

Das possibilidades Hermenêutico-filosóficas para a Sociologia contemporânea⁶⁴

The possibilities to Hermeneutics-Philosophical
to Contemporary Sociology

Sheyla Yvette Cavalcanti Ribeiro Coutinho

Mestra em educação pela UFPE

Resumo: O fenômeno sociológico não se resume ao estudo da Sociologia, como uma área aplicada das Ciências Humanas. Esse trabalho questionará a fragilidade da clássica concepção tecnicista da Sociologia. Representar-se-á a sua *questionabilidade essencial*, onde perguntar é, sempre, ver as possibilidades de resposta. Analisar-se-á em que medida a hermenêutica de Gadamer, poderá servir ao escopo sociológico, questionando-se à hipervalorização da técnica e à satisfação das necessidades materiais (sociais) imediatas. O estudo possui como objetivo geral: Delinear o potencial sociológico da Hermenêutica Filosófica; como objetivos específicos: a) Investigar a análise

⁶⁴ O artigo apresentado tem, como ancoragem teórica, a Dissertação – *Concepção Hermenêutica da Educação*: Uma leitura a partir do pensamento de Hans-Georg Gadamer - de minha autoria, apresentada ao Programa de Pós-graduação em Educação da Universidade Federal de Pernambuco, em maio de 2005, como requisito parcial para obtenção do grau de Mestre em Educação, sob a orientação do Professor Dr. Ferdinand Röhr. Consta da Biblioteca Digital Brasileira de Teses e Dissertações (BDTD). <http://bdtd.ibict.br/vufind/Record/UFPE_bd0931148ff8556a7d2febcaadee68206 > .

existencial-ontológica da pessoa humana na Filosofia de Gadamer; b) Analisar a coerência do potencial sociológico, subjacente à Filosofia Hermenêutica, tornando-se questionável a ‘objetividade’ das ciências sociais e obsoleta a ideia de única interpretação correta, onde a experiência é a experiência da própria historicidade.

Palavras-chave: Hermenêutica de Heidegger, Filosofia Hermenêutica de Hans-Georg Gadamer, *dasein*, linguagem, historicidade.

Abstract: The sociological phenomenon is not limited to the study of Sociology, as an applied area of the Human Sciences. This work will question the fragility of the classical technicist conception of Sociology. Their essential questionability will be represented, where to ask is, always, to see the possibilities of answer. It will be analyzed to what extent Gadamer’s hermeneutics may serve the sociological scope, questioning the overvaluation of technique and the satisfaction of immediate (social) material needs. The study has as general objective: Outlining the sociological potential of Philosophical Hermeneutics; as specific objectives: a) To investigate the existential-ontological analysis of the human person in the Philosophy of Gadamer; b) Analyze the coherence of sociological potential, underlying Hermeneutical Philosophy, making the objectivity of the social sciences questionable and obsolete the idea of the only correct interpretation, where experience is the experience of historicity itself.

Key-words: Heidegger’s Hermeneutics, Hans-Georg Gadamer’s Hermeneutic Philosophy, *dasein*, language, historicity.

1 Introdução

O “ponto de vista” deste artigo exige uma dialética histórica da Sociologia do Direito, própria da Fenomenologia Hegeliana, onde a consciência realiza um movimento “historicamente operativo” (*wirkungsgeschichtliche Bewegung*), ou seja, apresenta-se atuando dialeticamente com a história daquela disciplina jurídica. Deve-se, pois, compreender a dialética histórica própria do pensamento sociológico jurídico, que é a sua historicidade.

Muito se tem escrito sobre a “crise” na Hermenêutica Jurídica clássica, cuja fundamentação crítica se constrói, em especial, por dentro de um “modelo de comparação” com as Teorias Filosófico-sociológicas das Filosofias da Consciência e

Positiva, sobretudo, na ideia do sujeito cognoscente “empoderado”, diante do objeto cognoscido, mediado pelo projeto universalizante de Ciência. Esse artigo começa com o pressuposto de que há uma efetiva “crise” na Hermeneutica Jurídica Clássica. Porém, toda crise revela um pertencimento a certo paradigma, como também, um distanciamento. Questionar determinados elementos, que sustentam qualquer proposta de validação teórica, não os implica extirpar, como “aquela doença fatal”, parasita do sistema, que se deve eliminar. No entanto, o “diálogo abertura”, com a abordagem teórica em tela, qual seja, a Sociologia do Direito, de substância positivista, em face da tradição, na qual, ainda se encontra, desde já, mostra-se como um dos possíveis caminhos a trilhar.

A dinâmica da Sociologia do conhecimento jurídico é um aspecto legítimo das Ciências Sociais lato senso, especialmente, a partir do século XIX, com a (re)leitura feita por Kelsen da sociologia Weberiana. Desde aí, a “doutrina” do fato social, em Weber, e do fato jurídico, em Kelsen, adquiriram a força inicial e o status de ordenação epistemológica, que lastreou a ampla dogmática formal-instrumental da Hermeneutica Jurídica clássica.

O diálogo, que é travado com a tradição sociológica, está ancorado na Hermenêutica de Heidegger e na Filosofia Hermenêutica de Hans-Georg Gadamer. Nessa direção, o solipsismo da Sociologia clássica é convidado ao questionamento, diante da analítica da existência e da reviravolta linguística do chamado “segundo Heidegger”, a partir dos trabalhos teóricos “de seu aluno”, Gadamer, ainda que, à luz desse último, desde a analítica existencial, em *Ser e Tempo*, “o ser que pode ser compreendido é linguagem” (1999, p. 687). O sujeito solipsista, agora, “emerge” da linguagem: ele, sujeito, é ser-no-mundo e, no aí da linguagem, “extrai” a sua ontologia. O conhecimento é um conhecimento, desde sempre, situado na mediação da linguagem, enquanto espaço, onde o ser “aparece”, à luz da consciência histórica.

O conhecimento de várias ciências — é dado como o próprio “ser da existência”, na medida em que a existência (o ser-aí) é marcada como a compreensão do ser. Heidegger vai,

então, sendo orientado pela questão do sentido do Ser, caracterizar o modo próprio de o homem “existir”. Formulando uma análise existencial-ontológica da pessoa humana, desenvolvendo uma original constituição da compreensão (ontológica) marcada pela existência. Dessa maneira, adverte no parágrafo 32 de “Ser e Tempo”:

Em toda compreensão de mundo, a existência também está compreendida e vice-versa. Toda interpretação, ademais, se move na estrutura prévia já caracterizada. Toda interpretação que se coloca no movimento de compreender já deve ter compreendido o que se quer interpretar (2002a, p. 209).

Dessa forma, consideramos que é exatamente a nossa finitude e historicidade essenciais que vão resgatar a tarefa primeira da ontologia. Completa Coreth (1973, p. 23): “Hermenêutica torna-se assim, interpretação da primitiva compreensão do homem em si e do ser”. Portanto, compreende-se, a partir dos pré-conceitos, que se irromperam na história, e, são, agora, “condições transcendentais” da própria compreensão. Compreende-se e se busca a verdade, a partir das expectativas de sentido, que provêm da condição específica de *dasein*. Por essa ocasião, Gadamer vai afirmar que a tarefa da Hermenêutica Filosófica consiste em refazer, para trás, o caminho da Fenomenologia do Espírito hegeliana, até o ponto em que, em toda subjetividade, se mostra a substancialidade que a determina (GADAMER, 1999, p. 451). O horizonte do Ser vincula as possibilidades de compreensão. Para Gadamer (1999), a compreensão é mais Ser do que consciência, no sentido de que “condiciona” o fático, sem que, jamais, seja elevada à esfera plena da consciência. Tarefa hegeliana “do absoluto”, com a qual Gadamer não concorda, pois que é discípulo da infinitude das sínteses no círculo (espiral) hermenêutico.

Assim, o desvelamento do ser, na curva histórica, vai seguindo uma linha intemporal, na qual o tempo não representa um abismo que divide passado, presente e futuro, mas remete ao Ser, que se temporaliza:

Segundo *Ser e Tempo*, a compreensão é o modo de realização da historicidade da própria pré-sença. O seu caráter de porvir,

o caráter fundamental de projeto, conveniente à temporalidade da pré-sença, delimita-se pela outra determinação do estar-lançado, pela qual não se designam apenas os limites de uma posse soberana de si mesmo mas abrem-se e determinam-se também as possibilidades positivas que são nossas (GADAMER, 2002, p. 149).

A Filosofia Hermenêutica realiza a tentativa de libertação da prisão do espírito cientificista objetificador moderno, promovendo uma revitalização da força da obra de arte para a vida, considerando o aspecto pedagógico da compreensão como uma forma de diálogo com o Ser. A hermenêutica de Gadamer não pretende buscar as certezas estáveis da razão, mas, permanece no plano do contingente, transitório e vulnerável de que toda experiência está revestida. A interpretação do Ser não desloca a experiência para o plano metafísico e, sim, desvela-se como mais um acontecimento da história efetual do objeto. Nessa perspectiva, para a Hermenêutica Filosófica, é ilusório o ideal de evidência no processo de conhecimento, dado que todo conhecimento dá-se na historicidade e na linguagem.

A estrutura da pré-compreensão deriva da temporalidade do *dasein*, o *ser-aí*, esse caracterizado por uma compreensão peculiar, que já existe antes de qualquer enunciado ou assertiva. Podemos entender que o discurso da Filosofia Hermenêutica remete à encarnação do sentido nos diferentes momentos históricos. Assim, uma palavra, uma frase, um conceito não esgota o seu poder-dizer, mas se remete à contínua e à progressiva volta ao *vir-a-ser* do dizer: “A verdade da consciência histórica parece alcançar sua perfeição quando percebe o devir no passar e o passar no devir e quando extrai do fluir incessante das transformações a continuidade de um nexos histórico” (GADAMER, 2002, p. 162).

Por isso, todas as experiências de mundo não se realizam nos falares e nos jogos de linguagem, antes, existem experiências de mundo que se mostram como anteriores à linguagem. (GADAMER, 2002, p. 240). Gadamer vai dizer que a ciência moderna, que teve como mãe a mecânica constituída por Galileu, expressou “um modo de conhecimento bem determinado que provocou a tensão entre nosso conhecimento

de mundo não metodológico, o qual abrange toda a extensão de nossa experiência vital, e a produção cognitiva da ciência” (GADAMER, 2002, p. 219).

A Filosofia Hermenêutica contrapõe-se ao método tradicional das Ciências, que buscou regularidades, lei e previsão de fatos e acontecimentos, pois que “existe uma certa descontinuidade no acontecer” (GADAMER, 2002, p. 163). A Hermenêutica Filosófica entende que não se tem um modo exclusivo de acesso à verdade e ao conhecimento; a certeza histórico-científica não está nem nos dados empíricos, nem advém da Razão absoluta, antes representa uma racionalidade na qual a “verdade” está para as condições humanas de discurso e linguagem, enquanto projetos lançados no mundo.

Antes de qualquer atitude do sujeito cognoscente, faz-se necessário um aberto⁶⁵. Dentro dessa abertura, algo pode se tornar acessível, como objeto para um sujeito, e, mais, pode essa acessibilidade mesma, ser experienciável. Através da pertença do homem, aí, na abertura ao Ser, ao além da fala. Assume-se uma conduta de encontro ao que não está sendo visto ou pesquisado, ainda. O ser-si-mesmo do homem é essa abertura ao âmbito ontológico, concomitantemente limitada pela existência empírica, temporalidade. Aqui, como cidadão de uma pátria Universal (Ontologia fundamental), o homem em-si-mesmo não é um “ego pensante”, onipotente, mas se reporta à dimensão do além-da-fala (oculto do ser) e vive, sempre, nessa tensão, constantemente, produtiva, entre esclarecimento (clareza) e escuridão (além-da-fala). Esse é o grande mistério da vida humana desconsiderado pela teoria filosófica da modernidade, a condição humana, simultaneamente, finita e inacabada: “Limitado”, empiricamente finito, o homem é um ego; “Ilimitado”, pela condição mesma de ser essa abertura a “algo” além-de-si-mesmo: o homem é operativamente histórico e inacabado.

⁶⁵ Uma abertura (Offenbarkeit) de serpossível a partir do sentido universal do Ser, característica própria de *dasein*. Conforme Heidegger (2001, p. 145, grifo do autor): “[...] a pergunta não é mais pelo ente como tal, mas pelo ser como tal, pelo sentido do serem geral [...]”. O ser próprio do homem é essa abertura ao âmbito ontológico, mesmo que forma precária (nunca plenamente correspondida) em consequência da insuficiência das linguagens.

O além-da-fala, em sentido unicamente gadameriano, representa um dos mais elevados pontos de compreensão. Existem dimensões do ser que são do âmbito do indizível, mas que nos chegam com uma plenitude e evidência perfeitas, refletindo um tipo de experiência não da ciência, mas da sabedoria:

[...] o que então se mostra como o modo de compreender mais elevado e mais íntimo é justamente a compreensão tácita e silenciosa. [...] podemos dizer que são fenômenos que nos deixam sem fala. Diante deles a linguagem nos falta porque brilham com tamanha grandeza diante de nossos olhos admirados, que não haveria palavras suficientes para aprendê-los (GADAMER 2002, p. 216, 217).

Entretanto, Gadamer (1999, p. 687) vai alertar que “o ser que pode ser compreendido é linguagem”. Ou seja, embora existam acontecimentos do além-do-pensamento e do além-da-fala, pertencentes ao indizível, a tarefa da hermenêutica é trazer à fala o tanto de não dito, que existe em cada experiência. Pergunta: “[...] por que será que o fenômeno da compreensão tem caráter de linguagem?” (2002, p. 220). E, responde:

Esse tipo de pergunta já traz implícita a resposta. É a linguagem que constrói e conserva essa orientação comum no mundo. [...] parece-me justificado afirmar que todas as formas extraverbais de compreensão apontam para a compreensão que se difunde no falar e na mutualidade da conversa (GADAMER, 2002, p. 220-221).

A Filosofia gadameriana aponta, então, para uma potencial relação de linguagem existente em toda compreensão (GADAMER, 2002, p. 221). Dessa forma, o que ainda se percebe no contexto do indizível teima em vir-a-fala e a se expressar no mundo. Essa Filosofia remete (sempre) a um duplo movimento: a ida ao plano do não-dito e a volta ao mundo das relações: “um enunciado só consegue tornar-se compreensível quando no dito compreende-se também o não-dito” (GADAMER, 2002, p. 181). Essa impermanência relativa à própria correspondência pedagógica entre ser e homem, na qual reside a natureza do *dasein* (característica de estar lançado, “projeto e móvel no” ser), mantém a continuidade da espiral hermenêutica e garante a sua condição de universalidade (característica ontológica).

Assim, a Hermenêutica Filosófica não subestima os modos de saber, que se dão à margem da linguagem, quando afirma “que é pela linguagem que articulamos a experiência de mundo como uma experiência comum” (GADAMER, 2002, p. 238-239). Sua trajetória teórica vai tentar mostrar um “para-além” e que, “apesar de todas as relatividades de linguagens e convenções, existe algo comum que já não é linguagem” (2002, p. 240), mas que está em condições potenciais de ser verbalizado pela linguagem.

Pode-se, nesse momento, iniciar o entendimento do que Gadamer (1999, p. 445) quis mostrar ao dizer: “tempo em sua produtividade hermenêutica só pode ser pensado a partir da mudança do rumo ontológico, que Heidegger deu a compreensão como um ‘existencial’, e, a partir da interpretação temporal, que aplicou ao modo de ser da pré-sença”. A insuficiência do falar resulta de nossa própria dificuldade, enquanto imersos no tempo e dependentes de uma forma linguística. Entretanto, essa condição não se fecha aos fenômenos, que superam a limitação intrínseca às variadas línguas e linguagens secundárias. Ao contrário, a insuficiência mesma da língua, remete-se ao todo, que se dá no além-da-linguagem. É o que se pode chamar, com Gadamer (2002, p. 180), de “universalidade da linguagem. A linguagem não constitui um campo fechado do que pode ser dito, ao lado de outros âmbitos do indizível, mas ela é oniabrangente”. O ser-do-dizer a que todos, enquanto subjetividades, estão ligados traz a produtividade do círculo hermenêutico, salvaguardando-se a instância autoritária ou dogmática, pois “nele se esconde a possibilidade positiva do conhecimento mais originário” (HEIDEGGER, 2002a, p. 210).

O conceito de compreensão, esboçado pela Filosofia Hermenêutica remete, no próprio dizer gadameriano (1999, p. 16), à “análítica temporal da existência (dasein) humana, que Heidegger desenvolveu”, mostrando, “de maneira convincente, que a compreensão não é o modo de ser entre outros modos de comportamento do sujeito, mas o modo de ser da própria pré-sença (dasein)”. Gadamer considera o fenômeno da compreensão como a “mobilidade fundamental da pré-

-sença, a qual perfaz sua finitude e historicidade, e a partir daí abrange o todo de sua experiência de mundo”. Nessa diretriz, Gadamer empregou o termo “hermenêutica” (1999, p. 16).

Existe, de sorte, na positividade do círculo hermenêutico um chamamento de sentido, que se une, em um todo, para além do pessimismo de qualquer interpretação limitadora ou castradora: “a linguagem não é um convencionalismo reelaborado, não é o peso de esquemas prévios que nos recobrem e sim a força geradora e curativa de sempre de novo conferir fluidez a esse todo” (GADAMER, 2002, p. 242). Por essa ocasião, se a compreensão é abrangente e universal, não é porque ela represente “uma arbitrariedade ou uma extrapolação de um aspecto unilateral, mas está, antes, na natureza da própria coisa⁶⁶” (GADAMER, 1999, p. 17).

Por isso, o círculo (espiral) hermenêutico (a) traz, inevitável e constantemente, toda relação de pergunta e resposta; o círculo pertence à essência de todo perguntar e responder: “o pano de fundo para a universalidade do acesso ao mundo pela linguagem é que nosso conhecimento do mundo apresenta-se como um texto infinito, que aprendemos a recitar com dificuldades e fragmentariamente” (GADAMER, 2002, p. 242).

Percebe-se que o compreender, em Gadamer, alcança um nível “além” do explicar das ciências naturais, ou mesmo, do compreender metodológico das ciências humanas. Pode-se dizer que a abrangência da questão da compreensão, advogada por Gadamer segue a

conscienciosidade da descrição fenomenológica, que Husserl nos tornou um dever, a abrangência do horizonte histórico, onde Dilthey situou todo o filosofar, e, não por último, a penetração de ambos os impulsos, cuja iniciativa recebemos de Heidegger há décadas (1999, p. 36).

Está acompanhado, não apenas, pelo entendimento racional (intelligentia) e, também, não apenas, pela exegese ou exposição (explicatio), mas, também, pela aplicação da palavra à vida. Dessa sorte, completa Gadamer (1999, p. 504-505) tal é

⁶⁶ Coisa em Gadamer é sinônimo de ser (no âmbito ontológico) ou totalidade de sentido da compreensão (no aspecto epistemológico).

o sentido da aplicação que já está de antemão em toda forma de compreensão. A aplicação não quer dizer aplicação ulterior de algo comum dado, compreendida primeiro em si mesma, a um caso concreto, mas é, antes, a verdadeira compreensão do próprio comum que cada texto dado representa para nós. A compreensão é uma forma de efeito e se sabe a si mesma como tal efeito.

Gadamer evidenciou essa questão da aplicação na segunda parte do seu “Verdade e Método”, quando mostrou a importância dessa ideia teológica para “toda” experiência de interpretação:

[...] a compreensão é menos um método através do qual a consciência histórica se aproximaria do objeto eleito para alcançar seu conhecimento objetivo do que um processo que tem como pressuposição o estar dentro de um acontecer tradicional [do ser]. A própria compreensão se mostrou como um acontecer [...] (GADAMER, 1999, p. 462).

No mesmo texto, “Verdade e Método”, Gadamer postula a analogia entre a interpretação e a consideração de Aristóteles acerca da sabedoria prática na qual a Palavra (por exemplo, de Deus) somente pode ser discernida através do esforço (humano) de permanecer vivenciando-a⁶⁷. Conforme Vattimo (2002, p. 131):

⁶⁷ Aristóteles, que foi discípulo de Platão, teve o mérito de propor uma superação do dualismo platônico, realizando a ligação entre os dois domínios da realidade, essência e existência, separados na obra de seu mestre. Sem abandonar o conceito central de essência, Aristóteles restabeleceu o mundo único da essência da realidade e da realidade da essência. Dessa sorte, Aristóteles não julga o mundo das coisas sensíveis como um mundo aparente e ilusório, mas compreende-o como um mundo verdadeiro e real cuja essência é, justamente, a multiplicidade de seres e a sua incessante mudança. A essência das coisas e dos seres humanos não estava em um supra-sensível, mas nas coisas como essas aparecem aos homens (coisas mesmas). Pare ele, só o homem concreto existe e todo o movimento advém da existência humana (MÜLLER, 1953, p. 13-17). A metafísica Aristotélica não abandona o mundo físico, ao contrário, ela mesma é o conhecimento do que existe em nosso mundo. A ética aristotélica segue os caminhos de sua metafísica, pois que as ações consideradas por ele como éticas não só pertencem as questões definidas pela Virtude e pelo Bem, mas se definem na dimensão da realidade existencial na qual concorrem a deliberação e a escolha. Aristóteles iniciou a distinção entre o saber teórico e saber prático. O primeiro refere-se ao seres e fatos que existem e atuam, de forma independente de nós. O segundo volta-se para o conhecimento daquilo que só existe como resultado de nossa

[...] Já noções-chaves de Verdade e Método – como a de fusão de horizontes e a de *wirkungsgeschichtliches Bewusstsein* – são construídas com uma decisiva referência à ética aristotélica e ao conceito de aplicação. [...] a linguagem-logos-kálon tem umnexo constitutivo com o bem: ambos são fins por si mesmos, valores últimos não buscados com vistas a outro, e a beleza é apenas perceptibilidade da idéia do bem, seu resplandecer, como Gadamer escreve no parágrafo conclusivo de Verdade e Método.

Ninguém deve se posicionar, acriticamente, diante das exigências do texto histórico, negando o instante. A tradição deve chegar de forma que se possa interpretar seu significado através do presente: “aquele que compreende já está sempre incluído num acontecimento, em virtude do qual se faz valer o que tem sentido” (GADAMER, 1999, p. 708). A historicidade da compreensão remete à questão da aplicação. Interpretar é buscar as relações da tradição com o presente (da incondicionalidade do ser, com a condicionalidade do ente humano, imerso nas mais diversas situações e formas de ser-estar-agir no mundo): “compreender é então um caso especial da aplicação de algo geral a uma situação concreta e particular” (GADAMER, 1999, p. 465). Compreender é estabelecer sentido para a situação concreta. Quem compreende não julga a partir de juízos externos a si: “nossas considerações nos forcem a admitir que, na compreensão, sempre ocorre algo como uma aplicação do texto a ser compreendido, à situação atual do interprete” (GADAMER, 1999, p. 460).

A aplicação não representa o simples relacionar de uma situação geral com uma situação particular. “O ponto central de toda compreensão se refere à relação objetiva que existe entre os enunciados do texto e nossa própria compreensão do assunto” (GADAMER, 1983, p. 65). Esse significado da questão compreensiva, enquanto dimensão da aplicação, inclui uma vivência da sabedoria universal, que se anima e corporifica na substancialidade do humano.

ação, dependendo de nós. A ética é para Aristóteles um saber prático e refere-se à práxis. Aristóteles distingue a práxis ética, na qual o agente, a ação e a finalidade da ação não podem ser separados, da simples técnica, na qual esses se encontram separados. Assim, na práxis ética, o sujeito ético é aquele que guia a sua vontade racionalmente, agindo de acordo com os meios mais adequados ou prudentes: a busca do Bem (Felicidade), essência da vida ética.

As Virtualidades Socio-Jurídicas: A Superação Da Diferença.

A Filosofia Hermenêutica, no contexto da linguagem ontológica, não se esgota no entendimento da compreensão enquanto disciplina ou método das ciências históricas. Frise-se, sempre, que a Hermenêutica gadameriana não se ocupou de um “método de interpretação”. Como seria, então, uma Sociologia do Direito gadameriano? Qual seria a sua tratativa diante da análise de um caso concreto? Primeiro, o “sociólogo gadameriano” procuraria definir uma horizonte histórico-interpretativo dos atores envolvidos na situação de mundo; segundo, o gadameriano estaria consciente de que, ao longo do processo, um horizonte de sentido diferente seria necessariamente apostado sobre os horizontes do ator e do intérprete (fusão de horizontes); terceiro, o cientista social gadameriano estaria consciente do efeito do “acontecimento” na interpretação, que se realiza.

A hermenêutica heideggeriana, “reescrita” por seu aluno, Hans-Georg Gadamer, é uma hermenêutica do *dasein* enquanto projeto lançado do ser. *dasein* detém a rica capacidade de pensamento, que transcende os limites da “pura atividade racional”, como condição inequívoca de sua abertura. Nisso, a vida aparece reinventada segundo aquilo que o Ser “inspira”:

O caráter original da conversação, como mútua referência de pergunta e resposta, mostra-se inclusive num caso tão extremo como o que representa a dialética hegeliana em sua condução de método filosófico. O desenvolvimento da totalidade da determinação do pensar era o interesse da lógica hegeliana é também a tentativa de abranger, no grande monólogo do “método” moderno, a continuidade de sentido que se realiza particularmente, a cada vez, na conversação dos que falam. (GADAMER, 1999, p. 543).

Na hermenêutica, “o intérprete não procura aplicar um critério geral a um caso particular: ele se interessa, ao contrário, pelo significado fundamentalmente original do escrito de que se ocupa” (GADAMER, 1998, p. 57). Completa Gadamer (1998, p. 68-69, grifo do autor): “O que, de fato, exige de nós um esforço de compreensão é aquilo que se manifesta de an-

temão e por si mesmo em sua alteridade. Isso nos reconduz à constatação que já fizemos, a saber, que toda compreensão começa com o fato de que algo nos interpela”.

Assim, Gadamer oferece uma compreensão radicalmente nova das Ciências Sociais, ao formular a natureza de *dasein*, como fenômeno original da compreensão. Dessa forma, pode-se conceber, ao lado de Hekman que (1986, p. 218): a) “(...) Gadamer não visa a oferecer uma metodologia para as ciências sociais (...). O que ele está a oferecer é uma nova compreensão das ciências sociais que tem implicações metodológicas.”; b) “(...) que Gadamer (...) tornou questionável a ‘objetividade’ das ciências sociais e obsoleta a noção de uma ‘única interpretação correta’”.

Dessa forma, ilustra-se que a filosofia hermenêutica gadameriana requer um “método” compatível com a explicação ontológica da existência humana, que se mostra, como dito acima, radicalmente diferente do tradicionalmente requerido pelas ciências da natureza, como também, dá um passo adiante do “simples compreender” das chamadas ciências do espírito ou históricas. Nele, antes de pesquisar o objeto e de explicá-lo, há uma relação subjacente. É com essa relação que se preocupa a Hermenêutica Filosófica. Aqui, não mais se pode falar em uma subjetividade autônoma, mas se remete à dialogicidade substancial (sentido global de nossas compreensões). Segundo Gadamer (2001, p. 34):

[...] há uma ampla e fundamental limitação das possibilidades da ciência moderna. Ela está presente em toda parte onde a objetivação e a metódica objetificação apresentam um inadequado modo de acesso. É desta espécie muito do que vem ao nosso encontro na vida, e algo do que justamente nela possui o seu significado único.

Um método sociológico gadameriano rejeitaria a “verdade” e a “objetividade” da Razão Iluminista e da Sociologia Positivista, concebendo os problemas científico sociais “com o pressuposto de que a compreensão, não a objetividade, é o fito das ciências sociais (...). Com base na sua interpretação, os cientistas sociais aceitariam, não só a inevitabilidade, mas, o papel positivo do preconceito no processo de compreensão,

examinando e encarando criticamente a tradição na qual eles próprios se encerram” (HEKMAN, 1986, p. 220). Também, nessa linha de pensamento, essa expressão gadameriana leva a rejeitar a “inferioridade” das ciências sociais, em relação às ciências naturais, considerando as primeiras, de um ponto de vista hermenêutico, anterior às segundas (Cf. HEKMAN, 1986, p. 220).

Para Gadamer, o objeto intencional na hermenêutica alcança o ontológico, revelando uma impotência específica do espírito humano:

cabe em sorte ao espírito humano uma impotência específica. Esta assenta em que o homem tem de lidar permanentemente com possibilidade e, por pensar, joga com possibilidades. Tal é manifestamente o problema do homem. [...] a essência específica do equipamento natural do homem é a ausência de especialização [...]; é sertão carente de especialização [...] (GADAMER, 2001, p.110).

Uma proposta sociológica gadameriana está habilitada a admitir a aleatoriedade e a instabilidade, pois que qualquer “previsão planificadora não pode inferir da história em curso um futuro necessário” (GADAMER, 2002, p. 167).

Voltando-se a Heidegger (1979, p. 49) sustenta:

[...] o ser não é produto do pensamento. Pelo contrário, *o pensamento essencial é um acontecimento provocado pelo ser*. [o grifo é nosso]. É por isso que também se torna necessária a formulação do que até agora foi silenciado: situa-se este pensamento já na lei de sua verdade se apenas segue aquele pensamento compreendido pela lógica em suas fórmulas e regras? [...] A suspeita contra a lógica - como sua conseqüente degenerescência pode valer a logística - emana do conhecimento daquele pensamento que tem sua fonte na experiência da verdade do ser e não na consideração da objetividade do ente. *De nenhum modo é o pensamento exato o pensamento mais rigoroso, se é verdade que o rigor recebe a sua essência daquela espécie de esforço com que o saber sempre observa a relação com o elemento fundamental do ente. O pensamento exato se prende unicamente ao cálculo do ente e a este serve exclusivamente*. [o grifo é nosso].

Heidegger resgata a estrutura do compreender (Verstehen), proposta por Dilthey, onde “compreender é a maneira

pela qual o espírito experimenta a objetivação do espírito alheio, como torna fluído o que estava solidificado” (SAFRANSKY, 2000, p. 81). Dessa maneira, compreender é, fundamentalmente, uma espiralar, diante da transitoriedade do tempo. Conforme alerta-nos Gadamer (1999, p. 445):

[...] o tempo já não é mais primariamente um abismo a ser transposto porque divide e distância, mas é, o fundamento que sustenta o acontecer, onde a atualidade finca as suas raízes. A distância de tempo não é, por conseguinte, algo que tenha que ser superado [...] trata-se de reconhecer a distância de tempo como uma possibilidade positiva e produtiva do compreender [...].

Gadamer (1999, p. 436) diz que a regra da Hermenêutica é compreender o todo, a partir do individual, e o individual, a partir do todo:

o movimento da compreensão vai constantemente do todo à parte e desta ao todo. A tarefa é ampliar a unidade do sentido compreendido em círculos concêntricos. O critério correspondente para a correção da compreensão é sempre a concordância de cada particularidade com o todo.

Portanto, verifica-se que a compreensão é: o projeto ekstático jogado, o projeto in-sistente no âmbito aberto” ou, conforme Gadamer (1999, p. 451) constatar que a tarefa da Hermenêutica Filosófica é ter de “refazer o caminho da Fenomenologia do Espírito hegeliana até o ponto em que, em toda subjetividade, mostra-se a substancialidade que a determina”. Primeiramente, necessita-se entender, em Hegel (2001, 222), o significado do conceito de “substancialidade universal”:

-

Na Enzyklopädie (HEGEL *apud* GADAMER, 1999, p. 524), para fundamentar experiência, como sendo a experiência que a consciência faz consigo mesma, Hegel escreve: “o princípio da experiência contém a determinação infinitamente importante de que, para a aceitação e presunção da verdade de um conteúdo, o homem tem de estar nele, ou, mais precisamente, que tem de encontrar este conteúdo unido e, em unidade com a certeza de si mesmo”.

Continua Hegel (2001, p. 71), no parágrafo 86, da Fenomenologia do Espírito:

A consciência sabe *algo*: esse objeto é a essência ou o *Em-si*. Mas é também o *Em-si* para a consciência; com isso entra em cena a ambigüidade desse verdadeiro. Vemos que a consciência tem agora dois objetos: um o primeiro *Em-si*; o segundo, o *ser-para-ela desse Em-si*. Esse último parece, de início, apenas a reflexão da consciência sobre si mesma: uma representação não de um objeto, mas de seu saber sobre o primeiro objeto. Só que, [...] , o primeiro objeto se altera ali para a consciência; deixa de ser o *Em-si* e se torna para ela um objeto tal, que só *para a consciência é o Em-si*. Mas, sendo assim, o *ser-para-ela desse Em-si* é o verdadeiro; o que significa, porém, que ele é a *essência* ou é seu *objeto*. Esse novo objeto contém o aniquilamento [natividade] do primeiro; é a experiência feita sobre ele .[grifos do autor].[...]

No sentido da descrição dialética hegeliana da experiência, “o caminho da experiência tem que conduzir, necessariamente, a um saber-se-a-si-mesmo, que já não tem nada de diferente, nem estranho fora de si” (GADAMER, 1999, p. 524) e, citando Hegel (2001, p. 72-73):

A experiência que a consciência faz sobre si mesma não pode abranger nela, segundo seu conceito, nada menos que o sistema completo da consciência ou o reino total da verdade do espírito. Seus momentos se apresentam assim nessa determinidade peculiar, de não serem momentos abstratos ou puros, mas sim, tais como são para a consciência ou como a mesma aparece em sua relação para com eles. por isso os momentos do todo são *figuras da consciência* [o grifo é do autor].

[...]

A consciência ao abrir caminho rumo à sua verdadeira existência, vai atingir um ponto onde se despojará de sua aparência: a de estar presa a algo estranho, que é só para ela, e que é como um outro. *Aqui aparência se torna igual à essência, de modo que sua exposição coincide exatamente com esse ponto da ciência autêntica do espírito*. E, finalmente, ao apreender sua verdadeira essência, a consciência mesma designará a natureza do próprio saber absoluto. [o grifo é nosso].

Para além, para Heidegger (2002, p. 114): “o que mais cabe pensar cuidadosamente mantém-se num desvio é porque isso

se dá precisamente e, tão só, no interior de um ‘aviar-se’ (um saber-se a si mesmo), isto é, de tal modo que ele já deu a pensar”.

A experiência visa à “experimentação” completamente nova e produtiva, assim: “Refere-se à experiência em seu todo. Esta é a experiência, que cada um tem de constituir e a que ninguém se pode poupar. A experiência é algo, aqui, que faz parte da essência histórica do homem” (GADAMER, 1999, p. 525). Com Heidegger, em sentido estrito de uma dialética hegeliana da experiência, vemos (GADAMER, 1999, p.114): “em todo desvio, o homem de nossa história também já pensou de um modo essencial. Ele pensou o mais profundo. Na verdade, de uma maneira estranha o a-se-pensar permanece sob a guarda deste pensamento”.

Nesta perspectiva, a dialética da experiência supera toda a “insana” busca por um saber absoluto — ponto culminante da identidade sujeito e objeto, “a verdadeira experiência é a experiência da própria historicidade [...] Quem está e atua na história faz constantemente a experiência de que nada retorna” (GADAMER, 1999, p. 527).

Vê-se que, no contexto da circularidade hermenêutica, a distância de tempo não é, necessariamente, algo a ser superado. Em contrapartida à ingenuidade do historicismo, que subtraiu a reflexão esquecendo sua história mesma, valendo-se da sua sempre requerida “abrangência metodológica”, o tempo e sua distância, na cunhagem hermenêutica, devem ser tomados como uma possibilidade positiva e produtiva do compreender. Assim, citando-se Gadamer (1999, p. 448): “Um pensamento verdadeiramente histórico tem de, ao mesmo, tempo a sua própria historicidade. [...] aprenderá a conhecer, no objeto, o diferente do próprio e conhecerá, assim, tanto um, como o outro”.

A fim de mergulharmos no movimento compreensivo, necessita-se advogar um “entorno”, “um revestimento” que medeia a situação a ser compreendida, configurando-se um núcleo de sentido, que orienta o movimento de interpretação. Entende-se a compreensão como um ec-sistencial, dentro do mecanismo da interpretação, situação relativa à mundaneidade: “a noção de ‘interpretação correta’ enquanto correta, em si

mesma, é um ideal impensável, é uma impossibilidade” (GADAMER apud PALMER, 1999, p. 187). Pode-se inferir que uma interpretação compreensiva, ao esclarecer o fundo atemático, que dá sentido a um enunciado particular, jamais reconstituirá a totalidade (idealidade) do mundo da compreensão. (CORETH, 1973, p. 101).

Somente se pode “compreender” um acontecimento, diminuindo a distância que separa os horizontes entre o intérprete e a Coisa a ser interpretada. A distância é o elemento de interligação entre os horizontes distintos e proporciona uma possível fusão, entre eles, através da atividade “dialógica”, ou “ser-uns-com-os-outros”. A fusão dos horizontes de sentido pressupõe uma expressão da possibilidade que pode ser “consubstancializada”, a partir da relação dialógica entre Coisa-intérprete, ser e ente. Mas o que se entende especificamente por postura dialógica ou ser-com [Mitsein]? Heidegger (2001, p.138), pôde oferecer a Gadamer uma “elucidação”:

Ser-com significa, propriamente, “um existir com [os outros] na forma do ser-no-mundo, especialmente um ser-uns-com-os-outros em nosso estar-relacionado com as coisas que nos encontram. Visto que cada um de nós é o seu dasein como ser-no-mundo, o ser-uns-com-os-outros não pode significar outra coisa do que ser-uns-com-os-outros-no-mundo. Quer dizer, não estou em cada caso justamente relacionado tematicamente com um [outro] como um indivíduo simplesmente presente, mas encontro-me com [os outros] no mesmo estar-aqui [na clareira do Ser]. O ser-uns-com-os-outros não é uma relação de um sujeito com outro [mas a relação de todos nós, enquanto seres-no mundo]

Para Gadamer, quando o historicismo pensou “a projeção de um horizonte histórico”, faltou conceber um segundo momento necessário, para a compreensão, enquanto uma tarefa ec-sistencial, isto é, o da análise do horizonte “próprio” de cada dasein, que é a “realidade” da compreensão ampla no ser, enquanto cidadão de sua pátria. Uma compreensão “verdadeiramente” histórica há de ser considerada pela situação de dois horizontes: o horizonte “amplo” do Ser e o horizonte “limitado/ finito”, contudo, espiralmente, progressivo do dasein. Por isso, o horizonte, não é algo fechado, em que o homem sucumbe a uma

dimensão do Todo [Ser], que não exige dele um posicionamento. Ao contrário, aquele que, efetivamente, compreende essa relação original e fundamental não pode “deixar de tomar partido”, pois se perceber nessa situação hermenêutica - “suprema” — o encontro com a Tradição — atender ao chamamento do Ser, já significa estar na mais essencial atividade, deslocando suas ações do plano da transitoriedade, também, para o plano da substancialidade. Ampliando os horizontes das visões relativistas, tão fatigadas, pelas determinações de uma sociedade voltada para as exigências da circunstancialidade empírica:

Esse deslocar-se (sic!) não é nem empatia de uma individualidade na outra, nem subsunção do outro sob os próprios padrões, mas significa sempre uma ascensão a uma universalidade superior, que rebaixa tanto a particularidade própria como a do outro. O conceito de horizonte se torna aqui interessante, porque expressa uma visão superior mais ampla, que aquele que compreende deve ter. Ganhar um horizonte quer dizer sempre aprender a ver mais além do próximo [empírico] e do muito próximo, não para apartá-lo de vista, senão que precisamente para vê-lo melhor, integrando-o em um todo maior e em padrões mais corretos (GADAMER, 1999, p. 456).

Conclusão: De volta ao começo – ao fundo do fim.

A Filosofia Hermenêutica contrapõe-se ao método tradicional das Ciências, que buscou regularidades, lei e previsão de fatos e acontecimentos, pois que “existe uma certa descontinuidade no acontecer” (GADAMER, 2002, p. 163). A Hermenêutica Filosófica entende que não se possui um modelo exclusivo de acesso à verdade e ao conhecimento. A certeza histórico-científica não está, nem nos dados empíricos, nem advém da Razão absoluta, antes representa uma racionalidade, na qual a “verdade” está para as condições humanas de discurso e linguagem, enquanto projetos lançados no mundo.

Nessa “fusão de horizontes” existe, na ação, um “atento” ir e vir entre o intérprete e o Ser que o interpela. Nesse momento, o intérprete vê-se na experiência do choque hermenêutico, isto é, estranhando o que lhe é familiar e, ao mesmo

tempo, querendo transformar o estranho em um novo objeto familiar. Tal conduta não alcança a estreita passividade do intérprete, mas revela uma receptividade permanente, ou seja, a profunda disposição e abertura ao Ser:

Para ganhar para si um horizonte histórico requer um esforço pessoal. Não já sempre estamos tomados pelas esperanças e temores do que nos é mais próximo e saímos ao encontro dos testemunhos do passado a partir dessa pré-determinação. Por isso, deve ser uma tarefa constante impedir uma assimilação precipitada do passado com as próprias expectativas de sentido. Só então se chega a ouvir a tradição tal como ela pode fazer-se ouvir em seu sentido próprio e diferente (GADAMER, 1999, p. 456).

Em seu trabalho, que acredita na “cura social”, Gadamer apresentou a humanidade como “do-ente”, envolvida em uma profunda crise, causada por pela ruptura, que separava os homens uns dos outros. O “reencontro” com o verdadeiro destino da humanidade exige um diálogo: a dimensão do Ser-no-mundo (dialógica).

Esse trabalho procurou se valer da percepção da Hermenêutica Filosófica, não como uma metodologia da pesquisa para as ciências humanas, ou do espírito, mas entendeu que a compreensão, por ela antevista, é sempre “algo mais que a aplicação artificial de uma capacidade. É sempre, também, o atingimento de uma autocompreensão mais ampla e profunda. Mas isto significa que a hermenêutica é filosofia e, enquanto filosofia, filosofia prática” (GADAMER, 1983, p. 76). Esse texto trouxe em sua feitura própria uma preocupação ético-estética que se endereçou a perguntas que conduzem a uma experiência dialógica. Cita-se Gadamer (1983, p. 72):

Onde começa nosso esforço por compreender? Temos liberdade de escolha para isso? É verdade que seguimos nossa livre decisão, quando procuramos investigar ou interpretar determinadas coisas? Decisão livre? Um esforço não compartilhado totalmente objetivo?

Sobretudo, no presente trabalho vigora, em suas linhas e entrelinhas, uma preocupação e uma atenção cuidadosa com a grande ligação que nos foi exilada com o advento da era mo-

derna e com os desejos emancipatórios do homem “iluminado”: a ligação entre o Direito Natural e o Direito Positivo. Voltar a cultivar a areté, grega, buscando, permanentemente, aquele esforço direcionado à “realização ética”. A vida ética representa esse longo e doloroso processo de “civilizatório”. Completa Gadamer (1998, p. 126):

[...] pergunta-se como é que Platão pode ser mestre de todos nós. [...] Que é que lhe confere a imortalidade intemporal do grande gênio artístico criador? E, no entanto, seguimos um diálogo de Sócrates com um jovem ancião qualquer e ouvimos como ele frustra as suas pretensões de autocompreensão, como põe a ridículo diante de si mesmo e como, a partir da comunidade que estabelece entre si e o Outro, conjura as grandes visões em que a ordem do Universo, a ordem da sociedade e a ordem da alma se fundem até formar uma grandiosa ordem única. Como não deveríamos sentir-nos incessantemente chamados, na nossa tensa, fragmentária e ameaçada situação mundial, a assumir a grande tarefa de compreender esta visão de estabelecer uma convivência com este mestre extraordinário e único.

Um teólogo, nesse momento, teria muito a dizer, a partir da sua atividade costumeira de interpretação das Sagradas Escritas, como nos conta Gadamer (1983, p. 72):

Oh, não! Nossa compreensão das Sagradas Escrituras não procede de nossa livre escolha. Requer um ato de graça. A bíblia não é um conjunto de enunciados que se ofereça sem resistência ao sacrifício da análise humana. Não; o Evangelho se dirige a mim. Não pretende ser um enunciado objetivo ou um todo de enunciados objetivos sem conter uma especial mensagem para mim mesmo”. Porém não são só os teólogos que têm dúvidas com respeito à concepção aqui apresentada no sentido de que, quando se interpretam textos transmitidos, só se adotam decisões livres.

Essa postura esperançosa e fidedignamente atenta à experiência hermenêutica. O Ethos, com o qual o Ser se apresenta, carrega de sentido e significado as existências (supostamente autônomas) possibilitando-se, segundo a tríade pensar-falar-agir, a progressividade histórica.

Sob esse ponto de análise, a Sociologia, como qualquer outra Ciência “do humano” deve se postar ancorada nessa “ma-

neira de intervenção” no mundo, sob o risco de voltar a recair na impulsividade egóica e no nihilismo, pátrias das duas grandes guerras mundiais e raízes de todos os fundamentalismos:

[...] talvez sobrevivamos enquanto humanidade, se conseguirmos aprender que não só devemos aproveitar os recursos do nosso poder e as possibilidades de ação, mas também aprender a deter-nos perante o Outro como Outro, em face da natureza e das culturas orgânicas dos povos e dos Estados, e a experienciar o Outro e os Outros como os Outros de nós mesmos, para conseguirmos uma participação recíproca (GADAMER, 1998, p. 28).

Pode-se, à guisa de conclusão, considerar que todo texto científico, por mais que busque uma certeza, permaneça esbarrando na operatividade do círculo hermenêutico. “Sintetizar” que a tarefa da Sociologia, para a Filosofia de Hans-Georg Gadamer, diz respeito à condição humana, em sua tensão original: o particular e o universal. No-mundo: nós estamos exercitando a finalidade autêntica da existência, que é voltar-se para o que “realmente importa”, compreendendo, cada vez mais e, nunca, por completo, o significado da Vida. O projeto individual deve encontrar-se com a dimensão da Universalidade:

[...] Há uma bela frase de Eurípides: “Abraçar os amigos, eis o que é Deus”. O que os Gregos queriam expressar com isso é a mesma coisa designada, uma vez, por Hölderlin como a esfera comum, que é Deus. [...] Que é amizade? Os Gregos usam a palavra philia. Em que dimensões se estende este conceito! (sic!) Abrange todas as formas de convivência dos homens, a relação comercial, a camaradagem na guerra, a comunidade do trabalho, as formas de vida do matrimônio, a formação de grupos sociais [o contexto sociológico, seria um exemplo] e a formação de partidos políticos, em suma a totalidade da vida comunitária dos homens. O que hoje ainda designamos como camaradagem partidária ou política é um último eco deste antigo e abrangente conceito grego. Pertence à essência da amizade, como diria uma antiga expressão pitagórica: koiná ta tôn philon — aos amigos tudo é comum. (GADAMER, 2001, p. 98, 106).

A estrutura da pré-compreensão considera a temporalidade do dasein, o ser-aí, caracterizado por uma compreensão peculiar, que já existe antes de qualquer enunciado ou assertiva. Pode-se entender que o discurso da Filosofia Hermenêutica

remete à encarnação do sentido nos diferentes momentos históricos. Uma palavra, uma frase, um conceito não esgotam o seu poder-dizer, mas, remete à contínua e à progressiva volta ao vir-a-ser do dizer: “A verdade da consciência histórica parece alcançar sua perfeição quando percebe o devir no passar e o passar no devir e quando extrai do fluir incessante das transformações a continuidade de um nexó histórico” (GADAMER, 2002, p. 162)..

Dessa sorte, A Filosofia de Gadamer não é um espaço metodológico, “que funcione como instrumental”, para a Sociologia, mas, remete ao modo de ser da pré-sença: abertura para o âmbito ontológico que a todos circunscreve.

Referências:

- Coreth, E. *Questões fundamentais de hermenêutica*. Trad. Carlos Lopes de Matos. São Paulo: E. P. U.- Ed. da Universidade de São Paulo, 1973.
- GADAMER, Hans-Georg. *A razão na época da ciência*. Trad. Ângela Dias. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1983.
- _____. *Herança e futuro da Europa*. Trad. António Hall. Lisboa: Edições 70, 1998. (Nova Biblioteca 70).
- _____. *Verdade e método: traços fundamentais de uma hermenêutica filosófica*. Trad. Flávio Paulo Meurer. 3. ed. Petrópolis, RJ: Vozes, 1999. (Pensamento Humano).
- _____. *Elogio da teoria*. Lisboa: Edições 70, 2001. (Biblioteca de Filosofia Contemporânea).
- _____. *Verdade e método II: complementos e índice*. Tradução Ênio Paulo Giachini. Petrópolis, RJ: Vozes, 2002. (Pensamento Humano).
- HEGEL, G. W. F. *Fenomenologia do espírito*. (Parte I). Trad. Paulo Menezes. 6. ed. Petrópolis, RJ: Vozes, 2001.
- HEIDEGGER, M. Sobre o “Humanismo” In: *Heidegger: conferências e escritos filosóficos*. Trad. Ernildo Stein. São Paulo: Nova Cultural: 1979. p. 149-175. (Os pensadores).
- _____. *Seminários de Zollikon*. Trad. Gabriella Arnhold e Maria de Fátima de Almeida Prado. São Paulo: EDUC; Petrópolis, RJ: Vozes, 2001.
- _____. *Ser e tempo*. (Parte I). 11. ed. Trad. Márcia de Sá Cavalcante. Petrópolis: Vozes, 2002a. (Pensamento Humano).

_____. O que quer dizer pensar? In: *Ensaio e conferências*. Trad. Emmanuel Carneiro Leão, Gilvan Fogel e Márcia Sá Cavalcante Schuback. Petrópolis, RJ: Vozes, 2002. p. 111-124. (Pensamento Humano).

HEKMAN, S.J. *Hermeneutics and the sociology of knowledge*. Notre Dame: University of Notre Dame Press, 1986.

INWOOD, Michael. *Dicionário de Heidegger*. Trad. Luísa Buarque de Holanda. Rio de Janeiro: Jorge Zahar: 2002. (Dicionários de filósofos).

MÜLLER, Max. *Crise de la métaphysique: situation de la philosophie au XX^a siècle*. Paris: Desclée de Brouwer, 1953.

PALMER, R. E. *Hermenêutica*. Lisboa: Edições 70, 1999.

SAFRANSKY, Rüdiger. *Heidegger: um mestre da Alemanha entre o bem e o mal*. Trad. Lya Lett Luft. São Paulo: Geração, 2000.