos o acesso ao *contexto* em que aquele instrumento se constitui para nós. Como Heidegger (2014, p. 137) afirma, “o fenômeno do mundo é o em quê (*Worin*) da compreensão referencial, enquanto perspectiva de um deixar e fazer encontrar um ente no modo de ser da conjuntura.”

Um outro aspecto ontológico-estrutural da compreensão é a disposição afetiva (*Beffindlichkeit*), ou como Heidegger (2014, p. 193) afirma, aquilo que nós comumente chamamos de humor. Ele também vai dizer<sup>390</sup> que “toda disposição [afetiva] sempre possui a sua compreensão, mesmo quando a reprime,” e também, por outro lado, que “o compreender sempre está afinado pelo humor.” Estes dois existenciais são co-originários. Heidegger afirma que o explicar, o compreender do senso comum, é apenas um modo derivado da compreensão

---

<sup>386</sup> Cf. p. 106.

<sup>387</sup> VATTIMO, 1996, p. 31

<sup>388</sup> Cf. HEIDEGGER, 2014, p. 114-118.

<sup>389</sup> HEIDEGGER, 2014, p. 121-125.

<sup>390</sup> HEIDEGGER, 2014, p. 202; 1977, p. 142-143. Neste sentido, a proposta de Gardner (1987) de que a pesquisa cognitiva precisa encarar os pensamentos como isentos de emoções (DEL NERO *in* ABRANTES, 1993, p. 148) seria de partida parcial ou enviesada segundo um ponto de vista hermenêutico. A questão aqui é saber até que ponto o “recorte” entre o cognitivo e o emocional é possível.

originária,<sup>391</sup> e que esta é um modo de ser que está na constituição da vida fática na qual o ser humano existe.<sup>392</sup> Heidegger coloca a humanidade num lugar especial pois somente *Dasein* possui o modo de ser uma relação com a sua própria possibilidade de ser, que é justamente o existencial originário da compreensão, e existe uma corrente interpretativa do filósofo que possui uma inspiração antropológica.<sup>393</sup> A ideia existencial do compreender como poder-ser diz respeito ao horizonte de possibilidades do que poderá dar-se enquanto abertura de mundo.<sup>394</sup> Heidegger considera portanto que o compreender sempre apresenta a estrutura de um projeto, porque ele projeta as possibilidades do que poderá ser considerado existente ou o caso.<sup>395</sup> O contexto, ou nos termos do filósofo, a totalidade conjuntural segundo a qual as coisas são interpretadas, constitui apenas um todo categorial possível dentre outros em relação a um dos possíveis modos de ser de *Dasein*, e a determinação de uma coisa simplesmente dada – um objeto do conhecimento – também dependerá da abertura de uma possibilidade que seja deste objeto em relação à visada de ser projetada por *Dasein*.

Temos aí a descrição fenomenológico-hermenêutica da concepção básica da Hermenêutica Tradutória: o contexto segundo o qual uma coisa é compreendida diz respeito à consciência humana, mais especificamente à intuição como a capacidade cognitiva de entendimento a partir da subjetividade, e a análise é o procedimento crítico através do qual se busca apreender a verdade do objeto segundo o seu modo de ser próprio. Neste sentido, a hermenêutica da facticidade exige que o hermeneuta esteja atento à sua própria existência como uma possibilidade existencial que depende, do começo ao fim, da interpretação, porque o mundo se apresenta a nós a partir de interpretações que nos são anteriores – porque já estamos lançados num mundo em particular, já herdamos uma série de interpretações que nos são anteriores através do nosso modo de vida – e também porque as possibilidades que nós

---

<sup>391</sup> HEIDEGGER, 2014, p. 202-203; 1977, p. 143.

<sup>392</sup> “Das Dasein ist existierend sein Da, besagt einmal: Welt ist »da«; deren *Da-sein* ist das In-sein. Und dieses ist imgleichen »da« und zwar als das, worumwillen das Dasein ist. Im Worumwillen ist das existierende In-der-Welt-sein als solches erschlossen, welche Erschlossenheit Verstehen genannt wurde. Im Verstehen des Worumwillen ist die darin gründende Bedeutsamkeit miterschlossen. Die Erschlossenheit des Verstehens betrifft als die von Worumwillen und Bedeutsamkeit gleichursprünglich das volle In-der-Welt-sein. Bedeutsamkeit ist das, woraufhin Welt als solche erschlossen ist. Worumwillen *und* Bedeutsamkeit sind im Dasein erschlossen, besagt: Dasein ist Seiendes, dem es als In-der-Welt-sein um es selbst geht. / Existindo, o ser-aí é o seu aí, o que significa, por um lado, que o mundo está ‘aí’; seu ser-aí é o ser-em. Ao mesmo tempo, ele também está ‘aí’ como aquilo por meio de quê o ser-aí é. No por-meio-de-quê, abre-se o ser-no-mundo que está sendo, cuja abertura foi chamada de compreensão. No compreender do por-meio-de-quê também se abre a sua significância fundamental. A abertura da compreensão diz respeito a todo o ser-no-mundo que é co-originário a este por-meio-de-quê e esta significância. A significância é aquilo que está na base da abertura do mundo enquanto tal. Por-meio-de-quê e significância dão-se a ver no ser-aí, dito de outro modo: ser-aí é aquilo que, enquanto ser-no-mundo, diz respeito a seu próprio ser” (HEIDEGGER, 1977, p. 143). Tradução própria.

<sup>393</sup> Cf. DUARTE, 2004

<sup>394</sup> HEIDEGGER, 2014, p. 204.

<sup>395</sup> *Id.* p. 205.

iremos encontrar na nossa vida com o mundo são determinadas pela interpretação que nós mesmos iremos realizar em relação ao mundo.

## 6 TRADUÇÃO E HERMENÊUTICA FILOSÓFICA

Nesta seção, buscamos apresentar algumas temáticas e conceitos principais da Hermenêutica Filosófica do ponto de vista da sua importância para a Hermenêutica Tradutória. Acompanharemos a discussão de Stolze acerca do círculo hermenêutico, da configuração linguística do mundo, da situação da história efetual (*Wirkungsgeschichtliche Situation*), da abertura confiante em relação ao ser do mundo, do conceito hermenêutico de verdade. Estes conceitos constituem os pilares da abordagem. O conceito de círculo hermenêutico foi aprofundado, sobretudo no sentido de apresentar as estruturas da pré-compreensão segundo a Hermenêutica Filosófica. Nesta subseção, buscamos nos posicionar criticamente em relação a alguns pontos específicos da tradição hermenêutica, bem como apontar alguns aspectos associados à pesquisa sobre tradução, do ponto de vista da linguística cognitiva. Na subseção seguinte, o objetivo é fazer ver que a linguagem é um modo de ser da humanidade, e aqui recorreremos à descrição de Thomas Nagel da fenomenologia. Ao apresentar o conceito de história efetual, central para a abordagem, também encontramos oportunidade para tematizar a relação entre Hermenêutica e Desconstrução, agora de forma um pouco mais harmoniosa. Finalizamos esta seção tentando caracterizar qual é a atitude do tradutor hermeneuta em relação ao texto, sobretudo tendo em vista pesquisas oriundas de outras abordagens à pesquisa sobre tradução, em especial a abordagem cognitiva.

### 6.1 O CÍRCULO HERMENÊUTICO

Nas seções precedentes, fizemos alguns apontamentos sobre o conceito de círculo hermenêutico: que ele foi inicialmente definido por Flacius como uma relação de sentido textual na qual haveria uma relação parte-todo, i.e. o sentido geral do texto seria preeminente em relação às suas partes; que Schleiermacher propõe uma nova compreensão desta relação na medida em que o todo linguístico é pensado em termos de expressão particular possibilitada por um sistema de signos, sendo o círculo pensado, correlativamente, em termos de estrutura abstrata e uso real de linguagem. No caso de Heidegger o círculo hermenêutico ganha um sentido inaudito.

Como vimos, para Heidegger, a compreensão (*Verstehen*) não é, a princípio e num primeiro momento, metódica. O caráter próprio a ela não seria o de realizar uma apropriação de um sentido estranho como pretende Schleiermacher, sendo antes entendida como derivada

do que é próprio (*Eigene*), e não do que é estranho ou estrangeiro (*Fremde*).<sup>396</sup> Se tradicionalmente a Hermenêutica põe em questão a compreensão em termos de seu resultado, Heidegger radicaliza a tendência iniciada por Schleiermacher de enfatizar a proveniência da compreensão, ou seja, o foco é deslocado do compreendido para aquele que compreende. A questão crucial para ele é, antes de tudo, o sentido de ser em geral.<sup>397</sup> Como vimos, o existencial da compreensão em Heidegger diz que todo conhecimento acerca do mundo pressupõe um modo de ser no mundo e uma relação com o próprio ser.

Como Gallagher (2004, p. 165) afirma, o círculo hermenêutico possui uma estrutura dialética entre o conhecido e o estranho, onde nós tendemos, naturalmente, a tentar incorporar a informação dentro de um esquema cognitivo já conhecido, sendo necessário, nos casos em que isto leva ao erro ou à incompreensão, um reajuste do sentido geral que irá possibilitar a compreensão destes casos ou objetos: “através de um vai e vem dialético, ou com alguma orientação de um professor, eu consigo descobrir o contexto apropriado e chegar a um entendimento aceitável. Ao fazer isto, consigo identificar o objeto com outros parecidos; sou capaz de dizer que tipo de coisa é esta.”<sup>398</sup> Como ele afirma, este procedimento hermenêutico está preconizado pelas teorias de esquema e protocolo de teóricos como Bartlett (1932), Piaget (1952) e Arbib & Hesse (1986). Neste sentido, como Stolze (2003, p. 92) nota, a Hermenêutica Tradutória está em sintonia com a noção cognitivista de conceito segundo Deppert (2001), que considera que os conceitos seriam estruturas cognitivas independentes de percepção ou observação, e a compreensão seria então um processo cíclico e fechado de interdependência entre assimilação e acomodação. Como Deppert afirma, “compreender ainda é [...] um processo dinâmico no qual aquilo que é novo à compreensão precisa ser construído a partir do que já é compreendido, mas que pode ir além disto.”<sup>399</sup> Esta concepção está na base da teoria de aquisição linguística *i+1* de Krashen, por ex.

Vimos também que Heidegger considera que o fundamento, a raiz da existência humana, é a linguagem, pois é através dela que surge qualquer noção de ser. A linguagem é compreendida a partir da existência humana e também é o termo através do qual Heidegger pretende superar a subjetividade do pensamento idealista. Segundo Heidegger, o todo de

---

<sup>396</sup> STOLZE, 2003, p. 67-68.

<sup>397</sup> *Id.* p. 68.

<sup>398</sup> “By some dialectical, back and forth process, or with some guidance by a teacher, I should finally discover the proper context and come to some acceptable understanding. When I do so, I am able to identify the object as similar to like objects; I am able to say what kind of thing it is” (GALLAGHER, 2004, p. 165). Tradução própria.

<sup>399</sup> “Verstehen bleibt [...] ein dynamischer Prozeß, bei dem neu zu Verstehendes zwar auf bereits Verstandenem aufbauen muß, aber darüber hinausgehen kann” (*apud* STOLZE, 2003, p. 92). Tradução própria.

significação a partir do qual a compreensão humana pode focalizar algum sentido em geral já se apresenta como linguagem, no modo existencial da fala (*Rede*). Mais uma vez, temos um forte indício da noção de esquema como estrutura linguística. Destarte, é a relação entre a compreensibilidade (*Verständlichkeit*) e o existencial originário da fala que é compreendida como a relação hermenêutica de sentido fundamental.<sup>400</sup> O texto é compreensível na medida em que corresponde ao conhecimento prévio disponível ao leitor, então a compreensibilidade do texto comporta um aspecto de relacionalidade e relatividade.<sup>401</sup> Neste sentido, a Hermenêutica em Heidegger adquire uma importância central tanto em relação à epistemologia quanto à ontologia.

Mas o que é o sentido para Heidegger? Tradicionalmente, o sentido é entendido como derivado do objeto do conhecimento, sendo o papel da compreensão trazer este objeto à luz da evidência. Ao contrário disto, Heidegger considera que “o sentido é a direção da projeção que se estrutura através do pré-saber, pré-visão e pré-apropriação, através do qual alguma coisa torna-se compreensível *como* algo.”<sup>402</sup> Como Heidegger (2014, p. 210-211) afirma, este “como” da compreensão não seria uma espécie de valor adicionado ao ser simplesmente dado pela consciência humana, como se houvesse um momento inicial de percepção “natural” por sobre o qual a consciência cria e tece os seus sentidos. Não, como ele afirma,<sup>403</sup> “o que acontece é que, no que vem ao encontro dentro do mundo como tal, o compreender de mundo já abriu uma conjuntura que a interpretação expõe.” O sentido é aquilo que pode ser articulado, pode ser dado na fala, o que é feito pela interpretação.<sup>404</sup>

O filósofo descreve<sup>405</sup> então três estruturas existenciais fundamentais do existencial da compreensão: posição prévia (*Vorhabe*), visão prévia (*Vorsicht*), e concepção prévia (*Vorgriff*). A posição prévia diz que nossa atividade interpretativa é um apropriar-se em relação à totalidade conjuntural, o contexto que configura o sentido que iremos encontrar, ou seja, em relação àquilo que já estava compreendido na compreensão. A visão prévia diz que a interpretação também sempre fixa o seu próprio parâmetro, sempre faz o “recorte” segundo o qual uma coisa será interpretada. Do ponto de vista da experiência da interpretação, esta estrutura é percebida por nós como o caráter antecipatório de que fala Porta. A concepção prévia diz respeito à conceitualidade envolvida. Dizer que a percepção já acontece como

---

<sup>400</sup> STOLZE, 2003, p. 68.

<sup>401</sup> *Id.* p. 168.

<sup>402</sup> “Sinn ist das durch Vorhabe, Vorsicht und Vorgriff strukturierte Woraufhin des Entwurf, aus dem her etwas als etwas verständlich wird” (*apud* STOLZE, 2003, p. 68). Tradução própria, grifo nosso.

<sup>403</sup> HEIDEGGER, 2014, p. 211.

<sup>404</sup> STOLZE, 2003, p. 68.

<sup>405</sup> HEIDEGGER, 2014, p. 211.

significação quer dizer que também em nossa percepção há conceitos, que nós enxergamos e nos relacionamos com as coisas também através do conceito. A concepção prévia é uma estrutura crucial porque ela irá passar por uma espécie de têmpera hermenêutica: “a interpretação pode haurir conceitos pertencentes ao ente a ser interpretado a partir dele mesmo, ou então forçar conceitos contra os quais o ente pode resistir em seu modo de ser.”<sup>406</sup> O trabalho hermenêutico vai justamente no sentido de refletir sobre e trabalhar com os conceitos prévios que já estão presentes no sentido da coisa que vem ao encontro, para avaliar onde está a verdade e a adequação deste sentido. A interpretação hermenêutica, do ponto de vista da atitude subjetiva, exige um eterno e renovado voltar-se sobre si mesmo.

Heidegger propõe, de forma original, uma nova concepção sobre a temática das pré-condições à compreensão. Toda compreensão só ocorre devido a determinadas condições que a possibilitam, mas a originalidade de Heidegger, que vai marcar toda a Hermenêutica subsequente, é a ideia de que estas pré-condições não são negativas nem constituem obstáculos à compreensão. Esta é a proveniência da discussão gadameriana acerca dos preconceitos. Como Heidegger diz, “a interpretação *nunca* é uma compreensão isenta de pressuposições (*voraussetzungslos*) acerca de algo que já estaria posto aí.”<sup>407</sup> Esta é uma questão central para a Hermenêutica Tradutória contemporânea. Obviamente, Heidegger não está jogando a epistemologia na lixeira. A questão dos existenciais da pré-compreensão diz respeito à possibilidade e ao acesso inicial que nós temos ao mundo do sentido, o que, como Stolze (2003, p. 68) afirma, é bastante semelhante à temática dos mundos particulares de Husserl. Como Stolze diz, os existenciais da pré-compreensão:

determinam o ponto de vista segundo o qual alguma coisa é pensada, tornam-na compreensíveis na medida em que a focalizam segundo uma direção interpretativa determinada, e então elas encontram, por fim, os conceitos segundo os quais o objeto pode ser capturado.<sup>408</sup>

Mais uma vez, compreensão para Heidegger é muito mais um jeito de habitar o mundo do que um processo mental particular levado a cabo pelo homem. É preciso notar também que esta concepção do círculo hermenêutico em Heidegger é diferente daquela de Schleiermacher

---

<sup>406</sup> *Ibid.*

<sup>407</sup> “Auslegung ist nie ein voraussetzungsloses Erfassen eines Vorgegeben” (*apud* STOLZE, 2003, p. 68). Tradução própria, grifo nosso.

<sup>408</sup> “[...] bestimmen die Hinsicht, unter der etwas betrachtet wird, se machen es begreiflich, indem sie es auf eine bestimmte Auslegbarkeit hin zurichten, und sie finden schließlich die Begriffe, in denen der Gegenstand gefasst wird” (STOLZE, 2003, p. 68-69). Tradução própria.

(temos dois “círculos”), pois ela se dá na relação entre o que é novo e o que já é sabido,<sup>409</sup> muito à maneira do que Porta afirma sobre a dialética inerente à pergunta de pesquisa.<sup>410</sup> Do ponto de vista da hermenêutica fenomenológica, a questão é reconhecer a estrutura existencial da pré-compreensão, e de maneira mais importante, “não deixar-se determinar por intromissões (*Einfälle*) ou concepções do vulgo (*Volksbegriffe*) no que tange o pré-saber, pré-visão e pré-apropriação.”<sup>411</sup>

Como Stolze (2003, p. 92) nota, a pesquisa cognitiva que vai falar de estruturas de armazenamento de conhecimento está tratando daquilo que Heidegger chamou de pré-apropriação. O que estas pesquisas afirmam é que nosso conhecimento é armazenado segundo um padrão estrutural e é tornado disponível à nossa consciência mais imediata de acordo com a necessidade e a ocasião, sobretudo em relação à resolução de problemas. A Teoria Cognitiva das Estruturas Genéticas, com base em Piaget, enfatiza o papel ativo do indivíduo na construção do conhecimento, de modo que Stolze considera que há um descompasso terminológico em relação à Hermenêutica, o que, mais uma vez, consideramos se tratar de uma diferença superficial. Ela cita ainda o trabalho de Seiler (1994), que teria dado ênfase, em suas pesquisas cognitivas, ao papel do conhecimento e formação prévia do indivíduo na construção do conhecimento, mas em geral ressalta que a concepção construtivista como encontrada em Zelinsky-Wibbelt (2003) seria incompatível com uma concepção hermenêutica, pois o cognitivismo, além de ressaltar o papel ativo do indivíduo, também encara a atividade cognitiva como uma atividade consciente de resolução de problemas, ainda que, no plano descritivo, também as *schemata* onde o conhecimento estaria guardado na memória sejam consideradas disposições. Aqui é preciso lembrar que, se a pesquisa cognitiva dá tanta ênfase à resolução de problemas, isto se deve também a uma motivação metodológica, pois obviamente processos cognitivos deste tipo são muito mais facilmente mensuráveis.

Central é que a Hermenêutica vai considerar que, ao ser humano, só é compreensível aquilo que apresenta uma estrutura antropóide.<sup>412</sup> Disto depreendemos que, do ponto de vista cognitivo, os processos de significação são autorreferenciais no sentido de refletirem o modo de ser humano. Como Stolze (2003, p. 80) também afirma, isto não significa apenas uma condição de possibilidade, mas também um fator estimulante, i.e. o processo também

---

<sup>409</sup> STOLZE, 2003, p. 69.

<sup>410</sup> Cf. p. 25.

<sup>411</sup> “[...] sich jeweils Vorhabe, Vorsicht und Vorgriff nicht durch Einfälle und Volksbegriffe vorgeben zu lassen” (HEIDEGGER *apud* STOLZE, 2003, p. 69). Tradução própria.

<sup>412</sup> STOLZE, 2003, p. 80.

acontece através do estabelecimento de uma relação a partir de referenciais já existentes, o que leva à consideração que de, na leitura do texto, um leitor “utiliza a própria pessoa como chave em relação àquilo que o autor pergunta com seu texto.”<sup>413</sup>

Entretanto, é importante ser cauteloso com a temática dos preconceitos na Hermenêutica Filosófica, sobretudo quando se trata da filosofia de Heidegger. Em outro lugar designamos a escolha da palavra “preconceito” (*Vorurteil*) por Gadamer como “uma escolha estilística questionável.”<sup>414</sup> Como Wolin (2015) afirma, Heidegger era um pensador de extrema-direita, e embora não se possa reduzir toda a sua filosofia a uma filosofia política, encontramos fortes ecos políticos em seus escritos. Destarte consideramos que a tematização de Gadamer dos “preconceitos” é uma reprodução, por via da influência da filosofia heideggeriana,<sup>415</sup> de uma tendência intelectual em voga na Alemanha na década de 1910 que era contrária às ideias iluministas e “ocidentais,” trazidas por Napoleão do outro lado do Reno, devido ao contexto pós I Grande Guerra (Wolin, 2015, p. 380, 385).

Gostaríamos de lembrar aqui também de Vitor Klemperer, que buscou realizar uma espécie de filologia do linguajar nazista. É bastante significativo, para a nossa discussão, seu relato<sup>416</sup> sobre o uso maciço da palavra “fanático” e “fanatismo” pelos nazistas como algo positivo. Como o autor afirma, são palavras que ganharam um cunho negativo a partir da crítica dos iluministas franceses à classe religiosa: “o fanático é um indivíduo que vive um arrebatamento religioso, é alguém que se encontra num espasmo ekstático.”<sup>417</sup> O que a retórica nazista fez, como o autor afirma, foi transformar o fanatismo em um valor positivo, contra a posição iluminista francesa. Neste sentido, salta aos olhos a proximidade que o

---

<sup>413</sup> “die eigene Person als Schlüssel zu der im Text letztlich erfragten des Autors benutzt” (BISER *apud* STOLZE, 2003, p. 80). Tradução própria,

<sup>414</sup> DUTRA, 2024, p. 349.

<sup>415</sup> GADAMER, 1999, p. 400-415.

<sup>416</sup> KLEMPERER, 2019, p. 70-75.

<sup>417</sup> [...] ist ein Fanatiker ein in religiöser Verzückung, in ekstatischen Krampfzuständen befindlicher Mensch“ (KLEMPERER, 2019, p. 70). Tradução própria. Resolvemos não respeitar a ortografia da língua portuguesa e estrangeirizar a tradução da palavra *ekstatischen* para aproximá-la da filosofia de Heidegger e sua tradução no Brasil. Em *Sein und Zeit*, Heidegger afirma que a temporalidade, que é o horizonte segundo o qual os existenciais se dão a compreender, é ela mesma *ekstatisch* – “Die Zeitlichkeit is wesentlich ekstatisch / A temporalidade é, essencialmente, ekstática” (HEIDEGGER, 1967, p. 331 / Heidegger, 2014, p. 416). Encontramos 96 tokens da palavra *ekstatisch* e suas variantes diretas, 26 tokens da palavra *ekstase* e sua forma plural e 4 tokens de palavras compostas formadas com a partícula adjetivada *ekstatisch*. No contexto dos estudos heideggerianos no Brasil, também se utiliza a grafia “ekstático,” “ek-stático” ou “ek-sistência” para se referir a este conceito do filósofo (Cf. CARDINALI, 2015, p. 250-251, 254-255). Buscamos assim tornar visível, para o público nacional, a proximidade da terminologia filosófica de Heidegger do imaginário nazista de seu tempo. Vale lembrar, mais uma vez, que isto não implica necessariamente que a filosofia de Heidegger seja (inteiramente) nazista, até porque, em muitos aspectos, o pensamento de Heidegger é diametralmente oposto a pontos centrais do pensamento nazista, como a crítica heideggeriana ao progressivo domínio da técnica sobre a vida humana por ex.

pensamento heideggeriano apresenta em relação ao universo discursivo do nazismo, o que nos leva à recomendação de prudência e cuidado no haver-se com esta filosofia.

Neste sentido, para além de uma escolha estilística questionável, caracterizar as condições prévias do conhecimento como preconceitos não é interessante, porque é uma atitude hermeneuticamente vinculada a uma tendência política real da extrema-direita alemã. Ainda que Gadamer e Heidegger tematizem estas pré-condições como possivelmente negativas e superáveis, colocar a questão desta maneira a desvia de seu foco, pois obviamente a discussão iluminista acerca dos preconceitos gira em torno dos efeitos perniciosos da tradição do pensamento ocidental, de modo que decidimos aplicar a Hermenêutica Filosófica, por assim dizer, contra ela mesma, e não reproduzir a terminologia proposta originalmente com respeito a este conceito.

Concordamos com Gadamer que não se trata de afirmar que tudo o que existe é decorrente dos nossos pontos de vista individuais (mais uma vez, não se trata de relativismo), e sim de afirmar que nós precisamos, como Stolze diz, “ajustar o nosso olhar a partir da própria coisa que está sendo compreendida.”<sup>418</sup> Mais uma vez, voltamos à noção de focalização. É neste sentido que é possível chegar a uma objetividade em chave hermenêutica. Stolze considera inclusive que esta concepção de hermenêutica fenomenológica em Heidegger está plenamente de acordo com o projeto husserliano de que a “consciência intencional deveria transcender os fenômenos particulares em direção à sua identidade encarada como todo (*Ganzes*).”<sup>419</sup> Neste sentido, como Stanley (2012, p. 256) nota, a contribuição da fenomenologia husserliana é oferecer um novo método de investigação de processos cognitivos, ao passo que a fenomenologia hermenêutica heideggeriana oferece um “modelo” de como visualizar as circunstâncias históricas, socioculturais e linguísticas que atravessam o indivíduo.

A linguisticidade<sup>420</sup> (*Sprachlichkeit*) é, em sentido forte, a condição de possibilidade da compreensão sobre a (própria) existência, a linguagem (*Sprache*) é o meio através do qual isto acontece. O *Dasein* heideggeriano, que é pensado, numa comparação grosseira, como um substituto ao conceito moderno de sujeito, é a estrutura fundamental tanto no sentido de ser aquilo que sempre pode ser, quanto no sentido hermenêutico de uma relação autoconsciente com alguma coisa determinada dentro de “um” mundo. Que *Dasein* seja a estrutura de

---

<sup>418</sup> “[...] der Blick richtet sich auf die zu verstehende Sache selbst” (STOLZE, 2003, p. 69). Tradução própria.

<sup>419</sup> “das intentionale Bewusstsein solle die einzelnen Phänomene auf ihre Identität als Ganzes hin transzendieren” (STOLZE, 2003, p. 69). Tradução própria.

<sup>420</sup> Cf. n. 194.

possibilidade que sempre pode ser o que é, significa que a estrutura da existência humana já sempre possui a forma de encontrar o seu fundamento na abertura do mundo, que se constitui na compreensibilidade do sentido.<sup>421</sup>

Stolze (2003, p. 69) faz, então, a síntese entre a tarefa tradicional da Hermenêutica, de remeter o texto à sua intenção comunicativa, e a hermenêutica fenomenológica: “quem deseja compreender aquilo que é linguístico (*Sprachliches*) adequadamente não deve, portanto, ater-se aos signos linguísticos por si mesmos, e sim à *doação de sentido* (*Sinnangebot*) que cada palavra contém.”<sup>422</sup> Como Stefanink & Bălăcescu (2017, p. 290) dizem citando Gadamer e Schleiermacher, é preciso procurar o sentido por trás das palavras ou entre as linhas. A formalização da comunicação na forma da proposição é a sedimentação secundária de uma relação com o mundo de acordo com a estrutura de *Dasein*.<sup>423</sup>

Neste sentido, a concepção da hermenêutica fenomenológica (ou da fenomenologia hermenêutica) vem a reforçar, observadas as devidas diferenças, a concepção de signo linguístico da linguística e da Semiótica.<sup>424</sup> O signo sempre indica algo para além dele mesmo; é, num certo sentido, a transcendência materializada, ou o que quer dizer o mesmo, o universal do particular. É preciso ter em mente, contudo, que o caráter transcendente da linguagem não deve ser entendido apenas como uma transcendência da linguagem em relação à consciência, mas também em relação à própria realidade extralinguística, como Steiner afirma,<sup>425</sup> pois como ele diz, é exatamente na “frouxidão” e na “bagunça” da língua natural que reside o seu poder de representar e disponibilizar o mundo para o pensamento. Se as palavras fossem monossêmicas e sempre dissessem apenas o mesmo, elas não poderiam comportar a variabilidade, mutabilidade e adaptabilidade necessária para dizer adequadamente o real em sua natureza. O mais próximo que haverá de um “espelho da natureza” é justamente a polissemia, que por tanto tempo foi encarada como o obstáculo à construção do conhecimento. Stolze relembra alguns conceitos fundamentais da metafísica:

De acordo com Aristóteles, a Forma também é a incorporação de uma Substância, o que acontece através da percepção que se concretiza na presença

---

<sup>421</sup> Stolze, 2003, p. 69.

<sup>422</sup> „Wer Sprachliches angemessen verstehen will, soll sich also nicht an die sprachlichen Zeichen als solche halten, sondern sich auf das Sinnangebot einlassen, das jedes Wort enthält“ (STOLZE, 2003, p. 69). Tradução própria.

<sup>423</sup> Stolze, 2003, p. 69.

<sup>424</sup> A este respeito, cumpre notar que a Semiótica de Peirce também está fundada em concepções fenomenológicas, como exposto na segunda das *Conferências sobre o Pragmatismo*, e também tematiza, em *Algumas consequências de quatro incapacidades*, o pensamento como um processo que ocorre através de signos, o que aponta para a proximidade com o pensamento hermenêutico.

<sup>425</sup> STEINER, 1975, p. 228. AGNETTA & CERCEL, 2019, p. 363-364.

(*Präsenz*) de uma simultaneidade (*Gegenwärtigkeit*), mas que não pode ser conhecida de forma exaustiva.<sup>426</sup>

Como Stolze (2003, p. 69) afirma, a linguagem inclui em si tanto o particular quanto o universal, de forma que a análise sígnica (*Zeichenanalyse*) também se constitui como uma percepção que se dá no interior de uma experiência de presença, a presença da própria língua. Isto que estaria por trás do signo, que determina o sentido linguístico, só poderia ser encontrado através de um “entregar-se à motivação e à situação interpretativa do enunciado.”<sup>427</sup> Como Stolze (2003, p. 70) afirma, o que Heidegger designa como o âmbito “hermenêutico” por trás da linguagem é a concreção participativa daquilo que permite a compreensão em geral. Não é que o sentido seja dado por *Dasein*, mas ele é construído na relação que *Dasein* mantém com o fenômeno, então sem *Dasein*, não há sentido. É a partir desta concepção da linguagem no primeiro Heidegger que Gadamer irá propor a sua concepção da universalidade da Hermenêutica.<sup>428</sup>

## 6.2 LINGUAGEM COMO RELAÇÃO COM O MUNDO

Hans-Georg Gadamer (1900 - 2002) desenvolveu a filosofia da linguagem de Heidegger e enfatizou a função transcendental da linguagem como *medium* universal, através do qual a relação originária e constitutiva que há entre o Eu e o mundo pode ser representada. A questão é tematizada como a constituição linguística do mundo (*sprachlichen Verfaßtheit der Welt*). Como Stolze (2003, p. 70) afirma, o mundo em que vivemos só se apresenta como algo que faz ou pode fazer sentido através da linguagem. A alteridade (*Andersheit*) põe o desafio principal do ponto de vista de qualquer ética ou intersubjetividade, e para poder compreender o outro, é preciso estar preparado para deixar-se permear por sua percepção da verdade e as coisas que tem em vista. Stolze associa esta atitude tanto à concepção de dialética em Schleiermacher quanto à noção de transcendência fenomenológica da particularidade do mundo próprio em Husserl. Como Stolze afirma, a pergunta da Hermenêutica moderna é: “o que se queria dizer com isto?” Porém a resposta a isto não está para ser encontrada na linguagem fática e os vínculos que existem entre os diferentes mundos

---

<sup>426</sup> “Nach Aristoteles wird durch eine bestimmte Form auch eine Substanz verkörpert, wobei deren Wahrnehmung in der Präsenz einer Gegenwärtigkeit sich erfüllt, aber nicht erschöpfend erkannt werden kann” (STOLZE, 2003, p. 69). Tradução própria.

<sup>427</sup> “[...] im Sich-Einlassen auf die Motivation und die Auslegesituation der Aussage zu gewinnen” (STOLZE, 2003, p. 70). Tradução própria.

<sup>428</sup> STOLZE, 2003, p. 70.

de pensamento (*Denkwelten*) nem sempre estão para ser encontrados na linguagem. Stolze diz que “eles *aparecem* para nós como constituídos de acordo com uma língua particular.”<sup>429</sup> O objetivo da Hermenêutica de Gadamer é, então, mostrar como a compreensão é um modo de ser de *Dasein*.

Como Stolze (2003, p. 70, n. 120) diz, a filosofia de Gadamer enfatiza o aspecto hermenêutico da filosofia de Heidegger ao mostrar seu valor do ponto de vista da teoria do conhecimento. Neste sentido tanto o objeto do conhecimento quanto a concreção do conhecimento são constitutivamente linguísticos, pois só há linguagem na medida em que há vínculo com o mundo, e só há mundo, na medida em que este é mediado linguisticamente.<sup>430</sup> Daí mais uma nova visada do círculo hermenêutico, inclusive. O que vem à linguagem não é algo pré-constituído e sim algo que encontra sua determinação na medida em que é mediado linguisticamente.<sup>431</sup> A linguisticidade (*Sprachlichkeit*) abre, i.e. permite a aparição da relação com o ser (*Seinsbezug*) e do todo de significância (*Bedeutungszusammenhänge*) à compreensão. É nesta relação interior à linguagem que o círculo hermenêutico acontece e neste sentido a linguagem é a condição de possibilidade do sentido e também de qualquer compreensão de ser em geral. Neste sentido, ela é, como Stolze (2003, p. 71) diz, o horizonte limítrofe da experiência hermenêutica do ser (e conseqüentemente da verdade), daí o adágio de Gadamer de que “o ser que pode ser compreendido é linguagem.”<sup>432</sup>

A autora caracteriza a abordagem de Gadamer à Hermenêutica como transcendental e pragmática e considera que a pergunta direcionada por ele à compreensão circunscreve a condição de possibilidade de qualquer experiência humana do mundo, ou seja, a reflexão sobre as pré-estruturas da compreensão em Gadamer diz respeito a todas as formas de percepção. Neste sentido a Hermenêutica é para Stolze, ao mesmo tempo, uma ultrapassagem de todas as teorias da linguagem instrumentais, que reduzem a linguagem a um meio funcional de comunicação. Como Stolze afirma (2003, p. 72), a Hermenêutica Filosófica foi desenvolvida a partir da discussão epistemológica acerca das *Geisteswissenschaften* de inclinação histórica, e gira em torno sobretudo do elemento dialógico da linguagem. Ela questiona, no entanto, a afirmação de Gadamer de que o direcionamento último da Hermenêutica deveria ser “ultrapassar a rigidez dos conceitos por assim dizer quimicamente

---

<sup>429</sup> „Sie *erscheinen* uns als einzelsprachlich verfasst“ (STOLZE, 2003, p. 70). Tradução própria.

<sup>430</sup> GADAMER, 1999, p. 289, n. 15.

<sup>431</sup> STOLZE, 2003, p. 70-71.

<sup>432</sup> *apud* STOLZE, 2003, p. 71.

purificados”<sup>433</sup> ao afirmar que o próprio sentido da Hermenêutica é levar em consideração o que está por trás das palavras e o que é feito com este “por trás das palavras” no desenvolvimento posterior do pensamento em questão.<sup>434</sup>

Um ponto de interesse que ajuda a visualizar o conceito hermenêutico de que o mundo é constituído para nós como linguagem é o resultado da pesquisa de Schnotz (1988), citado por Stolze (2003, p. 91), que comprovou através de resultados experimentais que textos bem-estruturados tematicamente são mais bem compreendidos e memorizados do que textos descontínuos. Assim como um texto descontínuo torna o nosso “habitar” nele mais inóspito, também um mundo sem sentido, onde não há nexos ou relações possíveis, torna-se inóspito. Esperamos com isso não estar forçando a interpretação e pretendemos com isto fazer ver a noção hermenêutica de que a maneira como compreendemos um texto tem a mesma origem na maneira como compreendemos o mundo. A noção hermenêutica de compreensibilidade pode vir a enriquecer e complementar as pesquisas já realizadas com relação à modelagem cognitiva da compreensão textual. Lötscher (1995) trata do problema da compreensibilidade de textos jurídicos, e boa parte da sua abordagem consiste em explicar as funções e princípios jurídicos em questão na interpretação de tais textos, o que leva à necessidade de revisão e reavaliação das estratégias interpretativas que podem ser empregadas em tais textos, ou seja, é feita uma hermenêutica das estratégias de compreensão empregadas.

O que importa para a Hermenêutica Tradutória é a noção de que a linguagem funciona como, digamos assim, uma espécie de “sentido” perceptivo do modo de ser humano em sua relação com o mundo. A perspectiva fenomenológica pressupõe que a linguagem é um modo da compreensão. O artigo clássico de Thomas Nagel, *Como é ser um morcego?*,<sup>435</sup> ilustra bem o aspecto fenomenológico da percepção. Para além de um belo exemplo de hermenêutica da ciência, neste artigo Nagel busca defender a tese de que, mesmo para se defender uma posição materialista com respeito à maneira como se busca descrever cientificamente a relação mente-corpo – o que é uma preocupação central para a psicolinguística – é preciso ainda assim levar em conta determinados aspectos da experiência subjetiva de estados mentais conscientes. O que ele termina por fazer é demonstrar a importância da Fenomenologia – e conseqüentemente, da Hermenêutica, diríamos – para a pesquisa cognitiva. Como Nagel (2005, p. 248) afirma, “a razão é que todo fenômeno subjetivo é essencialmente conectado a um ponto de vista singular e parece inevitável que uma teoria física, objetiva, abandone esse

---

<sup>433</sup> “Starrheit der sozusagen chemisch-reinen Begriffe brechen“ (STOLZE, 2003, p. 72). Tradução própria.

<sup>434</sup> STOLZE, 2003, p. 72.

<sup>435</sup> Publicado originalmente com o título *What is it like to be a bat?* (1974).

ponto de vista.” Especialmente interessante é a maneira como Nagel coloca a questão, que está completamente dentro do escopo de tudo o que foi discutido até aqui.

Ao invés de tentar argumentar a partir da dualidade subjetividade x objetividade, Nagel começa a nos falar sobre morcegos. Todos nós pressupomos que animais possuem uma vida consciente, embora não saibamos exatamente como ela seja. *Sive* os morcegos também possuem uma vida consciente. Também sabemos que os morcegos possuem a capacidade de visualizar mentalmente o espaço através da ressonância das ondas sonoras através do espaço, o que explica sua preferência por ambientes fechados, onde a maior ressonância sonora permite-lhes a melhor performance cognitiva com o mínimo de esforço possível. Nós compreendemos tão bem o funcionamento biológico desta capacidade perceptiva dos morcegos que os sistemas de radar, uma maravilha da tecnologia moderna, foram criados aplicando os mesmos princípios físicos.

No entanto, uma coisa permanece completamente desconhecida para nós: nós não sabemos como é a experiência subjetiva que o morcego tem quando ele está usando este sentido especial. Assim, nós não sabemos como é ser um morcego, não sabemos como é experimentar o mundo e perceber o espaço através do som que ouvimos. Esta descrição do ponto de vista segundo Nagel é extremamente interessante para nós porque ela coloca a questão exatamente da mesma forma como Heidegger a coloca, i.e. a subjetividade não é um valor puramente negativo, mas antes é um modo de ser que pressupõe um ponto de vista, uma experiência subjetiva com uma qualidade própria. A experiência subjetiva de uma pessoa surda é radicalmente diferente da experiência de uma pessoa auditiva. Nagel (2005, p. 251) conclui então que cada tipo de experiência subjetiva diferente envolve estados mentais diferentes, e que mesmo que nós nunca cheguemos a saber como é ter esta experiência, não faz sentido pressupor que ela não exista apenas devido à nossa constituição subjetiva. Este é precisamente o sentido da fenomenologia hermenêutica. Assim como os morcegos “veem” o espaço através do som, os humanos usam a linguagem para “criar” um mundo habitável.

### 6.3 A HISTÓRIA EFEITUAL (*WIRKUNGSGESCHICHTE*)

Stolze (2003, p. 72) considera que já em Schleiermacher nós encontraríamos uma concepção que inclui a noção de história efetual (*Wirkungsgeschichte*) como uma estrutura

fundamental da compreensão, o que encontra respaldo no texto de Schleiermacher.<sup>436</sup> Como ela afirma,<sup>437</sup> a experiência da História expressa-se através da apropriação crítica e da operação da tradição, no sentido das condições de possibilidade de existência real de grupos e comunidades, e é através deste processo como um todo que se tem acesso a uma experiência da verdade que vai além das possibilidades de verificação da metodologia científica. A tradição é entendida por Gadamer em sentido holístico-transcendental e está viva na nossa língua e nas nossas consciências, determinando a pré-compreensão que temos das coisas. A universalidade<sup>438</sup> da atividade hermenêutica é legitimada por este fenômeno originário da efetualidade da história no sentido da tradição que condiciona nossas possibilidades de compreensão, são o que Žižek (2013, p. 35, n. 6) vai chamar de “os horizontes memoráveis da compreensão.” Como Stolze (2003, p. 72) afirma, é bastante revelador que este aspecto universal (como ela nota, uma contradição em termos) é acessado primeiramente através da linguagem.

Stolze (2003, p. 72) encara a interpretação de textos escritos como o ponto fulcral deste aspecto da Hermenêutica. A comunicação oral, *face-to-face*, como ela afirma,<sup>439</sup> é de natureza inteiramente diversa, e lembramos aí da distinção entre *Dolmetschen* e *Übersetzung*. Ela relembra que o próprio surgimento da Hermenêutica enquanto um campo definido do saber surge associada à expansão da disponibilidade de material escrito. Esta importância da interpretação de textos escritos, aqui, diz respeito a uma questão central do pensamento hermenêutico, de que “os textos continuam a crescer através de novas interpretações, porque toda interpretação (*Deuten*), situada em relação à história efetual, não se resume à mera

---

<sup>436</sup> “Pois, deve-se ter vivido no mundo antigo tanto e também vigorosamente como no presente, deve-se ter consciência viva de todas as formas que a existência humana de então e da constituição particular dos objetos circundantes, para realizar mais que a maioria, e fazer um elegante trançado com as fórmulas recolhidas, para configurar efetivamente, em representações gregas ou romanas, aquilo que nos impressiona no nosso mundo atual, e então restituir aquelas representações sob um aspecto o mais antigo possível [...] Se não há para isso meios mágicos, eu não vejo senão a tradição e uma aquisição feliz, não meramente imitativa, mas também divinatória, do procedimento daqueles que possuem, em última instância, esta habilidade apenas enquanto fruto de seus estudos. *E isso nos conduziria a um belo círculo*, pois nós não podemos, como é o caso da ininterrupta ordem apostólica, fazer derivar o nosso estilo em latim – e para esse fim nós deveríamos ter necessariamente também um estilo grego – daqueles que não tinham ainda outra língua materna que estas duas e, portanto, não possuíam a sua habilidade devido a um tal estudo, mas à vida imediata” (SCHLEIERMACHER, 2022, p. 37-38). Grifo nosso.

<sup>437</sup> STOLZE, 2003, p. 72.

<sup>438</sup> “[...] também nas ciências da natureza podem estar operantes momentos da tradição, por exemplo, sob a forma de que em certas ocasiões preferem-se determinadas orientações de investigação. Porém a investigação científica, como tal não recebe as leis de seu progresso dessas circunstâncias, mas unicamente da lei da coisa que se abre aos seus esforços metódicos” (GADAMER, 1999, p. 425).

<sup>439</sup> STOLZE, 2003, p. 72.

ilustração da estrutura do antigo, mas dá continuidade a ela, leva-a adiante.”<sup>440</sup> Como a autora afirma (*ibid.*), não se trata aí de uma adição de algo estranho, o sentido não está “*in the eye of the beholder*” *tout court*, como a interpretação relativista, niilista e reducionista da Hermenêutica gostaria de fazer crer. Stolze (2003, p. 72-73) considera que são as condições de pré-compreensão temporalmente determinadas que são retiradas através da focalização do olhar hermenêutico, de modo que aspectos antes não considerados tornam-se visíveis e os textos ganham uma sobrevida, tornam-se frutíferos, sendo isto e somente isto o que constituiria a missão da Hermenêutica de Schleiermacher, o “compreender melhor do que o autor.” É neste sentido também que o “por trás da linguagem” hermenêutico deveria ser compreendido, ou como diz Gadamer:

Acredito que seja possível estabelecer o seguinte princípio: não é possível haver um enunciado que seja verdadeiro por si só [...] Não é possível querer capturar a verdade de um enunciado somente através do conteúdo que ele apresenta. Todo enunciado é motivado. Todo enunciado tem pré-condições (*Voraussetzungen*) que ele mesmo não enuncia.<sup>441</sup>

A este respeito, como Stolze (2003, p. 73) nota, é fácil perceber esta ideia de Gadamer na prática ao ler textos escritos por nós mesmos após um tempo considerável. As pré-condições (*Voraussetzungen*) da época em que o texto foi escrito são diferentes daquelas em que nós nos situamos, então percebemos a diferença claramente na experiência da interpretação. Neste sentido, o conceito de tradição em Gadamer é transcendental,<sup>442</sup> pois ele está para além do que a mente humana pode conceber analiticamente, ele é a condição de possibilidade efetiva de qualquer compreensão em sentido existencial, ao menos do ponto de vista das estruturas da pré-compreensão.

Assim, inserindo-se no movimento iniciado por Schleiermacher com o questionamento da concepção a-histórica da verdade, Gadamer vai considerar que a verdade não diz respeito sobretudo e em primeiro lugar à certeza, mas sim ao movimento histórico de desenvolvimento

---

<sup>440</sup> “[...] durch Neusauslegung Texte in neuen Situationen weiterwachsen, weil alles Deuten in der wirkungsgeschichtlichen Situation die Strukturform des Alten nicht einfach abbildet, sondern fortsetzt, weiterentwickelt“ (STOLZE, 2003, p. 72). Tradução própria.

<sup>441</sup> GADAMER *apud* STOLZE, 2003, p. 73.

<sup>442</sup> Com relação ao conceito de tradição no contexto da argumentação de Stolze, é preciso levar em consideração que a autora também aborda a questão utilizando uma terminologia que é difícil de ser reproduzida em toda a sua significância no português. Stolze fala ora em *Tradition*, ora em *Überlieferung*, ora em *Sitten*. O termo mais parecido com o português em sua semântica é o *Tradition*; *Überlieferung* diz normalmente uma narrativa ou discurso tradicional de uma comunidade; *Sitten* diz os costumes, os hábitos culturais tradicionais de uma comunidade. Devido à unidade temática, traduzimos tanto *Tradition* quanto *Überlieferung* como tradição, e *Sitten* foi traduzido, em geral como tradição, porém buscamos nestes casos contextualizar o termo no sentido do comportamento e dos hábitos culturais tradicionais de um povo.

do saber no seio de uma tradição, um saber que é verdadeiro, mas que se constitui, em certa medida, para além do princípio de identidade, pois “*só se compreende* quando se compreende de *outro* jeito,” como diz Gadamer.<sup>443</sup> Esta diferença no interior da tradição, este “a mais,” é o que Gadamer compreende como a construção da tradição, de modo que a tradição não seria apenas algo exterior, como um dado prévio disponível ao manuseio, mas sim como um desenvolvimento da vida consciente porque um resultado da interpretação, e diríamos também, como uma condição de possibilidade.<sup>444</sup>

Falando em termos, para nós, práticos, é preciso voltar ao princípio da materialidade do texto, como Stolze (2003, p. 73) afirma. O que o conceito de história efetual traz para o trabalho tradutório com textos é a constatação do paradoxo (para nós, hermeneutas, uma antinomia) entre o princípio de identidade do texto – ele permanece exatamente o mesmo (claro, se sua materialidade for preservada em termos de concreção linguística arquivada), porém se presta a uma nova leitura sempre e mais uma vez. O impacto, o efeito, a influência – em alemão, *Wirkung* – exercida por um texto evidencia-se na possibilidade de que o seu sentido ganhe novos perfis à medida que é iluminado pelas diferentes luzes de épocas, lugares, culturas, enfim, diríamos recepções diferentes. Este é o sentido do termo *Wirkungsgeschichte* em Gadamer, é a história dos efeitos, a história da efetividade do impacto que um texto causa no decorrer de sua “vida.” Como Stolze (2003, p. 73) afirma, “ao lado de sua informação crua, ele [o texto] sempre traz o potencial de um excedente de sentido” (*Sinnüberschuss*). Não se trata de negar que sim, é plenamente possível que o sentido de um texto possa ser considerado como realizado, “completado” (no sentido de perfazer) de acordo com sua tradição, mas de reconhecer que o acontecimento interpretativo do ato da leitura sempre traz a possibilidade de iluminar o texto sob uma luz nova, e conseqüentemente, revelar-lhe um sentido antes não percebido. Nesta chave, Stolze relembra a importância de trazer os próprios preconceitos ao tribunal da razão, de forma consciente, tendo em vista a estrutura do círculo hermenêutico.

Stolze (2003, p. 73) afirma que a consciência atinente à história efetual (*Wirkungsgeschichtliches Bewusstsein*) se caracteriza, num primeiro momento, como uma tomada de consciência da situação hermenêutica. Nós não temos um acesso à situação enunciativa original em si mesma e estamos em uma outra situação. Nós não temos uma compreensão completa e exaustiva da situação em que nos encontramos, embora seja este o

---

<sup>443</sup> “daß man *anders* versteht, wenn man *überhaupt* versteht” (apud STOLZE, 2003, p. 73). Tradução própria, grifos originais

<sup>444</sup> STOLZE, 2003, p. 73.

nosso horizonte de sentido fenomênico. Se concordamos com a hermenêutica fenomenológica, temos a tarefa existencial de buscar compreender o melhor possível a situação em que nos encontramos, pois só assim poderíamos chegar a uma compreensão total postulada, ainda que esta condição transcendental permaneça sempre parcial e inacabada, a verdade conquistada sendo sempre parcial e sujeita à imperfeição. O mesmo acontece com relação à situação enunciativa original, cuja compreensão nós também não poderemos jamais realizar de forma exaustiva, mas que está sujeita à variação histórica e à incompletude, pois, como Stolze diz, “ser histórico quer dizer nunca ter origem na consciência de si próprio.”<sup>445</sup>

O conceito de situação é, portanto, identificado por Stolze (2003, p. 74) com os conceitos de mundo da vida (*Lebenswelt*) de Husserl e de circunvisão (*Gesichtskreis*) de Heidegger, que limita e restringe as possibilidades do olhar. Ao conceito de situação pertence, como uma estrutura transcendental em sentido fenomenológico, também o horizonte de sentido. Como Stolze diz:

O conceito de horizonte (*Horizont*) pertence essencialmente ao conceito de situação como a circunvisão (*Gesichtskreis*) que abarca tudo o que pode ser visto segundo um ponto de vista qualquer. Husserl, em especial, utilizou a palavra para caracterizar a ligação do pensamento à sua determinação finita e ao princípio de ampliação por etapas do campo de visão.<sup>446</sup>

Stolze considera que compreender a tradição “de outro jeito” (*Andersverstehen*), como Gadamer propõe, significa que um outro sentido (*Sinn*) e significado (*Bedeutung*) são de fato trazidos à luz na interpretação. Diante de tudo o que já foi dito, é bastante óbvio que um novo sentido de fato surge na interpretação hermenêutica, porém se um novo significado surge, é algo que precisaria de uma análise mais demorada.<sup>447</sup> Como Stolze afirma: “se este [novo sentido] é melhor que o antigo, não se pode dizer.” A isto adicionaríamos: não se pode dizer *a priori*. Aqui entra a questão da aplicação hermenêutica<sup>448</sup> – a verdade não está no âmbito que se poderia chamar de transcendental da Hermenêutica Filosófica, pois a experiência da verdade só pode acontecer de acordo com o que me vem ao encontro, o que diz respeito a mim. O ponto central para Stolze com relação a isto é que a maneira como esta experiência da verdade se dá na evidência intuitiva é um acontecimento fundamental do ponto de vista

<sup>445</sup> “Geschichtlichsein heißt, nie im Sichwissen aufgehen” (STOLZE, 2003, p. 74). Tradução própria.

<sup>446</sup> “Zum Begriff der Situation gehört daher wesentlich der Begriff des Horizonts als der Gesichtskreis, das all umschließt, was von einem Punkt aus sichtbar ist. Insbesondere Husserl verwendete das Wort, um die Gebundenheit des Denkens an seine endliche Bestimmtheit und das Schrittgesetz der Erweiterung des Gesichtskreises zu charakterisieren” (STOLZE, 2003 p. 74). Tradução própria.

<sup>447</sup> Fazemos referência aqui à distinção entre sentido – *Sinn* e significado/referente – *Bedeutung* de Frege, no ensaio clássico *Sobre sentido e referência / Über Sinn und Bedeutung* (1892).

<sup>448</sup> STOLZE, 2003, p. 74.

cognitivo. O que precisa ser feito, do ponto de vista metodológico, é encontrar a melhor forma de analisar os resultados da intuição cognitiva.

Aqui fica evidente para o leitor atento a proximidade da Hermenêutica com a Desconstrução no que diz respeito à noção de interpretação. O “a mais” de Gadamer parece dizer a mesma coisa que a noção de *différance* em Derrida, mas a proximidade entre as duas abordagens não se resume a isto. Uma grande influência para Derrida, como Williams (2012, p. 48-49) relata, é a tradição francesa da *explication du texte*, que é a leitura lenta, atenta, minuciosa do texto. Tradicionalmente, a *explication* seria a tentativa de não se resumir à repetição do óbvio, do que é mais fácil de dizer a respeito de um texto, e ir buscar em suas filigranas aspectos antes não vistos, de modo a ilustrar todo o seu potencial. Isto obviamente está em pleno acordo com a noção de história efetual da Hermenêutica. Como Stolze afirma, “o sentido é um potencial a ser manifestado.”<sup>449</sup>

A nós nos parece que o ponto de maior contato entre a Hermenêutica e a Desconstrução diz respeito à noção desconstrucionista de texto como palimpsesto segundo Arrojo, pois com esta noção se busca dizer praticamente o mesmo que é dito na Hermenêutica a respeito do sentido textual como sendo progressivamente “crescente” ao longo da passagem do tempo. A diferença é a maneira como este *fato* da interpretação – leitores diferentes podem chegar a sentidos diferentes, *o mesmo leitor* pode chegar a sentidos diferentes – é interpretado por estas duas abordagens. A posição de Arrojo, no entanto, é divergente da Hermenêutica: “se aceitarmos que [...] os leitores não decifram textos mas os produzem, isso não significa que estaremos pregando um solipsismo exacerbado que contraria toda a nossa experiência e o senso comum.”<sup>450</sup> Embora compartilhe da concepção hermenêutica de que a compreensão do texto precisa ir além da mera decodificação de estruturas linguísticas superficiais, o problema da teorização de Arrojo está em sua incapacidade de dar conta da relação entre entendimento e intuição, que garante uma correta modelagem do processo tradutório.

Discordâncias filosóficas e teóricas à parte, Stolze (2003, p. 86-89) vai considerar que, sob um determinado aspecto, a Desconstrução está justaposta a um dos momentos constituintes da Hermenêutica. Como buscamos mostrar ao longo da dissertação, a Hermenêutica também é uma abordagem que vem a questionar, em parte, o aspecto logocêntrico da tradição ocidental no que diz respeito ao tratamento teórico que é dado à linguagem em geral (e à tradução em particular), especialmente com relação ao trabalho de

---

<sup>449</sup> “Meaning is a potential to be displayed” (STOLZE, 2012, p. 33). Tradução própria.

<sup>450</sup> ARROJO, 1985, p. 19.

autoria. A Hermenêutica Tradutória já não fala mais na importância da “intenção do autor.” Daí a importância de prestar atenção à nossa terminologia: falamos em processos de pensamento. Aqui, Hermenêutica e Desconstrução andam de mãos dadas na crítica à noção de autoria. Stolze chega mesmo a fazer a afirmação, que poderia parecer herética ao hermenauta mais ortodoxo, de que “uma desconstrução do discurso de uma tradição fixa possibilita a disposição e a abertura para novos significados, e assim se revela como uma condição fundamental do princípio hermenêutico.” Isto porque a Hermenêutica normalmente vai falar da continuidade histórica. A Desconstrução considera que o sentido dos textos *sempre* é descontínuo. Como Stolze (2003, p. 88) afirma, Gadamer relutou bastante em reconhecer que, no processo histórico de desenvolvimento da compreensão através da história efetual, há rupturas, descontinuidades, contradições que permanecem sem solução, o que parece sublimado na ideia do “compreender de outro jeito.” É claro que o tradutor se depara com tais descontinuidades, sobretudo em vista das diferenças entre culturas ou idiomas muito distintos, o que se observa na superfície das línguas.

O problema é disso concluir que nenhuma tradução é possível, o que Stolze considera problemático, sobretudo porque, na Desconstrução, fala-se da tradução como se esta envolvesse apenas o trabalho com palavras individuais, quando na verdade frases, períodos e textos constituem outras unidades dignas de (talvez até maior) atenção. Como Stolze lembra, a noção de que a interpretação textual não tem fim já havia sido afirmada há muito na Hermenêutica, de modo que há um aspecto hermenêutico na Desconstrução e vice-versa. Como Stolze afirma (2003, p. 88-89), a Desconstrução cumpre um papel hermenêutico de revisão dos pressupostos do conhecimento quando critica formações linguísticas ideológicas nos mais variados campos sociais, porém, do ponto de vista da teoria, ela só se justifica segundo valores que ela mesma nega, como a transparência intersubjetiva democrática e autorreflexão crítica. Lembramos aqui de Nietzsche: “no fato de o ideal ascético haver significado tanto para o homem se expressa o dado fundamental da vontade humana [...] *ele precisa de um objetivo* – e preferirá ainda *querer o nada a nada querer*.”<sup>451</sup>

#### 6.4 A ATITUDE HERMENÊUTICA DE ABERTURA CONFIANTE

Diante do que foi dito, Stolze (2003, p. 74) considera que definir o ser humano como um sujeito que emite juízos proposicionais resulta em uma imagem insuficiente, seja porque a

---

<sup>451</sup> NIETZSCHE, 2007, p. 87-88. Grifos originais.

contribuição do conceito de intencionalidade é a noção de que a consciência sempre resguarda para si (a despeito do que a vontade deseja ou do que o gosto estabelece como adequado, diríamos) uma margem de entrega à abertura da transcendência do fenômeno, seja porque tal redução exclui a dimensão ético-prática da vida social, que pressupõe o conceito de responsabilidade.<sup>452</sup> Como Stolze diz, de um ponto de vista hermenêutico, o que falta a esta posição que poderíamos caracterizar como logicista é a significância em relação à vida (*Lebensbedeutsamkeit*).<sup>453</sup> Destarte Stolze (2003, p. 74) caracteriza a posição hermenêutica como “antropocêntrica” em sua reivindicação do lugar da intersubjetividade concernente a uma comunidade concreta de indivíduos orientados segundo tradições e costumes (*Sitten*) próprios. Do ponto de vista literário ou das ciências humanas em geral, a importância desta noção é basilar; do ponto de vista das ciências exatas, da natureza, e da aplicação técnica em geral, esta noção vem a reforçar o sentido da evidência científica do ponto de vista de sua necessidade pragmática de fundamentar uma práxis profissional inserida de maneira responsável na sociedade.

Neste sentido, ela considera (2003, p. 99-101) que a concepção hermenêutica de intersubjetividade está em consonância com a Teoria da Metáfora de Lakoff & Johnson (1980), baseada na semântica de protótipos. Através de testes empíricos,<sup>454</sup> Rosch (1973) mostrou que a representação mental dos fenômenos não ocorre através de uma construção categorial bem delineada, e sim através da construção de representações prototípicas. O protótipo não é um conceito exato da coisa, mas uma ideia prototípica que representa um grupo de indivíduos, por ex., posso considerar o pombo como o protótipo de todo e qualquer pássaro, e você pode considerar o bem-te-vi como o protótipo, porém nós dois, ao nos comunicarmos e falarmos sobre pássaros, conseguimos nos entender, embora esta compreensão intersubjetiva seja imprecisa e nem sempre exatamente equivalente. O que importa é que há uma tipicidade a ser observada,<sup>455</sup> o que nos lembra a caracterização de Husserl da evidência baseada na identidade do fenômeno enquanto a percepção de uma tipicidade estrutural. Segundo Rosch, o protótipo funciona como no conceito de semelhança

---

<sup>452</sup> STOLZE, 2003, p. 74.

<sup>453</sup> Stolze cita esta concepção a partir de Gadamer, mas gostaríamos de lembrar que ela já fora tematizada por Husserl em sua discussão acerca da crise da visão científica do mundo: “Die positivistische Reduktion der Idee der Wissenschaft auf bloÙe Tatsachenwissenschaft, die Krisis der Wissenschaft als Verlust ihrer Lebensbedeutsamkeit / A redução positivista da ideia de ciência como um mero conhecimento de um estado de coisas, a crise da ciência como a perda de sua significância em relação à vida“ (HUSSERL *apud* HEFFERMAN, 2013, p. 224). Tradução própria.

<sup>454</sup> Cf. OLIVEIRA *in* ABRANTES, 1993, p. 30-47.

<sup>455</sup> OLIVEIRA *in* ABRANTES, 1993, p. 32.

de família (*Familienähnlichkeit*) de Wittgenstein, onde um fenômeno é considerado como representativo para o grupo inteiro. Como Lakoff & Johnson afirmam:

quando os falantes não compartilham da mesma cultura, conhecimentos, valores e pressuposições, a compreensão mútua pode ser bastante difícil. Uma tal compreensão é possível através da negociação do sentido.<sup>456</sup>

É justamente aí que se mostra a importância da atitude de abertura hermenêutica. A linguística cognitiva veio a substituir o linguajar filosófico tradicional.<sup>457</sup> Termos como ideia, conceito, representação, que, como vimos, tradicionalmente eram utilizados para designar a maneira como a percepção e a experiência do mundo era introjetada mentalmente e projetada linguisticamente, foram substituídos pelos conceitos de estereótipo, protótipo, modelo cognitivo, esquema, enquadramento. Como a autora lembra, é importante ter em mente que, embora nós possamos estabelecer uma terminologia fixa para falar sobre estes fenômenos e processos, a percepção que se tem da realidade, ela mesma, é um processo complexo e dinâmico, nunca estático. Como Stolze afirma, “a abertura para uma compreensão correta pelo indivíduo tem êxito hermenêutico na receptividade da atitude, de modo que a coisa mesma venha ao discurso em sua verdade.”<sup>458</sup> É importante ter em mente, a este respeito, que, num primeiro momento, esta abertura se caracteriza como intuição, ausência de atividade cognitiva deliberada.<sup>459</sup> Stolze cita o existencial heideggeriano do ser-com em relação aos outros (*Mitsein für den Anderen*), segundo o qual o ser que se dá a ver na compreensão também é caracterizado pelos costumes e tradições no qual a relação com o outro se dá. Neste sentido a existência humana já seria estruturalmente condicionada em relação a um Tu, de modo que, como Stolze (2003, p. 74) afirma, ir de encontro a alguma coisa enquanto algo que diz respeito a mim, e que me aparece como algo que efetivamente é, que tem sentido, sempre acontece segundo o paradigma de um fenômeno moral, no sentido de que manifesta a existência de outros que também vêm ao meu encontro. Impossível não pensar aqui nas inúmeras concepções psicológicas e psicanalíticas acerca do papel da alteridade na formação mais primitiva do Eu, e também nos leva de volta à concepção de Schleiermacher sobre a

---

<sup>456</sup> “When people who are talking don’t share the same culture, knowledge, values and assumptions, mutual understanding can be especially difficult. Such understanding is possible through the negotiation of meaning” (*apud* STOLZE, 2003, p. 100). Tradução própria.

<sup>457</sup> STOLZE, 2003, p. 100.

<sup>458</sup> “Die Eröffnung echten Verstehens durch den Einzelnen erfolgt hermeneutisch in der Rezeptivität der Einstellung, so dass die Sache selbst in ihrer Wahrheit zum Sprechen komme” (STOLZE, 2003, p. 74). Tradução própria.

<sup>459</sup> STOLZE, 2003, p. 103.

atitude de receptividade comunicativa em relação ao sentido recebido na comunicação enquanto uma atitude de ordem moral-atitude.

Também é expressiva a contribuição de Gallagher (2004, p. 169), que descreve como processos neurais do cérebro estão na base desta compreensão da intersubjetividade. Primeiro, ele fala dos chamados neurônios espelho (*mirror neurons*), que foram descobertos em macacos e que algumas pesquisas (FADIGA et al. 1995; RIZZOLATTI et al. 1996; GRAFTON et al. 1996) apontam, com bons indícios, também existir em humanos. Os neurônios espelho são responsáveis por estabelecer o link neural entre a percepção proprioceptiva e a percepção externa de outros indivíduos. Além desta pesquisa, ele também cita outro achado (JEANNEROD, 1997; RUBY & DECETY, 2001; GREZES & DECETY, 2001): há sistemas neurais inteiros que são responsáveis pela produção da noção de intersubjetividade, pois as áreas cerebrais que são ativadas para as seguintes atividades são as mesmas: (a) engajar-se numa ação instrumental; (b) observar outra pessoa realizando a ação; (c) simular a ação de outra pessoa; (d) planejar imitar a ação de outra pessoa. Isto significa que, quando eu visualizo alguém fazendo alguma coisa, ou imagino isto, a mesma área cerebral que seria ativada caso eu mesmo realizasse a ação é ativada. Como Gallagher (2004, p. 170-171) afirma, o interessante destas descobertas é que não é mais preciso fundamentar a noção da intersubjetividade através de conceitos moralizantes ou metafísicos, e sim observar cientificamente como estes processos de fato ocorrem, o que inclusive traz uma contribuição de peso incontornável para a discussão filosófica sobre a empatia,<sup>460</sup> um tema caro à Hermenêutica em vista de sua importância para pensar a noção de intuição na interpretação.

Como Stolze (2003, p. 75) afirma, a compreensão do texto pressupõe a possibilidade de se permitir ouvir o que ele tem a dizer – uma consciência hermenêuticamente instruída deve, desde o primeiro momento, ser receptiva para com a alteridade do texto. O ponto central da nossa argumentação, segundo a qual estruturamos este trabalho, como Stolze (2003, p. 75) afirma, é que “esta receptividade hermenêutica não pressupõe neutralidade factual, ingenuidade ou um apagamento de si mesmo; ao invés disto, ela inclui a apropriação distanciada em relação aos próprios pressupostos e preconceitos.”<sup>461</sup> Como a autora afirma, há aí um parâmetro (*Maßstab*). Quer queira, quer não, a atividade hermenêutica sempre acaba se transformando num questionamento sobre um estado de coisas, sempre se torna uma

---

<sup>460</sup> Cf. MORAN, 2004.

<sup>461</sup> „Solche Empfänglichkeit setzt aber weder sachliche Neutralität, Ahnungslosigkeit, noch gar Selbstauslöschung voraus, sondern schließt die abhebende Aneignung der eigenen relevanten Vormeinungen und Vorurteile mit ein“ (STOLZE, 2003, p. 75). Tradução própria.

questão de fato, de ciência, e neste sentido é codeterminada por este aspecto de determinação factual – o esforço hermenêutico, no mais das vezes, permanece irrealizado ou aquém da expectativa de sentido, mera opinião, ou como Husserl diria, *doxa*. Aqui já está muito bem delineada a antinomia entre intuição e compreensão própria à Hermenêutica Tradutória, que vem a ser expressa e abordada mais diretamente no conceito de fusão de horizontes (*Horizontverschmelzung*) de Gadamer. Neste sentido, como diz o filósofo, trata-se de “conscientizar-se da própria parcialidade para que o texto em si mesmo se apresente em sua alteridade e assim ganhe a possibilidade de que a sua verdade factual possa se desprender das preconceções que se tem.”<sup>462</sup>

Stolze (2003, p. 75) caracteriza a atitude hermenêutica de abertura confiante como um desprendimento, uma espécie de descentramento do Eu em direção à transcendência do outro polo de onde o sentido provém. É assim que Stolze contextualiza a confiança hermenêutica. Como ela diz, “esta confiança não é a autoconfiança enquanto certeza do próprio método, mas sim a confiança na possibilidade de um acontecimento, um desdobramento (*Erschließungsgeschehen*), e a capacidade possuída para recebê-lo.”<sup>463</sup> Trata-se, evidentemente, de uma posição controversa, ainda que completamente compatível, quando se tem em mente a concepção comum de ciência. Não à toa, este posicionamento, que encontra sua formulação mais articulada e completa, do ponto de vista epistemológico, em Gadamer, esteve no centro de uma das principais discussões filosóficas do séc. XX.<sup>464</sup> Não seria a Hermenêutica apenas uma negação velada da verdadeira objetividade científica, um engano arditoso da subjetividade? Martin Seel traz uma resposta interessante à questão:

Assim como a borracha, que está à minha frente, a realidade se presta a uma descrição correta de maneiras diversas, em detrimento da ideia de que somente

---

<sup>462</sup> “der eigenen Voreingenommenheit innezu sein, damit sich der Text selbst in einer Andersheit darstellt und damit in die Möglichkeit kommt, seine sachliche Wahrheit gegen die eigene Vormeinung auszuspielen” (*apud* STOLZE, 2003, p. 75). Tradução própria. Não conseguimos reproduzir toda a significância do original tendo em vista a filosofia gadameriana, pois o conceito de jogo (*Spiel*) em Gadamer possui um lugar bastante importante no contexto geral de sua hermenêutica, sendo utilizado para descrever um dos modos de aparição da verdade à consciência, mais especificamente, na ontologia da obra de arte. Veja um exemplo, que inclusive nem é o principal: “Aquele que joga sabe, ele mesmo, que o jogo é somente jogo, e que se encontra num mundo que é determinado pela seriedade dos fins. Mas isso não sabe na forma pela qual ele, como jogador, ainda *imaginava* essa relação com a seriedade. Somente então é que o jogar preenche a finalidade que tem, quando aquele que joga entra no jogo. Não é a relação que, a partir do jogo, de dentro para fora, aponta para a seriedade, mas é apenas a seriedade que há no jogo que permite que o jogo seja inteiramente m jogo [...] Aquele que joga sabe muito bem o que é o jogo e que o que está fazendo é ‘apenas um jogo,’ mas não sabe o que ele sabe nisso.” *Cf.* GADAMER, 1999, p. 174-201.

<sup>463</sup> „Dieses Vertrauen ist nicht Selbstvertrauen als Gewissheit der eigenen Methode, sondern Vertrauen auf die Möglichkeit eines Erschließungsgeschehen und die eigene Fähigkeit, dieses zu empfangen“ (STOLZE, 2003, p. 75). Tradução própria.

<sup>464</sup> *Cf.* DUTRA, 2024, p. 354-356; GRONDIN, 2012, p. 81-86, 113-128; SCHMIDT, 2012, p. 189-242.

uma descrição geral ou definitiva tem sentido. Toda percepção (*Erkennen*) é ligada a uma perspectiva. Sempre se pode contrapor a esta percepção acertada uma *outra*, que não se ajusta a ela. É um traço de qualquer realidade permanecer em aberto para a nossa percepção e retrair-se à nossa penetração. Quem deseja condicioná-la de forma violenta – seja [no sentido de uma forma] que só pertenceria a ela, seja uma que ela só recebe de nós – não se sobrepuja à sua resistência.

O reconhecimento do caráter fenomenológico do texto levou Paepcke a afirmar que o caráter polissêmico dos textos torna possível concebê-los como uma “imagem da perspectividade, pois não se informa sobre ele apenas de uma perspectiva contínua, pelo contrário, diferentes perspectivas não cessam de ser acionadas a partir dele.”<sup>465</sup> Como Stolze (2003, p. 154-155) afirma, textos não são unidimensionais (sobretudo se pensamos em textos literários), o que leva à conclusão de que, com relação à estrutura textual, textos não possuem uma identidade objetiva unitária ou unívoca, porque, em geral, o texto vai conter uma grande diversidade de funções linguísticas. O processo de interpretação só se torna compreensível tendo em vista uma identidade postulada e o que vai acontecer na prática é que o hermenauta chegará a um resultado sempre provisório, pois ele sabe que, embora possa ter completado e levado ao fim *sua* interpretação, outras sempre serão possíveis. A abordagem cognitivista e a hermenêutica concordam que o processo individual de interpretação vai ser caracterizado pelo conhecimento prévio (*Vorverständnis*) do intérprete, na medida em que este vai condicionar as possibilidades da interpretação, porém a abordagem da Hermenêutica Tradutória vem a adicionar a esta concepção os existenciais de Heidegger, i.e. esta interpretação também ocorre segundo uma tonalidade afetiva específica e de acordo com uma significância, em vista da vida do intérprete.

Neste sentido consideramos crítica a afirmação de Stolze de que, numa compreensão hermenêutica da tradução, não basta dizer que é preciso compreender o texto corretamente para traduzi-lo, porque, do nosso ponto de vista, tal afirmação é vazia. O que buscamos mostrar aqui é que isto é um pressuposto básico de qualquer teoria do conhecimento em geral. O que é crítico para o tradutor é, justamente, ter consciência da perspectividade do texto, pois quando se diz que a tradução “perde” características em relação ao texto fonte, é justamente ao aspecto multiperspectivístico que se está fazendo referência. Todo tradutor precisa estar atento a isto, ainda que, é claro, este aspecto seja muito mais presente na tradução literária do que em outros tipos de trabalho tradutório.

---

<sup>465</sup> “Der Text is ein Gebilde der Perspektivität, denn es wird nicht kontinuierlich aus einer Perspektive erzählt, vielmehr springen die Perspektiven fortgesetzt um” (*apud* STOLZE, 2003, p. 154). Tradução própria.

Com relação à questão do conhecimento prévio do tradutor, do ponto de vista epistemológico no sentido do desenvolvimento de uma teoria da tradução, Stolze (2003, p. 76) considera também que a situacionalidade (*Situietheit*) do ser humano é uma dimensão existencial fundamental, então a verdade hermenêutica só é possível através de uma tomada de consciência subjetiva. Como a autora afirma: “a verdade conjuntural gerada na experiência do sentido através da língua comum e das tradições comuns protege contra a multiplicação subjetivista em verdades parciais ruidosas.”<sup>466</sup> Neste sentido, Stolze (2003, p. 96) considera que a noção de *situated cognition* em linguística cognitiva veio a comprovar muito do que já era afirmado na Hermenêutica. A mudança trazida por esta concepção diz respeito à superação da concepção de que a cognição seria caracterizada por estruturas estáticas, em direção a uma conceitualização da cognição como um sistema que está em permanente interação com o ambiente externo, ou seja, o indivíduo é definido cognitivamente não apenas por sua formação e conhecimento prévio em estruturas fechadas, mas estas estruturas cognitivas também estão em permanente relação, através da linguagem sobretudo, com o mundo da vida do indivíduo.

---

<sup>466</sup> “Der ganzheitlich gestiftete Sinn in der Seinserfahrung durch gemeinsame Sprache und gemeinsame Tradition bewahrt dabei vor der subjektivistischen Vervielfältigung in lauter individuelle Teilwahrheiten” (STOLZE, 2003, p. 76)

## 7 VERDADE HERMENÊUTICA NA PESQUISA SOBRE TRADUÇÃO

Como Stolze (2003, p. 76) afirma, a partir de Gadamer a Hermenêutica gira em torno de como o indivíduo pode encontrar possibilidades de uma constatação ou percepção verdadeira, e qual seria o caminho que leva a isto. Stolze considera que a Hermenêutica Filosófica não propõe um critério de verdade, o que interpretamos como já exposto em seção precedente na contraposição em relação à epistemologia moderna e sua concepção do conhecimento. Ao contrário disto, ela proporia um conceito (*Begriff*) de verdade. Stolze considera então que é preciso esclarecer este conceito de verdade, pois tematizar as possibilidades de uma constatação ou percepção verdadeira da realidade não é o suficiente para tornar visível o conceito. Do ponto de vista da nossa pesquisa, isto é importante no sentido de que a interpretação hermenêutica depende deste conceito de verdade duplamente, em primeiro lugar pelo já afirmado de que a linguagem sempre mantém uma relação constitutiva com o ser, e neste sentido, com a verdade (seja no modo do encobrimento ou no da revelação), e também porque, do ponto de vista do horizonte específico à presente pergunta de pesquisa, a interpretação textual vai em busca da verdade do texto, enquanto um postulado. Ao contrário da expressão “compreender é traduzir” (ou vice-versa), preferimos a expressão de Bălăcescu & Stefanink:<sup>467</sup> “a tradução é compreensão materializada,” para apontar a importância da compreensão na pesquisa sobre tradução. Consideramos que seria interessante então finalizar esta dissertação com uma discussão sobre o conceito hermenêutico de verdade, primeiro porque, do ponto de vista didático, temos aqui a oportunidade de revisitar alguns dos conceitos trabalhados, agora sob a perspectiva da verdade. Em segundo lugar, buscamos fazer isto em associação com aspectos de aplicação prática ou de comprovação empírica relativos aos conceitos discutidos, de modo a enfatizar a função explicativa da Hermenêutica Tradutória.

### 7.1 VERDADE HERMENÊUTICA COMO PERTENCIMENTO

A compreensão que o indivíduo desenvolve está sempre contraposta a algo.<sup>468</sup> A já citada dialética, ou melhor, dialógica gadameriana da pergunta e da resposta é o meio hermenêutico empregado para revelar esta estrutura de motivação do texto. Esta dialógica,

---

<sup>467</sup> *apud* STEFANINK in AGNETTA & CERCEL, 2021, p. 129.

<sup>468</sup> STOLZE, 2003, p. 76.

como Gadamer afirma, corporifica “o fenômeno hermenêutico fundamental de que não pode haver um enunciado que não possa ser compreendido enquanto a resposta para uma pergunta.”<sup>469</sup> Do ponto de vista cognitivo, Stolze (2003, p. 102-103) considera que isto encontra sua validação científica nos processos *bottom-up* e *top-down* de processamento da informação. Como Hörmann afirma:

O processo da compreensão não é [...] uma via de mão única [...]; quem deseja torná-lo transparente, precisa saber que processos *bottom-up* – isto é, aquilo que vem como *input* externo – interage com processos *top-down*, isto é, aquilo que vem do conhecimento (*Wissen*), habilidades (*Können*) e expectativas (*Erwartungen*) do ouvinte.<sup>470</sup>

Do ponto de vista da lida com textos, Stolze compreende esta concepção gadameriana no sentido de que ir ao encontro de textos no modo da compreensão pressupõe relacionar-se com eles à maneira dialógica e captar a sua dialogicidade, a partir da qual se obtém respostas, que também sugere sempre novas perguntas. Consideramos isto complementar à concepção de história efetual – é a possibilidade de que novas perguntas surjam que faz com que a interpretação da tradição seja sempre um “a mais” a partir do “mesmo.”

Como Stolze (2003, p. 153) afirma, do ponto de vista da interpretação segundo o círculo hermenêutico, este “a mais” também é visto sob um outro aspecto, que é a própria constituição do sentido textual experimentado pelo leitor como a verdade do texto. Esse aspecto do sentido textual é observado nos casos em que uma tradução excessivamente literal acaba por desfigurar o texto fonte. Este fato da tradução é a pedra de toque da abordagem hermenêutica, porque ele faz ver que a verdade que está para ser encontrada no comunicado veiculado pelo texto é emergente em relação às partes do texto, i.e. o sentido do conjunto que as partes do texto formam não pode ser compreendido somente por uma “adição” das partes, mas sim compreendendo como estas partes estão relacionadas. A abordagem gestáltica em psicologia também trabalha com esta concepção de significação, que pode ser caracterizada como a supra-adição (*Übersummativität*) do sentido textual, i.e. o sentido textual não é a mera soma das partes através de conexões do tipo “e A, e B, e C” etc.<sup>471</sup> Destarte o sentido textual geral tem precedência em relação às partes do texto, cujos significados particulares são

---

<sup>469</sup> “das hermeneutische Urphänomen, daß [sic] es keine mögliche Aussage gibt, die nicht als Antwort auf eine Frage verstanden werden kann” (*apud* STOLZE, 2003, p. 76-77). Tradução própria.

<sup>470</sup> “Der Vorgang des Verstehens ist [...] keine Einbahnstrasse [...]; wer ihn durchsichtig machen will, muss wissen, daß bottom-up Prozesse – also das, was als Input von draußen hereinkommt – mit top-down Prozessen, also dem, was aus dem Wissen, dem Können, den Erwartungen des Hörers kommt, in Interaktion tritt” (*apud* STOLZE, 2003, p. 103). Tradução própria.

<sup>471</sup> CARNEIRO, 2017, p. 277-278.

relativizados pelo sentido geral, i.e. assim como nos casos de uma tradução excessivamente literal que empobrece o texto, o sentido textual, como aquilo que dá vida ao texto, não está para ser encontrado somente na estrutura textual superficial.

Como Stolze (2003, p. 186) nota, este aspecto torna a Semântica uma área de interesse especial para a Hermenêutica Tradutória, pois aquilo que é encontrado intuitivamente pode vir a ser tematizado hermenêuticamente desta forma, como Stefanink (2017) o faz em relação ao conceito de isotopia textual proposto por Greimas. A autora também considera que a Hermenêutica Tradutória se aproxima da Desconstrução com relação a este aspecto, pois a multiplicidade de associações possibilitada pela Desconstrução é semelhante ao aspecto supra-aditivo do sentido textual, o que circunscreve e especifica a relação entre hermenêutica e desconstrução no contexto da tradução pois assim se pode chegar a um processo de justificação e validação da própria interpretação através de uma descrição linguística de como o sentido textual foi construído no processo associativo.<sup>472</sup> Stolze cita Stierle:

Quem compreende deve lançar sua pergunta para trás e através do texto e sempre mais uma vez. Isto também quer dizer: precisa interrogar a voz originária, interior ao criador do texto escrito, que o antecede. Só assim é possível que o texto retorne à sua vivacidade original como uma forma (*Gestalt*) viva do pensamento.<sup>473</sup>

Como Stolze (2003, p. 77) afirma, a dialógica gadameriana vai no sentido contrário da lógica da proposição, que encara a compreensão como a disposição, o dispor de algo, em direção à dimensão participativa no evento comunicativo que o texto possibilita ao leitor. Neste sentido, concordamos com a crítica de Stolze (2003, p. 201) à análise linguística textual segundo o funcionalismo, pois, ao falarmos que o sentido textual é supra-aditivo, não estamos postulando uma verdade, mas afirmando que é preciso que “o texto, visto como um comunicado motivado segundo o pertencimento a um mundo da vida, seja situado de forma sensível.”<sup>474</sup> É este sentido geral que vai, propriamente, dar sentido, mostrar o modo como a referência das palavras está posta no texto, como Frege afirma em *Sobre sentido e referência*. Assim, a concepção de sentido textual como supra-adição de sentido pressupõe a operação dos conhecimentos e subjetividade do tradutor na interpretação textual.

---

<sup>472</sup> STOLZE, 2003, p. 191.

<sup>473</sup> „Der Verstehende muss hinter den Text zurück- und über ihn hinausfragen. Das heisst auch: Er muss im geschriebenen Text die Stimme vernehmen, die seinem Ursprung als innere Stimme seines Urhebers vorausliegt. Erst so kann der Text wieder zu seiner ursprünglichen Lebendigkeit als einer Gestalt des lebendigen Denkens kommen“ (*apud* STOLZE, 2003, p. 77). Tradução própria.

<sup>474</sup> „[...] in der sensiblen Situierung des Textes, der als motivierte Mitteilung im Rahmen einer Lebenswelt angesehen wird.“ (STOLZE, 2003, p. 201). Tradução própria.

A concepção de Gadamer, portanto, “entende a compreensão como pertencimento, como pertencimento em um sentido, uma tradição, enfim, em um diálogo.”<sup>475</sup> A compreensão em Gadamer se realiza quando ocorre um produzir-se (*Sich-Ergeben*), através de uma língua compartilhada (*gemeinsame Sprache*), de uma presença de sentido (*Sinnpräsenz*). É neste sentido, e somente neste sentido, que se pode falar de um aspecto criador da verdade hermenêutica, porque o foco hermenêutico aqui está no aspecto autopoietico da verdade, i.e. o seu surgimento para nós. A palavra “autopoietico” é derivada de *poiesis*, que significa produção ou criação e está na origem etimológica das palavras poesia, poema, poeta etc.. A autora também afirma que Teoria da Metáfora de Lakoff & Johnson também foi utilizada por Garre (1999) para mostrar que o indivíduo não está tão isolado quanto a filosofia e a Hermenêutica mais tradicional gostaria de acreditar, de modo que “muito mais importante para a pergunta pela comunicação de sucesso é o grupo social, o campo discursivo dos indivíduos.”<sup>476</sup> É justamente o *Lebenswelt* de Husserl que está aqui em questão, o mundo particular que funciona como condição de possibilidade na fenomenologia. Isto levou Garre à conclusão de que:

a abordagem da linguística cognitiva e a tradução hermenêutica compartilham muitas características e fundamentam suas concepções sobre o falante da língua ou o tradutor numa abordagem à cognição que é, em sua base, semelhante.”<sup>477</sup>

Voltamos aqui à fusão de horizontes (*Horizontverschmelzung*) de Gadamer. A fusão de horizontes quer dizer que a verdade da compreensão não provém apenas da subjetividade do horizonte do mundo particular do intérprete, como o relativismo pretende, nem apenas da objetividade horizonte da coisa compreendida, como afirma o objetivismo, e sim que ela, a verdade, acontece através da linguagem, i.e. através do diálogo entre o que compreende e o compreendido – a verdade possui uma estrutura dialógica. A Hermenêutica, portanto, compreende a verdade como um acontecimento discursivo da tradição (*Überlieferungsgeschehen*) – é a tradição que permite a compreensão enquanto condição de possibilidade, e a satisfação no sentido do convencimento da verdade do enunciado também se dá contra o pano de fundo desta tradição. Por isto é crucial para a Hermenêutica a noção-

---

<sup>475</sup> “Verstehen als Teilhabe versteht, als Teilhabe an einem Sinn, einer Tradition, schließlich einem Gespräch” (STOLZE, 2003, p. 77). Tradução própria.

<sup>476</sup> “Wichtig für die Frage nach gelingender Kommunikation ist vielmehr die soziale Gruppierung, das Diskursfeld von Personen“ (STOLZE, 2003, p. 100). Tradução própria.

<sup>477</sup> “The cognitive linguistic approach and hermeneutic translation share many features and base their view on the language user or the translator on a similar fundamental approach to cognition” (*apud* STOLZE, 2003, p. 101). Tradução própria.

chave de focalização do olhar em relação às próprias pré-concepções, sem a qual consideramos que a Hermenêutica não é crítica. É neste sentido que Žižek vai falar que a tematização da tradição como horizonte fenomenológico-transcendental pela Hermenêutica não pode ser considerada como ideológica, ao fazer ele mesmo o que caracterizaríamos como a hermenêutica do conceito de ideologia na discussão crítica contemporânea.<sup>478</sup> A verdade é aqui encarada como inerentemente intersubjetiva, seja porque ela se dá através da linguagem, seja porque ela só é possível através da estrutura dialógica: “só há verdade *com* um outro, enquanto a verdade comum do diálogo.”<sup>479</sup>

Como Stolze nota, o objeto permanece o mesmo, idêntico, de modo que a diferença de julgamentos acerca dele encontra seu horizonte na evidência fenomenológica como pensada por Husserl. Stolze concebe a diferença entre a fenomenologia e a hermenêutica como a de dois enfoques distintos em relação à questão da verdade: “a fenomenologia faz [...] enunciados sobre o ser dos ‘objetos,’ a hermenêutica sobre a experiência de sentido humana como um acontecimento da verdade.”<sup>480</sup> A concepção heideggeriana da hermenêutica fenomenológica é, portanto, um dos pilares da abordagem hermenêutica, pois dela advém sua criticidade. Destarte concluímos que o intérprete hermeneuticamente precavido tem plena consciência de que, numa situação em que posições opostas estão sendo sustentadas, o que interessa não é apenas que ambos os posicionamentos possam ter o seu grau de verdade, porém que cada posicionamento também pressupõe uma maneira determinada segundo a qual o sentido desta verdade é construído pela consciência. Assim, Stolze cita Gadamer:

Consideramos que o valor da experiência hermenêutica – e também o significado da História para o saber humano em geral – consiste muito mais no fato de que não se trata apenas de ser organizada de acordo com o que já é conhecido, mas de que aquilo que nos vem ao encontro quer dizer alguma coisa para nós.<sup>481</sup>

Como a autora afirma,<sup>482</sup> a fusão de horizontes é ocasionada pela linguagem, é obra sua; o que define o sentido (ou a sua ausência) está para ser encontrado na estrutura

---

<sup>478</sup> Žižek, 2013, p. 13 e a nota 6 deste trecho do texto. A concepção de Žižek sobre a ideologia é bastante interessante do ponto de vista conceitual, e também muito adequada à concepção hermenêutica da verdade: “uma ideologia não é necessariamente ‘falsa:’ quanto a seu conteúdo positivo, ela pode ser ‘verdadeira” (*ibid.*)

<sup>479</sup> “Es gibt Wahrheit nur *mit* einem Anderen, als gemeinsame Wahrheit im Gespräch” (STOLZE, 2003, p. 77). Tradução própria.

<sup>480</sup> “Die Phänomenologie macht dabei Aussagen über das Sein der ‚Gegenstände,‘ die Hermeneutik über die menschliche Sinnerfahrung als Wahrheitsgeschehen” (STOLZE, 2003, p. 77). Tradução própria.

<sup>481</sup> “Vielmehr schien uns die ganze Würde der hermeneutischen Erfahrung – auch die Bedeutung der Geschichte für die menschliche Erkenntnis überhaupt – darin zu bestehen, dass hier nicht einfach unter Bekanntes eingeordnet wird, sondern das, was in der Überlieferung begegnet, uns etwas sagt” (GADAMER *apud* STOLZE, 2003, p. 77). Tradução própria.

<sup>482</sup> STOLZE, 2003, p. 78.

contextual pertinente; aquilo que conforma o contexto de visualização tanto do texto quanto do intérprete. O horizonte da interpretação é resultado da fusão destes dois horizontes. Daí que Stolze (2003, p. 78) vá afirmar que mesmo a famosa frase sem sentido de Chomsky: *colourless green ideas sleep furiously*, pode fazer sentido, a depender de um contexto que direcione a interpretação a uma saída possível. O ponto é que estas “regras” de que a interpretação depende, i.e. o caminho “correto” a ser seguido (que raramente é apenas um) não estão dadas de antemão, de forma sistemática. Como Stolze (2003, p. 85) afirma, o sentido não está para ser buscado apenas no que o autor concebeu originalmente, nem apenas para ser concebido de acordo com o horizonte de sentido do público da tradução.

Stolze (2003, p. 78) considera que este princípio hermenêutico diz mais respeito a uma circunscrição da verdade, i.e., como se inicia o processo de interpretação, onde é que a verdade está para ser encontrada, e não tanto sobre a descrição do processo de compreensão em si mesmo. Como Gadamer (1999, p. 290) afirma, Schleiermacher concebe a Hermenêutica como auxiliar à dialética porque a Hermenêutica não vai propor regras relacionadas à coisa mesma, mas sim ao processo de compreensão enquanto a busca por uma verdade – daí que a Hermenêutica possa aparecer a alguns como algo óbvio ou já pressuposto, o que é indício apenas de sua boa educação científica. Mais uma vez: na Hermenêutica, é a coisa que precisa determinar o como da sua compreensão.

Stolze (2003, p. 78) também reitera que quando há a perda de sentido devido à perda ou inexistência de um acordo intersubjetivo sobre um assunto, a atitude hermenêutica apropriada é exatamente o esforço por encontrar uma verdade através do diálogo, o que pressupõe também o trabalho da História. Com isto queremos dizer que concebemos o conceito de comensurabilidade tradutória segundo Avtonomova<sup>483</sup> não tanto e apenas no sentido de encontrar correlações que já estariam dadas, mas que o trabalho do tradutor pode consistir também em *construir* estas comensurabilidades,<sup>484</sup> o que evidentemente também precisa passar por um processo de justificação e fundamentação. Isto dá uma importância renovada ao lugar da hermenêutica na tradução. A este respeito, Stolze (2003, p. 84) considera que também é preciso lembrar que todo processo de escrita pressupõe um certo desconhecimento acerca do público que irá de fato ler o texto, o que também vale para a tradução, sobretudo tendo em vista as enormes diferenças culturais que provavelmente entram

---

<sup>483</sup> AVTONOMOVA in SPITZER, 2020, p. 107.

<sup>484</sup> “Apliquemos à tradução a seguinte fórmula: ‘construir comparáveis’ / Appliquons à la traduction cette formule : ‘construire des comparables’” (RICOEUR, 2004, p. 63). Tradução própria. Cf. OLIVEIRA in SPITZER, 2020, p. 42

em jogo. Aqui, a importância da história efetual é dar a dimensão da perspectiva histórica do texto – o sentido textual não permanece inalterável ao longo dos tempos, ele comporta em si um grau de variação e mudança semântica.

A já citada crítica ao pensamento de Gadamer de que ele não propõe um critério adequado de crítica pode ser exemplificada na seguinte afirmação: “a linguagem dialógica não está equipada com a competência de análise necessária do ponto de vista da validade do sentido.”<sup>485</sup> Como Stolze afirma, para Gadamer o ponto não é explicar como a verdade *deve* aparecer, mas sim descrever como ela aparece na vida consciente do indivíduo. Não existem argumentos que por si próprios possam garantir uma verdade hipotética. O que sempre vai se impor, do ponto de vista da compreensão, é o processo de reflexão, que pressupõe um diálogo interior. De nossa parte, se nós entendemos a proposta da filosofia hermenêutica de Gadamer corretamente, na verdade este questionamento está fora do escopo, pois a validade do sentido, do ponto de vista da hermenêutica fenomenológica, está para ser encontrada na *Rechenschaft*, não no objeto, mas na construção da via de acesso a ele, tanto do ponto de vista de construção na prática ocasional da interpretação quanto do ponto de vista de reflexão hermenêutica acerca das condições de pré-compreensão.

## 7.2 O DIÁLOGO INTERIOR

O conceito de diálogo interior tem sua origem na doutrina agostiniana do *verbum interius* ou *verbum cordis* (Stefanink & Bălăcescu, 2017) e se desenvolve de forma mais articulada na concepção de Tomás de Aquino do *triplex verbum* (Stolze, 2003, p. 97). Tomás de Aquino distinguia entre uma “voz do coração,” que fala sem fazer ruído e dá origem à “voz interior,” que seria o modelo ou a imagem ideal segundo a qual a “voz exterior” é concretizada linguisticamente pelo indivíduo. O conceito também foi utilizado por Schleiermacher para caracterizar a relação entre a interpretação e a compreensão: “a interpretação diferencia-se da compreensão, sem dúvida, tal qual a fala em voz alta da fala interna.”<sup>486</sup> Cumpre ir além do reducionismo e distinguir então entre três níveis: (a) o nível profundo, pré-linguístico; (b) o nível intermediário cognitivo de formulação do pensamento em linguagem; (c) nível expressivo onde a comunicação ou enunciação se concretiza linguisticamente. A passagem do segundo para o terceiro nível é facilmente observada no

---

<sup>485</sup> “die dialogische Sprache nicht mit der notwendigen Beurteilungskompetenz hinsichtlich der Sinn-Geltung ausgestattet ist” (BRAUN *apud* STOLZE, 2003, p. 79). Tradução própria.

<sup>486</sup> *apud* GADAMER, 1999, p. 289, n. 15.

ensino e aprendizagem de idiomas, ou na própria tradução, onde consideramos que estamos “fluentes” em um idioma quando pensamos ou sonhamos espontaneamente no idioma aprendido. Erros de transferência linguística podem ser explicados através da Hermenêutica, por ex., como sendo o descompasso no diálogo interior, porque o pensamento interior é formulado em um idioma, porém expresso nas estruturas linguísticas superficiais do outro.

Stolze (2003, p. 79) relembra que a concepção da fala como troca de informação é uma concepção muito posterior e subsequente em relação a sua motivação originária, que é a comunicação com o outro, de modo que textos escritos, muito antes de serem concretizações documentais, são um comunicado feito a outros (de uma maneira bastante particular). Aqui a hermenêutica fenomenológica heideggeriana entra em jogo, pois o mesmo já fora afirmado por Heidegger em *Ser e tempo*: “toda fala sobre o que é comunicado nela mesma também tem o caráter do *exprimir-se*. Ao falar, é *Dasein* que se põe *para fora*, não porque ele estaria a princípio encapsulado em si mesmo em relação a um âmbito exterior, mas sim porque ele, como ser-no-mundo, já está ‘aí fora’ como o que compreende.”<sup>487</sup> Mais uma vez: *Dasein* não diz o sujeito individual e a sua consciência, mas o modo de ser em geral da humanidade.

Como já exposto com relação ao existencial da compreensão, toda visada de ser por *Dasein* pressupõe também uma visada do ser de *Dasein*, i.e. na fala que comunica algo sobre algo a outrem também está para ser encontrada uma relação com o próprio ser de *Dasein*. Neste ponto, não é aconselhável identificar os termos “*dasein*” e “sujeito,” pois aqui poderíamos considerar que em toda fala que comunica algo sobre algo a outrem estaria para ser encontrada apenas uma relação individualizada de si para consigo, ao modo psicologista e subjetivista. Evidentemente este também pode vir a ser o caso, porém a relação de *Dasein* em relação a seu próprio ser transcende a esfera da subjetividade individual, bem como da autoconsciência. A preocupação central, embora certamente não a única, da argumentação heideggeriana é, a nosso ver, afirmar, diferentemente de Descartes, que entre um enunciado científico e um enunciado irrefletido de senso comum só há uma gradação em relação à verdade do ser, e não um abismo epistêmico, e indicar o caráter inerentemente ontológico da compreensão.

Do ponto de vista mais inicial do existencial da fala, ambos são um falar acerca do que é, que pressupõe uma relação para com o próprio ser que se é. Como Stolze lembra, aí entra

---

<sup>487</sup> “Alle Rede über [...], die in ihrem Geredeten mitteilt, hat zugleich den Charakter des *Sich-Aussprechens*. Redend spricht sich *Dasein* aus, nicht weil es zunächst als ‚Inneres‘ gegen ein Draußen abgekapselt ist, sondern weil es als In-der-Welt-Sein verstehend schon ‚draußen‘ ist” (*apud* STOLZE, 2003, p. 79). Tradução própria.

em questão o que permanece não-dito,<sup>488</sup> que acontece como diálogo interior. Assim como a fala é relação para com o outro que motiva o dizer, também a formulação do pensamento antes da linguagem no diálogo interior assume a estrutura de uma relação dialógica, porém em relação a si mesmo. “Eu é um outro [...] assisto à eclosão de meu pensamento: observo-a, escuto-a,” escreveu Rimbaud em carta a Paul Demeny.<sup>489</sup> Stolze (2003, p. 80) considera que, no pensamento de Gadamer, a temática do diálogo diz respeito muito mais ao diálogo interior do que ao diálogo intersubjetivo por si. O compreender nas entrelinhas, objetivo da hermenêutica, só pode ser adequadamente realizado em vista deste diálogo interior do pensamento que está por trás do que é dito, como Stolze (2003, p. 79-80) afirma. Esta concepção já estava há muito implícita na Hermenêutica, com a ideia de que a hermenêutica seria a contraparte interpretativa da atividade formuladora da Retórica.<sup>490</sup>

Vale lembrar que, ao afirmar que “o ser que pode ser compreendido é linguagem,” Gadamer não está afirmando que a linguagem cria o mundo, mas sim que a função languageira do ser humano é o que possibilita o acesso ao mundo, para além da consciência individual. O fato de que tenhamos experiências que não podemos descrever, ou compreender, sentimentos misteriosos, momentos de introspecção, ou o que quer que seja, não contradiz esta concepção, por dois motivos. Em primeiro lugar, o fato de que nós não temos consciência destes acontecimentos como linguagem não quer dizer que sua estrutura não aconteça ou não possa ser expressa de forma linguística, e ainda por outra via, mesmo que seja o caso que haja pensamentos e experiências conscientes, em algum nível, para além da linguagem, só existirá qualquer relação possível com eles, em qualquer nível, através da linguagem, ainda que esta linguagem seja considerada atípica, sagrada, irracional, mística, bela ou apenas lacunar.<sup>491</sup>

---

<sup>488</sup> Estamos aqui muito próximos da tematização do silêncio feita pela análise do discurso (ORLANDI, 1996). A relação entre Análise do Discurso e Hermenêutica parece complexa, pois a influência da segunda sobre a primeira é gritante, porém parece não ser reconhecida pelos analistas do discurso. Aquilo que é designado por Orlandi como o silêncio que dá ensejo ao discurso – “não há sentido sem silêncio” e “a linguagem é categorização dos sentidos do silêncio” (ORLANDI, 1996, p. 11) – é correlato ao conceito hermenêutico de diálogo interior e à concepção de linguagem de Gadamer, embora não de maneira completamente harmônica.

<sup>489</sup> “[...] Je est un autre [...] j’assiste à l’éclosion de ma pensée : je la regarde, je l’écoute [...]” (RIMBAUD, 1871/1929/2025).

<sup>490</sup> GADAMER, 1999, p. 294; GRONDIN, 2012, p. 24-25; SCHMIDT, 26-27.

<sup>491</sup> À luz da Hermenêutica Filosófica, a Análise do Discurso aparece ou como uma filosofia da linguagem deficitária, pois o diálogo interior, que é processo, é confundido com o horizonte da significação, que é transcendência – “o silêncio é sentido contínuo, indistinto, horizonte possível da significação” (ORLANDI, 1996, p. 11-12) – ou como um tipo específico de atividade hermenêutica, voltada para a crítica da ideologia, o que exige a consequente tomada de consciência do pesquisador em relação à sua metodologia. Se encarada desta segunda maneira, a Análise do Discurso precisa confrontar-se com o legado da filosofia da linguagem de Althusser, pois a concepção da ideologia como fundamento ontológico dos processos de significação nesta filosofia da linguagem parece-nos dificilmente compatível com qualquer conceito de ciência. Definir o conceito

A questão para Stolze (2003, p. 97) é saber onde está a estrutura profunda e a superficial da linguagem neste contexto, e ela considera que, em seu projeto de realizar uma descrição científica, com base na Hermenêutica, da competência tradutória, seria necessário elaborar um modelo que descrevesse a produção do pensamento desde a percepção inicial, passando pela representação conceitual, chegando até o enunciado concreto, o que também é tematizado na teoria de *scenes-and-frames* de Fillmore (1977). A noção de que as diferentes cenas e os diferentes enquadramentos, ao constituírem relações percebidas pelo indivíduos, causam diferentes estímulos à produção de sentidos, possibilita que o modelo inclua a descrição de conhecimentos culturais específicos, o que é possível em associação com a abordagem hermenêutica. Isto inclusive abriria a possibilidade de haver uma descrição cognitiva da mudança observada na história efetual através da descrição de como estas cenas poderiam passar por uma mudança através da associação com diferentes características. Para um estudo futuro, fica necessário determinar se Stolze realmente considera que a língua natural individual está na estrutura profunda ou não.<sup>492</sup> Com relação a isto, é necessário precisar a passagem de uma estrutura profunda universal para uma estrutura intermediária relacionada à mentalização do pensamento numa proposição na língua natural, que vem a ser expressa na fala ou escrita.

Stolze (2003, p. 80) afirma que a compreensibilidade (*Verständlichkeit*) do discurso se articula a partir do diálogo interior: “[...] só se pode compreender aquilo que você admitiu para si mesmo, no seu íntimo. No sentido inverso, também só é possível a um falante esperar ser compreendido se houver um elemento de recepção antecipatória associada à sua fala.”<sup>493</sup> A linguisticidade da experiência humana do mundo diz respeito justamente ao aspecto linguístico do pensamento, i.e. é o fato de que a linguagem é o único veículo para articular e posteriormente dar materialidade ao pensamento, através do diálogo interior, que permite

---

de ideologia em relação ao conceito de conhecimento parece-nos a primeira tarefa a ser realizada do ponto de vista da construção do pensamento da Análise do Discurso. Diante de tudo o que foi afirmado até agora, a caracterização de Orlandi (1996, p. 41-42) acerca da relação entre Hermenêutica e Análise do Discurso parece-nos bastante reducionista, sobretudo em vista do fato de que a autora cita incessantemente conceitos da Hermenêutica Filosófica no referido texto sem reconhecer expressamente a sua origem, para além de associar a Hermenêutica às ciências positivas (ORLANDI, 1996, p. 42), deixando inteiramente de lado a longa e complexa discussão estabelecida entre a Hermenêutica e a Epistemologia que aqui buscamos apresentar, inclusive descaracterizando a Hermenêutica, pois como Schuback (*in* HEIDEGGER, 2014, p. 30) afirma, a maior preocupação de Heidegger em *Ser e tempo* era justamente estimular uma reflexão que ultrapassasse a compreensão de ser como substantivação.

<sup>492</sup> Como a autora afirma, Gadamer por ex. considerava, muito à maneira da filosofia mais tradicional, que esta estrutura mais profunda, designada por ele como o *verbum cordis*, não estava relacionada à língua natural, como também é o caso na gramática gerativa de Chomski por ex.

<sup>493</sup> “Man kann letztlich nur das verstehen, was man sich insgeheim selber zuspricht. Und umgekehrt gilt auch vom Redenden, dass er nur dann auf Verständnis hoffen kann, wenn sich mit seinem Sprechen ein Element antizipierter Rezeption verbindet“ (STOLZE, 2003, p. 80). Tradução própria. Cf. p. 26.

pressupor a linguisticidade como condição de possibilidade de acesso compreensivo ao mundo e aos outros.

Neste sentido, a ênfase da Hermenêutica em direção ao conteúdo do que é comunicado linguisticamente não se dirige a uma compreensão logicista da linguagem e sim à comunicação em que o ser-no-mundo se expressa. Voltando à questão da semântica de *scenes-and-frames*, Stolze (2003, p. 98) vai dizer que a compreensão da coerência textual depende das relações estabelecidas entre as diferentes cenas e os diferentes enquadramentos. Aqui, ela considera que é útil a descrição de Poyatos (1983), que descreve o processo de escrita como um processo de *channel reduction*, i.e. de redução comunicacional que reduz uma cena a um enquadramento expressivo visual no texto, ao passo que a interpretação representaria o processo inverso de *channel amplification*, i.e. de reconstrução de uma cena através do enquadramento comunicacional disponibilizado através do texto. Isto é exatamente o que já era dito pela Hermenêutica,<sup>494</sup> porém sem o jargão científico, mas o jargão científico, ao apresentar o mesmo fato sob uma nova luz, aponta para novas possibilidades de pesquisa.

A concepção hermenêutica do sentido, como Stolze (2003, p. 90-91) nota, diferencia-se da concepção cognitiva por dois aspectos. Por um lado, a pesquisa cognitiva define a compreensão (*Verstehen*) ora como um método, no sentido de processamento e esquematização, ora como uma condição, no sentido de uma disponibilidade de informação. Stolze ressalta que, num nível superficial, a pesquisa cognitiva apresenta um conceito de compreensão bastante diferente do hermenêutico, pois dá muita ênfase ao aspecto de trabalho cognitivo realizado ativamente. A nós nos parece que a diferença está apenas na superfície, pois se trata, no fundo, de uma diferença de ênfases. O objetivo da Hermenêutica Filosófica é interpretar o sentido do acontecimento da verdade, enquanto o objetivo da pesquisa cognitiva é descrever processos segundo um padrão universal. Aqui, a Hermenêutica Tradutória precisa construir o seu próprio caminho.

### 7.3 VERDADE COMO ABERTURA DE SENTIDO

Stolze (2003, p. 81) afirma que o aparecimento de um novo objeto (*Gegenstand*) vem junto à abertura de um novo horizonte. Esta abertura do novo horizonte é designada como criativa (*schöpferisch*). Este é o “jogo da verdade:” podemos entender a história do desenvolvimento do conhecimento científico como a apropriação da consciência intencional

---

<sup>494</sup> GRONDIN, 2012, p. 18.

em relação a novos horizontes de sentido em potencial que são possibilitados pelo pré-conhecimento (*Vorwissen*). Do ponto de vista da filosofia da linguagem, a autora associa este aspecto da questão ao conceito teológico de anunciação (*Verkündigung*)<sup>495</sup> e à linguística pragmática. Como Stolze (2003, p. 81) afirma, “a verdade arrasta aquele que se entrega com confiança à compreensão para dentro do seu movimento.”<sup>496</sup> O acontecimento da verdade se dá na forma daquele diálogo interior que é estabelecido com o Tu, e a linguagem é o lugar onde isto acontece. O que importa para a Hermenêutica, a este respeito, é a *Gelassenheit*, a entrega do intérprete em relação à verdade.

A “criação” da verdade hermenêutica é uma autorrepresentação da verdade e um acontecimento do ser, como Stolze (2003, p. 81) admoesta. Não se trata aqui de uma criação da subjetividade ou da consciência individual, mas sim daquilo que Heidegger chamou de desvelamento da realidade (*Selbstentbergung der Wirklichkeit*), o conceito de *alétheia*, segundo o qual o acontecimento da verdade não se deixa limitar exaustivamente por uma fundamentação racional. Encaramos esta concepção como uma consideração sobre as possibilidades do conhecimento e os limites epistemológicos da metodologia. Como a autora afirma: “nós não determinamos a verdade, mas somos determinados por ela; nós não produzimos o acontecimento da verdade, mas presenciamos o seu surgimento em nós.”<sup>497</sup> O ponto de escolher a palavra criação é que, para nós, ela aparece como algo que surge, que cresce, se produz a si mesma, e neste sentido é autopoietica.

Como Cercel (2013, p. 139-141) relata, o aspecto de subjetividade da experiência hermenêutica da verdade é descrito por Kupsch-Losereit de acordo com a base neuronal que armazena a memória de longo prazo. As unidades representacionais que correspondem à memória são armazenadas em aglomerações ou nós neuronais que vão se formando à medida que o indivíduo vai desenvolvendo seu sistema neuronal, porém a estrutura não é fixa, ela está em permanente construção e reconstrução, para além da manutenção do que já está estruturado. Assim, a compreensão é entendida pela neurologia como uma operação integrativa permanente em relação ao conhecimento, de modo que se poderia caracterizá-la como subjetiva porque a estrutura neuronal seria bastante marcada pela história individual de desenvolvimento cognitivo. Cercel (2013, p. 141) considera então que a noção de abertura

---

<sup>495</sup> Cf. HEIDEGGER, 2014, p. 77.

<sup>496</sup> “Wahrheit zieht den vertrauensvoll Verstehenden in ihre Bewegung hinein” (STOLZE, 2003, p. 81). Tradução própria.

<sup>497</sup> “Wir bestimmen nicht die Wahrheit, sondern werden von ihr bestimmt; wir bringen nicht das Wahrheitsgeschehen hervor, sondern wohnen seinem Entstehungsprozess in uns bei” (STOLZE, 2003, p. 81). Tradução própria.

hermenêutica encontraria uma corroboração na noção da pesquisa cognitiva mais contemporânea de que a compreensão e a interpretação são processos *ad infinitum* do ponto de vista da integração neuronal da compreensão. Em termos literais, a capacidade de dar novo valor aos elos de ligação previamente estabelecidos e a reinterpretar o sentido geral do que foi compreendido a partir de novas interpretações, procedimentos e momentos hermenêuticos fundamentais, são correlatos, respectivamente, aos processos de ativação das *hidden layers* no processo de regressão linear (*linear regression*) e de *backpropagation* segundo o modelo de redes neurais artificiais (ANNs),<sup>498</sup> o que aponta para o fato de que a abordagem hermenêutica, ainda que originalmente não apresentasse comprovação empírica, sempre trabalhou dentro de um paradigma cognitivo.

Neste ponto Stolze (2003, p. 82) relembra o tratamento que Gadamer deu ao conceito grego de *theoría*: “teoria é uma participação efetiva, não um fazer, e sim um padecer (*páthos*), a saber, ser tomado por uma visão extasiante.”<sup>499</sup> Neste ponto, o potencial da Hermenêutica Tradutória para a tradução literária do ponto de vista da teoria também se faz ver. Como Stolze ressalta, Gadamer retoma o sentido grego da palavra a partir de sua etimologia e semântica original, utilizando o jogo teatral como metáfora para o conceito moderno de teoria. *Theoros* designava aquele que acompanhava as celebrações públicas, cujo único papel era tomar parte no evento enquanto audiência, público,<sup>500</sup> designando também o espectador do teatro, visto que na Grécia antiga as peças teatrais eram a parte profana de uma celebração religiosa ao deus Baco. Como Gadamer<sup>501</sup> afirma, a produção da verdade da obra de arte no teatro é semelhante, do ponto de vista estrutural, à maneira como o acontecimento da verdade se dá em geral: na experiência que o espectador tem do teatro, o ator se transmuta, ainda que por breves momentos, no personagem – este é o jogo da imagem (*Gebilde*), aquilo que antes era verdade, idêntico a si mesmo, é visto – focalizado – de outra maneira, e o jogo teatral cria uma outra dinâmica segundo a qual uma nova verdade se faz ver. Parece-nos que a intenção de Gadamer com esta afirmação é indicar que, ainda que nós não tenhamos acesso direto ao contexto de surgimento de uma obra literária do passado, o que tradicionalmente é considerado pela Hermenêutica como a condição mais favorável para a correta compreensão de um texto, ainda assim a dinâmica do jogo estético propiciado pela obra seria capaz de nos permitir vivenciar a verdade do jogo estético, caso nós nos entreguemos hermeneuticamente a

<sup>498</sup> Vide <https://www.ibm.com/think/topics/neural-networks>. Último acesso em: 25/06/2025.

<sup>499</sup> “Theorie ist wirkliche Teilnahme, kein Tun, sondern ein Erleiden (Pathos), nämlich das hingerissene Eingenommensein vom Anblick” (*apud* STOLZE, 2003, p. 82). Tradução própria.

<sup>500</sup> GADAMER *apud* STOLZE, 2003, p. 81, n. 141.

<sup>501</sup> *apud* STOLZE, 2003, p. 81, n. 142.

ele. É assim que o “a mais” da interpretação hermenêutica se referiria à possível revelação de um novo aspecto.

Um ponto central do pensamento de Stolze é que a verdade hermenêutica é pensada como um arrebatamento, uma espécie de sujeição cognitiva em relação à verdade (*Überwältigtwerden*). Aqui ela se reporta tanto ao conceito heideggeriano de *alétheia* quanto ao conceito gadameriano de fusão dos horizontes (*Horizontverschmelzung*). A categoria de jogo é importante porque é por meio dela que Gadamer chega à concepção de que a coisa a ser compreendida não apenas se dá a ver através da linguagem, como se a linguagem fosse o espelho da realidade, mas antes, que a coisa *se produz* para nós através – e aqui parece ser a ênfase de Stolze, tendo em vista a discussão prévia feita a respeito da filosofia da linguagem e da ontologia das línguas naturais – da *nossa língua*.<sup>502</sup> Stolze (2003, p. 82) vai falar que aquele que compreende não pode se defender da verdade que aparece na interpretação. É neste sentido e somente nele que a verdade hermenêutica é uma criação que surge na fusão dos horizontes. Interpretações novas sobre um tema já conhecido podem ser consideradas como “criativas” ou “inovadoras,” mas elas precisam estabelecer uma relação verdadeira com o compreendido, e esta verdade precisa ser reconhecida intersubjetivamente.

Gallagher (2004, p. 170-172) também considera que a concepção hermenêutica da intuição como um momento essencial da interpretação, o que foi chamado por Schleiermacher de método divinatório, está fundada em processos neurais profundos, que já foram observados e descritos em bebês e infantes por outros pesquisadores. Ele cita Baron-Cohen (1995), que descreveu a capacidade inata de bebês de interpretar o movimento corporal como sendo motivado voluntariamente em direção a objetivos, i.e. já compreendem outros indivíduos como agentes racionais volitivos. Este tipo de cognição seria uma *embodied cognition*, baseada em processos perceptivos, e Scholl & Tremoulet (2000) descrevem<sup>503</sup> este processo como “rápido, automático, irresistível e intensamente regido por estímulos,” o que nos lembra bastante a caracterização que Stolze faz do acontecimento da verdade na interpretação. Tudo isto aponta para a ideia de que, na interpretação em chave hermenêutica, embora o aspecto analítico seja preponderante do ponto de vista operacional, no sentido de buscar a validade, ainda assim é o aspecto intuitivo que fica ressaltado quando se considera a questão do ponto de vista da experiência da verdade, o que reforça nossa caracterização do método divinatório

---

<sup>502</sup> Com relação à temática anterior do *triplex verbum*, consideramos que a ênfase de Stolze está se referindo à passagem da estrutura profunda universal à primeira formalização do conceito na mentalização proposicional. Cf. p. 62.

<sup>503</sup> “Fast, automatic, irresistible and highly stimulus-driven” (*apud* GALLAGHER, 2004, p. 171). Tradução própria.

em Schleiermacher como o critério de sentido da interpretação, e o comparativo como critério de validade.<sup>504</sup>

Stolze (2003, p. 82) considera que é preciso seguir a indicação de Grondin de designar este aspecto da experiência da verdade na interpretação como poiético ou autopoiético. Neste sentido, Grondin vai dizer que, do ponto de vista descritivo, “a compreensão, entendida hermeneuticamente, não é nada mais que o processamento (*Bearbeitungsprozess*) do que já está disponível. A tradição nos lega um ‘material,’ por assim dizer, que é constantemente retrabalhado por nosso pensamento,”<sup>505</sup> o que também encontra respaldo nas teorias cognitivas citadas. Isto nos leva a crer que determinadas tradições culturais pressupõem determinados tipos de comportamento cognitivo, como por ex. o enfoque da tradição cultural “ocidental” na matemática e no domínio do código linguístico-gramatical pode levar a tipos de cognição radicalmente diferentes de culturas onde talvez a sonoridade e a musicalidade sejam mais enfatizadas, ou a capacidade de percepção visual por ex.

Stolze (2003, p. 82) vai considerar então que é a tradição que, em geral, determina o nosso pensamento, e não o contrário. Destarte a Hermenêutica Tradutória busca mostrar como o pertencimento cultural também pode ser explicado em termos cognitivos. Ela também cita o que Gadamer fala a respeito de presença (*Gegenwart*) e simultaneidade (*Gleichzeitigkeit*). Como Gadamer<sup>506</sup> afirma, a verdadeira representação não é uma forma de um objeto estar dado na consciência, mas sim um trabalho e uma tarefa, levada a cabo pelo pensamento, exigida ao pensamento, de permanecer o mais próximo possível à coisa (*Sache*), para que a coisa se torne presente, e assim haveria uma espécie de ponto zero enquanto fim da representação no qual toda mediação (*Vermittlung*) seria suspensa e restaria apenas a coisa mesma. Stolze (2003, p. 83) vai dizer então que “esta mediação oscilante entre *actio* e *passio* é determinante para a compreensão hermenêutica da verdade.”<sup>507</sup> Segundo a autora, falamos em *páthos*, em arrebatamento, quando nos referimos ao aspecto subjetivo da verdade; já o aspecto poiético é o que aponta para a objetividade propriamente dita, i.e. reestabelece a transcendência da linguagem em direção àquilo que está fora dela, designando a semiose e a significação, a maneira como a verdade vai se construindo perante a consciência que interroga o mundo. Neste sentido, como Stolze (2003, p. 83) ressalta, o conceito hermenêutico de

---

<sup>504</sup> DUTRA, 2024, p. 342.

<sup>505</sup> “Verstehen, hermeneutisch begriffen, ist nichts anderes als der Bearbeitungsprozeß des schon Vorhandenen. Die Tradition überliefert uns sozusagen ein ‚Material,‘ das unser Denken ständig neu bearbeitet” (GRONDIN *apud* STOLZE, 2003, p. 82). Tradução própria.

<sup>506</sup> *apud* STOLZE, 2003, p. 83.

<sup>507</sup> “Diese schwebende Vermittlung zwischen *actio* und *passio* ist für das hermeneutische Wahrheitsverständnis maßgebend” (STOLZE, 2003, p. 83). Tradução própria.

verdade também possui um aspecto estético, ainda que este seja secundário em relação ao aspecto gnosiológico, e como a autora nota, a concepção da verdade na hermenêutica de Gadamer pressupõe que não haveria uma separação entre a Teoria do Conhecimento e a Estética.<sup>508</sup>

Aqui entra a importância do trabalho da dupla de pesquisadores Bernd Stefanink e Ioana Bălăcescu. Como Cercel (2013, p. 141-145) relata, eles desenvolveram um método de análise empírica que combina a análise conversacional etnometodológica, o *think-aloud protocol* e a linguística de corpus de maneira bastante original. Grupos de tradutores são organizados para realizar uma tarefa de tradução, e eles precisam negociar entre si as escolhas tradutórias a serem feitas, justificando qual é a melhor escolha para cada um e por quê.<sup>509</sup> Em primeiro lugar, a metodologia aplicada é interessante<sup>510</sup> porque ela consegue superar a artificialidade em geral associada aos *think-aloud protocols* ao envolver um diálogo real, o que também obriga os participantes a esclarecer pontos que talvez não fossem tematizados se eles estivessem sozinhos, porque estes pontos estariam subentendidos.<sup>511</sup> Além de promover um aprimoramento da metodologia, o objetivo do trabalho destes pesquisadores, como foi inclusive reiterado por Prof. Dr. Stefanink em correspondência de e-mails, é que o objetivo principal da Hermenêutica Tradutória é a didática de tradução, no sentido de justificar as escolhas tradutórias às quais se chega intuitivamente. Bălăcescu & Stefanink (2017) descrevem o processo criativo em relação a um texto de caráter apelativo, onde a sensorialidade é bastante importante.

Os pesquisadores conseguem mostrar a importância da famosa *Gelassenheit* hermenêutica, a atitude de entrega confiante ao processo interpretativo, pois o texto em questão envolve uma cadeia semântica associativa que os tradutores observados empiricamente conseguem compreender (em sentido hermenêutico) intuitivamente, mas não analítica ou logicamente.<sup>512</sup> O ponto central em relação esta atitude de abertura em relação ao sentido não é suplantando a “razão” através da “intuição” e sim conseguir desenvolver maneiras de articular os dois momentos da compreensão de maneira harmoniosa. Ao permitir que os processos intuitivos aconteçam naturalmente no *flow* associativo da interpretação, os tradutores participantes da pesquisa chegam a soluções mais criativas e expressivas para os desafios tradutórios identificados.

---

<sup>508</sup> STOLZE, 2003, p. 83, n. 143.

<sup>509</sup> BĂLĂCESCU & STEFANINK (2017) consiste num estudo de caso utilizando esta metodologia.

<sup>510</sup> E inclusive parece-nos confirmar a produtividade da sugestão proposta por Habermas (2002, p. 33-34).

<sup>511</sup> CERCEL, 2013, p. 143, n. 121.

<sup>512</sup> BĂLĂCESCU & STEFANINK, 2017, p. 300.

Como Cercel (2013, p. 144) afirma, a contribuição do trabalho dos pesquisadores é mostrar que, num primeiro momento, é possível que as decisões tradutórias se mostrem como irracionais, o que não deveria fazer o tradutor desistir delas ou optar *a priori* por um caminho diferente. Como os pesquisadores afirmam, a criatividade tradutória está fundada em processos associativos descritos pela ciência cognitiva,<sup>513</sup> que acontecem quando o tradutor se entrega ao processo de maneira espontânea, o que dá estofa às escolhas que às vezes os tradutores abandonam por não quererem ser subjetivos em seu processo de trabalho.<sup>514</sup> Daí que o objetivo programático do trabalho desta dupla de pesquisadores seja, como Cercel afirma (2013, p. 144-145), encorajar os tradutores aprendizes a confiar em sua própria intuição e descobrir maneiras de fundamentar suas escolhas e torná-las compreensíveis intersubjetivamente, o que atende ao critério citado anteriormente da competência tradutória como a capacidade de agir de acordo com estratégias racionais. Consideramos que outros domínios da atividade tradutória, como a tradução publicitária ou jornalística, por ex., também podem se beneficiar bastante da abordagem.

Neste sentido, poderíamos dizer que “compreender é traduzir” porque, na medida em que a compreensão é poiética, sempre estamos dizendo o mesmo (caso tivermos compreendido corretamente) com outras palavras, de modo que toda tentativa de agrilhoar este acontecimento hermenêutico da verdade se revela falha, na melhor das hipóteses, ou um sintoma patológico, na pior. O acontecimento da verdade é por natureza efêmero e passageiro. Stolze (2003, p. 83) considera que é por tentar fazer ver este aspecto da questão que o pensamento hermenêutico é, no mais das vezes, caracterizado como vago, abstrato, pré-científico. Mais uma vez, fazemos aqui a ressalva de que não é recomendável afirmar que “compreender é traduzir,” agora de maneira mais específica e sob um outro aspecto, para dizer que o conceito hermenêutico de verdade não se resume a uma experiência estética da obra de arte e busca se inserir na Teoria do Conhecimento, como dito. Se esta pretensão chega a se concretizar ou não, é outra questão.

Stolze também associa o conceito hermenêutico de verdade à temática da consciência histórica como desenvolvida pela Hermenêutica Filosófica. Ela faz isto do ponto de vista de que toda abertura de sentido acontece de acordo com o que a história põe enquanto questionamento para o indivíduo. As questões que se põem ao pensamento não são o fruto de um gênio individual que as produz para si, mas sim aquilo que interpela a humanidade, que

---

<sup>513</sup> STEFANINK & BĂLĂCESCU, 2017, p. 306.

<sup>514</sup> CERCEL, 2013, p. 144.

lhe atravessa, que também foi designado como o destino do Ser (*Seinsgeschick*) por Heidegger. Stolze considera que também é possível pensar a temática heideggeriana da abertura de sentido ao lado daquela do destino do Ser, porém recomendamos cautela neste ponto devido às ideias racistas de Heidegger associadas a esta temática.<sup>515</sup> Daí depreendemos a importância epistemológica – e gostaríamos também de dizer hermenêutica, para lançar a admoestação de Gadamer em direção à *subtilitas*<sup>516</sup> contra o Heidegger dos *Schwarze Hefte*, e talvez contra o próprio Gadamer dos preconceitos – de não perder a fenomenologia de Husserl como um referencial crítico de ciência (filosófica) no haver-se com a Hermenêutica (Filosófica). Isto, a nosso ver, constitui o referencial teórico adequado para desenvolver a Hermenêutica Tradutória segundo o escopo de cientificidade ao qual ela hoje almeja.

---

<sup>515</sup> Cf. WOLIN, 2015, p. 382-389, e sobretudo 386.

<sup>516</sup> GADAMER, 1999, p. 39-47 (implicitamente), 459 (explicitamente).

## 8 CONCLUSÃO

Esta dissertação propôs-se, como dito no começo, apresentar a Hermenêutica Tradutória enquanto uma abordagem à pesquisa sobre tradução. Como já dito, adotamos uma perspectiva dupla, que tentou ser em parte transcendente – ao tematizar a abordagem em relação às outras, ao buscar comprovação empírica e aplicação prática para as ideias apresentadas – e em parte imanente – ao tematizar a história e a filosofia da Hermenêutica e apresentar a terminologia em pauta nesta tradição. Consideramos que a metodologia aplicada tenha sido bastante útil e adequada, pois ela não apenas contextualiza e ajuda a compreender o posicionamento que Stolze faz em relação aos problemas que identifica na Teoria da Tradução, como também porque consideramos que, ao tratar de nosso tema, a discussão iniciada na seção de metodologia em termos de ontologia e interpretação nos levou ao conceito de focalização, que ajuda a compreender um aspecto fundamental da tradução, a comensurabilidade, que, a nosso ver, constitui a aparição fenomênica do conceito epistemológico de focalização segundo Porta no campo da tradução.

Como dito, a noção de focalização explica como o mesmo pode aparecer para diferentes indivíduos situados em locais, tempos e culturas distintos, permitindo uma superação do particularismo e do relativismo linguístico e cultural. Do ponto de vista ético e deontológico,<sup>517</sup> podemos entender o dever do tradutor como o trabalho de preparação para que este processo de focalização aconteça de maneira adequada no campo da língua. Consideramos que estas concepções elaboradas em torno da focalização, da comensurabilidade e do conceito hermenêutico-fenomenológico de compreensão como focalização na forma da autocrítica do olhar constituem um núcleo temático suficiente para dar estofa a uma reflexão epistemológica sobre as diferentes Teorias da Tradução e à maneira como seria possível integrá-las numa teoria geral do ato tradutório. A Teoria da Tradução (em geral) vem, portanto, necessariamente associada a uma reflexão de caráter epistemológico metateórico que nos levou a encará-la como uma filosofia da tradução. Do ponto de vista metateórico, a Hermenêutica Tradutória, ao pensar a epistemologia, inclui uma filosofia da tradução.

Do ponto de vista dos resultados encontrados ao longo do percurso desta dissertação, consideramos que chegamos a um bom resultado, sobretudo de um ponto de vista do desenvolvimento de temáticas próprias à pesquisa que vinha sendo desenvolvida. Pudemos

---

<sup>517</sup> Cf. STEFANINK *in* AGNETTA & CERCEL, 2021, p. 128-131.

não apenas observar que diversas ideias já possuídas e expressas em outras produções bibliográficas vieram a ser confirmadas ou reforçadas por afirmações e concepções expressas em bibliografia especializada da área. Isto é importante não apenas no sentido de confirmação das afirmações no sentido da verdade da proposição, mas sobretudo e de maneira mais significativa, no sentido de que a compreensão antecipatória que vinha sendo desenvolvida conseguiu encontrar intuitivamente as direções argumentativas compartilhadas por pesquisadores com quem nunca se teve contato. Embora seja difícil mostrar este fato de maneira intersubjetivamente transparente, ele serve como confirmação subjetiva (se ainda não é possível mostrar a sua objetividade) de que as ideias hermenêuticas trabalhadas foram pensadas segundo os modos da entrega verdadeira e da análise cuidadosa. Neste sentido, esta dissertação representa uma conquista não apenas pessoal, por ter possibilitado o desenvolvimento de ideias há muito elaboradas e o contato direto com o prof. Dr. Stefanink, que foi de muito auxílio através de uma correspondência intelectual muito proveitosa, como também, ao final do processo, uma conquista acadêmica, pois, à parte os problemas encontrados nesta dissertação, que não são poucos, consideramos que conseguimos fazer hermenêutica propriamente dita, i.e. materializá-la numa exposição da interpretação.

Com relação aos problemas desta dissertação, consideramos que eles consistem, sobretudo, em dois: em primeiro lugar, foi difícil estabelecer uma unidade terminológica para muitos termos, embora tenhamos tentado evitar a polissemia quando possível. A nosso ver, a dificuldade advém sobretudo do descompasso relativo entre a terminologia da tradição filosófica e a terminologia da pesquisa sobre tradução. Pensamos aqui por ex. em termos como esquema e conceito, que, embora situem-se em escopos relativamente parecidos em ambos os contextos – a maneira como a mente processa e designa, disponibiliza para si mesma fatos, objetos e estados de coisa – há uma descontinuidade que não pôde ser mediada. Um outro problema que observamos é que o resultado ao qual se chegou, do ponto de vista quantitativo geral, dá muito mais atenção a aspectos filosóficos e epistemológicos da Hermenêutica, e não tanto a aspectos de aplicação prática ou empiria relacionados à tradução. Estes problemas, a nosso ver, não comprometem o resultado encontrado. Uma dissertação de mestrado é um espaço relativamente curto para conseguir dar conta de um campo de pesquisa tão amplo quanto a Hermenêutica, em qualquer área da pesquisa.

Estes problemas citados são decorrência da nossa escolha de apresentar a abordagem segundo o cerne de sua argumentação, de forma relativamente panorâmica. Em face dos problemas relativos à apropriação crítica da Hermenêutica no contexto nacional da pesquisa sobre tradução, consideramos que esta dissertação, apesar destes problemas, cumpre os

objetivos propostos inicialmente. Se pecamos em relação à aplicabilidade e contemporaneidade da abordagem, demos estofos suficientes para que futuros estudos possam ser realizados com um melhor pré-conhecimento a respeito do tema. Foi em relação a este problema em particular que foi tomada a escolha de, nas duas últimas seções, contextualizar a abordagem numa perspectiva mais prática e empírica. Embora a relação entre Hermenêutica e Tradução seja antiga e muito íntima, nem sempre os elos de ligação e pontos de contato são percebidos, de modo que mostrar onde estes podem ser encontrados constituiu um foco secundário da atenção nestas duas últimas seções, tomando como base a tematização dos conceitos-chave que caracterizam este campo de estudos como uma abordagem propriamente dita. Nosso objetivo, desde o começo, era apresentar um trabalho que fosse de utilidade para o pesquisador, sobretudo aquele que não teria acesso ao assunto de outra forma, seja devido ao desconhecimento do idioma alemão, seja devido à falta de proximidade com o estudo da filosofia.

Concordamos com o prof. Dr. Stefanink quando ele diz que nós escolhemos a hermenêutica como abordagem privilegiada à tradução porque consideramos que ela é a melhor maneira de trabalhar teoricamente e de compreender o que fazemos quando traduzimos. A teoria serve para guiar a prática, e ela faz isto através de um aprimoramento da nossa capacidade de falar sobre a prática. Neste sentido, o trabalho teórico, em si mesmo, é um trabalho das palavras. Foi por este motivo que demos tanta atenção à terminologia e à ontologia envolvidas na Hermenêutica Tradutória, justamente para que o leitor possa, a partir das ferramentas que aqui encontre, desenvolver a sua própria pesquisa, de acordo com seus interesses próprios. Neste sentido, consideramos que as presentes reflexões constituem um referencial útil ao pesquisador da área que não possui um estudo aprofundado em epistemologia, pois mesmo referências de ponta com relação à epistemologia da tradução, como Vandepitte (2008), trazem um conceito bastante rudimentar de ontologia, que não dá conta dos outros sentidos que o termo assume em vista da história da ciência e da epistemologia. A teoria de Stolze, como já dito, está voltada para uma tradução dos textos escritos, porém isto não impede que os mesmos conceitos sejam trabalhados em outros sentidos, e em outras áreas de aplicação, como a interpretação de sinais para surdos, a legendagem, a tradução simultânea, e as diversas atividades profissionais abarcadas pelo guarda-chuva dos Estudos da Tradução.

Se nossa dissertação cumpriu seu objetivo, o leitor terá visto na Hermenêutica Tradutória um campo muito rico de onde haurir ideias, intuições, dúvidas, questionamentos e inspiração para seu trabalho de pesquisa na área da tradução. Do ponto de vista da tradução

literária, nossa contribuição pretende ter oferecido uma crítica construtiva que envolve um momento de destruição criadora. Não se deve entender os esforços e admoestações aqui presentes como uma “caça às bruxas” em direção ao pendor intuicionista da Hermenêutica, mas apenas um refinamento e aprofundamento do sentido desta abordagem enquanto uma teoria do conhecimento. O leitor que trabalhar com esta área da pesquisa é, com certeza, aquele que mais tem a ganhar com uma leitura atenta às argumentações aqui presentes. Do ponto de vista da teoria da tradução desconstrucionista, temos a oportunidade de iniciar um diálogo crítico que, assim como aquele levado a cabo entre Habermas, Gadamer e Derrida, poderia nos enriquecer a todos à medida que a necessidade de esclarecer nossos posicionamentos individuais frente a um questionamento sincero e consequente nos levasse a uma compreensão mais profunda sobre aquilo que pensávamos ser a verdade e o caso. Para o aluno que se sente perdido em relação às múltiplas e infinitas teorias da tradução, ou que não compreende como e por quê a pesquisa empírica é importante para a área da tradução, a Hermenêutica Tradutória pode ser de auxílio porque ajuda a entender como este conhecimento “estrangeiro,” advindo da linguagem das ciências naturais, pode nos conduzir à verdade, de modo a nos tornar profissionais e pesquisadores mais sérios, mais corretos, um ganho de consciência que está baseado no papel heurístico de explicação da Hermenêutica.

À parte a escrita desta dissertação, é preciso mencionar, por fim, que a presente pesquisa também envolveu a coordenação de um grupo de pesquisa como realização do estágio de docência. O Grupo de Pesquisa Hermenêutica Tradutória, Cognição e Criatividade (DGP/CNPq) foi um espaço onde muitas destas ideias puderam circular, onde a tradição filosófica da hermenêutica foi apresentada aos participantes e debatida, posta em prática, refletida em vista desta prática de tradução realizada no grupo. Fica aqui também o convite a todos os que acompanharam o nosso trabalho até este momento a integrar o grupo. Como buscamos mostrar ao longo de toda esta dissertação, o diálogo é um componente essencial à construção do conhecimento. Se até agora foi possível chegar aqui sozinho, consideramos que poderíamos chegar muito mais longe se outras vozes pudessem ser ouvidas e o diálogo hermenêutico não se resumisse ao diálogo interior, mas ao debate entre pesquisadores que compreendem os temas e problemas envolvidos na Hermenêutica como uma parte essencial do trabalho tradutório e acadêmico. Esperamos que o leitor perdoe os problemas desta dissertação, e que sua leitura tenha sido útil e proveitosa.

## REFERÊNCIAS

- ABBAGNANO, N. **Dicionário de Filosofia**. Trad. Alfredo Bosi, Ivone Castilho Benedetti. 6. ed. São Paulo: WMF Martins Fontes, 2012.
- ABRANTES, Paulo César Coelho (org.). **Epistemologia e cognição**. Brasília, DF: Universidade de Brasília, 1993. ISBN 85-230-0357-6.
- AGNETTA, M. CERCEL, L. George Steiner's After Babel in contemporary Translation Studies. **Church, Communication and Culture**, v. 4, n. 3, 363-369, 2019. DOI <https://doi.org/10.1080/23753234.2019.1664922>. Acesso em: 20 jun. 2025.
- AGNETTA, M. CERCEL, L. (org.). **Text Performances and Cultural Transfer / Textperformances und Kulturtransfer**. Bucharest: Zeta Books, 2021.
- ALLISON, David B. Derrida's Critique of Husserl and the Philosophy of Presence. **VERITAS**, Porto Alegre, v. 50, n. 1, p. 88-99, mar. 2005. Disponível em: <https://revistaseletronicas.pucrs.br/veritas/article/download/1792/1322/6489>. Acesso em: 18 mar. 2025.
- ALVES, F. MAGALHÃES, C. PAGANO, A. **Traduzir com autonomia: estratégias para o tradutor em formação**. 4. ed. São Paulo: Contexto: 2021. ISBN 978-85-7244-146-9.
- ARDI, H. Is theory of translation needed to build students' translation competence? **Proceedings of International Seminar on Languages and Arts (ISLA)**. 2012. Disponível em: [https://www.academia.edu/12302577/Is\\_Theory\\_of\\_Translation\\_Needed\\_to\\_Build\\_Students\\_Translation\\_Competence](https://www.academia.edu/12302577/Is_Theory_of_Translation_Needed_to_Build_Students_Translation_Competence). Acesso em: 20 jul. 2025.
- ARISTÓTELES. **Da interpretação**. Trad. José Veríssimo Teixeira da Mata. Edição bilíngue. São Paulo: Editora UNESP, 2013.
- ARROJO, R. Os 'Estudos da Tradução' como área de pesquisa independente: dilemas e ilusões de uma disciplina em (des)construção. **D.E.L.T.A.**, v. 14, n. 2, p. 423-454, 1998.
- ARROJO, R. **Oficina de Tradução: a Teoria na Prática**. 5. ed. São Paulo: Ática, 2007.
- ARROJO, R. A tradução como reescritura: o texto/palimpsesto e um novo conceito de fidelidade. **Trabalhos em Linguística Aplicada**, n. 5-6, p. 17-24, 1985. Disponível em: <https://www.revistas.usp.br/tradterm/article/view/49965>. Acesso em: 25 jun. 2025.
- AZENHA JR., J. Tradução e Hermenêutica. **TradTerm**, 1, p. 123-125, 1994. Disponível em: <https://www.revistas.usp.br/tradterm/article/view/49965>. Acesso em: 20 jul. 2025.
- BĂLĂCESCU, Ioana. STEFANINK, Bernd. Le *verbum interius* du traducteur et la cristallisation du sens: la traçabilité du processus traduisant à travers les isotopies et les sciences cognitives. **Meta**, v. 62, n. 2, août 2017. DOI: <https://doi.org/10.7202/1041025ar>. URI: <https://id.erudit.org/iderudit/1041025ar>. Disponível em: <https://www.erudit.org/fr/revues/meta/2017-v62-n2-meta03191/1041025ar/>. Acesso em: 23 jun. 2025.

BĂLĂCESCU, I. STEFANINK, B. A abordagem hermenêutica nos estudos da tradução. Trad. Diana Fortier. **Manuscritica**: revista de crítica genética, n. 43, 2021.

BELL, R. Translation Theory: where are we going? **Journal des Traducteurs / Translator's Journal**, v. 32, n. 4, dez. 1987. Disponível em: [https://www.academia.edu/101607609/Translation\\_Theory\\_Where\\_Are\\_We\\_Going](https://www.academia.edu/101607609/Translation_Theory_Where_Are_We_Going). Acesso em: 20 jun. 2025.

BERLIN, Isaiah. **As raízes do romantismo**. Trad. Isa Mara Lando. 1. ed. São Paulo: Três Estrelas, 2015. ISBN 978-85-68493-08-03.

BLAISE PASCAL. **Stanford Encyclopedia of Philosophy**. 2015. Disponível em: <https://plato.stanford.edu/entries/pascal/>. Acesso em: 20 jul. 2025.

BRISSON, Luc. PRADEAU, Jean-François. **Vocabulário de Platão**. Trad. Cláudia Berliner. 1. ed. São Paulo: WMF Martins Fontes, 2010. ISBN 978-85-7827-187-9.

BRUNI, L. De Interpretatione Recta. Trad. Mauri Furlan. **Scientia Traductionis**, n. 10, 2011.

BASSNETT, S. **Reflections on Translation**. Bristol, Buffalo e Toronto: Multilingual Matters, 2011.

BOASE-BEIER, J. **A Critical Introduction to Translation Studies**. Londres e Nova York: Continuum International Publishing Group, 2011.

CARDINALLI, I. E. Heidegger: o estudo dos fenômenos humanos baseados na existência humana como ser-aí (Dasein). **Psicologia USP**, v. 26, n. 2, p. 249-258, maio/ago. 2015. DOI: <http://dx.doi.org/10.1590/0103-656420135013>. Disponível em: <https://www.scielo.br/j/pusp/a/8MvnGRb8yrCX7vT3bB3rZYp/>. Acesso em: 24 abr. 2025.

CARNEIRO, J. A. C. **A Gestalt entendida como um protoconceito transdisciplinar na passagem do século XIX ao século XX: uma abordagem epistemológica e histórica**. 2017. Tese (Doutorado) – Universidade de São Paulo, São Paulo, 2017. Disponível em: [https://teses.usp.br/teses/disponiveis/8/8133/tde-13032018-3115/publico/2017\\_JoaoAlexCostaCarneiro\\_VCorr.pdf](https://teses.usp.br/teses/disponiveis/8/8133/tde-13032018-3115/publico/2017_JoaoAlexCostaCarneiro_VCorr.pdf). Acesso em: 12 maio 2025.

CASSIN, B. **Elogio da Tradução: complicar o universal**. Trad. Daniel Falkemback, Simone Petry. São Paulo: Editora WMF Martins Fontes, 2022.

CATFORD, J. G. **A linguistic theory of translation**. Oxford: Oxford University Press, 1978.

CERCEL, L. Hermeneutik des Übersetzens: Heidegger, Gadamer und die Translationswissenschaft. **Studia Phaenomenologica**, v. V, p. 335-353, 2005.

CERCEL, L. Subjektiv und intersubjektiv in der hermeneutischen Übersetzungstheorie. **META: Research in Hermeneutics, Phenomenology and Practical Philosophy**, v. II, n. 1, 2010.

CERCEL, L. **Übersetzen als hermeneutischer Prozess: Fritz Paepcke und die Grundlagen der Übersetzungswissenschaft**. 2009. Disponível em:

[https://www.academia.edu/18747063/%C3%9Cbersetzen\\_als\\_hermeneutischer\\_Prozess\\_Fritz\\_Paepcke\\_und\\_die\\_Grundlagen\\_der\\_%C3%9Cbersetzungswissenschaft](https://www.academia.edu/18747063/%C3%9Cbersetzen_als_hermeneutischer_Prozess_Fritz_Paepcke_und_die_Grundlagen_der_%C3%9Cbersetzungswissenschaft). Acesso em: 10 set. 2022.

CERCEL, L. **Übersetzungshermeneutik**. Historische und systematische Grundlegung. Röhrig Universitätsverlag, 2013.

CERCEL, L.; O'KEEFE, B.; STANLEY, J.; STOLZE, R. Introduction. **Philosophy and Practice in Translational Hermeneutics**. Bucharest: Zeta Books, 2018. ISBN: 978-606-697-061-7.

CERCEL, L.; O'KEEFE, B.; STANLEY, J.; STOLZE, R. **Hermeneutics as a Research Paradigm**. Disponível em: [https://www.academia.edu/18747193/Hermeneutics\\_as\\_a\\_Research\\_Paradigm](https://www.academia.edu/18747193/Hermeneutics_as_a_Research_Paradigm). Acesso em: 12 set. 2022.

COLEÇÃO OS PENSADORES. **Husserl**: vida e obra. Org. e trad. Zeljko Loparić e Maria Altino de Campos Loparić. São Paulo: Abril Cultural, 1996. ISBN: 85-351-0776-2.

COLEÇÃO OS PENSADORES. **Textos Seleccionados Ferdinand de Saussure, Roman Jakobson, Louis Trolle Hjelmslev, Noam Chomsky**. 2. ed. Trad. Carlos Vogt, J. Mattoso Câmara Jr., Haroldo de Campos, Francisco Achcar, José Teixeira Coelho Neto, Armando Mora D'Oliveira. São Paulo: Abril Cultural, 1978.

COLEÇÃO OS PENSADORES. **Peirce / Frege**. 3. ed. Trad. e org. Armando Mora D'Oliveira, Sérgio Pomerangblum, Luís Henrique dos Santos. São Paulo: Abril Cultural, 1983.

DA SILVA, Rafael Ferreira; LIMA E SOUSA, Bill Bob Arinos. Funcionalismo tradutório: implicações teóricas e práticas. **Revista da Anpoll**, Florianópolis, v. 1, n. 44, p. 51-63, jan./abr. 2018.

DASH, N. S. SELVARAJ, A. Limitations of Language Corpora. *In: History, Features, and Typology of Language Corpora*. 2018. p. 259-272. DOI: 10.1007/978-981-10-7458-5\_15. Disponível em: [https://www.researchgate.net/publication/322841134\\_Limitations\\_of\\_Language\\_Corpora](https://www.researchgate.net/publication/322841134_Limitations_of_Language_Corpora). Acesso em: 20/07/2025.

DE ALMEIDA, Ísis Lopes; GAI, Eunice Terezinha Piazza. Colocar-se na obra literária: uma leitura dos que estão à margem. **Signo**, Santa Cruz do Sul, v. 45, n. 82, p. 35-46, jan./abr. 2020. DOI: <http://dx.doi.org/10.17058/signo.v45i82.14220>. Acesso em: 20/07/2025.

DE LORENCI, Maria Lucia Machado. **O ensino da tradução**: uma nova concepção didática. 2001. Dissertação (Mestrado) – Universidade Federal do Rio Grande do Sul, Porto Alegre, 2001. Disponível em: <https://lume.ufrgs.br/handle/10183/1648>. Acesso em: 20 jul. 2025.

DELEUZE, G. **Espinosa**: filosofia prática. Trad. Daniel Lins, Fabien Pascal Lins. Rev. Téc. Eduardo Diatthy Bezerra de Menezes. São Paulo: Escuta, 2002. ISBN 85-7137-196-2.

DESCARTES, R. **Discurso do método**. Trad. Maria Ermantina de Almeida Prado Galvão. Trad. da introdução: Homero Santiago. Revisão da tradução: Monica Stahel. 4. ed. São Paulo: WMF Martins Fontes, 2011. ISBN 978-85-7827-145-9.

DESCARTES, R. **Meditações metafísicas**. Trad. Maria Ermantina de Almeida Prado Galvão. 3. ed. São Paulo: WMF Martins Fontes, 2011. ISBN 978-85-7827-361-3.

DUARTE, A. Heidegger e a possibilidade de uma antropologia existencial. **Natureza Humana**, São Paulo, v. 6 n. 1, jun. 2004. Disponível em: [https://pepsic.bvsalud.org/scielo.php?script=sci\\_arttext&pid=S1517-24302004000100002](https://pepsic.bvsalud.org/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S1517-24302004000100002). Acesso em: 5 maio 2025.

DUCROT, O.; TODOROV, T. **Dicionário enciclopédico das ciências da linguagem**. Trad. Alice Kyoko Miyashiro, Jacó Guinsburg, Mary Amazonas Leite de Barros. Rev. Edméa Neiva Danesi, José Bonifácio Caldas. São Paulo: Perspectiva, 1977.

DUTRA, G. L. S. Marcos filosóficos da Hermenêutica Tradutória. **Pandaemonium Germanicum**, v. 27, n. 53, set.-dez. 2024, p. 329-364. DOI: <http://dx.doi.org/10.11606/1982-88372753329>. Acesso em: 20 jul. 2025.

ECO, Umberto. **Como se faz uma tese**. Trad. Gilson Cesar Cardozo de Souza. 27. ed. São Paulo: Perspectiva, 2019. ISBN 978-85-273-1200-4.

EDMUND HUSSERL. **Stanford Encyclopedia of Philosophy**. 2022. Disponível em: <https://plato.stanford.edu/entries/husserl/#LifWor>. Acesso em: 17/03/2025.

ESQUEDA, Marileide Dias. Ensino de Tradução: culturas pedagógicas. **Trabalhos em Linguística Aplicada**, Campinas, n. 57.2, p. 1244-1273, maio/ago. 2018. DOI: <http://dx.doi.org/10.1590/010318138651880364601>.

GADAMER, H. G. **Verdade e método**. I e II. 3. ed. Trad. Flávio Paulo Meurer. Rev. da tradução Ênio Paulo Giachini. Petrópolis: Vozes, 1999.

GADAMER, H. G. **Reason in the Age of Science**. Trad. Frederick G. Lawrence. Cambridge, Mass.: MIT Press, 1990.

GALLAGHER, Shaun. Hermeneutics and the Cognitive Sciences. **Journal of Consciousness Studies**, n. 11, n. 10-11, p. 162-74, 2004. Reimpresso em: ZAHAVI, D. *Hidden Sources: Classical Perspectives on Subjectivity (162-74)*. Exeter: Imprint Academic. January 2004. Disponível em: [https://www.researchgate.net/publication/233634710\\_Hermeneutics\\_and\\_the\\_Cognitive\\_Sciences](https://www.researchgate.net/publication/233634710_Hermeneutics_and_the_Cognitive_Sciences). Acesso em: 20 jul. 2025.

GAMBIER, Yves. The conceptualisation of translation in Translation Studies: a response. **Translation Studies**, 16, p.2, 317-322. Routledge: Taylor & Francis Group, 2023. DOI: 10.1080/14781700.2023.2209576.

GAMBIER, Yves. Translation Studies, Audiovisual Translation and Reception. *In: Reception Studies and Audiovisual Translation*, Amsterdã: John Benjamins, 2018. BTL 141, p. 43-66.

GARCÍA-LANDA, M. Translation Theory and the Problem of Equivalence. **Hermeneus: Revista de Traducción e Interpretación**, n. 2, 2000. Disponível em: [https://www.academia.edu/45012981/Translation\\_theory\\_and\\_the\\_problem\\_of\\_equivalence](https://www.academia.edu/45012981/Translation_theory_and_the_problem_of_equivalence). Acesso em: 20 jul. 2025.

GENTZLER, E. **Contemporary Translation Theories**. 2. ed. Bristol: Multilingual Matters. ISBN (pbk) 1-85359-513-6.

GIL, Antonio Carlos. **Como elaborar projetos de pesquisa**. 4. ed. São Paulo: Atlas, 2002.

GOBRY, Ivan. **Vocabulário grego da filosofia**. Trad. Ivone C. Benedetti. São Paulo: WMF Martins Fontes, 2007.

PORTA, Mário Ariel González. **A filosofia a partir de seus problemas**. São Paulo: Loyola, 2007. ISBN 978-85-15-02579-4.

GÖPFERICH, Susanne. Anleitungen rezipieren, Anleitungen produzieren: Empirische Befunde zu kognitiven Prozesse bei Übersetzungsnovizen und Übersetzungsprofis. **Hermes – Journal of Language and Communication Studies**, n. 44, 2010.

GRONDIN, J. **Introduction to Philosophical Hermeneutics**. New Haven: Yale University Press, 1994.

GRONDIN, J. Racionalidad y Accion Comunicativa. **Ideas y Valores**, Dic. 1990. Disponível em: <https://revistas.unal.edu.co/index.php/idval/article/download/18540/19450>. Acesso em: 28 mar. 2025.

GRONDIN, J. **Sources of Hermeneutics**. Albany: State University of New York, 1995. Disponível em: <https://archive.org/details/sourcesofhermene0000gron/mode/2up>. Acesso em: 20 jul. 2025.

GRONDIN, J. **Hermenêutica**. Trad. Marcos Marcionilo. São Paulo: Parábola Editorial, 2012.

GUILHERMINO, Daniel Peluso. **Doação e transcendência. Husserl e o “mito do dado.”** Tese (Doutorado) – Universidade de São Paulo, São Paulo, 2023. Disponível em: [http://www.teses.usp.br/teses/disponiveis/8/8133/tde-26072024-151727/publico/2024\\_DanielPelusoGuilhermino\\_VCor.pdf](http://www.teses.usp.br/teses/disponiveis/8/8133/tde-26072024-151727/publico/2024_DanielPelusoGuilhermino_VCor.pdf). Acesso em: 1 abr. 2025.

HABERMAS, J. **Técnica e Ciência como “Ideologia.”** Trad. Artur Morão. Lisboa: Edições 70, 2009. ISBN 978-792-44-1335-8.

HABERMAS, J. **Pensamento pós-metafísico: estudos filosóficos**. Trad. Flávio Beno Siebeneichler. 2. ed. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 2002. ISBN 85-282-0026-4.

HAMLIN, David. **Uma história da filosofia ocidental**. Trad. Ruy Jungmann. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1990.

HATIM, B.; MASON, I. **The Translator as Communicator**. Londres: Routledge, 2005.

HEFFERMAN, G. Phenomenology is a Humanism: Husserl's Hermeneutical-Historical Struggle to Determine the Genuine Meaning of Human Existence in *The Crisis of the European Sciences and Transcendental Phenomenology*. **Investigaciones Fenomenológicas**, v. 4/II, p. 213-241, 2013. E-ISSN 1885-1088. Disponível em: <https://dialnet.unirioja.es/descarga/articulo/7578412.pdf>. Acesso em: 8 abr. 2025.

HEIDEGGER, M. **Ontologia**: Hermenêutica da facticidade. Trad. Renato Kirchner. Petrópolis: Vozes, 2012. ISBN 978-85-326-4331-5.

HEIDEGGER, M. **História da Filosofia**: de Tomás de Aquino a Kant. Trad. Enio Paulo Giachini. Petrópolis: Vozes, 2009. ISBN 978-85-326-3883-0.

HEIDEGGER, M. O princípio da identidade. *In*: HEIDEGGER, M. **O que é isto – a filosofia? / Identidade e diferença**. Trad. Ernildo Stein. Petrópolis: Vozes, 2009. ISBN 978-85-326-3371-2.

HEIDEGGER, M. **Ser e tempo**. Trad. Márcia Sá Cavalcante Schuback. 9. ed. Petrópolis: Vozes, 2014. ISBN 978-85-326-3284-5.

HEIDEGGER, M. **Língua de tradição e língua técnica**. Trad. Mário Botas. 1. ed. Lisboa: Vega, 1995.

HEIDEGGER, M. **Carta sobre o humanismo**. Trad. Rubens Eduardo Frias. 2. ed. São Paulo: Centauro, 2005. ISBN 85-88208-64-4.

HEIDEGGER, M. *Unterwegs zur Sprache*. *In*: HEIDEGGER, M. **Gesamtausgabe**, Band 12. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1985.

HEIDEGGER, M. *Sein und Zeit*. *In*: HEIDEGGER, M. **Gesamtausgabe**, Band 2. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1967.

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

HOUSE, J. (ed.). **Translation: A multidisciplinary approach**. London: Palgrave MacMillan, 2014.

HÖFFE, Otfried. **Breve historia ilustrada de la filosofía**: el mundo de las ideas a través de 180 imágenes. Trad. José Luis Gil Aristu. Barcelona: Ediciones Península, 2003.

HUSSERL, E. Investigações lógicas. *In*: HUSSERL, E. **Os pensadores**: Husserl. Org. e trad. Željko Loparić e Andréa Maria Altino de Campos Loparić. São Paulo: Abril Cultural, 1996. ISBN 85-351-0776-2.

HUSSERL, E. **Meditações cartesianas e conferências de Paris**. Trad. Pedro M. S. Alves. 1. ed. Rio de Janeiro: Editora Forense: GEN, 2013. ISBN 978-85-309-5001-9.

HUTTON, C. M. **Linguistics and the Third Reich**: Mother-tongue fascism, race, and the science of language. London: Routledge, 1999.

KENNY, Anthony. **História concisa da filosofia ocidental**. Trad. Desidério Murcho, Fernando Martinho, Maria José Figueiredo, Pedro Santos, Rui Cabral. Lisboa: Temas e Debates, 1999.

KHARMANDAR, M. A. A Hermeneutic Critique on George Steiner's Hermeneutic Motion in Translation. **CrossRoads: A Journal of English Studies**, v. 20, p. 83-98, 2018.

KLEMPERER, V. **LTI: Notizbuch eines Philologen**. Nach der Ausgabe letzter Hand herausgegeben und kommentiert von Elke Fröhlich. Ditzingen: Reclam, 2019. ISBN 978-3-15-020520-4.

KOLLER, W. **Einführung in die Übersetzungswissenschaft**. 7. ed. Wiebelsheim: Quelle & Meyer Verlag, 2004.

KOSELLECK, R. **Estratos do tempo: estudos sobre história**. Trad. Markus Hediger. 1. ed. Rio de Janeiro: Contraponto: PUC-Rio, 2014.

LÖTSCHER, A. Der Stellenwert der Verständlichkeit in einer Hierarchie der kommunikativen Werte von Gesetzen. **Bulletin suisse de linguistique appliquée**, v. 62, p. 109-127, 1995. Disponível em: <https://libra.unine.ch/entities/publication/aa5680e5-289a-4494-ba8f-694b8e84f181/details>. Acesso em: 24 jun. 2025.

MARCONDES, Danilo. **Filosofia, Linguagem e Comunicação**. 4. ed. São Paulo: Cortez, 2001. ISBN 85-249-0465-8.

MARCONI, Marina de Andrade. LAKATOS, Eva Maria. **Fundamentos de metodologia científica**. 5. ed. São Paulo: Atlas, 2003.

MARTIRANI, Maria Célia. A tradução como particular experiência de leitura: Triz, de Pedro Sússekind. **Estudos de Literatura Brasileira Contemporânea**, n. 57, 2019. Disponível em: <https://www.scielo.br/j/elbc/a/4hWsXG5N6RHCSRxy4hqx3cC/?lang=pt>. Acesso em: 20 jul. 2025.

MORAES, Alfredo de Oliveira. A imponderável finitude humana. **Astrolabio. Revista Internacional de Filosofia**, n. 29, p. 1-18, 2024. DOI: <https://doi.org/10.1344/astrolabio.v1i29.48088>. Acesso em: 20 jul. 2025.

MORAN, Dermot. The Problem of Empathy: Lipps, Scheler, Husserl and Stein. In: **Amor Amicitiae: On the Love that is Friendship. Essays in Medieval Thought and Beyond in Honor of the Rev. Professor James McEvoy**. Leuven: Peeters, 2004. p.269-312. Disponível em: [https://www.ucd.ie/t4cms/The\\_Problem\\_of\\_Empathy\\_\(Moran\\_2004\).pdf](https://www.ucd.ie/t4cms/The_Problem_of_Empathy_(Moran_2004).pdf). Acesso em: 12 maio 2025.

MUNDAY, J. **Introducing Translation Studies: Theories and Applications**. 4. ed. Londres: Routledge, 2016.

NAGEL, Thomas. Como é ser um morcego? Trad. Paulo Abrantes e Juliana Orione. **Cadernos de História da Filosofia da Ciência**, Campinas, série 3, v. 15, n. 1, p. 245-262, 2005.

NASCIMENTO, Evando. **Derrida e a literatura**: “notas” de literatura e filosofia nos textos da desconstrução. 3. ed. São Paulo: É Realizações, 2015. ISBN 978-85-8033-198-1.

NAZÁRIO, Victor Hugo Lima. **Tradução Comentada**: uma revisão sistemática de teses e dissertações produzidas no Programa de Pós-Graduação em Estudos da Tradução – PGET/UFSC. 2024. Dissertação (Mestrado) – Universidade Federal de Santa Catarina, Florianópolis, 2024. Disponível em: <https://repositorio.ufsc.br/handle/123456789/259967>. Acesso em: 20 jul. 2025.

ORLANDI, E. P. **Interpretação**: autoria, leitura e efeitos do trabalho simbólico. Petrópolis: Vozes, 1996. ISBN 85-326-1606-2

PAGANINE, C. Tradução e Interpretação: uma Perspectiva Hermenêutica. *Scientia Traductionis*, n. 3, 2006. Disponível em: <https://periodicos.ufsc.br/index.php/scientia/article/download/12945/12071/39914>. Acesso em: 20 jul. 2025.

PAGANINE, C. A tradução ou o absurdo do possível: *On Translation* de Paul Ricoeur. *Scientia Traductionis*, n. 7, 2010.

PÊCHEUX, M. **Semântica e discurso**: uma crítica à afirmação do óbvio. Trad. Eni Puccinelli Orlandi, Louraço Chacon Jurado Filho, Manoel Luiz Gonçalves Corrêa, Silvana Mabel Serrani. 5. ed. Campinas: Editora da UNICAMP, 2014.

PEÑA, L. Indeterminacy of translation as a hermeneutic doctrine. *In: Hermeneutics and the Tradition*. Washington: American Catholic Philosophical Association, 1988, p. 212-224. ISBN 0-918090-22-9.

PÉREZ-GONZÁLEZ, L. **Audiovisual translation**: theories, methods and issues. London: Routledge, 2014.

PFITZNER, I. “Happy Babel?” Translation in Europe. **Translation and Culture**, Lewisburg, v. XLVII, n. 1, 2003. ISBN 0-8387-5581-X.

PIECYCHNA, B. STOLZE, R (ed.). **CrossRoads**: A Journal of English Studies, Bialystok: Universidade de Bialystok, 2018. n. 20, e-ISSN 2300-6250.

PIECYCHNA, B. “Understanding as Translation”: The Gadamerian Legacy in George Steiner’s Philosophy of Internal Translation. **Yearbook of Translational Hermeneutics**, p. 139-162, 1/2021. ISSN: 27488161. DOI: 10.52116/yth.vi1.21.

PLATÃO. **Teeteto**. Trad. Ana Manuela Nogueira, Marcelo Boeri. 4. ed. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2015.

PLATÃO. **The Thaetetus of Plato**. Org. Lewis Campbell. 2<sup>nd</sup> ed. London: Oxford University Press, 1883. Disponível em: [https://www.wilbourhall.org/pdfs/plato/the theaetetus of plato.pdf](https://www.wilbourhall.org/pdfs/plato/the%20thaetetus%20of%20plato.pdf). Acesso em: 20 jul. 2025.

PLAZA, Julio. **Tradução intersemiótica**. 2. reimpressão. São Paulo: Perspectiva, 2003.

- PORTA, Mário Ariel González. **A filosofia a partir de seus problemas**. São Paulo: Edições Loyola, 2007. ISBN 978-85-15-02579-4.
- POTTER, Pamela. **A mais alemã das artes**. Trad. Rainer Patriota. São Paulo: Perspectiva, 2015. ISBN 978-85-273-1035-2.
- PYM, A. Natural and Directional Equivalence in Theories of Translation. **The Metalanguage of Translation**, v. 20, 2009. ISSN 1874-0081.
- PYM, A. **Epistemological problems in translation and its teaching**. Calaceite: Caminade, 1993.
- PYM, A. **Explorando as teorias da tradução**. Trad. Rodrigo Borges de Faveri, Claudia Borges de Faveri, Juliana Steil. São Paulo: Perspectiva, 2017.
- RICOEUR, P. **Sur la traduction**. 3. ed. Paris: Bayard, 2004. ISBN 2-227-47367-3.
- RIMBAUD, A. **Correspondance : Lettre du Voyant**, à Paul Demeny, 15 mai 1871. Texto da edição consolidada por Roger Gilbert-Lecombe, Éditions des cahiers libres, 1929. p. 51-63. Wikisource, última edição em 19 de fevereiro de 2025 às 10, p.25min. Disponível em: [https://fr.wikisource.org/wiki/Lettre\\_de\\_Rimbaud\\_%C3%A0\\_Paul\\_Demeny\\_-\\_15\\_mai\\_1871](https://fr.wikisource.org/wiki/Lettre_de_Rimbaud_%C3%A0_Paul_Demeny_-_15_mai_1871). Acesso em: 19 abr. 2025.
- ROBINSON, D. **Becoming a translator: an Introduction to the Theory and Practice of Translation**. London: Routledge, 2012.
- ROBINSON, D. **Becoming a Translator: an Accelerated Course**. London: Routledge, 1997.
- ROSENTHAL, D. Explicando a consciência. Trad. Gabriel Dutra. **PROMETHEUS**, n. 35, Jan./Apr. 2021. E-ISSN: 21765960.
- ROUANET, Sérgio Paulo. **Interrogações**. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 2003. ISBN 85-282-0123-6.
- SANTOS, M. A. TOMBOLATO, M. A. Análise Fenomenológica Interpretativa (AFI): fundamentos básicos e aplicações em pesquisa. **Revista da Abordagem Gestáltica**, Goiânia, v. 26, n. 3, set./dez. 2020.
- SCHILLER, Friedrich. **Do sublime ao trágico**. Org. Pedro Sússekind, trad. Pedro Sússekind e Vladimir Vieira. Belo Horizonte: Autêntica, 2011. ISBN 978-85-7526-546-8.
- SCHLEIERMACHER, F. D. E. **Hermenêutica: arte e técnica da interpretação**. Trad. Celso Reni Braidá. Petrópolis: Vozes, 2022. ISBN 978-85-326-2188-7.
- SCHLEIERMACHER, F. D. E. Über die verschieden Methoden des Übersetzens. Trad. Margarete von Mühlen Poll, Celso R. Braidá, Mauri Furlan. **Scientia Traductionis**, n. 9, 2011.

SCHLEIERMACHER, F. D. E. **Hermeneutik und Kritik mit besonderer Beziehung auf das Neue Testament**. Ed. e org. Friedrich Lücke. Berlim, 1838. (Coleção da Biblioteca do Princeton Theological Seminary).

SCHMIDT, L. K. **Hermenêutica**. Trad. Fabio Ribeiro. Petrópolis: Vozes, 2012.

SELESKOVITCH, D. ; LEDERER, M. **Interpréter pour traduire**. Paris: Les Belles Lettres, 2014.

SELESKOVITCH, D.; LEDERER, M. **A Systematic approach to teaching interpretation**. Washington DC: RID, 1989.

SÉRIOT, P. **Estrutura e totalidade**: as origens intelectuais do estruturalismo na Europa Central e Oriental. Trad. Maristela Cury Savian, Mariângela Peccioli Galli Joanilho. Campinas: Editora da UNICAMP; Cáceres: Editora Unemat, 2016.

SIGNATES, Luiz. Estudo sobre o conceito de mediação. **Novos Olhares**, n. 2, 2. sem. de 1998. Disponível em: <https://www.revistas.usp.br/novosolhares/article/download/51315/55382/63878>. Acesso em: 20 maio 2025.

SOMMERFELD, B. **Übersetzungskritik**: Modelle, Perspektiven, Didaktik. Poznán: Wydawnictwo Naukowe UAM, 2016.

SPLITZER, D. M. **Philosophy's Treason**: Studies in Philosophy and Translation. Wilmington/Málaga: Vernon Press, 2020. ISBN 978-1-62273-919-6.

STANLEY, John. The dilemma of subjectivity in translational hermeneutics. *In*: CERCEL, L.; STANLEY, John. (org.). **Unterwegs zu einer hermeneutischen Übersetzungswissenschaft**. Tübingen: Narr, 2012, p. 246-273. ISBN 978-3-8233-6641-6.

STEINER, G. **After Babel**: Aspects of language and translation. 3<sup>rd</sup> ed. New York: Open Road, 1988.

STOLZE, R. The Hermeneutical Approach to Translation. **Vertimo Studjos**, 5. 2012, ISSN: 2029-7033, págs. 30-42.

STOLZE, R. **Hermeneutik und Translation**. Gunter Narr Verlag, 2003.

STOLZE, R. **Übersetzungstheorien**: eine Einführung. 7. ed. Tübingen: Narr Francke Attempto Verlag GmbH + Co. KG, 2018. ISSN 0941-8105.

STOLZE, R. **Fachübersetzen**: ein Lehrbuch für Theorie und Praxis. 3. ed. Berlim: Frank & Timme, 2013.

STOLZE, R. Die Wurzeln der hermeneutischen Übersetzungswissenschaft bei Schleiermacher. *In*: CERCEL, L. SERBAN, A. (org.). **Friedrich Schleiermacher and the Question of Translation**. Berlim/Boston: Walter De Gruyter GmbH, 2015. p. 129-151. ISSN 1861- 6038.

TORRES, Jesús Vázquez. **Ciência & Realidade / G. Bachelard e N. Hartmann: por uma superação do realismo e do idealismo.** São Paulo: Edições Loyola; Recife: UNICAP, 2017. ISBN 987-85-15-04445-0.

TYMOCZKO, M. (org.). **Translation, resistance, activism.** Massachusetts: University of Massachusetts Press, 2010.

VALCÁRCEL, Amelia. A nova imagem do cosmo no pensamento de Spinoza. *In: Spinoza: obra completa III: Tratado teológico-político.* Trad. J. Guinsburd, Newton Cunha. 1. ed. São Paulo: Perspectiva, 2014. ISBN 978-85-273-1008-6.

VANDEPITTE, S. Remapping Translation Studies: Towards a Translation Studies Ontology. **Meta: journal de traducteurs / Meta: Translator's Journal**, v. 53, n. 3, p. 569-588, 2008.

VAYSSE, Jean-Marie. **Vocabulário de Immanuel Kant.** 1. ed. Trad. Claudia Berliner, rev. téc. Mauricio Keinert. São Paulo: WMF Martins Fontes, 2012. ISBN 978-85-7827-495-5.

VENUTI, L. **The translator's invisibility: A History of Translation.** London: Routledge. ISBN 0-203-37262-X.

VENUTI, L. (ed.). **The translation studies reader.** London: Routledge, 2004. ISBN 0-203-75486-7.

VOGT, C. **Linguagem, pragmática & ideologia.** 3. ed. São Paulo: Hucitec; Campinas, SP: Editora da UNICAMP, 2015.

WEISSER, Martin. **Practical corpus linguistics: an introduction to corpus-based language analysis.** 1. ed. Chichester: John Wiley & Sons, 2016.

WILLIAMS, James. **Pós-estruturalismo.** Trad. Caio Liudvig. Petrópolis: Vozes, 2012. ISBN 978-85-326-4409-1.

WILSS, W. Interdisciplinarity in Translation Studies. **Target**, 11, p. 1, p. 131-144, 1999. Disponível em: <https://benjamins.com/online/target/articles/target.11.1.07wil>. Acesso em: 20 maio 2025.

WOLIN, R. Heideggers „Schwarze Hefte:“ Nationalsozialismus, Weltjudentum und Seinsgeschichte. **Vierteljahrshefte für Zeitgeschichte**, v. 63, Heft 3, 2015. DOI 10.1515/vfzg-2015-0022.

WOODSWORTH, J. **Telling the story of translation: Writers Who Translate.** [S. l.; s. n.], 2017. ISBN 978-1-4742-7710-5.

ZHANG, Longxi. Understanding, Misunderstanding, and the Critical Function of Hermeneutics in Cross-Cultural Studies. *In: The Agon of Interpretations: Towards a Critical Intercultural Hermeneutics.* Toronto: Toronto University Press, 2014. p. 140-155. ISBN 97881442643536.

ŽIŽEK, S. (org.). **Um mapa da ideologia.** Trad. Vera Ribeiro. 1. ed. Rio de Janeiro: Contraponto, 1996. ISBN 978-85-85910-12-9.