



# AEDOS

Revista do corpo discente  
do PPG-História da UFRGS

## Hermenêutica e historiografia: tradição hermenêutica e demarcação da ciência histórica

Vitor Medeiros Costa<sup>1</sup>

*ἀζύνετοι· ἀκούσαντες κωφοῖσιν εἰόκασι· φάτις αὐτοῖσι  
μαρτυρεῖ παρεόντας ἀπεῖναι.*

*“Sem compreensão: ouvindo, parecem surdos, o dito  
lhes atesta: presentes estão ausentes.”*

— Heráclito (Frag. XXXIV)

**Resumo:** Uma breve história da hermenêutica, desde sua origem na modernidade (e sua apropriação dos clássicos) até o final do século XX, em suas contribuições para delimitação epistemológica da historiografia como uma ciência. Estudando especialmente a ideia de “interpretação” e alguns conceitos e argumentos fundamentais para tal em Droysen, Dilthey, Gadamer e Ricoeur.

**Palavras-chave:** hermenêutica; historiografia; epistemologia; tradição; interpretação.

**Abstract:** A brief history of hermeneutics, from its origin in modern times (and its appropriation of the classics) to the end of the twentieth century, in their contributions to the epistemological delimitation of historiography as a science. Especially studying the idea of “interpreting” and some fundamental concepts and arguments for such in Droysen, Dilthey, Gadamer and Ricoeur.

**Key Words:** hermeneutics; history; epistemology; tradition; interpretation.

### Introdução

A presente pesquisa pode ser vista como um *reconstrução racional* (RORTY, 1984, p. 49) de parte da *história da filosofia* em diálogo com a historiografia que, embora aqui tenha por foco ideias e argumentações acerca do conceito de *interpretação*, não pretende nem, por um lado, argumentar com pensadores mortos como se vivessem hoje, e nem, por outro lado,

---

<sup>1</sup> Mestrando em Filosofia no Programa de Pós-Graduação em Filosofia da Universidade Federal de Santa Catarina. Bolsista CAPES. Contato: [vitorcloud@hotmail.com](mailto:vitorcloud@hotmail.com). Recebido em: agosto de 2016. Aceito em: abril de 2017.

lidar com os pensamentos passados como se nada mais tivessem a contribuir para questões presentes, mas o contrário, pois antes entendemos que só faz sentido o discurso presente sobre determinado assunto quando está posto em sua respectiva tradição histórica *analiticamente necessária* para pensar o mesmo ou semelhante problema na *atualidade* mediante as *potencialidades conceituais* resguardadas no ceio da tradição nos diversos contextos em que se encontram. Nesse sentido, “‘the indispensable value of studying the history of ideas’ is to learn ‘the distinction between what is necessary and what is the product merely of our own contingent arrangements’” (Skinner *apud* RORTY, 1984, p. 51).

Dessa forma, com a finalidade de analisar uma resposta possível à questão da “identidade da ciência histórica”, serão aqui exploradas e indagadas as formações dos conceitos de “ciência humana” e de “ciência da história” mediante uma tradição — a tradição hermenêutica — que investigou durante séculos as fronteiras entre os métodos propostos para o conhecimento. A natureza desse trabalho, dentro da *teoria da história*, não consiste nem em uma “historiografia” estrito senso, enquanto análise da *forma de narrar* de tal-e-tal historiador e nem uma “filosofia especulativa da história”, no sentido de estudar a história-em-si como um objeto e indagar-se sobre seu fim, matéria, forma e movimento. Antes o presente trabalho aproxima-se de uma “historiologia”, para usar o termo de Ortega y Gasset (2005), i.e. uma investigação teórica de problemas epistemológicos e ontológicos concernentes à *ciência histórica*.

A razão de ser desse trabalho sobreleva-se também diante da percepção de que a linha hermenêutica tem ganhado importância para a historiografia brasileira. Seja por via de Ricoeur e historiadores franceses ligados a ele, como Hartog; seja por via de Koselleck, que possui uma forte influência de Gadamer — hermeneuta que contribuiu na obra *Estratos do Tempo: Estudos sobre história* (cf. KOSELLECK, 2014, pp. 111-118), entre outros trabalhos. Portanto é mister um estudo sobre essa tradição em vista de sua contribuição para delimitar o campo da historiografia como é entendida hoje.

### **Da hermenêutica**

“Hermenêutica”, é uma expressão advinda de ἐρμηνευτική — cujo conceito aproxima-se de τέχνη, e pode ser traduzido por “técnica”, “arte (em sentido amplo)”, “ciência (em sentido amplo)”, entre outras possibilidades. Esse termo deriva do verbo grego *hermeneúien* (inf. “declarar”, “anunciar”, “esclarecer”, “traduzir” e, o mais conhecido correspondente,

“interpretar”)<sup>2</sup>. Pode-se reconhecer no radical do verbo o nome de um dos deuses olímpianos, Hermes, “o mensageiro dos deuses” — título também que Sócrates nos diálogos platônicos atribui aos poetas (cf. diálogo *Ion*, 534 e). Hermes, por sua vez, e de acordo com o que nos aponta Hesíodo sobre a própria origem desse imortal<sup>3</sup>, é a divindade que representa o intermédio entre a natureza e o divino. Já “aquele que pratica a hermenêutica” pode ser dito de várias formas em grego, uma das maneiras mais conhecidas, ἑρμηνεύς, aparece em Ésquilo (Ag., 616) como “interprete”, “o que explica”, “o que faz compreender”. Em Heródoto (II, 125), por sua vez, curiosamente descreve o fazer do “tradutor”. O verbo no infinitivo em Xenofonte<sup>4</sup> aparece com um sentido mais amplo, como “faculdade de se exprimir”, e com esse mesmo sentido abrangente Aristóteles intitula um de seus livros do *Órganon*, o Περὶ Ἑρμηνείας (“sobre interpretação”, e por isso que os latinos o verteram para *De Enuntiatione* ou *De Interpretatione*).

Por sua vez, e baseando-se nessa trajetória clássica (sobretudo a partir de Platão e Aristóteles), o termo “hermenêutica” foi utilizado na modernidade pela primeira vez por Johann Conrad Danhauer, em seu livro *Hermenêutica sacra* (1654). O próprio título já ajuda a pensar o que se entendia de início pelo termo: uma técnica interpretativa voltada fundamentalmente para a exegese de textos bíblicos (o que curiosamente remete às origens de Hermes), mas também de textos jurídicos. Podemos por agora chamar essa primeira concepção ligada especificamente a textos — sobretudo de natureza jurídica e/ou teológica — como “hermenêutica tradicional”, para distinguir das duas outras que veremos a seguir, a saber, “hermenêutica científica” e, depois, “hermenêutica filosófica”.

De uma origem mítica e polissêmica a uma nomeação de técnica exegética restrita, podemos dizer que na obra de um teólogo do século seguinte, Schleiermacher, a hermenêutica torna-se já um empreendimento mais amplo. De modo que esse autor expande a definição de hermenêutica tradicional para uma concepção de “arte de compreender corretamente o discurso de um outro, principalmente o discurso escrito”<sup>5</sup>, ele já procura, pois, não uma exegese particular de um código escrito (de leis jurídicas ou princípios religiosos), mas a *compreensão* enquanto tal (cf. OMAN, 1929, pp. 401-405) ligada à alma e às palavras. Aproximando-se, ainda que com cuidadosas ressalvas, do sentido amplo usado por Aristóteles

<sup>2</sup> Cf. BAILLY, 2000, pp. 806-807.

<sup>3</sup> Destaco os versos 938-939 da *Teogonia*: Ζηνὶ δ’ ἄρ’ Ἀτλαντὶς Μαίη τέκε κύδιμον Ἑρμῆν./ Κήρυκ’ ἀθανάτων, ἱερὸν λέχος σίσυμβαῖσα. [Maia filha de Atlas após subir no leito sagrado/ de Zeus pariu o ínclito Hermes arauto dos imortais.]

<sup>4</sup> Ver *Memorabilia*, IV. 3. 12..

<sup>5</sup> Cf. Friedrich Schleiermacher *apud* Marco Casanova na apresentação à edição brasileira da coletânea “Hermenêutica da Obra de Arte” (GADAMER, 2010, p. VIII).

no Περὶ Ἑρμηνείας. Mas, por outro lado, e afastando-se do realismo do filósofo estagirita, Schleiermacher, um *idealista absoluto*, defendia uma coetaneidade entre interpretação e aquilo a ser interpretado. Com efeito, poder-se-ia alcançar o *objeto interpretado* através da interpretação, coisa que merecerá suas críticas na hermenêutica contemporânea. Contudo, essa premissa resguarda grande importância para os debates atuais (cf. RUEDELL, 2012). Todavia mais notável para a presente pesquisa é como a hermenêutica viu-se logo precocemente jungida às humanidades na Era Moderna. Assim vê-se emergir uma nova hermenêutica na modernidade, uma “hermenêutica científica”, a fim de encontrar um lugar, uma função e um fundamento para essas áreas do saber.

### **A hermenêutica científica e as ciências do espírito**

O surgimento das ciências humanas é quase tão recente na modernidade quanto o surgimento das ciências naturais. É certo que há como traçar investigações de mesmo objeto de estudo em outros períodos históricos, e de fato o fazemos quando vemos em Heródoto de Halicarnasso o ofício de um historiador ou em Tales de Mileto o ofício de um físico, mas se tentamos encontrar em Heródoto ou em Tales o *cientista historiador* ou o *cientista físico*, tais como os conhecemos hoje, teremos muita dificuldade de satisfazer nossas expectativas. Ora, pois o conceito moderno de *ciência* para demarcar não apenas uma área do saber, mas uma área de *investigação empírica*, é na verdade um produto do final da Era Moderna. Então, pela *ciência* estar inicialmente vinculada à emancipação e legitimação da física/filosofia natural (e mais tardiamente a química) da filosofia geral, pressionou os investigadores dos fenômenos humanos a empregarem os mesmos ou semelhantes métodos das áreas que hoje chamamos de *ciências da natureza*. Tais ciências, porém, pressupunham um objeto experimentável, de reconhecimento fenomênico uniforme, previsível por leis e princípios, e de preferência reduzível a quantidades.

Todavia, a novidade do conceito moderno de *ciência* não foi a ênfase na matemática ou na causalidade, isso já se vê na epistemologia clássica. Conhecimento para Aristóteles, por exemplo, é “conhecimento de causas e princípios” (nisso o livro A da *Metafísica* não deixa dúvidas), e o objeto da ciência precisa ser presente, não pode ser algo perecível, devendo ainda ser passível de se chegar por demonstrações lógicas — é assim que vemos seu esforço epistemológico em *Segundos Analíticos*. E, analogamente, no *Teeteto* de Platão o conhecimento já é sempre comparado à atividade do matemático, e mesmo o interlocutor de

Sócrates o ser um nesse diálogo não é acaso, bem como igualmente o matemático Teeteto tende a suspeitar das aparências e da mudança dos fenômenos.

Ora, qual é então a diferença para o empreendimento moderno de ciência? Claramente a crença na regularidade dos fenômenos empíricos para a afirmação do conhecimento. Ou seja, o fato da ciência moderna pressupor um objeto experimentalmente regular e de descrição e observação seguras. Perspectiva essa que Nietzsche foi um dos principais críticos no que toca a sua aplicação à historiografia (NIETZSCHE, 2005, pp. 116-128). Envolto nessa discussão entre racionalismo e empirismo que aparecem as chamadas *ciências do espírito*. A expressão “ciências do espírito” [*Geisteswissenschaften*], termo então correspondente do vocabulário alemão para *ciências humanas*, popularizou-se principalmente após uma tradução da *Lógica* de John Stuart Mill<sup>6</sup>, na segunda metade do século XIX, cujo uso interessou para verter em alemão o termo *moral sciences* que, diferente do que se possa imaginar, não introduzia nenhum método distinto das ciências da natureza, mas, pelo contrário, submetia as humanidades ao mesmo âmbito metodológico e suas consequências<sup>7</sup>.

No outro lado do debate, pela defesa de um método intermediário entre o método indutivo das ciências naturais e o método dedutivo da filosofia e matemática, temos a emergência da hermenêutica científica. O intelectual que tende a ser considerado o mais importante na primeira fase desse empreendimento é Johann Gustav Droysen, também um dos mais importantes historiadores alemães do século XIX, de formação filosófica e filológica. Droysen faz, em *Historik* (vol. 1), uma distinção clara de *teoria* para as ciências humanas (para a teoria da ciência histórica [*Geschichtswissenschaft*], em especial) por meio de conceitos hermenêuticos. Mais particularmente por sua famosa fórmula de “compreensão mediante pesquisa” [*forschendes Verstehen*]<sup>8</sup> que pressupõe um empirismo para as ciências históricas, mas não um tipo de empirismo em que os fenômenos possam ser remetidos a *leis de regularidade*. Como aponta Arthur Assis (ASSIS, 2013, p. 4):

Tal formulação reflete bem o seu argumento de que a história ocupa uma posição intermediária entre a filosofia e as ciências naturais. Contrariamente à filosofia (e

---

<sup>6</sup> Refiro-me à tradução de Schill [Livro VI: “*Von der Logik der Geisteswissenschaften oder moralischen Wissenschaften*”] — MILL, J. St. *System der deduktiven und induktiven Logik*, 2. ed., 1863.

<sup>7</sup> Seguindo a tradição empirista inglesa desde Hume, em *Treatise on Human Nature*. Porém também intelectuais do continente europeu tomaram a mesma direção para fundamentar as ciências sociais, onde destaca-se o projeto positivista de Émile Durkheim cuja obra *As Regras do Método Sociológico* [*Les règles de la méthode sociologique*], de 1895] é clara ao dizer que o sociólogo, diferente do psicólogo ou filósofo, precisa centrar-se em *atos sociais*, cujo objeto deve conter “coercitividade”, “exterioridade” e “objetividade” — comportando-se analogamente como um objeto físico.

<sup>8</sup> Aliás, o reconhecimento de que a História possui uma fonte de verdade distinta da razão teórica vem desde a antiguidade, de modo que Cícero tem isso em mente quando a chama de *vita memoriae* (ver *De oratore*, II, 9. 36.).

também à teologia), a história seria, de um lado, uma ciência empírica. Por outro, porém, a história refere-se ao seu material empírico de uma maneira que difere fundamentalmente de outras ciências, pois os historiadores não lidam com fenômenos naturais recorrentes, mas com os produtos singulares do pensamento e da ação humanas.

Note-se ainda que a *compreensão* [Verstehen] não é própria da ciência histórica, mas ela *em pesquisa*, portanto tratando-se de uma aplicação da hermenêutica (cf. CALDAS, 2006, pp. 100-102). Não é razoável pensar, porém, que os intelectuais das *ciências do espírito* no século XIX sentiam-se inferiores aos das ciências naturais, em muitos casos mesmo era o contrário, pois a tradição humanista da escola idealista (sobretudo de influência hegeliana) lhes conferiu *status* de orgulho pelo fato de conduzirem a “formação” [Bildung] e o “formar-se” [sich bilden]<sup>9</sup> do homem e da humanidade (enquanto universal), já que, quem (como contrário ao humanista) se entrega à particularidade é “inculto” [ungebildet]. É evidente que, sem deixar de lado a componente teleológica, Hegel queria dizer que cada indivíduo já está sempre a caminho da formação e da superação da naturalidade. Cada indivíduo particular que se eleva de seu ser natural a um ser espiritual encontra no idioma, no costume e nas instituições de seu povo uma substância prévia de que deve se apropriar<sup>10</sup>. Esse é um aspecto a ser comentado não só para entender os humanistas<sup>11</sup> do século XIX, mas também para marcar uma contribuição hegeliana ao projeto hermeneuta. Gadamer soube bem reconhecê-la quando em *Verdade e Método* (GADAMER, 1997, p. 50) diz que em Hegel “o que perfaz a essência da formação não é o alheamento como tal, mas o retorno a si, que pressupõe naturalmente o alheamento. [...] a formação não deve ser entendida apenas como o processo que realiza a elevação histórica do espírito ao sentido universal, mas é também o elemento onde se move aquele que se formou” e lembra-nos que “reconhecer que a formação seja algo como um elemento do espírito, isso não obriga a vincular-se à filosofia hegeliana do espírito

---

<sup>9</sup> Para preservar a distinção hegeliana (e em que cuja influência kantiana é marcante) de “formar-se” como dever particular para consigo mesmo e “formação” como um movimento universal do Ser-racional, pois é porque o homem se caracteriza pela ruptura com o imediato e o natural que ele precisa estar sempre em um vir-a-ser para ele mesmo (formando-se) e para o Todo. A formação como elevação à universalidade é, pois, uma tarefa humana por excelência e exige sempre um certo sacrifício do particular em favor do universal, o homem apreendendo (pela teoria) “o que há de objetivo na sua liberdade” torna-se isento de interesses egoísticos (ver *Fenomenologia do Espírito*, XVIII). Sobre o *orgulho* das ciências humanas no XIX, encontramos um bom comentário a esse respeito aos olhos da hermenêutica do XX no vol. 1 de *Verdade e Método* (GADAMER, 2013, pp. 43-83), trabalhando os seguintes conceitos desenvolvidos na tradição: “formação” (Bildung), “*sensus communis*”, “juízo” e “gosto”. Aliás, muito do que foi tratado aí situaremos brevemente no presente trabalho.

<sup>10</sup> Também convém citar o elogio à erudição humanística no *O Destino do Erudito* de Fichte que precede o idealismo hegeliano. Esse livro consiste na compilação de discursos proferidos por Fichte no verão de 1794 na Universidade de Jena. Entre as centenas de ouvintes, estavam Schiller, Humboldt, Hölderlin, entre outros, consistindo um evento fundamental para a tradição idealista alemã como também um dos paradigmas do elogio à erudição (cf. FICHTE, 2014, p. 9).

<sup>11</sup> Usado aqui simplesmente no sentido de cientista de uma ou mais *ciência humana*.

absoluto, do mesmo modo que o seu juízo acerca da historicidade da consciência não vincula à sua filosofia da história mundial” (GADAMER, 1997, p. 50-51).

Mas não só o idealismo confiava uma boa imagem aos cientistas do espírito, também o humanismo da primeira modernidade. De fato, a partir do renascimento vemos crescer um projeto de ciência que contrasta com as ambições dos novos cientistas da natureza justamente pela retomada de outros valores clássicos. Nesse âmbito destaca-se Giambattista Vico, em especial “*De nostri temporis studiorum ratione*” que, com um retorno às obras clássicas gregas e romanas, defende um caminho intelectual ligado ao *eruditio*. Caminho esse que, diferente do que se possa esperar, tem bem menos a ver com uma *paixão de antiquário* e mais com o que Vico chamava de formação do *sensus communis* e da *eloquentia* (termo que os humanistas alemães vão verter para o *eu legein* [bem-falar]). A formação do *sensus communis*, pois, consiste precisamente na formação de uma boa compreensão comunitária, cultural e política em um povo, o que supõe sobretudo um valor ao diálogo e ao raciocínio, um compromisso com a história e um domínio de línguas. Vico, na realidade, redescobriu o antagonismo aristotélico entre *sophia/nous* e *phronesis (prudentia)*, dando um apelo maior a esse segundo que, como se sabe, influenciou muito mais as artes e práticas jurídicas romanas e contrapôs ao ideal do sábio teórico um ideal de sábio prático (sobretudo na imagem de Cícero)<sup>12</sup>. Esse embate entre retórica e filosofia foi visto entre os humanistas também na figura de Sócrates de outra maneira, onde aparece por vezes como aquele que está entre o erudito (de Vico) e o cientista (de Descartes). Ou seja, Sócrates aparece como uma figura do crítico que somente diz nada saber<sup>13</sup>. É importante ressaltar a contribuição do humanismo ainda para o valor da erudição porque ela contrapôs ao erudito a figura do *idiota*<sup>14</sup>. Ademais, o que nos interessa também do ponto de vista da contribuição do humanismo para a hermenêutica é o elogio, por um lado, de uma ciência feita pelo verossímil/plausível (*verosimile*) e factível, enquanto, por outro lado, consista numa ciência que tenha por objeto as obras e os feitos humanos. Ciência essa que seria inclusive em muitos sentidos superior (pelo menos na visão de Vico) às ciências da natureza<sup>15</sup>, embora a separação metodológica dessas ciências (humanas e naturais) fosse pouco clara nessa época.

<sup>12</sup> Sobre tal reapropriação do conceito de *phronesis* conferir FELIPE, 2012, pp. 146-148 e 151-154.

<sup>13</sup> A esse respeito são conhecidos os diálogos de Nicolau de Cusa, cito aqui três deles: *De sapientia* (I e II), *de mente e de staticis experientis*.

<sup>14</sup> De ἰδιώτης (*idiótis*) do grego, o “cidadão privado”, o “individualista”, mas também com o sentido de pessoa sem habilidade, derivado de ἴδιος (*ídios*), “privado”, “particular”, que só sabe fazer o que é de valor próprio, caracterização de “quem só olha para o próprio umbigo”, “egoísta”, usado também como contrário do sujeito político/politizado (*politiké, politikos*), o habilidoso, o que con-vive e age em prol do bem-comum.

<sup>15</sup> A esse respeito, além da outra obra de Vico já citada, ver sua *Ciência Nova* e o estudo “La Crítica de Vico a Descartes” (LÓPEZ, 1992). O que pode ser conhecido para Vico é o que foi criado por mãos humanas ou a

Dito isso, e retornando à *Historik* de Droysen, percebemos que muito de sua proposta nutre-se do idealismo e do humanismo simultaneamente, para, por eles, distinguir o método das ciências do espírito do método das ciências naturais. Não está mais em jogo O Método do conhecimento, mas sim a metodologia de dois tipos de ciências distintas a serem reconhecidas cada uma a seu modo (formas diferentes de se construir conhecimento). Desse modo, o argumento de Droysen parece refletir mais ou menos o ponto de vista aristotélico (*Ética Nicomaqueia*, I, cap. 3, 1094b 18-29) segundo o qual:

ao tratar, pois, de tais assuntos [éticos], [...] devemos contentar-nos em indicar a verdade aproximadamente e em linhas gerais; [...] pois é próprio do homem culto buscar a precisão, em cada gênero de coisas, apenas na medida em que a admite a natureza do assunto. Evidentemente, não seria menos insensato aceitar um raciocínio provável da parte de um matemático do que exigir provas científicas de um retórico.

Todavia o método propriamente de explicações materiais na ciência histórica só é posto em xeque nas ciências do espírito na fase posterior da hermenêutica científica, particularmente pelo trabalho do filósofo, historiador e pedagogo alemão Wilhelm Dilthey. Novamente, não na pretensão de buscar um método inferior, mas, pelo contrário, um método superior. Assim Dilthey não poderia ser mais avesso ao exemplar da *Lógica* de Mill, e chegou mesmo a dizer que “só da Alemanha pode vir o verdadeiro procedimento empírico para substituir o empirismo preconceituoso e dogmático, Mill é dogmático por falta de formação histórica”<sup>16</sup>. Gadamer afirma, por sua vez, que todo o trabalho cansativo de várias décadas de Dilthey foi dedicado a responder à exigência lógica que Mill impôs às ciências do espírito no capítulo final de sua obra (2013, p. 41). Por conseguinte, procuraremos cruzar ao menos o primeiro dos portões do castelo que constitui a obra de Dilthey através de seu conceito chave: vivência/experiência [*Erlebnis*]. Que tal conceito é o ponto de partida para sua filosofia ele mesmo o diz:

O ponto de partida é o *vivenciar*. Este vivenciar mostra-se, porém, como uma conexão estrutural e, em cada representação estabelecida nas *ciências humanas*, esta *conexão vital* está sempre presente. Ela está presente quando escuto uma narrativa, quando leio sobre um feito histórico, [...]. Sempre existe na constituição essa conexão vital e esta provoca a sua *compreensão*, *representações chamam de volta a conexão vital*. Do mesmo modo o fluxo do tempo, um fluxo que atravessa todas as coisas humanas, é sempre efetivo na apreensão. [...] *O artifício do espírito é reuni-lo, acelerá-lo e, contudo, possuir ele mesmo a medida da duração junto ao transcurso vital*. Assim, em

---

natureza enquanto representação dela (ou seja, a natureza só pode ser conhecida de modo limitado e de forma indireta, por via de representação, enquanto que as obras humanas podem ser conhecidas em sua plenitude e ainda por cima resignificadas e revitalizadas em processos cíclicos — nessas obras humanas, inclui-se a matemática, área que é entendível e expansiva justamente porque seu objeto não existe na natureza, é de pura criação humana).

<sup>16</sup> DILTHEY, W. *Gesammelte Schriften*. Vol V, p. LXXIV.

uma ordem temporal ideal, o dramaturgo faz com que se passe em algumas horas aquilo que tinha durado anos. (DILTHEY, 2010, p. 179) [grifos meus].

Só por esse parágrafo já é possível resumir boa parte de sua epistemologia. Primeiramente, por um lado, quando Dilthey diz que “o ponto de partida é o vivenciar” ele está dizendo que não se pode deduzir nada *a priori*, não há demonstrações *desvivificadas*. Percebemos tão logo que Dilthey está tentando fundamentar as ciências humanas desbancando os fundamentos das “ciências puras” feitos a partir de juízos sintéticos *a priori* tal como postos por Kant na *Crítica da Razão Pura*. Gadamer também percebeu isso bem:

Se a crítica da razão pura fez época, não foi só por ter destruído a metafísica como pura ciência racional do mundo, da alma e de Deus, mas porque, ao mesmo tempo, demonstrava a existência de um domínio no qual o emprego de conceitos apriorísticos estava justificado, possibilitando o conhecimento. [...] respondia à pergunta de como é possível uma ciência natural pura. [...] Assim, a escola [histórica] devia exigir de uma fundamentação filosófica do conhecimento histórico o mesmo que Kant exigira para o conhecimento da natureza (Gadamer, 2013, p. 297).

O *vivenciar*, para Dilthey, é constituído, pois, não só de matéria, mas de espírito, e só pode haver conhecimento humano quando as duas coisas estão juntas. A vida é tão estritamente essa unidade material-espiritual (ou físico-psíquica, se preferido), que está em jogo em todos os fenômenos, ela é concebida como uma *realidade plena e total*, em detrimento da experiência de uma *realidade mutilada* (cf. AMARAL, 2004, p. 52). O *sentido*, portanto, do vivenciar é algo “con-creto” em vez de “ab-strato”. A vida, pois, é constituída por um conjunto de vivências, por isso a história também há de constituir um *sentido* como um todo. Para isso, os *nexos efetivos* das memórias são necessários para a vivência; todas as experiências que temos são histórica e socialmente construídas, com valores agregados, e é nesses *nexos efetivos* que concebemos a sociedade e o indivíduo (AMARAL, 2004, pp. 54-55). Por isso Dilthey diz que “a vivência, vista a partir do sujeito, é o fato de o sujeito encontrar sua vontade em uma conexão de vinculações externas e de relações de dependência ante pessoas e coisas, em ligações de comunidade” (DILTHEY, 2010, p. 82). Daí também que podemos extrair a noção de *identidade de vida*, o que irá influenciar especialmente a obra de Heidegger, e também a distância da *filosofia do espírito* de Hegel. Ora, Dilthey está a afirmar que uma filosofia da história não pode ser só uma *filosofia do espírito* tanto como não pode ser uma *filosofia da matéria*; precisa ser uma *filosofia da vida* [*Lebensphilosophie*]. Tendo em vista que o conhecimento histórico é aquele que provém dos estudos de elos vitais entre condições materiais e expressões do espírito, tal qual uma e outra só podem ser entendidas combinadas — não há matéria desvivificada nem espírito desencarnado. A ideia, aliás, de que

um estudo materialista desvivia o fenômeno o aproxima de Vico, para quem a natureza só pode ser entendida imperfeita e indiretamente por representações<sup>17</sup>, como já comentamos.

Dito isso, a dualidade ontológica espírito-matéria pede, por sua vez, uma dualidade epistemológica que Dilthey referenciará como *compreensão* [*Verständnis*] e *explicação* [*Eklärung*]. Tal dualidade já era reconhecida por Droysen, mas, dessa vez, buscando-se a união dela no método histórico, pretende dar conta de compreender o mundo de uma forma mais universal, ou seja, não só pela matéria, mas pela matéria apreendida pelo ser humano (estudando o *humano enquanto humano*), resgatando os vitais. A atividade epistemológica de resgate dos elos vitais qualifica-se de *compreensão*<sup>18</sup>, enquanto a explicação causal imanente ao objeto compreende a *explicação*. Para entender melhor essa diferença na prática, examinemos dois exemplos. Primeiramente, um exemplo *ficcional* que nos dá, através de um *exercício hipotético*, uma primeira aproximação da ideia de “compreensão”, vejamos o seguinte excerto<sup>19</sup>:

Adão: — Por que é que não aparecete ontem?

Eva: — Eu bem queria vir, mas os meus pais têm passado um mau bocado com a doença dos avós e ontem precisavam de mim para os apoiar a desanuviar o ambiente. Depois, com as contrariedades do meu pai no trabalho, era má altura para o contrariar dizendo que ia chegar mais tarde... Espero que compreendas...

O argumento de Eva inclui um apontamento de *causas* que *explicam* o *porquê* de ela não ter aparecido ontem. Contudo, notamos que tais causas, mesmo em seu conjunto, não levam necessariamente Eva a não ter aparecido ontem. Sua proposição não é tampouco uma tautologia — i.e. necessariamente verdadeira por lógica. Há algo de livre em sua atitude, mas também trata-se de uma decisão justificada. Note-se que ela mesma ao dizer “espero que compreendas...” mostra que não espera ser vista por Adão como se fosse um *objeto*, e que, como tal, possa ter sua ação explicada de modo completamente determinado. Até pelo

<sup>17</sup> Cabe lembrar, porém, que os limites das ciências naturais se encontram no limiar da consciência para Dilthey, pois seria impossível explicar a consciência una do indivíduo apenas pela matéria. Ele a pensa (a consciência) sobre o ponto de vista de um modo de ser-mônada (ver DILTHEY, 2010, p. 24).

<sup>18</sup> A tradução de *Verständnis* para “compreensão” é de grande pertinência, pois *compreender* vem do latim *comprehendere*, que carrega o sentido etimológico tanto de “capturar”, “congregar”, “possuir”, como de “entender (genericamente)”; a compreensão aí trata-se, pois, de um entendimento subjetivo/apreensivo que denota o espelhar do objeto compreendido dentro do sujeito que compreende. Assim que o primeiro passo para compreender é poder *se ver no outro*, não por acaso *Verständnis* no alemão também carrega o sentido de “simpatia (‘sentir com’)”. Proposta contrária à metodologia da *explicação*, a qual quer construir um entendimento desvivificado, pressupondo uma ambígua distância entre o sujeito-cientista e o objeto-estudado ao mesmo tempo que o cientista precisa se aproximar fisicamente do objeto para examiná-lo (um tipo de experiência de “se afastar se aproximando”, como quando se estuda o funcionamento de um animal olhando suas células através de um microscópio).

<sup>19</sup> O seguinte trecho foi retirado de MOTA, Pedro. Teorias Científicas – Tipos de Leis; Explicação e Compreensão. Disponível em <<http://pedromotafiloescola.blogspot.com.br/2014/06/teorias-cientificas-tipos-de-leis.html>>, acessado em 27/10/2016.

contrário, antes Eva supõe que Adão seja capaz de *se colocar no lugar dela* e, experimentando uma liberdade análoga à sua em tal circunstância, *compreenda* sua decisão contextualizada. Percebemos daí que a *compreensão* pressupõe uma certa *expressão de juízo* (espiritual) em um certo *contexto* (material). Vejamos, por conseguinte, um segundo exemplo; esse, um exemplo histórico, o qual um historiador pode se deparar na sua prática de trabalho. Na quarta e última das *Catilinárias* de Cícero (entre 4-6)<sup>20</sup>, lemos:

há duas opiniões: uma é de Décio Silano, o qual julga devem ser punidos de morte os que semelhante assolação procuraram; outra de Caio César, que exclui a pena de morte e aprova todo o rigor dos mais castigos. [...] O segundo diz que a morte não fora ordenada pelos deuses imortais para castigo, mas que ou é indispensável necessidade da natureza, ou descanso dos trabalhos e misérias; pelo que os sábios nunca a padecem contra vontade, e os valorosos muitas vezes com ela; porém que a prisão, e esta perpétua, fora inventada para castigo de delitos atrozes. [...] Esta opinião parece envolver injustiça [...]. (a) Grave pena impõe aos municípios, se alguém os soltar das prisões; cerca-os de terríveis guardas, dignas da maldade de homens tão facinorosos; [...]. (b) E na verdade os antigos, para que os ímprobos nesta vida tivessem algum temor, pretenderam que nos infernos houvessem castigos aparelhados para os ímpios, certamente porque entendiam que a morte por si só não era para se temer. [...] que crueldade pode haver em castigar tão horrendo delito? Digo isto pela impressão que em mim próprio me causa. [...] o que me move a ser severo nesta causa não é ser de ânimo cruel [...] mas uma singular humanidade e compaixão. [...] Dizei-me se um pai de famílias, vendo que um servo lhe assassina os filhos, mata a mulher e põe a fogo a casa, castigar o servo rigorosissimamente, tê-los-eis por piedoso e compassivo, ou por desumaníssimo? Quanto a mim, certamente teria por insensível e de ferro quem não mitigasse a sua dor e mágoa com o castigo e tormento do delinquente.

Primeiramente chamo atenção para o fato de que o exemplo acima não foi escolhido ao acaso, mas procura dialogar com o que referimos da *Ética Nicomaqueia* de Aristóteles (I, cap. 3., *loc. cit.*), mais particularmente o seguinte excerto: “não seria menos insensato aceitar um raciocínio provável da parte de um matemático do que exigir provas científicas de um retórico”. Convém que o historiador, antes de mais nada, perceba a natureza do discurso que investiga e, no caso que citamos acima de Cícero, claramente não é uma proposição que pretende que sua validade seja garantida logicamente. De modo algum que as causas *a* e *b* levam necessariamente à condenação de morte de Catilina e nem *refutam* sem mais a opinião de César. Inclusive em *b* Cícero parece se usar de uma *falácia à autoridade* quando propõe sua premissa baseado no que teriam dito “os antigos”, mas não é dessa forma que o historiador compreenderá o julgamento. Tal veredito no senado, como o próprio Cícero o sabe, depende do *juízo* dos senadores, e por isso mesmo pretende levá-los à compreensão de sua opinião. Por quais mecanismos? Dando um contexto pragmático (*a*) para que se decida pela morte; e reafirmando o peso dos crimes e a necessidade de sua reparação (*b*) — seja como punição por parte de quem os praticou, seja como aprendizado para que se aprenda a

<sup>20</sup> Trad. de Padre Antônio Joaquim, 1938.

temer. Observe-se ainda que Cícero utiliza-se, ao final do trecho citado, de uma analogia com uma *situação hipotética* que aproxima seus interlocutores do que ele mesmo sente a respeito. Mas, e o historiador? Qual seria seu olhar a esse respeito? Ora, na chave de Dilthey, caberia ao historiador tanto quanto possível *compreender* como esse fenômeno foi possível não apenas pelas relações causais internas no discurso, mas sobretudo pelas interpretações intersubjetivas das personagens implicadas (Cícero, César, Catilina etc.). Em outras palavras, a explicação não é *suficiente* para o historiador, pois os fenômenos que estuda compreendem no geral algo da *vida*, e não algo apenas material. A experiência humana não pode ser reduzida à sua materialidade, desvivificando-a.

Além disso, como a *vivência de algo* é o ponto de partida para o conhecimento<sup>21</sup>, o autoconhecimento humano por puro materialismo é inalcançável. Dilthey assim também acena para o fazer de uma história real (ou *história vital*) e não apenas uma história natural ou história do espírito. A conexão vital, pois, expressa-se de uma forma estrutural, por meio dela pode-se compreender a realidade segundo o seu caráter espiritual e a visão de mundo de seu tempo. Assim, se por um lado devemos entender o contexto das ciências da natureza como aquelas que tentam desvivificar os fenômenos com modelos explicativos — sendo a *explicação* [Eklärung] uma forma de entendimento que tenta entender fenômenos por eles intrinsecamente materiais —, presumindo um mínimo de subjetividade do cientista, por outro lado devemos entender a ciência histórica e as demais ciências do espírito como ciências nas quais o pressuposto da subjetividade do cientista é *positivo* para que seja possível a *compreensão* de seu objeto.

Outrossim, há uma distinção ainda a ser feita entre a historiografia e as demais ciências do espírito. O lugar que ocupa o conhecimento histórico na proposta de Dilthey é central para todos os conhecimentos humanos. O historiador faz um estudo não preso a particulares<sup>22</sup>, mas com uma análise diacrônica que não perde de vista os *conectivos*

---

<sup>21</sup> Esse pressuposto para o conhecimento também pode ser entendido como um pressuposto de consciência interior; o homem não é só um ser que existe materialmente e possui uma “experiência cega” (sente e age no mundo sem saber, perceber ou se perguntar o que sente ou o que faz), ele tem sua experiência ancorada nas condições da consciência e como a materialidade por definição é mecânica e cega, a consciência é prova da outra face da vida e o que torna atavicamente possível a vivência no lugar de uma reles existência inconsciente (DILTHEY, 2010, pp. 3-5), o que permite o reconhecimento da vida na vivência alheia, como no ditado: *Homo sum humani a me nihil alienum puto* (eu sou um ser humano, então nada humano é estranho para mim).

<sup>22</sup> Distanciando-se claramente do historiador Leopold von Ranke, não só por esse expressar o desejo de conhecer a história eliminando seu si-mesmo (mostrar o passado como realmente foi [wie es eigentlich gewesen ist]) como também porque o objetivo do historiador para Dilthey não é entender coisas, mas sim suas conexões. A despeito de que Dilthey considera bela e importante a concepção de Ranke (DILTHEY, 2010, p. 115).

*históricos*, compreendendo as respectivas visões de mundo para as conexões vitais<sup>23</sup>. Para retomar a citação inicial de Dilthey de que partimos, o historiador cria em sua obra uma apreensão e um aceleração dos eventos tais como ocorreram, como um dramaturgo consegue falar de um século em duas horas, e essas obras históricas que são fundamento para o conhecimento das demais ciências do espírito, como a psicologia e a antropologia; pois “a teoria dessas unidades vitais psicofísicas [segundo o princípio de que *individuum est ineffabile*] são a antropologia e a psicologia”<sup>24</sup>. Convém ainda comentar de passagem que a sociologia não é uma ciência do espírito para Dilthey, estando ela mais próxima da teoria da história ou de um modo particular de filosofar<sup>25</sup>.

### **Linguagem e tempo: a nova hermenêutica filosófica e a epistemologia da narrativa historiográfica**

A despeito do vocabulário filosófico, os principais autores da hermenêutica científica que mencionamos, Droysen e Dilthey, são também historiadores. A hermenêutica como é mobilizada por esses autores, pois, é utilizada em função de sustentar os fundamentos, o método e o entendimento da historiografia que vivenciavam em sua prática. Já os dois filósofos que veremos a seguir, Gadamer e Ricoeur, não possuem uma obra historiográfica notável, mas ambos, e principalmente esse último, consolidaram um diálogo horizontal e profundo com vários historiadores — em Ricoeur destaca-se ainda seu diálogo enriquecedor com a linguística, a crítica literária, a antropologia e a psicanálise.

Com o advento da fenomenologia e, principalmente, pela refundação da ontologia em Heidegger — em especial no *Ser e Tempo* —, a hermenêutica tomou um escopo ainda mais ambicioso, de modo a considerar tudo como *interpretação*. Mas, apesar da influência de Heidegger para seu aluno Gadamer, e já Heidegger ter uma influência inegável de Dilthey em seu projeto de uma *hermenêutica da facticidade*, a relação de sua filosofia com a tradição hermenêutica não é facilmente vinculável. Um bom trabalho a esse respeito foi feito por Rebeca Melo (2013, pp. 84-99).

Por outro lado, não há dúvidas sobre a inserção de Gadamer nessa tradição, seja como ele mesmo se coloca, seja como Heidegger o colocou — após ter se afastado do termo depois

---

<sup>23</sup> Como aparece em outra obra sua, *O mundo histórico*: “el historiador deve comprender, por lo mismo, toda la vida de los individuos tal como se manifiesta em um determinado tempo y em um determinado lugar” (Dilthey, 1963, p. 153). Para uma introdução a esse obra, ler a resenha de CARVALHO, 2012, pp. 146-148.

<sup>24</sup> (DILTHEY, 2010, p. 43), *Introdução das ciências humanas*.

<sup>25</sup> (DILTHEY, 2010, pp. 106-107).

do *Ser e Tempo*, lemos em sua carta de 1973: “a hermenêutica é negócio do Gadamer” (*apud* MELO, 2013, p. 85). Esse tipo de empreendimento em Gadamer tende a ser imediatamente associado ao já clássico *Verdade e Método*, em que defendeu simultaneamente uma pretensão univesalizante da interpretação metodológica e uma relativização da verdade. Para Gadamer, não há verdade a ser alcançada [em algum lugar]<sup>26</sup>. Com efeito, a verdade, longe de ser entendida por uma *teoria de correspondência* (com uma realidade exterior), é um construto da aplicação de um método interpretativo. A verdade, portanto, só pode estar no *meio* e no *metro* (método) do interpretar. Em outras palavras, a verdade é criada por um conjunto de regras onde *joga-se* dentro de um cânone de interpretações. Por conseguinte, o conhecimento passa a ser resultado de *jogos* em relação a uma linguagem e sua tradição, e não de causas em relação a um objeto.

Assim, esse filósofo não acredita numa coetaneidade entre interpretação e aquilo a ser interpretado (como Schleiermacher) nem tampouco que se possa reconhecer a confluência e completude de expressões vivenciadas e visões de mundo anteriores pela reconstrução de elos vitais (como procurava Dilthey), antes Gadamer parte da ideia de *interpretação* que Heidegger faz, o que chamou de *caráter circular do acontecimento hermenêutico*. Com efeito, a *hermenêutica* em Gadamer não mais pergunta sobre “aquilo que um autor queria dizer com seu texto” e sim sobre “o que o texto quer dizer a nós” — i.e., ao *interpretar* um texto, investigamos nossa pré-compreensão tanto quanto o texto em si. Então poderíamos nos fazer a seguinte pergunta: quem interpreta não interpreta *algo*? O que é que interpretamos? A esse respeito, pois, Günter Figal chama a atenção: “a ‘hermeneutic object’ (*Gegenstand*) is not a ‘mere object’ (*Objekt*)” (FIGAL, 2004, p. 20 e 25-27). Para compreender essa diferença, faz-se necessário entender a *circularidade hermenêutica*. Para a demonstrar, em detrimento da tese de um *conhecimento objetivo* (com o sentido de *Objekt*), Gadamer argumenta por *reductio ad absurdum*. Reconstruiremos logicamente seu raciocínio abaixo de modo sintético, tendo em vista, além do artigo de Figal, uma compressão básica sobre lógica clássica, modal e temporal<sup>27</sup> e sua própria exposição em *Verdade e Método* (GADAMER, 2013, pp. 354 ss.), em que comenta o argumento de Heidegger para diferenciar o *círculo hermenêutico* (positivo) da falácia do *círculo vicioso* (destrutivo)<sup>28</sup>. Apesar do caráter abrangente do texto, há de se

---

<sup>26</sup> Herdeiro da tradição de Husserl, Gadamer não concebe que a verdade possa ser *achada* nem em uma realidade exterior ao sujeito (como um empirista ingênuo poderia supor) nem em um estado interno de cognição (como por um *cogito* cartesiano). Por outro lado, Gadamer dá uma nova explicação sobre como se cria a “verdade”.

<sup>27</sup> Para tal, pode-se consultar *Introdução à Lógica* (MORTARI, 2001) e *Past, Present and Future* (PRIOR, 1967).

<sup>28</sup> Um exemplo de falácia do círculo vicioso seria: *a bíblia é a palavra de Deus, logo Deus escreveu a bíblia*. Compararemos a seguir com esse exemplo.

ressaltar que é um dos argumentos mais fundamentais para se compreender a hermenêutica filosófica.

Compreendendo um conjunto de todas as potências prévias de alguém que está para interpretar algo tal como  $A \vee B \vee C \vee D \dots \gamma \in \Gamma$ , definamos que: Para todo ( $\forall$ )  $x$  tal que  $x$  não ( $\neg$ ) é necessariamente ( $\square$ ) interpretável como  $A$ , mas/e ( $\wedge$ ) é interpretado ( $I$ ) como  $A$ , então ( $\rightarrow$ )  $x$  poderá ser ( $\diamond F$ ) interpretado como outra coisa de  $\Gamma$  (ex.:  $B$ ). Ou seja, se temos que  $A, B, C \dots \gamma \in \Gamma$  (já definido acima) e também que  $\diamond Ix\Gamma$ , então:

$$\forall x(\neg \square IxA \wedge IxA) \rightarrow \diamond FIxB$$

A partir dessa fórmula geral, podemos definir um *objeto hermenêutico* (*Gegenstand*) como o conjunto das potências prévias de interpretação em certo tempo. Ou seja:

*Gegenstand*  $\stackrel{\text{def}}{=} x\Gamma$  em algum instante  $t$  no tempo.

Por conseguinte, o movimento da interpretação consiste na passagem de  $\diamond Ix\Gamma$  para a interpretação do objeto hermenêutico ( $Ix$ ) por algum elemento particular ( $\gamma$ )<sup>29</sup> pertencente ao conjunto  $\Gamma$ . De modo mais claro: de  $\diamond Ix\Gamma$  para  $Ixy \in \Gamma$ . Com efeito, o círculo hermenêutico consiste na possibilidade de reinterpretar o texto e a si simultaneamente pela revisão das potências interpretativas em cada instante no tempo. Portanto não se trata de uma falácia de círculo vicioso, do tipo: *a bíblia é a palavra de Deus, logo Deus escreveu a bíblia* — formalmente falando, afirmar que  $A \rightarrow A$ . Note-se ainda que, no caso do círculo hermenêutico, sempre será possível uma reinterpretação do objeto hermenêutico:

1.  $\forall x (\neg \square Ixy \wedge \diamond Ix\Gamma)$  em qualquer instante  $t$  [Premissa]
2.  $\exists x (Ix A)$  em um instante  $t'$
3.  $\exists x (Ix B)$  em um instante  $t''$
4.  $\exists x (Ix C)$  em um instante  $t'''$
5. ...

Portanto a interpretação sobre a natureza do objeto muda, como se pode ver acima, e nisso consiste o movimento perpétuo da “*Life as understanding*”, para usar a acepção de Günter Figal (FIGAL, 2004). Ou ainda, “[a] tarefa hermenêutica se converte por si mesma num questionamento pautado na coisa em questão, e já se encontra sempre codeterminada por esta” (GADAMER, 2013, p. 358).

<sup>29</sup> Note-se que, na fórmula geral, primeiramente apresentada,  $\gamma = A$ , mas poderia ser qualquer outro elemento do conjunto  $\Gamma$ .

Dito isso, Gadamer considera — por *reductio ad absurdum* — que mesmo que um cientista conseguisse se abster de todos os seus *pré-conceitos* em um instante qualquer (o que é uma neutralidade inalcançável), o conhecimento sobre tal-e-tal objeto seria (a) completamente indesejado ao cientista (porque só se deseja o que se pressupunha querer) e ainda (b) seria completamente incompreensível (pois só se compreende o que se pressupunha dentro de alguma expectativa). Assim sendo, como poderíamos chamar de conhecimento algo inalcançável, incompreensível e indesejado?

Por conseguinte, o historiador, para Gadamer, não está apto a falar o *certo*. Não há certeza, todo o resultado interpretativo provém de um certo círculo de premissas *improváveis* (mas não *impossíveis*) de convenções (de)limitadoras na comunidade científica e/ou de experiências de compreensão em geral. O historiador, entretanto, está apto a falar a *verdade* até certo ponto, pois possui verdade (desde a infância do homem) tudo aquilo que provém de um jogo intelectual de tradição com as coisas. O conhecimento do homem, dessa forma, faz-se brincando com regras a que ele mesmo se impõe para desafiar o mundo e suas consequências. Em um pequeno artigo ensaístico de Gadamer intitulado “A atualidade do belo” [*Die Aktualität des Schönen* (1974)]<sup>30</sup>, vemos uma passagem muito interessante a esse respeito:

Aquilo que é particular ao jogo humano é, então, o fato de o jogo também poder abarcar em si a razão, esse traço distintivo mais próprio do homem que consiste em poder estabelecer metas para si e aspirar a elas conscientemente, em poder encerrá-las em si e dissimular a distinção da razão que estabelece os fins. É isto justamente que constitui a humanidade do jogo humano, o fato de ele por assim dizer disciplinar e ordenar para si no jogo do movimento os seus movimentos de jogo, como se existissem aí fins; por exemplo, quando uma criança conta quantas vezes ela consegue quicar a bola no chão antes de a bola escapar de suas mãos.

Com efeito, a *verdade histórica* dá-se na  *fusão de horizontes* entre “historiador” e “historiado”, ambos se fazendo históricos um pelo outro — o que torna possível o jogo. Em outras palavras, resgatando de Dilthey a positividade dos *pré-conceitos* (ou *pré-juízos*) na investigação historiográfica, o historiador cria seu conhecimento no embate de seus pressupostos com o *corpo documental* que lhe apresenta uma estranheza para além do que espera. E a tradição (a um só tempo como documento e história) acaba por ser essa coisa sempre inconclusa e sempre não-compreendida o suficiente que devora seus decifradores (como a Esfinge que ameaça Édipo na mitologia), mas que nesse processo os concede

---

<sup>30</sup> Cf. trad. de Marco Casanova (GADAMER, 2010, pp. 143-194). Nesse artigo, Gadamer trata principalmente dos conceitos de “arte como jogo”, “símbolo” e “festa”, mas possui uma introdução bem rica para pensar a consciência histórica.

compreensão de ofício e de humanidade. Assim torna-se mais do que clara a preocupação de Gadamer para além das metodologias das ciências humanas (GADAMER, 2013, p. 31):

A partir da experiência da arte e da tradição histórica, nossos estudos hermenêuticos procuram tornar visível o fenômeno hermenêutico em sua plena amplitude. O que importa é reconhecer nele uma experiência de verdade, que não precisa ser justificada apenas filosoficamente, mas que é ela mesma um modo de filosofar. A hermenêutica que é aqui desenvolvida não é, portanto, uma doutrina do método das ciências humanas, mas a tentativa de um entendimento quanto àquilo que as ciências humanas são para além de sua autoconsciência metodológica e quanto àquilo que as une com o todo de nossa experiência de mundo.

Para usar uma metáfora, a fronteira das humanidades em Gadamer pode ser entendida como todo aquele conhecimento que, uma vez desaparecido o humano do universo, não possui utilidade ou entendimento algum por si mesmo ou para explicar qualquer coisa. Em outras palavras, o saber humano em geral, e sobretudo da arte e da historiografia, existe *enquanto e para que* o humano prolongue sua existência<sup>31</sup>. Note-se que é fundamental em Gadamer essa ideia de pertencimento da história mediante a qual o historiador encontra-se, pois os documentos históricos em sua perspectiva não podem mais ser lidos como passivos na pesquisa histórica, eles são atuantes, tanto do ponto de vista de que eles alteram os resultados mediante o confronto das expectativas do pesquisador quanto pelo fato de que eles que estimularam a prévia expectativa do pesquisador a pesquisar tal-e-tal documentação<sup>32</sup>. Com efeito, antes do historiador fazer a história, o historiador só existe pela tradição histórica que está colocada; o elo entre ambos é circular.

Outrossim, e a despeito da teoria gadameriana não propor um relativismo desvairado, um *brutum fulmen* (raio sem sentido), de modo que prevê níveis de interpretação, relacionados ao tipo de *jogo* e os limites das *regras de jogo* implicadas para se fazer conhecimento em cada ciência, nem seu conceito alargado de *verdade* e nem sua reinterpretação de *compreensão* por via da tradição parecem satisfazer as pretensões *explicativas* das ciências<sup>33</sup>. Assim, no que toca a metodologia da História, em particular, o trabalho de Paul Ricoeur desde aí será o de encontrar uma conciliação entre *i*) a pretensão da ciência histórica de explicar fenômenos e *ii*) o pertencimento da ciência histórica à própria [tradição de interpretação da] história de que toma parte. Até aqui, então, nós sabemos que as humanidades são áreas do saber que tratam da verdade na medida em que transformam as

<sup>31</sup> Nesse ponto não há como não lembrarmos da definição de Espinoza, na *Ética* (Parte II, def. V), para o “tempo” (ou melhor, a *duração*) enquanto “continuação indefinida da existência”.

<sup>32</sup> Para uma síntese básica e inicial de um longo debate entre Teoria da História e a filosofia de Gadamer, indico um artigo de Pedro Caldas articulando Rüsen e Gadamer (CALDAS, 2010).

<sup>33</sup> Para esse propósito que Ricoeur dedica tanto fôlego à dualidade explicação/compreensão, mostrando como traz problemas para compreender as ciências humanas (cf. DOSSE; HARTOG et alii, 2006, p. 57 e ss.).

expectativas iniciais de seus cientistas em conhecimento após os submeterem a uma *fusão de horizontes* e a um *conjunto de regras de jogo*. Percebendo isso, vamos nos ater à particularidade da História tal como Ricoeur a tomou e distinguir em especial da literatura e da sociologia — áreas, como veremos, com as quais a historiografia acaba emprestando parte de seu meio explicativo.

Primeiramente é preciso ao menos mencionar que Paul Ricoeur defende uma tese fundamental para a epistemologia histórica (chamada de *teoria da tripla mimesis*), qual seja: é a narrativa que torna acessível a experiência humana do tempo, o tempo só tornar-se humano através da narrativa — em outras palavras, o tempo-pensado [histórico] só é possível (e sobescrito no tempo-cósmico) se, e somente se, há narração. Infelizmente, devido o recorte panorâmico desse artigo, não será possível remontar os argumentos de Ricoeur passo-a-passo para tal teoria, pois preferimos dedicar mais espaço ao argumento da *circularidade*, de qualquer forma, além da respectiva explanação de Ricoeur<sup>34</sup>, cito um trabalho de Lorna Hutson (HUTSON, 2006, pp. 80-109). E desde aqui simplesmente a tomaremos como um princípio aceitável para prosseguirmos. Em paralelo com a tese da tripla mimesis, anunciada acima, o filósofo francês propõe que a ciência histórica *explica* (e não apenas *compreende*) seus fenômenos através da narrativa, com conjunções explicativas de “pois” e “porque”, ao se indagar tantas vezes sobre o “se” e o “como” e propor elos de causalidade para os fenômenos históricos.

De antemão, porém, é preciso que se tenha claro que causalidade não é a mesma coisa que determinismo. Para tomar uma definição corrente, “[...] causalidade é a relação entre dois acontecimentos que se registra quando, dada a ocorrência do primeiro, esta produz, origina, determina ou torna necessária a ocorrência do segundo; [...] podemos dizer que [...] logo que o primeiro ocorre, o segundo deve ocorrer também”<sup>35</sup>. De maneira mais simples, é o que Aristóteles já diferenciava na *Poética* entre “um por causa do outro” em vez de apenas “um depois do outro”. Dessa forma, evidentemente tanto a literatura como a historiografia podem narrar eventos de modo a se darem “um por causa do outro”, mas a historiografia faz um uso diferente dessa explicação. Ricoeur não tem uma tese determinística dos acontecimentos históricos, apesar de que a explicação deles pode se dar por causalidade, segundo o filósofo. Ora, o que é uma tese determinista? Um determinismo consiste, primeiramente, em uma doutrina de universalização da causalidade que acredita que para todo efeito há uma causa,

---

<sup>34</sup> De toda forma, convém indicar que a melhor sistematização dessa tese encontra-se em *Tempo e Narrativa*, Vol. I, Parte 1. Sobre a *tripla mimesis* ainda nessa obra, uma resenha:

<sup>35</sup> Definição retirada do *Dicionário Oxford de filosofia* (BLACKBURN, 1997, p. 55).

consiste depois em uma teoria cuja formalidade abstrata pode interpretar, prever, repetir e controlar com precisão um dado fenômeno em certo contexto reproduzindo as mesmas variáveis. Em geral o reducionismo e/ou a simplificação tem um uso decisivo em propostas deterministas. Tomemos um exemplo: a teoria de Newton expressa na fórmula  $v = \Delta s / \Delta t$  do Movimento Retilíneo Uniforme (M.R.U.) segundo a qual sempre que lá se dispor um tempo e uma velocidade precisos encontrar-se-á o deslocamento respectivo a ambos. O problema de uma tese determinista é que, por mais rígida e fundamentada que seja sua abstração, essa estará ancorada em pressupostos (inclusive metafísicos), o que a torna mais frágil do que aparenta; no caso do MRU, temos pressupostos ideais que encontram-se na física clássica newtoniana, dessa forma, para pressupostos diferentes há conclusões diferentes — assim que pelos pressupostos de Heisenberg a fórmula do MRU deixa de ter qualquer utilidade explicativa à mecânica quântica<sup>36</sup>, uma vez que aí a *posição* e a *velocidade* encontram-se como grandezas incompatíveis (ou seja, ou se tem um ou se tem o outro), daí o *princípio da incerteza*<sup>37</sup>.

Temos, com efeito, que uma teoria de causalidade não é necessariamente uma teoria determinista; primeiro porque afirmar que alguns acontecimentos possuem causas não implica nem que todos os outros também tenham nem que a contingência não teve papel importante também no fenômeno. Lembrando ainda que em uma narração o entendimento de um evento pode se dar não só por necessidade, mas também por contingência e, principalmente, por verossimilhança. Em segundo lugar, e por conseguinte, porque supor que um acontecimento em estudo possua certas causas não denota que a explicação a ser dada a ele vá esvaziar-se nelas e que, dessa maneira, necessariamente será passível de ser posto em uma fórmula capaz de repeti-lo, prevê-lo ou controlá-lo com precisão e rigor. Disso concluímos que *explicar* é diferente de *determinar*.

Mas no que se difere a explicação narrativa do historiador e do literato? A distinção provém do fato de que, apesar de, em princípio, toda narrativa ser *autoexplicativa*, a explicação historiográfica é feita por uma narrativa que se torna autônoma<sup>38</sup>. Como diz Ricoeur: “Uma coisa é explicar narrando. Outra é problematizar a própria explicação para

---

<sup>36</sup> Por isso é dito que os fenômenos da física quântica são *indetermináveis* (BLACKBURN, 1997, p. 97).

<sup>37</sup> Para utilizar o que vimos em Gadamer, as *regras do jogo* estabelecidas em um âmbito (o que inclui seus princípios metafísicos), como o *método* empregado, são determinantes para os resultados na área do conhecimento, tanto quanto uma régua determina o que se conseguirá extrair de informação de uma mesa de madeira — ora, seguramente que uma régua não conseguirá verificar que ela é de madeira.

<sup>38</sup> “Com o historiador, a forma explicativa torna-se autônoma; torna-se o tema distinto de um processo de autenticação e de justificação” (Ricoeur, *Tempo e Narrativa I*, 2010, p. 290). Com isso entende-se também a afirmação de que “a história só se transporta para o irreal para melhor discernir o necessário” (Ricoeur, *Tempo e Narrativa I*, 2010, p. 304).

submetê-la à discussão e ao juízo de um público, se não universal, ao menos reputado, competente e composto em primeiro lugar pelos pares do historiador” (RICOEUR, 2010, p. 291)<sup>39</sup>. Para refletir como uma explicação histórica pode estar vinculada às causas históricas, devemos fazer as incômodas perguntas do “se” e passar a analisar mundos possíveis. O exemplo tomado por Ricoeur é célebre tanto para historiadores quanto para sociólogos: “que teria acontecido *se* Bismark não tivesse tomado a decisão de fazer a guerra” (uma pergunta feita por Max Weber ao indagar-se sobre o contexto da guerra contra o Império Austro-húngaro em 1866)<sup>40</sup>. Normalmente os historiadores preferem afastar o “se” de seus discursos, mas para pensarmos epistemologicamente o que é uma explicação histórica precisamos pensar a heurística de um acontecimento nesta pergunta fundamental: “por que uma ocorrência passada aconteceu de uma maneira e não de outra?”. Ora, aparentemente

se o historiador puder afirmar que, modificando ou omitindo em pensamento um acontecimento singular em um espaço complexo de condições histórica, seguir-se-ia um desenvolvimento diferente de acontecimentos “concernentes a certas relações históricas desse acontecimento”, então o historiador pode formular o juízo de imputação causal que decide sobre a significação histórica do acontecimento em questão. (RICOEUR, 2010, p. 304).

E *imputar* aqui significa “atribuir a alguém a responsabilidade sobre algo”. É como uma cláusula científica a proposição de imputação causal, mesmo para aqueles que julgam que essa esteja voltada para uma singularidade no caso das ciências históricas. Assim sendo, a História deve poder atribuir causas aos fenômenos históricos, significando-os. Convém, então, diferenciar a *vivência* (conceito já usado por Dilthey) de um *fato histórico* e o *significado* desse fato, pois alguém que vivencie um fato (e essa vivência, como pensa Ricoeur, jamais poderá ser retomada pela história) — como a guerra contra o Império Austro-húngaro em 1866 —, viveu o fato, e não o que ele significou historicamente; o significado histórico só será estabelecido *a posteriori*, e pelas canetas dos historiadores. Dessa forma, assim como Weber leva como um pressuposto também certas “regras da experiência” que consistem nas maneiras com as quais os homens costumam reagir a situações dadas, “leis podem ser empregadas na história mesmo que não tenham sido estabelecidas na história” (RICOEUR, 2010, p. 305). Por exemplo: se o historiador possui dois indícios; de que a guerra foi declarada (por meio de um documento diplomático); de que o povo da cidade em guerra não esteve nas ruas naquele dia (por meio de um relato de viajante); pode-se concluir que o povo

<sup>39</sup> Como citado por Ricoeur, a esse respeito destaca-se a *conceitualização* na obra do historiador, critério que alguns consideram inclusive o principal da historiografia. (ver VEYNE, 1974, pp. 62-92).

<sup>40</sup> Aí Ricoeur dialoga com a noção de “chances mais favoráveis” de Weber em *Tempo e Narrativa I* (RICOEUR, 2010, pp. 304-305).

ou se abrigou em suas casas ou fugiu da cidade devido à guerra. Esse tipo de raciocínio pressupõe uma regra de condição humana mais ou menos generalizável para a qual “um povo ver-se-á acuado quando se vê ameaçado por um anúncio aterrador”, considerando isso que o cientista da história ligará os dois relatos históricos tentando entender o segundo e o primeiro, e caso haja *condições humanas* que não foram contempladas nesse modelo e/ou outros fatos a serem considerados, então será a prova de que essa causa é efetiva, mas não *suficiente*<sup>41</sup>.

Assim, “a verdadeira marca da cientificidade de que é capaz uma construção, irreal e ao mesmo tempo necessária, resulta da aplicação, à avaliação comparada das causas, da teoria da ‘possibilidade objetiva’ que Max Weber toma de empréstimo ao fisiologista von Kries” (*Tempo e Narrativa I*, p. 306)<sup>42</sup>. Essa teoria consiste em tratar “grosso modo” a historiografia e seu discurso como um “cálculo de probabilidades/possibilidades”, em parte pelas noções prévias de experiências humanas que se dispõe o historiador e em parte pela sua comparação com outros fatos que põe ao limite sua concepção de experiência humana prévia. Porém uma “possibilidade objetiva” não pode ser confundida com uma “probabilidade quantificável”. Diferente de uma *quantificação*, uma *possibilidade objetiva* pressupõe o exercício da imaginação onde somente aí se pode falar em “possibilidade”. Assim, “para dissipar esse mal-entendido, basta lembrar que os possíveis são relações causais irreais que construímos por meio do pensamento, e que a objetividade das ‘chances’ pertence ao juízo de possibilidades” (*Tempo e Narrativa III*, p. 306). Dito de outro modo “para esclarecer as relações causais reais, construímos outras irreais” e é diante desse juízo de possibilidades que pomos à prova que um fato é ou não uma causa suficiente para um fenômeno. Nesse âmbito, continua Ricoeur, a genialidade do historiador e do matemático estão no mesmo nível (RICOEUR, 2010, p. 307), porque ambos têm seus próprios métodos para verificar a necessidade e suficiência diante dos mundos possíveis.

Por conseguinte, se uma explicação causal singular por narrativa é típica do discurso do historiador, uma explicação por *leis* (entendidas aqui como “regras da experiência” em regularidades e generalidades) é típica das proposições do sociólogo, que não exatamente precisa ser narrativa. No entanto, como vimos, uma coisa precisa da outra para funcionar. Podemos encarar aqui, com efeito, uma dependência interdisciplinar entre História e Sociologia, ou, mais precisamente, se quisermos, entre uma análise diacrônica e sincrônica

---

<sup>41</sup> Lembremos, uma *causa suficiente* deve satisfazer o fenômeno por completo em toda a sua condição de existência.

<sup>42</sup> Sobre a concepção de objetividade em Weber, ver também NASCIMENTO; AIRES, 2013, pp. 24-34.

para a imputação causal dos fenômenos históricos<sup>43</sup>. Assim que “as intrigas são em si mesmas a um só tempo singulares e não-singulares. Falam de acontecimentos que só acontecem nessa intriga; mas existem tipos de composições da intriga que universalizam o acontecimento” (RICOEUR, 2010, p. 341). Por fim, como não poderia faltar para distinguir historiografia e literatura, podemos dizer que, se é assim que a História explica a história, em certo sentido, é como a “cria” feito fosse seu próprio objeto; fazendo-o uma *representância* do que o presente delega ao passado (em quesito documental)<sup>44</sup>. Vejamos melhor esse último conceito.

Essa dualidade *representância* e *significância* é fundamental para distinguir a historiografia da literatura em geral. Ambas (historiografia e literatura) possuem significâncias ao elaborarem uma intriga, mas somente a historiografia cria uma *representância* (*Vertretung*) do que narra. Pois, na medida em que a historiografia surge mediante vestígios presentes (deixados pelo passado), os vestígios valem pelo passado, exercendo, como diz RICOEUR, “uma função de locotenência, Essa função caracteriza a referência *indireta*, própria de um conhecimento por vestígio” (RICOEUR, 2010, p. 238). Do outro lado, a literatura nos dá apenas uma *representação* de sua narrativa, i.e. é relativa ao projeto mesmo de uma ficção, tornando o artista “Livre de”<sup>45</sup>. Ricoeur tira essa diferenciação essencial de “funções representativas” de K. Heussi, quando esse distingue dois sentidos de representar: representar no sentido de *estar no lugar de algo* (*vertreten*); e representar no sentido de *criar para si uma imagem mental de uma coisa exterior ausente* (*sich vorstellen*)<sup>46</sup>. No primeiro caso, temos a *representância*; no segundo, a *representação*.

Com efeito, unindo a tese interpretativa de Gadamer, a teoria do tempo-pensado-narrado que se inscreve no tempo-cósmico de Ricoeur, junto do método histórico-narrativo por imputações causais singulares e a noção de *representância* (representação histórica), temos que o historiador comporta-se, pois, como um narrador que redefine as três dimensões

---

<sup>43</sup> Essa conexão de diacronia e sincronia também pode se dar pela História dos Conceitos, tal como Koselleck a propõe em *Futuro Passado* (KOSELLECK, 2006, p. 115). Como lembrado na introdução, está entre os autores em diálogo profícuo com a hermenêutica, em especial do Gadamer, além do que citamos naquela ocasião, recomendo KOSELLECK; GADAMER, 1997).

<sup>44</sup> Desde aqui, tenha-se em vista também *A memória, a história, o esquecimento*, de Ricoeur, na Parte II, Cap. 3., tópico IV (“Representância”) (RICOEUR, 2007, pp. 288-296).

<sup>45</sup> Sobre a diferença entre “Livre de” e “Livre para”, ver RICOEUR, 2010, p. 305.

<sup>46</sup> Heussi *apud* Ricoeur (RICOEUR, 2010, pp. 237 e ss.): “As concepções históricas são *Vertretungen* que pretendem significar (*bedeuten*) o que um dia foi (*was... einst war*) de um modo consideravelmente mais complicado e entre a uma descrição inesgotável”. Conferir também RICOEUR, 2007, pp. 292-293 e o trecho da obra mencionada de Heussi (HEUSSI, 1932, p. 48).

do tempo com relação a um presente fictício, enquanto simultaneamente é capaz, por essa redefinição temporal tripla, de explicar e compreender os fenômenos humanos no tempo<sup>47</sup>.

### Considerações finais

Concluir o significado da tradição hermenêutica é, pelos seus próprios princípios, impossível. Contudo, esperamos que esse trabalho seja uma boa fonte para inserções panorâmicas (mas não demasiadamente superficiais) na tradição hermenêutica. Seja para ampliar o debate teórico sobre a natureza da interpretação e o saber humano, seja para compreender a prática do historiador e a consciência histórica, pois, como expressa-se Rüsen: “não se pode de forma alguma pensar um processo histórico de conhecimento em que o próprio sujeito do conhecimento deixasse de debruçar-se sobre si mesmo” (RÜSEN, 2001, p. 25).

### Referência

AMARAL, Maria Nazaré de Camargo Pacheco. Conceito de vivência e os limites da compreensão nas ciências do espírito. In: *Trans/Form/Ação*, São Paulo, 27 (2), pp. 51-73, 2004.

ARISTÓTELES. *Órganon*. Lisboa: Guimarães Editores, 1985.

\_\_\_\_\_. *Metafísica, Vol II*. Trad. da versão de Giovanni Reale por Marcelo Perine. São Paulo: Edições Loyola, 2014.

ASSIS, Arthur Alfaix. A didática da história de J. G. Droysen: constituição e atualidade. In: *Revista Tempo*, v. 20, pp. 1-18, 2014.

BLACKBURN, Simon. *Dicionário OXFORD de Filosofia*. Rio de Janeiro: Zahar, 1997.

BRUNS, G. L.. *Hermeneutics Ancient and Modern*. New Haven: Yale University Press, 1992.

BAILLY, A. *Le Grand Bailly: Dictionnaire Grec Français*. Édition revue par CHANTRAINE, P. e SÉCHAN, L. Paris: Hachette, 2000.

CALDAS, Pedro Spinola Pereira. A Atualidade de Johann Gustav Droysen: uma pequena história de seu esquecimento e de suas interpretações. In: *Locus: revista de história*, Juiz de Fora, v. 12, n. 1, pp. 95-111, 2006.

---

<sup>47</sup> Razão pela qual Ricoeur elogia a definição do ofício do historiador por Bloch em uma nota de rodapé de *Tempo e Narrativa III* (RICOEUR, 2012, p. 239): “ninguém sublinhou de forma mais magnífica do que Marc Bloch o vínculo da história com o tempo, quando ele a define como a ciência ‘dos homens no tempo’”.

\_\_\_\_\_. Hans-Georg Gadamer e a Teoria da História. In: *Dimensões*, vol. 24, pp. 55-74, 2010.

CARVALHO, Raphael Guilherme de. *Wilhelm Dilthey e a atualidade da historicidade*. In: *MNEME – Revista de humanidades*, 13 (31), pp. 146-148, 2012.

CÍCERO, Marco Túlio. *Cantilárias*. Trad. de Padre Antônio Joaquim. Fonte: Atena Editora, 1938.

\_\_\_\_\_. *De Oratore* (ed., A. S. Wilkins). Disponível em “Perseus Digital Library”: <http://www.perseus.tufts.edu/hopper/>, acesso em 15/08/2015.

DILTHEY, Wilhelm. *A construção do mundo histórico nas ciências humanas* [trad., Marcos Casanova]. — São Paulo: Editora Unesp, 2010. (Clássicos UNESP).

\_\_\_\_\_. *El mundo histórico*. México: Fondo de Cultura Económica, 1963.

\_\_\_\_\_. *Introdução às ciências humanas*. Trad. de Marcos Casanova. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2010.

DOSSE, François ; HARTOG, François ; et alii. L'effet Ricoeur dans les sciences humaines. In : *Esprit*, No. 323 (3/4), pp. 40-64, (Mars-avril 2006).

DROYSEN, Johann Gustav. *Historik. Vol. 1: Rekonstruktion der ersten vollständigen Fassung der Vorlesungen* [1857]. Ed. por Peter Leyh. Stuttgart, Frommann-Holzboog, 1977.

ESPINOSA. *Pensamentos metafísicos; Tratado da correção do intelecto; Ética; Tratao político; Correspondência*. Trad. de Marilena Chauí et alii. São Paulo: Abril Cultural, 1983.

FELIPE, Cleber Vinicius do Amaral. Reta razão aplicada ao agir: apropriações da virtude ético-política da prudência. In: *história da historiografia*, Ouro Preto, n. 9, pp. 145-165, (agosto, 2012).

FIGAL, Günter; SIKES, Elizabeth. *Life as understanding*. In: *Research in Phenomenology*, Vol. 34, pp. 20-30, 2004.

GADAMER, Hans-Georg. *Verdade e Método I: traços fundamentais de uma hermenêutica filosófica*. Trad. de Flávio Paulo Meurer. Rio de Janeiro: Vozes, 2013.

\_\_\_\_\_. *Hermenêutica da obra de arte*. Trad. de Marco Antonio Casanova. São Paulo: Martins Fontes, 2010.

HESÍODO. *Teogonia: a origem dos deuses (bilíngue)*. Trad. de Jaa Torrano. São Paulo: Iluminuras, 1991.

HEUSSI. *Die Krisis des Historismus*. Tübingen, J. B. C. Mohr, 1932.

KOSELLECK, Reinhart. *Futuro Passado: contribuição à semântica dos tempos históricos*. Trad. de Wilma Patrícia Maas e Carlos Almeida Pereira. Rio de Janeiro: Contraponto: Ed.PUC-Rio, 2006.

\_\_\_\_\_ ; GADAMER, Hans-Georg. *Historia y hermenéutica*. Barcelona: Ediciones Paidós Ibérica, 1997.

\_\_\_\_\_. *Estratos do Tempo: estudos sobre história*. Rio de Janeiro: Contraponto, 2014.

LÓPEZ, Gemma Munõs-Alonso. *La Crítica de Vico a Descartes*. IN: \_\_\_\_\_. *Cuadernos sobre Vico* 2, p. 51-63, 1992.

LORNA HUTSON. Forensic Aspects of Renaissance Mimesis. In: *Representations*, Vol. 94, No. 1, pp. 80-109 (Spring 2006).

MELO, Rebeca Furtado de. *Entre compreensão e interpretação: para uma hermenêutica filosófica no pensamento de Heidegger*. In: *Ekstasis: Revista de Hermenêutica e Fenomenologia*, v. 2, n. 1, pp. 84-99, 2013.

MORTARI, Cezar A. *Introdução à Lógica*. São Paulo: UNESP, 2001.

MOTA, Pedro. *Teorias Científicas – Tipos de Leis; Explicação e Compreensão*. Disponível em <http://pedromotafiloescola.blogspot.com.br/2014/06/teorias-cientificas-tipos-de-leis.html>, acessado em 27/10/2016.

NASCIMENTO, Gerson Gomes do; AIRES, Jussara Danielle Martins. O sentido da objetividade do conhecimento nas ciências sociais para Max Weber. In: *CSONline – Revista Eletrônica de Ciências Sociais*, ano 7, ed. 15, jan./abr., pp. 24-34, 2013.

NIETZSCHE, Friedrich. *Escritos sobre História*. Trad. apresentação e notas de Noéli Correia de Melo Sobrinho. Rio de Janeiro: Edições Loyola, 2005.

OMANS, John. SCHLEIERMACHER. In: *The Journal of Theological Studies*, Oxford University Press, Vol. 30, No. 120, pp. 401-405 (JULY, 1929).

ORTEGA Y GASSET, José [1928]. La "Filosofia de la Historia" de Hegel y la Historiologia. In: *Obras Completas* (vol. IV). Madrid: Taurus, 2005.

PLATÃO. *Teeteto*. Trad. de Adriana Nogueira e Marcelo Boeri. Lisboa: Fundação Caloust Gulbenkian, 2010.

PRIOR, Arthur. *Past, Present and Future*. Oxford: Clarendon Press, 1967.

RICOEUR, Paul. *Tempo e Narrativa 1: a intriga e a narrativa histórica*. Trad. de Claudia Berliner. São Paulo: Editora WMF Martins Fontes, 2010.

\_\_\_\_\_. *Tempo e Narrativa 3: o tempo narrado*. Trad. de Claudia Berliner. São Paulo: Editora WMF Martins Fontes, 2010.

\_\_\_\_\_. *A memória, a história, o esquecimento*. Trad. de Alain François (et al.). SP: Editora da Unicamp, 2007.

RORTY, Richard. The historiography of philosophy: four genres. In: RORTY, Richard et al. *Philosophy in history*. Cambridge : Cambridge University Press, 1984.

RUEDELL, Aloísio. Hermenêutica e linguagem em Schleiermacher. In: *Nat. hum.* vol.14 no.2, São Paulo, 2012.

RÜSEN, Jösen. *Razão Histórica, Teoria da história: os fundamentos da ciência histórica*. Brasília: Editora Universidade de Brasília, 2001.

SCHARLEMANN, Robert P.. Ricoeur's Mimetic Trinity: A Review. In: *Journal of the American Academy of Religion*, Vol. 53, No. 2, pp. 271-275, (Jun., 1985).

VEYNE, Paul. L'histoire conceptualisante. In: LE GOFF ; NORA (ed.). *Faire de l'histoire*, Paris, Gallimard, t. I, 1974, pp. 62-92.

VICO, Giambattista. *Princípios de (uma) ciência nova: acerca da natureza comum das nações* (Coleção "Os Pensadores"). Trad. de Antonio Lázaro de Almeida Prado. São Paulo: Abril Cultural, 1979.

XENOPHON. *Xenophon: Memorabilia; Oeconomicus; Symposium; Apology*. Harvard University Press, 2013.

WEBER, Max. *A ética protestante e o "espírito" do capitalismo*. São Paulo: Companhia das Letras, 2014.

**Recebido em:** 30/10/2016

**Aprovado em:** 25/04/2017