

Autorização concedida ao Repositório Institucional da Universidade de Brasília (RIUnB) pelo editor da revista, em 16 de novembro de 2017, com os seguintes termos: disponível sob Licença Creative Commons 4.0 International, que permite copiar, distribuir e transmitir o trabalho, desde que seja citado o autor e licenciante. Não permite o uso para fins comerciais nem a adaptação desta.

REFERÊNCIA

SCHOLTZ, Gunter; ASSIS, Arthur Alfaix; MATA, Sérgio da. Por uma hermenêutica historiograficamente orientada: entrevista com Gunter Scholtz. *Revista de Teoria da História*, Goiânia, v. 14, n. 2, p. 259-283, 2015. Disponível em: <https://www.revistas.ufg.br/teoria/article/view/39258/19865>. doi: <https://doi.org/10.5216/rth.v12i2.39258>.

POR UMA HERMENÊUTICA HISTORIOGRAFICAMENTE ORIENTADA: ENTREVISTA COM GUNTER SCHOLTZ¹

Arthur Alfaix Assis²

Sérgio da Mata³

Ainda existe uma filosofia das ciências humanas; uma filosofia que se interessa pelo denominador comum do que fazem juristas, filólogos, linguistas, antropólogos e historiadores, e que se propõe a tarefa de pensar sobre a natureza e as funções dessas formas de conhecimento. Na tradição alemã, Gunter Scholtz é hoje um dos mais significativos continuadores dessa tradição reflexiva. Nascido em 1941, estudou filosofia, germanística e teologia evangélica nas universidades de Münster e Tübingen. Doutorou-se em 1970 em Münster, com um trabalho sobre o filósofo oitocentista Christlieb Julius Braniß, intitulado *“Historicismo” como filosofia especulativa da história*. Obteve a sua *Habilitation* em 1979, na Universidade de Bochum, com um trabalho sobre a filosofia da música de Schleiermacher. A partir de então, a obra de Schleiermacher converter-se-ia em objeto preferencial das suas pesquisas. Em torno dela giram ainda os volumes *A filosofia de Schleiermacher e Ética e hermenêutica: a fundamentação das ciências humanas por Schleiermacher*. *Entre pretensão científica e carência de orientação: sobre fundamentos e transformações das ciências humanas* completa a lista dos seus livros autorais, à qual se podem acrescentar pelo menos sete coletâneas organizadas, além de diversos capítulos de livro, artigos e verbetes.⁴ Scholtz foi professor de história e teoria das ciências humanas da Universidade de Bochum 1991 até a sua aposentadoria em 2006.

¹ Artigo recebido: 16.05.2015. Artigo aprovado: 30.09.2015.

² Universidade de Brasília, Departamento de História.

³ Universidade Federal de Ouro Preto, Departamento de História.

⁴ Para uma lista das obras mencionadas, consulte-se a bibliografia abaixo. Em língua portuguesa estão disponíveis pelo menos três textos de autoria de Gunter Scholtz, que também estão relacionados na bibliografia.

Ao longo da sua formação intelectual, Scholtz foi fortemente influenciado por Joachim Ritter e pelo círculo de filósofos que se formou em torno da cátedra deste, em Münster. A *Ritterschule* foi, na segunda metade do século XX, e é, até hoje, uma das mais expressivas e interessantes correntes da filosofia alemã. O seu grande legado é o *Dicionário Histórico da Filosofia* (*Historisches Wörterbuch der Philosophie*), empreendimento coletivo coordenado pelo próprio Ritter (e também por Karlfried Gründer e Gottfried Gabriel) e que foi publicado em 13 volumes de 1971 a 2007. Scholtz é autor ou co-autor de mais de uma dezena de verbetes do *Dicionário Histórico da Filosofia*, tais como os que versam sobre “história”, “filosofia da história” e “historicismo”.

Na entrevista a seguir, realizada em abril de 2014, Scholtz fala da sua formação como filósofo ligado ao grupo de Joachim Ritter, das diferentes variantes da hermenêutica e da história dos conceitos, bem como da relação entre historicismo, relativismo, pluralismo e liberdade.

Arthur Alfaix Assis (AAA): De início, gostaríamos de lhe perguntar como e por que surgiu o seu interesse pela história e a teoria das ciências humanas.

Gunter Scholtz (GS): Eu fui aluno de Joachim Ritter, que escreveu um famoso texto sobre o papel das ciências humanas na sociedade moderna.⁵ Também estudei com Karlfried Gründer, um aluno de Ritter, que sempre fez questão de enfatizar a ligação entre a história da filosofia e a história das ciências humanas, e que já nos anos 1960 coordenava o projeto da edição dos escritos reunidos de Dilthey. Fui, assim, levado ao tema já durante a minha graduação. Mais tarde, eu desenvolveria a minha própria posição sobre a tarefa das ciências humanas. Posso resumi-la da seguinte forma: para que continuem existindo, todas as culturas e sistemas sociais do mundo moderno precisam das ciências humanas e sociais (as quais Dilthey

⁵ NTs: Há tradução espanhola do texto referido Joachim Ritter. La tarea de las ciencias del espíritu en la sociedad moderna. In: J. Ritter. *Subjetividad*. Barcelona, Alfa, 1986, p. 93-123.

englobava na noção de ciências do espírito, *Geisteswissenschaften*). Os sistemas jurídicos necessitam da ciência do direito; os museus e concertos não podem ser pensados sem a história da arte e a musicologia; os sistemas educativos precisam da pedagogia – e assim por diante. De fato, até mesmo os grandes problemas da civilização mundial, como a degradação do meio-ambiente, a carência de recursos naturais e a ameaça nuclear apenas podem ser geridos com a contribuição das ciências humanas e sociais – uma vez que as ciências naturais e as engenharias nada têm a dizer quando o assunto é paz, entendimento mútuo e justiça distributiva. Em 1956, no seu famoso ensaio *The Two Cultures*, Charles P. Snow afirmou que somente através da industrialização se poderia acabar com a fome no mundo e com as decorrentes ameaças de guerra. Em função disso, ele sugeria dar à educação um novo direcionamento que fortalecesse as ciências naturais. Essa interpretação revelou-se ilusória, pois para que os países pobres progridam do ponto de vista técnico-científico existem pressupostos que nada têm a ver com as ciências naturais. É preciso que haja um sistema político consolidado, em vez de guerra civil; sistemas jurídicos que funcionem, em vez de corrupção; bons sistemas educacionais, em vez de fundamentalismo religioso. Para que se obtenham boas relações econômicas no plano global são necessários conhecimentos que apenas as ciências da cultura (*Kulturwissenschaften*) podem transmitir. Também as grandes ações militares dos últimos anos mostram que tipo de desastre pode ser causado quando são ignoradas as condições sociais e culturais dos países em que se intervém.

Sérgio da Mata (SM): Os anos 1970 foram o momento de grandes polêmicas entre, de um lado, a chamada escola de Ritter – à qual você se filia, ao lado de filósofos como Robert Spaemann, Hermann Lübbe e Odo Marquard – e, do outro lado, os “frankfurteanos”. Como você vivenciou a tensão entre essas duas orientações filosóficas e de que modo o trabalho coletivo no *Dicionário Histórico da Filosofia* foi por ela influenciado?

GS: Essa polêmica não teve qualquer influência sobre a elaboração do *Dicionário Histórico*. Como se pode ver nos verbetes, os representantes da Escola de Frankfurt

sempre são citados. O círculo em torno de Ritter, o *Collegium Philosophicum*, em Münster, era em si bastante heterogêneo. Ali se encontravam kantianos, semi-marxistas, tomistas, hegelianos, entre outros; acadêmicos que, sob a coordenação de Ritter, discutiam sem brigar. Ritter sempre convidava colegas que tinham posições muito diferentes das suas para fazerem palestras. Já em 1962 ele convidou Adorno para uma conferência num evento em Münster sobre filosofia e progresso, e foi por iniciativa dele que eu pude assistir uma outra palestra de Adorno em Münster, em 1969. A abertura de Ritter face a outras posições filosóficas permanece sendo um exemplo para mim até hoje. A Escola de Frankfurt não era tão liberal. Nem o era Ernst Bloch, cujas preleções eu assisti em Tübingen e que em seus cursos queria que fosse validada somente a sua própria filosofia. Bloch era ridiculamente imitado por seus discípulos. Como os filósofos frankfurteanos mais jovens, tais como Habermas por exemplo, queriam transformar a sociedade por meio da própria teoria, eles tinham de combater os que não partilhavam tal teoria. Hermann Lübke – que, como Habermas, pertencia ao Partido Social-Democrata – viu um perigo nessa ala da Escola de Frankfurt, que estava ligada às revoltas estudantis, e por tal razão lhe fez pesadas críticas, mesmo porque estudantes universitários tinham ameaçado a ele e à sua família.

Por minha parte, tentei desenvolver minha própria posição na década de 1970. Já durante a graduação eu tinha me dedicado intensivamente a diferentes filosofias: Kierkegaard e Heidegger, Hegel e Marx, Ernst Bloch e Adorno, e por causa da minha curiosidade e da continuação do trabalho no *Dicionário Histórico da Filosofia* e no *Arquivo para a História dos Conceitos*, com os quais eu estava envolvido desde a graduação, é claro que pude conhecer constantemente novas perspectivas filosóficas e também desenvolver meu próprio juízo filosófico. Da Escola de Frankfurt eu me interessava mais por Adorno, porque também gostava de me dedicar à estética e à filosofia da música. Porém, até hoje considero despropositado o partidarismo de Adorno pela Escola de Arnold Schönberg, além de muitas outras coisas. Habermas, que logo se tornaria o mais famoso representante daquela tendência, sempre foi em minha opinião um pouco superestimado. Seu imenso aparato conceitual e de reflexões não se articula com as suas efetivas conclusões filosóficas. Ele já mudou de posição duas vezes: de marxista para neokantiano, e de neokantiano para um tipo de tradicionalismo.

Pude vivenciar, ao longo da década de 1980, a contínua perda de renome da Escola de Frankfurt. Quando, naquela época, Karl-Otto Apel fez uma conferência na Universidade de Bochum, uma fileira de estudantes reagiu com risos – Apel não era mais capaz de se fazer entender por eles. Depois tive de explicar aos estudantes por que Adorno não deveria ser inteiramente esquecido. Atualmente, vejo com interesse que a filosofia de Ritter tem recebido uma atenção renovada.

AAA: A sua identidade profissional é a de filósofo, mas a história – ou melhor, a perspectiva histórica – parece ser indispensável ao tipo de filosofia que você pratica. Eu acho que essa sua proximidade com o trabalho dos historiadores se reflete bem nas suas investigações sobre história dos conceitos, bem como nas suas reflexões acerca da teoria e metodologia dessa mesma abordagem. Mas a história dos conceitos tal como você a entende e exercita é algo um pouco diverso da história dos conceitos segundo o seu mais famoso praticante, Reinhart Koselleck. Como você enxerga tais diferenças? No que a sua abordagem, por outro lado, se aproxima da de Koselleck?

GS: Você tem toda a razão: eu jamais gostaria de ver a perspectiva histórica ser excluída da filosofia e noto com contentamento que, no meu país – diferentemente do que aconteceu por exemplo na Itália – a filosofia até hoje não foi separada da história da filosofia. Mas é claro que a história da filosofia é no fundo parte da história geral. Na Alemanha, ainda se continua a levar em conta o trabalho histórico e filosófico do século XIX e eu defendo que quanto a isso não se deve esquecer o conhecimento já adquirido. Por isso escrevi há pouco um ensaio curto sobre o conceito da “filosofia histórica” no século XIX.

No que tange à história dos conceitos, pode-se dizer que, desde o início, os projetos de Ritter e de Koselleck eram bem próximos um do outro. Frequentemente os mesmos autores contribuíram para ambos os projetos, e diversos dos artigos poderiam ser transferidos de um dicionário para o outro sem grandes problemas. Mas a orientação geral dos dois empreendimentos terá sido ligeiramente distinta. O que mais interessa ao historiador é saber no que a história dos conceitos pode contribuir para a compreensão da história político-social. A filosofia, por sua vez,

concentra o seu interesse sobretudo em certos problemas, de tal forma que, por exemplo, os neo-kantianos (principalmente Windelband) puderam exercitar a história da filosofia como uma “história de problemas”. A história dos conceitos opera com um método algo diferente do de Windelband, mas, na minha opinião, ela não pode deixar de levar em consideração os “problemas” acerca dos quais trabalharam e trabalham os historiadores da filosofia. Em todo caso, parece-me que entre a história dos conceitos praticada pelos historiadores e aquela praticada pelos filósofos há menos diferenças do que elementos comuns, e estes dizem respeito, principalmente, à orientação de ambas as abordagens para o uso da linguagem tal como faticamente documentado. Quando se põe de lado tal orientação, abrem-se as portas para a arbitrariedade interpretativa. Por isso, nos Estados Unidos, um importante praticante da *history of ideas* como Melvin Richter tem recomendado que se tome a história dos conceitos como modelo. O que então Ritter e Koselleck têm em comum, do ponto de vista substantivo, é a pergunta fundamental: o que é típico da Era Moderna? Esta é aliás também a questão que sempre dá motivação ao meu próprio trabalho. A história dos conceitos é útil para que consigamos situar o nosso próprio tempo, e pode também servir a um interesse histórico-filosófico. Os projetos de Koselleck e Ritter foram, a propósito, alvos da mesma crítica de que, neles, os conceitos estariam, por assim dizer, soltos no ar; de que se teriam esquecido do contexto econômico e social. O problema é que uma tal análise pormenorizada desse contexto, que fosse além de meras alusões gerais, certamente faria explodir as delimitações teóricas constitutivas dos dois dicionários. Além disso, no tratamento de cada conceito em particular, é preciso explicitar em que a consideração de tal contexto poderá ser realmente frutífera – e eu duvido que assim seja em todos os casos. Algumas vezes, o contexto religioso ou científico é muito mais importante do que o econômico ou social.

AAA: Eu acho que você está muito próximo da tradição do historicismo clássico. No entanto, na cena acadêmica alemã dos 1960 e 70 – quando você dava os primeiros passos da sua carreira acadêmica –, uma tal atitude positiva diante do historicismo, como a sua, correspondia certamente antes a uma exceção que a uma regra. No âmbito da história era essa a época em que, por exemplo, os historiadores sociais

se esforçavam por promover a “superação do historicismo”. Nessas condições adversas, o que é que o atraiu na tradição do historicismo?

GS: Quando eu comecei a estudar filosofia nos anos 1960, Heidegger, Sartre e Jaspers eram tidos, na Alemanha, como os mais importantes filósofos. No final dos anos 1960 alterou-se o espírito da época e as pessoas passaram a ler Marx, Engels e a Escola de Frankfurt. Mas em Münster a situação era um pouco diferente. Joachim Ritter sempre se manteve à distância da filosofia de Heidegger, tendo trabalhado bastante a partir ou acerca de Hegel – um autor que, por sua vez, sempre manteve a filosofia em estreita associação com a história. Deste modo, eu desde cedo desenvolvi interesse por temas histórico-filosóficos e depois fui estudar em Tübingen por dois semestres com Ernst Bloch. Conheci mais de perto o conceito de “historicismo” no contexto da minha tese de doutorado sobre Braniß, autor que pela primeira vez deu um uso programático ao termo – ainda que lhe desse um sentido diferente do que é mais frequente entre os historiadores, uma vez falava em “historicismo” como a filosofia da história da liberdade em desenvolvimento. Só um pouco mais tarde é que passei a seguir a discussão dos historiadores sobre o historicismo. Até hoje, parece-me desnecessária a briga entre historiadores sociais e historiadores da cultura, pois é evidente que sociedade e cultura são tão pouco separáveis uma da outra quanto o corpo da alma. Quando eu procedo de modo “historicista”, isso significa, em primeiro lugar, que eu não gostaria de deixar a história de fora do pensamento filosófico – e não falo aqui apenas da história da filosofia. Em segundo lugar, quer dizer que me esforço por fazer justiça às fontes. Diferentemente de alguns colegas pós-modernos, eu acredito que, em geral, os textos possuem um sentido determinado, o qual não se pode desprezar. Por isso, Koselleck costumava sublinhar, e com toda razão, a capacidade de resistência das fontes como elemento limitador do arbítrio do historiador.

AAA: Nas primeiras décadas do século 20, o historicismo foi constantemente colocado sob a suspeita de ser uma forma de produzir conhecimento que encorajaria o relativismo moral. Por este e outros motivos, o historicismo sempre

foi um tema controverso. Você, no entanto, tende a ver com outros olhos o problema das consequências do conhecimento histórico sobre o plano das normas e dos valores. Parece preferir falar antes em pluralismo que em relativismo. Onde está a diferença?

GS: Há uma estreita ligação entre o pluralismo e o relativismo. Para esclarecer a questão é necessário olhar com atenção para diferentes áreas. O primeiro campo no qual, na Europa, se aprendeu a aceitar o pluralismo e o relativismo foi o das artes. Após a famosa “Querela dos antigos e dos modernos”, desencadeada por volta de 1700, ganhou força a opinião de que não existe apenas um padrão trans-histórico de beleza. Em vez disso, o que há são diferentes estilos artísticos, sobre cuja hierarquização não se pode discutir racionalmente.

Em todo grande museu encontramos hoje quadros originários das mais diferentes épocas e nações. Que isso seja assim não é nada óbvio ou necessário. Em diversas partes do mundo isso seria, ainda hoje, impensável. Por outro lado, existem áreas em que um pluralismo desse tipo não é sequer possível, como é o caso, em primeiro lugar, do direito. Não é possível que diferentes sistemas jurídicos concorram entre si no interior de uma mesma comunidade e, além disso, os direitos humanos precisam reivindicar validade universal. Um direito e uma moral consignados à liberdade são as instâncias que, antes de tudo o mais, tornam o pluralismo possível, inclusive aquele que caracteriza as artes. É sabido que os estados totalitários e as religiões fundamentalistas frequentemente limitam a diversidade das artes, quando não as proíbem por completo. O que fica claro nesse exemplo é o valor indiscutível da liberdade. É ela que viabiliza o pluralismo e por isso o princípio da liberdade jamais pode ser relativizado. Liberdade individual legalmente garantida e historicismo são dois lados inseparáveis da mesma coisa.

O relativismo e o pluralismo também possuem limites no âmbito das ciências, ainda que muitos autores – especialmente nas ciências humanas – briguem em favor de um perspectivismo radical. Por isso é necessário clarificar o assunto. Da mesma maneira que podemos observar uma casa a partir da frente, dos fundos ou dos lados, também podemos interpretar um texto desde de os pontos de vista gramatical, estilístico, sociológico, psicológico, etc. Muitas vezes, uma tal

multiplicidade de perspectivas pode até mesmo ser útil e não necessariamente aparecerão contradições entre os diferentes modos de ver. Esse é o perspectivismo tal como fundamentado por Leibniz. Suponhamos, todavia, que se possa ler num texto uma declaração de fulano de tal dando conta de que não pretende vender a sua casa. Não é possível, nem por meio da mais refinada interpretação, inverter o sentido dessa declaração. Quem alega que aqui se trata por exemplo de ironia ou loucura precisa, em primeiro lugar, justificar a alegação e nisso já terá reconhecido o sentido literal unívoco da declaração em questão. O pluralismo interpretativo encontra limites onde quer que a intenção de um autor ou ator se exprima claramente na sua fala ou ação. Não nos é possível modificar a posteriori a vontade de uma outra pessoa através da nossa própria perspectiva. Quando os praticantes das ciências humanas rejeitam tal circunstância em favor de uma “brincadeira dos significantes”, estão indiretamente a advogar pela expulsão das suas disciplinas das universidades. Pois nesse caso o seu próprio discurso nada mais é do que uma tal brincadeira. Há uma analogia entre o estado e a ciência: da mesma maneira que as regras do direito dão garantias à liberdade, os padrões científicos viabilizam o pluralismo de opinião e a discussão aberta.

AAA: Aqui e também noutras ocasiões, você procurou refutar tanto a crítica à hermenêutica, desenvolvida no âmbito do estruturalismo moderno, quanto o peculiar retorno pós-estruturalista à hermenêutica. Para além disso, em algumas ocasiões – e especialmente em *Ética e hermenêutica* (1995), o seu livro dedicado ao estudo da fundamentação das ciências humanas por Schleiermacher –, você ressaltou as suas discordâncias com relação a uma terceira posição, a da hermenêutica filosófica de Gadamer. Você diria que as diferenças entre a sua concepção de hermenêutica e a de Gadamer são irreconciliáveis?

GS: Gadamer afirmou que compreende a hermenêutica de uma maneira que contrasta com a de críticos da sua obra, tais como Franz Wieacker, Enrico Betti e Eric Hirsch. Para Gadamer, hermenêutica não mais diria respeito a uma doutrina do método, mas às condições da compreensão.

Mas a sua hermenêutica filosófica, por um lado, nunca evita tomar partido diante das questões discutidas pela hermenêutica tradicional. E, por outro, ela vai bem além desta: na esteira de Heidegger, quer dar conta de compreender a existência (*Dasein*). Desde os anos 1920, sobretudo em razão da influência de Heidegger e dos discípulos de Dilthey, o conceito de hermenêutica passou a perder os contornos claros que anteriormente tivera. Gadamer deu continuidade a essa tendência. Agora pode ser chamado de hermenêutica tudo o que tenha a ver com a compreensão. Mas a palavra alemã “compreensão” (*Verstehen*) é utilizada de modos muito diferentes e em contextos muito distintos. A hermenêutica de Gadamer é, no essencial, uma filosofia da tradição. Mas para elaborar uma tal filosofia eu não usaria o conceito de hermenêutica. Um conceito perde utilidade quando se torna demasiado abrangente e pode ser aplicado a quase tudo. Todavia, eu concordo completamente com algumas das teses de Gadamer, por exemplo, com o que ele diz sobre o diálogo, a necessidade de falar que caracteriza a filosofia, ou a história dos conceitos. Eu também compartilho com ele a mesma avaliação da filosofia da linguagem de Wilhelm von Humboldt e, em todo caso, estou mais próximo da filosofia de Gadamer do que do estruturalismo e do pós-estruturalismo. No entanto, o estilo de pensamento de Gadamer é muito diferente do meu. Notam-se em Gadamer, o tempo todo, vestígios da crítica feita por Heidegger à cientificização das ciências humanas. Eu, por outro lado, sustento que é exatamente por causa do procedimento científico que marxistas e não-marxistas podem preparar uma edição das obras de Marx; que católicos e protestantes podem discutir de modo razoável sobre Martinho Lutero. Para Heidegger e Gadamer os métodos das ciências humanas ligam-se ao risco de que o que restou da tradição seja objetificado, coisificado, perdido. Daí vem o seu menosprezo pelo “historicismo”.

Eu, porém, acho que numa sociedade ideologicamente heterogênea os procedimentos científicos servem como pontes para o entendimento e, deste modo, para a humanização. É somente através de uma interpretação correta das fontes, da interpretação mais correta possível, que ganhamos conhecimento do passado. Somente assim podemos proteger as tradições contra abusos ideológicos. Mas com a tese da compreensão como “fusão de horizontes”, elaborada por Gadamer, pode-se facilmente justificar também a teologia do Movimento Cristão

Alemão.⁶ Eu externei a minha crítica a Gadamer de forma muito clara em dois artigos, nos quais penso tê-lo julgado de modo mais justo do que foi o caso na crítica que ele fez a Schleiermacher, que contribuiu para difundir um péssimo preconceito. Eu ainda não consigo entender como ele pôde se aproximar de Humboldt, ao mesmo tempo em que se distanciou de Schleiermacher, uma vez que em Humboldt e Schleiermacher se encontram concepções muitíssimo parecidas da linguagem e da compreensão.

SM: Sem dúvida a sistematização e a fundamentação da hermenêutica foi a grande contribuição de Schleiermacher e de Dilthey às ciências humanas. Mas, por outro lado, a hermenêutica teve – se se pode usar a expressão – uma tendência "radical". E isso não apenas na filosofia, mas também na teologia do século XX. Pelo menos para alguns críticos (Arnold Gehlen, por exemplo), isso resultou numa recaída no gnosticismo... e em perda de senso de realidade. O senhor concorda com estes críticos?

GS: Como já disse, eu não gostaria de estender demasiadamente o conceito de hermenêutica. De fato, há exemplos daquilo que você chama de uma tendência "radical". Há pouco, ouvi um teólogo dizer numa conferência que quem acredita ser capaz de extrair a intenção dos autores antigos de seus escritos está a fazer uma espécie de sessão espírita. Para esse colega toda forma de interpretação é simplesmente uma auto-intepretação, uma projeção das próprias ideias no texto. Mas com isso se faz da leitura aquele piquenique terrível e execrado por Umberto Eco, em que o autor traz apenas os pratos e o leitor o menu. O teólogo a que me referi, que deveria fazer uma curta introdução à hermenêutica teológica, nem sequer mencionou aquilo que, na teologia, sempre foi chamado de hermenêutica: a teoria da interpretação bíblica. Nesse sentido, a teologia foi até inícios do século XX a única disciplina na qual a hermenêutica tinha um lugar absolutamente evidente. Para o já mencionado teólogo, por outro lado, todo discurso religioso era

⁶ NTs: Os *deutsche Christen* formaram um movimento protestante que existiu de 1932 a 1945 e que procurou ajustar o cristianismo a preceitos fundamentais do nacional-socialismo.

interpretação e hermenêutica. Eis a consequência da ampliação do conceito desde a década de 1920: como para Heidegger, nós, seres humanos, existimos na medida em que compreendemos e interpretamos o mundo, a hermenêutica significa tanto esse ininterrupto interpretar quanto também essa forma de existência. Devido à nova polissemia do conceito, propus no *Anuário Dilthey* distinguir pelos menos três formas: a hermenêutica tradicional, que é uma doutrina metódica da compreensão e da interpretação, em especial de documentos escritos; a hermenêutica filosófica, que reflete sobre as pré-condições da compreensão (é isso o que Gadamer tinha em mente); e a filosofia hermenêutica, que interpreta a existência humana e produz uma teoria a esse respeito. É certo que tais campos podem estar intimamente ligados entre si. Mas dever-se-ia sempre saber por que se usa o termo hermenêutica e o que se quer dizer com isso. Parece-me que a distinção mais importante se coloca entre a primeira forma e a terceira, pois interpretar um texto é algo muito diferente de interpretar a existência humana: num texto subjazem em primeiro lugar as normas discursivas, e em segundo lugar a intenção do autor; o mesmo não se pode dizer da existência humana.

SM: Há muitos indícios de que a renovação da história dos conceitos foi empreendida, no pós-guerra, por historiadores e filósofos que tinham um passado político conservador e, às vezes, nacional-socialista. Por um longo tempo a história dos conceitos esteve, como se dizia na época, sob "suspeita ideológica". Com a distância temporal, como o senhor vê hoje este pano de fundo político, bem como os conflitos acadêmicos daí resultantes?

GS: Esta suspeita ideológica foi acentuada na ciência histórica, mas não na filosofia. Erich Rothacker, que fundou o *Arquivo para a História dos Conceitos* em 1955, com o objetivo de reunir os "tijolos" para um dicionário, realmente esteve por algum tempo ligado intimamente ao regime nazista. Porém o seu projeto de história conceitual já estava elaborado nos anos 1920, e não percebemos ali quaisquer tendências nacional-socialistas. Mais tarde, Apel e Habermas foram alunos de Rothacker, e Apel publicou um grande ensaio sobre a linguagem no *Anuário*. Entretanto, alguns críticos da história dos conceitos chamaram-na, tal como ela se

apresenta no *Dicionário Histórico da Filosofia* de Ritter, de "conservadora". Como a ninguém ocorreria tomar por ideológico ou conservador o esforço de investigar historicamente o uso faticamente demonstrável de determinados conceitos – por exemplo “ideologia” ou “sociedade civil” –, a crítica voltava-se para a forma de exposição. Como eu disse, alguns críticos sentiam a falta do contexto sócio-econômico, e tempos depois ouvi de um discípulo de Apel que a filosofia do seu mestre deveria ter sido adotada como premissa do dicionário. Era exatamente isso o que Ritter pretendia evitar: o dicionário não deveria ser colocado a serviço de uma filosofia, mas sim dar acesso a diferentes definições dos conceitos.

Na ciência histórica, a suspeita ideológica não se baseava apenas na forma de exposição, mas também na seleção das fontes. Num simpósio em homenagem aos 70 anos de Koselleck, pude ver como ele foi duramente criticado por limitar a história das ideias aos clássicos e à literatura publicada. Os historiadores sociais queriam, enfim, que se apurasse a linguagem corrente do cotidiano, inclusive a das massas. Contudo, e em primeiro lugar, só se pode pesquisar tal camada da linguagem quando ela se depositou em fontes disponíveis; em segundo lugar, Koselleck nunca teria concluído seu léxico caso tivesse pretendido levar em consideração todas as fontes para todos os conceitos. Nesse meio tempo apareceram projetos que investigam precisamente a difusão quantitativa de determinados termos da vida social, em épocas específicas, com a ajuda de bancos de dados e métodos estatísticos. O dicionário de Rolf Reichardt sobre a linguagem político-social na França optou exatamente por essa abordagem.⁷ Tem-se escolhido para tais projetos, no geral, a expressão “semântica histórica”, a fim de se distinguirem da história dos conceitos praticada até o momento. Em que medida os novos procedimentos quantitativos e estatísticos confirmam, completam ou permitem corrigir o léxico de Koselleck, é algo que ainda precisa ser demonstrado.

Atualmente, e de forma geral, eu teria o seguinte a dizer a respeito da suspeita ideológica: toda forma de historiografia pode ser produzida para servir a determinadas concepções políticas ou religiosas. Mas quem rejeita a história dos

⁷ NTs: REICHART, Rolf; LÜSEBRINK, Hans Jürgen (orgs.). *Handbuch politisch-sozialer Grundbegriffe in Frankreich 1680-1920*. München: Oldenbourg, 1985 (vários volumes em anos posteriores).

conceitos, como um todo, por considerá-la ideológica, torna a si mesmo suspeito de ideologia. Pois essa pessoa evidentemente deseja se livrar de uma forma de esclarecimento histórico com o objetivo de impor sua própria perspectiva. Eu poderia evocar vários exemplos do *Dicionário Filosófico* de Georg Klaus e Manfred Buhr para demonstrar como ali as fontes foram desprezadas a fim de estabilizar a ideologia dominante e obrigatória da Alemanha Oriental.⁸ Um exemplo apenas: de acordo com a ideologia oficial o marxismo era uma “visão de mundo científica”. Para contrapor este conceito de visão de mundo (*Weltanschauung*) ao conceito anterior, “burguês”, afirma-se que o conceito de visão de mundo em Schleiermacher teria sido “fortemente subjetivista”. Mas Schleiermacher disse, muito ao contrário, que a visão de mundo seria um resultado da ciência natural e da ciência histórica. Omite-se ao leitor que Karl Marx nunca designou a sua própria posição de “visão de mundo”, e que Friedrich Engels só o fez bem tarde, em 1885, porque tal conceito tinha sido incorporado à dogmática marxista e porque foram somente os filósofos “burgueses” que, nesse meio tempo, haviam criticado duramente o conceito e o fenômeno da visão de mundo. A única coisa que permite escapar da ideologia é o esforço por objetividade, e isso significa, na história dos conceitos, o seguinte: deve-se estudar as fontes e interpretá-las da maneira mais correta possível, sejam os resultados do agrado de terceiros ou não. O trabalho científico nas ciências humanas jamais deve ser colocado a serviço de convicções políticas, religiosas ou ideológicas (*weltanschaulich*). Ao contrário, a ciência deve sempre tentar se conservar como uma instância própria.

⁸ NTs: KLAUS, Georg; BUHR, Manfred. *Philosophisches Wörterbuch*. Leipzig: Verlag des Bibliographischen Instituts, 1964 (várias reedições e ampliações de conteúdo).

Bibliografia

SCHOLTZ, Gunter. *'Historismus' als spekulative Geschichtsphilosophie: Ch. J. Braniff (1792 - 1873)*. Frankfurt am Main: V. Klostermann, 1973.

_____. *Schleiermachers Musikphilosophie*, Göttingen: Vandenhoeck und Ruprecht, 1981.

_____. *Die Philosophie Schleiermachers*, Darmstadt: Wiss. Buchges., 1984.

_____. Origem e papel das ciências do espírito, *Revista da Faculdade de Educação (USP)*, vol. 14, n. 2, 1988, 315-322.

_____. A dialética de Schleiermacher e a lógica da teoria do conhecimento de Dilthey, in: Maria de Nazaré Amaral (org.), *Período clássico da hermenêutica filosófica na Alemanha*, São Paulo: Edusp, 1994, 71-92.

_____. *Ethik und Hermeneutik. Schleiermachers Grundlegung der Geisteswissenschaften*, Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1995.

_____. *Zwischen Wissenschaftsanspruch und Orientierungsbedürfnis. Zu Grundlage und Wandel der Geisteswissenschaften*, Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1991.

_____. O problema do historicismo e as ciências do espírito no século XX, *História da Historiografia*, vol. 6, 2011, 42-63.