



**Revista do Programa de Estudos Pós-Graduados em Literatura e  
Crítica Literária da PUC-SP**

**nº 20 - julho de 2018**

<http://dx.doi.org/10.23925/1983-4373.2018i20p240-251>

**Filologia e hermenêutica como conhecimento científico?**

**Philology and hermeneutics as scientific knowledge?**

*Markus Lasch\**

**RESUMO**

Abordando as diferenças no que diz respeito aos conceitos de verdade e método entre as ciências humanas e as ciências ditas duras, o artigo argumenta em prol de uma consciência hermenêutica por parte das ciências humanas. A linguisticidade da consciência, não poder escapar do círculo hermenêutico, fundamenta, molda e exige o diálogo entre as diversas disciplinas das humanidades, cuja existência e relevância permanecem vinculadas ao reconhecimento ativo de seus próprios princípios norteadores.

**PALAVRAS-CHAVE:** Ciências humanas; Ciências duras; Filologia; Hermenêutica; Verdade e método

**ABSTRACT**

By approaching the differences regarding the concepts of truth and method in the humanities and the hard sciences, this article argues for a hermeneutic awareness on the part of the humanities. The linguisticity of this awareness – it is being impossible to escape the hermeneutic circle – substantiates, shapes and demands a dialogue between the different disciplines of the humanities, whose existence and importance remain closely related to the active recognition of their own guiding principles.

**KEYWORDS:** Humanities; Hard sciences; Philology; Hermeneutics; Truth and method

---

\* Universidade Federal de São Paulo – UNIFESP; Departamento de Letras – São Paulo – SP – Brasil – [marklasch@gmail.com](mailto:marklasch@gmail.com)

Embora os termos envolvidos no título de meu texto sejam moeda bastante corrente, talvez valha a pena dizer de início duas palavras sobre seus alcance e implicações. A filologia, que literalmente significa amor pelas palavras, é uma disciplina presente desde os tempos antigos nas mais variadas tradições culturais e ocupa-se do estudo de textos escritos bem como das línguas e culturas que originaram esses textos. Já a hermenêutica é a teoria referente à explicação e interpretação de textos, em sua origem principalmente textos normativos, sacros ou canônicos, como na exegese bíblica e na hermenêutica jurídica, mas também textos poéticos<sup>1</sup>.

Ora, não só é fácil perceber que os campos de filologia e hermenêutica se sobrepõem como também que a ambos acompanha certo ar restritivo. A filologia era em sua última época áurea, no final do século XIX, ou filologia comparada, absorvida logo mais pela linguística moderna, ou reconstituição minuciosa de textos, principalmente clássicos. Em contrapartida, a noção de desencavar um sentido genuíno e imutável, quer dizer, reduzir em última instância textos a uma ideia ou ordem filosófica ou divina, noção que está na origem da hermenêutica, entra em declínio na medida em que os estudos literários observam cada vez mais a polifonia e a pluralidade dos sentidos, por um lado, e os aspectos estético-formais dos textos por outro. Em suma, vista por um determinado ângulo, a filologia parece, no início do século XXI, talvez o menos excitante, útil e moderno dos ramos das humanidades, enquanto a hermenêutica representa apenas uma, e sequer a mais em voga, entre as correntes de uma teoria literária que se abriu cada vez mais a disciplinas contíguas das ciências humanas.

No entanto, há também uma outra maneira de perceber esse quadro. Se estivermos todos mais ou menos de acordo que o que une e distancia os seres humanos, uns dos outros e todos do mundo circundante, é a linguagem humana, que em grande parte é transmitida e armazenada em textos, a filologia e a hermenêutica, como disciplinas e teorias de interpretação e compreensão desses textos, tornam-se bem mais abrangentes, isto é, podem ser vistas como disciplinas e teorias de fundamento que dizem respeito a todas as demais disciplinas e teorias das humanidades.

Com efeito, uma das preocupações centrais que percorrem as linhas que se seguirão diz respeito aos conceitos de verdade e método que guiam as ciências

---

<sup>1</sup> Em relação ao último aspecto vale lembrar que frequentemente se supôs uma conexão etimológica entre hermenêutica e Hermes, o mensageiro e também tradutor da palavra divina, ainda que a questão seja controversa. A palavra ἑρμηνεύς, que pertence ao mesmo tronco, aparece no diálogo “Íon”, de Platão, referida aos rapsodos, como intérpretes do pensamento do poeta (ἑρμηνέα δεῖ τοῦ ποιητοῦ τῆς διανοίας, 530c), assim como aos próprios poetas, intérpretes dos deuses (ἑρμηνῆς [...] τῶν θεῶν, 534e).

humanas. Não faz sentido, a meu ver, falar em interdisciplinaridade, transdisciplinaridade ou temas convergentes, no âmbito interno das humanidades bem como em relação às ciências da natureza ou ditas duras, se não discutimos antes e constantemente sobre esses aspectos genéricos, se não temos clareza a partir de qual base procuramos “convergências”. O primeiro aspecto a observar, nesse sentido, é que esses conceitos parecem radicalmente distintos dos princípios que norteiam as ciências duras. Ou seja, verdade e método em ciências humanas têm apenas muito relativamente que ver com aspectos como adequação à realidade exterior e falseabilidade, com campo de amostra e quantidade de dados objetivos, ou ainda com as noções de progresso e suplantação de paradigmas. E o aspecto subsequente, que decorre do primeiro, é que se não temos consciência dessa distinção, se não defendemos ofensivamente os nossos princípios como alternativa, as ciências humanas não só continuarão relegadas a segundo plano, como se encontram desde o século XX, mas correrão sério perigo de se tornarem de fato obsoletas.

Pelo que foi dito até agora, é de alguma evidência que uma das referências importantes para minha exposição é o livro *Verdade e método* (1960), do filósofo alemão Hans Georg Gadamer. Partindo da observação de que os clássicos do pensamento filosófico reivindicam uma verdade que muitas vezes não pode ser refutada ou superada pela consciência contemporânea e que a investigação científica da arte não pode jamais substituir sua experiência concreta, o confronto com e a vivência das obras, Gadamer lembra que as experiências de filosofia e arte são advertências contundentes à ciência não só de seus limites, como também no que diz respeito a um de seus princípios básicos: o progresso. Diz ele na introdução de *Verdade e método*:

As pesquisas que se seguirão acreditam estar servindo a um juízo que, em nosso tempo, inundado de rápidas transformações, se encontra ameaçado de obscurecimento. O que está se transformando impõe-se à vista, incomparavelmente mais do que algo que continua como sempre foi. Essa é uma lei geral da nossa vida espiritual. As perspectivas que resultam da experiência da transformação histórica estão, por essa razão, sempre correndo o risco de se tornarem distorções, por esquecerem a ocultação daquilo que persiste. Vivemos, ao que me parece, numa permanente superexcitação de nossa consciência histórica. Trata-se de uma consequência dessa superexcitação e, como gostaria de demonstrar, de um grave curto-circuito, quando, em face de uma tal superestimação da transformação histórica, queremos apelar para as eternas ordenações da natureza e evocar a naturalidade do homem, com vistas à legitimação do pensamento do direito natural. E isso, não apenas porque a tradição histórica e as ordenações vitais naturais constituem a unidade do mundo em que os homens vivem. O

modo como vivenciamos uns aos outros, como vivenciamos as tradições históricas, as ocorrências naturais de nossa existência e do nosso mundo, é isso que forma um universo verdadeiramente hermenêutico [...]. (GADAMER, 1999, p. 34-35).

Ao mesmo tempo que Gadamer reconhece e afirma a importância *sine qua non* da consciência histórica, crítica, por outro lado, a sua sobrestimação que resulta no paroxismo da crença cega no progresso. Nesse mesmo sentido, ele vai sustentar, na sequência, que a cientificidade das ciências humanas decorre antes daquilo que ele chama de tradição humanista do que da ideia de método da ciência moderna. Para circunscrever essa tradição humanista, o filósofo lança mão de quatro conceitos chaves: formação, senso comum, juízo e gosto. O espaço disponível do ensaio não permitirá detalhar cada um desses conceitos que são bastante contíguos. Mas, o que os une, é que todos contam ao mesmo tempo com um elemento conservador e perene, ao passo que não negam sua mutabilidade, abertura ou infinitude. E do mesmo modo que são compostos por momentos particularizantes ou individualizantes, dependem igualmente de um caráter ou viés generalizante.

Dito de um modo menos abstrato, isso significa, por exemplo, que pelo meu gosto, que pressupõe formação, sou em certo momento capaz de emitir um juízo sobre determinada obra de arte. É de alguma evidência que este meu juízo depende de um senso comum histórico, ou seja, mutável, mas ao mesmo tempo o gosto não sucumbe à comunidade, nem completamente ao espírito da época, na medida em que ele pode, por exemplo, adaptar ou conservar um estilo próprio em meio a ou contra as exigências da moda. Vale frisar ainda que o sentido do senso comum é, como acontece com todos os outros conceitos mencionados, recíproco. Quer dizer, o senso comum não só depende da comunidade, mas também engendra comunidade. O que significa finalmente que, ao passo que o meu juízo é tributário de uma noção geral, ele não é sua mera aplicação, mas também formação, complemento e correção do padrão que serviu de base.

A segunda referência que gostaria de trazer aqui é *Humanismo e crítica democrática* (2004), de Edward Said, o último livro terminado em vida por esse autor tão importante, uma espécie de legado de seu pensamento. Em cinco ensaios, que têm como base conferências proferidas nas universidades de Columbia, Cambridge e Oxford, Said faz uma eloquente defesa do humanismo em pleno século XXI. Evidentemente, não como conjunto de valores estanques, essencialistas e eurocêtricos que resultaram inclusive nos preconceitos e nas opressões imperialistas que o crítico

denunciou, entre outros, em *Orientalismo* (1978) e em *Cultura e imperialismo* (1993). Mas humanismo como cidadania participativa, humanismo em sua forma crítica e trágica que, ao mesmo tempo que acredita que o mundo histórico é secular, feito por homens e mulheres, e que justamente por isso pode ser compreendido por eles, sabe, por outro lado, que “[...] o conhecimento humano é permanentemente solapado pela ‘natureza indefinida da mente humana.’” (SAID, 2004, p. 30).

Se o livro como um todo é muito instigante, dois ensaios interessem particularmente para a discussão aqui. No primeiro deles, Said convoca para um “regresso à filologia”. Como se pode imaginar, filologia tem em sua visão pouco que ver com certo tipo de erudição reacionária que basta a si mesma. O que Said defende é o exercício e a prática de uma leitura atenta e cerrada, tanto da literatura quanto dos jornais, porém mais da primeira, já que do seu ponto de vista “[...] a literatura fornece o exemplo mais intenso que possuímos de palavras em ações.” (2004, p. 83). Nesse contexto, Said opera uma espécie de inversão dialética daquela noção trágica de humanismo de que falamos há pouco. Porque, como observa, “[...] embora a grande obra estética resista em última análise à compreensão total, há uma possibilidade de compreensão crítica que talvez nunca seja completada, mas que pode ser sem dúvida provisoriamente afirmada.” (2004, p. 91). Não só pode ser afirmada, como deve, na acepção de Said. A partir da “[...] percepção duradora de que aquilo que se encontra na obra vale genuinamente a pena ser investigado [...]” e da “[...] fé interior [...]” no “[...] poder concedido à mente humana de investigar a mente humana [...]”, o filólogo debruça-se sobre o texto, sem garantia ou prova científica relativas às conexões que estabelecerá, apenas munido de “[...] uma profunda percepção subjetiva [...]” e decidido a assumir a responsabilidade por ela (2004, p. 89). A descrição mais bem acabada desse exercício é para Said aquela de Leo Spitzer, em *Linguística e história literária*:

Com que frequência, apesar de toda a experiência teórica de método acumulada em mim com o passar dos anos, fitei sem compreender, de modo muito similar ao de um de meus estudantes iniciantes, uma página que não queria revelar a sua magia. A única maneira de sair desse estado de improdutividade é ler e reler, com paciência e confiança, num esforço para se tornar, por assim dizer[,] totalmente embebido da atmosfera da obra. E de repente, uma palavra, uma linha [...], se destaca, e percebemos que foi estabelecida uma relação entre o poema e nós. A partir desse ponto, descobri em geral que, em parte com outras observações acrescentando-se às primeiras, em parte com as experiências anteriores dos círculos intermediários, e em parte com as associações dadas pela educação anterior construindo-se diante de

mim [...], não parece demorar muito até que ocorra o “clique” característico, que é a indicação de que o detalhe e o todo encontraram um denominador comum. [...] E revendo esse processo [...] compreendemos realmente que ler é ter lido, compreender é equivalente a ter compreendido. (SPITZER, 1948, p. 27 *apud* SAID, 2004, p. 89-90).

Vê-se que esse procedimento de leitura cerrada, chamada por Spitzer, em explícita alusão ao círculo hermenêutico, de círculo filológico, representa ao mesmo tempo o mais genuíno ato de humanismo, de compreensão humanista, já que ler desse modo significa mergulhar profundamente no espírito de determinada obra, ser absolutamente imbuído dela, e por isso uma abertura para o outro, como ser humano, tempo e, por vezes, cultura distintos.

O segundo ensaio de Said, em que gostaria de me demorar um pouco, é o mais extenso do volume e uma apreciação longa do livro *Mimesis*, de Erich Auerbach. Em linhas francamente elogiosas, quase apologéticas, Said mostra como o estudo do filólogo alemão é um exemplo cabal e ilustrativo daquilo que havia sido exposto no ensaio anterior e se tornou, a seu ver, “[...] a maior e mais influente obra humanista-literária do último meio século.” (2004, p. 111). Falaremos logo adiante um pouco mais sobre a metodologia ou a aparente falta dela no trabalho de Auerbach. Mas, antes, convém lançar um rápido olhar sobre o contexto de produção de seu livro.

Como se sabe, *Mimesis* foi escrito em Istambul, no exílio de Auerbach durante a Segunda Guerra Mundial. Embora não o mencione explicitamente, esse local de escritura devia ser bastante instigante para Said. E, de fato, o *locus* não poderia ser mais simbólico. Basta lembrar que Auerbach abre a sua história da representação da realidade na literatura ocidental justamente com a oposição entre as duas raízes de nossa cultura, a clássica grega e a semítica, representadas pela *Odisseia* de Homero e o *Antigo Testamento*, e que a cidade que marca a fronteira geográfica entre a Europa e a Ásia foi ao longo de sua história mais de uma vez palco do famigerado “choque entre as culturas”, tão insistentemente evocado no tempo e no local de escritura de Said, isto é, nos Estados Unidos, pós 11 de setembro de 2001.

O que Said menciona, sim, e é também admitido pelo próprio Auerbach, no final de seu livro, é a implicação metodológica que tempo e local de escritura trazem consigo. Isolado em uma biblioteca pouco provida para estudos europeus, diz Auerbach no “Epílogo”, durante uma época em que as comunicações internacionais estavam paralisadas, teve que renunciar quase que completamente a qualquer literatura

secundária e, por vezes, até mesmo a edições críticas confiáveis das obras primárias. No entanto, continua, o livro talvez tenha sido escrito não apesar dessas limitações, mas por causa delas: se tivesse podido tentar informar-se a respeito de tudo o que foi feito sobre tantos temas, provavelmente nunca teria chegado ao ato de escritura (AUERBACH, 1988, p. 515-518).

Um pouco antes, no último ensaio do livro, intitulado “A meia marrom”, Auerbach compara o seu método ao daqueles escritores modernos que confiam mais nas “[...] sínteses, que são obtidas mediante o exaurimento de um acontecimento cotidiano, do que num tratamento global cronologicamente ordenando, que persegue o tema do princípio ao fim” (AUERBACH, 2009, p. 493). Diz ele:

Nunca poderia ter escrito algo como a história do realismo europeu; ter-me-ia afogado na matéria, deveria ter entrado em desesperadas discussões acerca da delimitação das diferentes épocas, da classificação dos escritores nas mesmas e, sobretudo, acerca da definição do conceito de Realismo. Outrossim, a bem da perfeição, teria tido que me dedicar a fenômenos que me são conhecidos apenas fugazmente [...] e os motivos que guiam a minha investigação [...] teriam ficado soterrados totalmente sob a massa de indicações materiais [...]. Pelo contrário, o método de me deixar dirigir por alguns motivos de forma paulatina e despropositada e de pô-los à prova mediante uma série de textos que se me tornaram conhecidos e vivos durante a minha atividade filológica, parece-me fecundo e factível. (AUERBACH, 2009, p. 493-494).

Difícil imaginar um método menos científico, se por cientificidade entendemos aquela das ciências duras. No entanto, quem leu Auerbach sabe com que “[...] atenção rigorosamente exigente para com os [...]” detalhes e os dados particulares ele opera (SAID, 2004, p. 122) e quanto valor dava à precisão filológica. Mas é uma precisão filológica que não se esquece de seu viés irremediavelmente subjetivo, que sabe que “[...] interpretar a literatura é ‘um processo de formulação e interpretação cujo tema é o nosso próprio eu [...]’” (2004, p. 144), como lembra Said no final magistral de seu ensaio, e continua:

Assim tudo se resume inequivocamente a um esforço pessoal. Auerbach não oferece nenhum sistema, nenhum atalho para o que ele coloca à nossa frente como uma história da representação da realidade na literatura ocidental. De um ponto de vista contemporâneo, há algo insuportavelmente ingênuo, se não extravagante, em deixar por conta própria, sem adornos nem ressalvas, termos tão debatidos como “ocidental”, “realidade” e “representação” [...] É como se Auerbach tivesse a intenção de expor as suas explorações pessoais e,

necessariamente, a sua falibilidade ao olhar talvez desdenhoso dos críticos, que poderiam zombar de sua subjetividade. Mas o triunfo de *Mimesis*, bem como sua inevitável falha trágica, é que a mente humana, ao estudar as representações literárias do mundo histórico, só pode realizar esse estudo como qualquer outro autor, a partir da perspectiva limitada do seu próprio tempo e do seu próprio trabalho. Não é possível nenhum método mais científico e nenhum olhar menos subjetivo [...]. (2004, p. 145).

Para terminar, gostaria de passar rapidamente por um texto de Peter Szondi (1962), o tratado “Sobre conhecimento filológico”, que antecede os seus estudos sobre o poeta alemão Friedrich Hölderlin. O ensaio deveria ser umas das lições primeiras de todo estudante de literatura, e, por extensão, de todo estudante de ciências humanas, ainda que Szondi trace no texto certas diferenças notadamente entre os estudos literários e os estudos históricos.

Szondi começa por lembrar o fato curioso de que aquilo que em diversos outros países é denominado por teoria ou crítica literária, chama-se na Alemanha “ciência da literatura”. O fenômeno tem sua explicação histórica na medida em que os departamentos de filologia se constituíram, no século XIX, em grande parte em oposição aos sistemas especulativos do idealismo alemão e Szondi frisa que os resultados que se seguiram a essa constituição com viés positivista foram tamanhos que não haveria razão ou margem para lamentar o ocorrido. Contudo, essa evolução originou também o que se poderia chamar de uma certa falta de consciência hermenêutica na academia alemã: esquece-se muitas vezes que conhecimento significa nos estudos literários não um saber estanque, mas um contínuo ato de conhecer<sup>2</sup>.

Para ilustrar o que isso significa, Szondi recorre a um exemplo concreto. Nos comentários ao volume três da *Grosse Stuttgarter Ausgabe* (1958) das obras de Friedrich Hölderlin, Friedrich Beißner, editor da edição crítica e um dos melhores conhecedores da poesia do autor de *Hyperion*, sustenta que os versos iniciais da primeira estrofe do hino “Friedensfeier”, em particular a palavra *Saal* (salão), não poderiam ser interpretados metaforicamente como “paisagem”, tal que sugerido por outros comentadores, por exemplo Beda Allemann e Károly Kerényi. Isso porque não haveria um outro ou mais lugares na obra de Hölderlin em que as palavras envolvidas fossem empregadas com metaforicidade semelhante, uma vez que o poeta lançaria mão nas demais passagens ou de comparações e equações explícitas (como em “o solo é mar! E

<sup>2</sup> O que, como lembra Szondi, Wittgenstein sustentou, em seu *Tractatus logico-philosophicus*, também para a filosofia: “A filosofia não é teoria mas atividade. Uma obra filosófica consiste essencialmente em comentários.” (WITTGENSTEIN, 1968, p. 76).



as mesas as montanhas” do hino “*Brot und Wein*/Pão e vinho”) ou então deixaria pelo menos clara a relação existente entre a metáfora e seu designado (HÖLDERLIN, 1990, p. 549). Em análise minuciosa, Szondi mostra que a suposta prova pelo método das passagens paralelas<sup>3</sup>, método comum em hermenêutica, a rigor não prova nada. Em primeiro lugar, porque em questões de literatura justamente não vale o princípio das ciências duras segundo o qual “uma vez é nenhuma vez”. Nada impede que um poeta, que empregou 100 vezes determinada palavra em seu sentido literal, não a empregue metaforicamente na 101ª vez. Em segundo lugar, porque o reconhecimento ou não da metáfora na passagem paralela depende, por sua vez, de interpretação. Quer dizer, na ciência da literatura há uma constante interdependência entre o ato de conhecer e a prova, o que significa em outras palavras que não há como escapar daquilo que se chama de círculo hermenêutico.

Ora, mas que conclusão tirar disso? Que o método das passagens paralelas não serve e que os estudos literários estão sujeitos a relatividade e arbitrariedade completas? Muito pelo contrário. É justamente no reconhecimento de seus limites, diz Szondi, na admissão de que a verdade é aí muito mais uma questão de evidência do que de prova, que jaz a cientificidade da ciência da literatura:

Mais uma vez o problema epistemológico da ciência da literatura mostra-se no fato de que ela é tentada a submeter o seu conhecimento a critérios que, ao invés de assegurar a sua cientificidade, justamente a questionam, porque são inadequados a seu objeto. A ciência da literatura não pode esquecer que ela é uma ciência da arte; ela deveria ganhar a sua metodologia de uma análise do procedimento poético; ela pode esperar conhecimentos reais só do mergulho nas obras, na “lógica de sua produção”<sup>4</sup>. Que ela com isso não tenha que se perder no arbitrário e no incontrolável, aquela esfera que ela por vezes denomina, com um estranho desdém em relação a seu objeto, de poética, isto ela tem evidentemente que comprovar em cada um de seus trabalhos novamente. Mas encarar este perigo, ao invés de procurar abrigo junto a outras disciplinas, isto ela deve à sua pretensão, de ser ciência. (SZONDI, 1978, p. 286, tradução nossa).<sup>5</sup>

<sup>3</sup> Szondi diferencia no texto entre *Lesartenmethode*, que designa a elucidação de uma passagem pelo uso de palavras distintas num mesmo contexto (por exemplo, se o poeta lançou mão, em uma versão prévia de um poema, de “montanhas” no lugar do verso em que, numa versão posterior, aparece “mesas”, isso pode indicar que as “mesas” significam metaforicamente “montanhas”), isto é, um paralelismo da coisa, e *Parallelstellenmethode*, que designa a tentativa de elucidação de uma palavra de sentido obscuro por sua ocorrência em diversos contextos.

<sup>4</sup> Szondi refere-se aqui a uma formulação de T. W. Adorno: “die Logik ihres Produziertseins”.

<sup>5</sup> Noch einmal zeigt sich die Erkenntnisproblematik der Literaturwissenschaft darin, dass sie versucht ist, ihre Erkenntnisse Kriterien zu unterwerfen, die, statt ihre Wissenschaftlichkeit zu verbürgen, sie gerade in Frage stellen, weil sie dem Gegenstand inadäquat sind. Die Literaturwissenschaft darf nicht vergessen, dass sie eine Kunstwissenschaft ist; sie sollte ihre Methodik aus einer Analyse des dichterischen

O que nos leva de volta à Gadamer e seu *Verdade e método*. Pois se em Estudos literários ou em História da arte o confronto com a esfera artística é ou deveria ser advertência constante da nossa condição hermenêutica, essa condição não se restringe a elas:

Tal como na experiência da arte temos de nos haver com verdades que suplantam fundamentalmente o âmbito do conhecimento metódico, algo semelhante vale para o todo das ciências humanas, nas quais nossa tradição histórica, é verdade, constitui em todas as suas formas também objeto da investigação, mas ao mesmo tempo *vem a manifestar-se*, ela própria, em sua verdade. (GADAMER, 1999, p. 33, tradução modificada, grifos do autor).<sup>6</sup>

Na medida em que nas ciências humanas o conhecimento não se dá senão no e por meio da linguagem humana, a condição linguística da experiência hermenêutica estende-se a elas como um todo. É o que Gadamer expõe na terceira parte de seu livro:

[...] a linguagem é o medium universal em que se realiza a própria compreensão. A forma de realização da compreensão é a interpretação. [...] Todo compreender é interpretar, e todo interpretar desdobra-se no medium de uma linguagem, que quer dar voz ao objeto mas que, ainda assim, é ao mesmo tempo a linguagem própria do intérprete.

Com isto, o fenômeno hermenêutico evidencia-se como caso particular da relação geral entre pensar e falar, cuja interioridade enigmática opera justamente o velamento da linguagem no pensamento. A interpretação é, como a conversa, um círculo fechado pela dialética de pergunta e resposta. É uma genuína relação vital histórica, que se realiza no medium da linguagem e que podemos, por isso, também no caso da interpretação de textos, denominar conversa. A linguisticidade da compreensão é a *concreção da consciência da história efetual*. (GADAMER, 1999, p. 566-567, tradução modificada, grifos do autor).<sup>7</sup>

---

Vorgangs gewinnen; sie kann wirkliche Erkenntnis nur von der Versenkung in die Werke, in »die Logik ihres Produziertseins« erhoffen. Dass sie dabei nicht der Willkür und dem Unkontrollierbaren anheimzufallen braucht, jener Sphäre, die sie manchmal mit einer Merkwürdigen Geringschätzung ihres Gegenstands die dichterische nennt, muss sie freilich in jeder Arbeit von neuem beweisen. Dieser Gefahr aber ins Auge zu sehen, statt bei anderen Disziplinen Schutz zu suchen, schuldet sie ihrem Anspruch, Wissenschaft zu sein.

<sup>6</sup> Wie wir es in der Erfahrung der Kunst mit Wahrheiten zu tun haben, die den Bereich methodischer Erkenntnis grundsätzlich übersteigen, so gilt Ähnliches für das Ganze der Geisteswissenschaften, in denen unsere geschichtliche Überlieferung in allen ihren Formen zwar auch zum Gegenstand der Erforschung gemacht wird, aber zugleich selber in ihrer Wahrheit zum Sprechen kommt.

<sup>7</sup> Vielmehr ist die Sprache das universale Medium, in dem sich das Verstehen selber vollzieht. Die Vollzugsweise des Verstehens ist die Auslegung. [...] Alles Verstehen ist Auslegen, und alles Auslegen entfaltet sich im Medium einer Sprache, die den Gegenstand zu Worte kommen lassen will und doch zugleich die eigene Sprache des Auslegers ist.

Trata-se, em outras palavras, de uma relação dialética. A linguisticidade da consciência ao mesmo tempo fundamenta e condiciona caráter e relação interdisciplinares das ciências humanas. A consciência dessa linguisticidade, da nossa condição hermenêutica básica, em suas perspectivas sincrônica e diacrônica, permite-nos o e obriga-nos ao diálogo entre as diversas disciplinas. A falta dessa consciência, porém, no afã de uma suposta cientificidade emprestadas às ciências ditas duras, não empobrece ou compromete apenas uma determinada disciplina particular, mas tende a pôr em questão o todo das ciências humanas.

## REFERÊNCIAS

AUERBACH, E. *Mimesis: Dargestellte Wirklichkeit in der abendländischen Literatur*. Bern: Francke, 1988.

\_\_\_\_\_. *Mimesis: a representação da realidade na literatura ocidental*. Trad. Vários tradutores. São Paulo: Perspectiva, 2009.

GADAMER, H. *Verdade e método*. Traços fundamentais de uma hermenêutica filosófica. Trad. Flávio Paulo Meurer. Petrópolis, RJ: Vozes, 1999.

\_\_\_\_\_. *Wahrheit und Methode*. Grundzüge einer philosophischen Hermeneutik. Tübingen: Mohr Siebeck, 2010.

HÖLDERLIN, F. *Sämtliche Werke*. Herausgeben von Friedrich Beißner. Bd. 3. Stuttgart: W. Kohlhammer Verlag, 1990.

PLATO. Ion. In: BURNET, J. (Ed.). *Platonis Opera*. Oxford: Oxford University Press, 1904.

\_\_\_\_\_. Ion. In: APELT, O. (Ed.). *Sämtliche Dialoge*. Vol. III. Hamburg: Felix Meiner, 2004.

SAID, E. *Humanismo e crítica democrática*. Trad. Rosaura Eichenberg. São Paulo: Cia das Letras, 2004.

---

Damit erweist sich das hermeneutische Phänomen als Sonderfall des allgemeinen Verhältnisses von Denken und Sprechen, dessen rätselhafte Innigkeit eben die Verbergung der Sprache im Denken bewirkt. Die Auslegung ist wie das Gespräch ein durch die Dialektik von Frage und Antwort geschlossener Kreis. Es ist ein echtes geschichtliches Lebensverhältnis, das sich im Medium der Sprache vollzieht und das wir daher auch im Falle der Auslegung von Texten ein Gespräch nennen können. Die Sprachlichkeit des Verstehens ist die Konkretion des wirkungsgeschichtlichen Bewusstseins.

SZONDI, P. Über philologische Erkenntnis. In: *Schriften I*. Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 1978.

WITTGENSTEIN, L. *Tractatus Logico-Philosophicus*. Trad. José Arthur Giannotti. São Paulo: Companhia Editora Nacional, 1968.

*Data de submissão: 11/08/2017*

*Data de aprovação: 04/09/2017*