

O Devir Histórico Hermenêutico e o Recrudescimento da Interpretação Mítica na Contemporaneidade¹

The Historical Hermeneutic Becoming and the Recrudence of Mythical Interpretation in Contemporary

Celso Gabatz²

José Roberto Limas da Silva³

RESUMO

O presente artigo tematiza o ressurgimento da interpretação mítica no contexto hermenêutico contemporâneo. Nesse sentido, objetiva-se apresentar o processo histórico de surgimento e desenvolvimento da hermenêutica, demonstrando sua inevitável herança mítica. A abordagem expõe os paradoxos da hermenêutica moderna que rompeu com a interpretação mítica da antiguidade, sem, todavia, conseguir purificar-se da compreensão metafísica da vida, uma vez que a mentalidade mítica subjaz ao processo hermenêutico. O percurso epistemológico aqui descortinado é permeado pelas contribuições essenciais de filósofos e hermeneutas como Edmund Husserl, Ernest Cassirer, Wilhelm Dilthey, Hans-Georg Gadamer, Jürgen Habermas e Paul Ricoeur. Esta análise, portanto, delinea e acentua os percursos da hermenêutica moderna e o recrudescimento da interpretação mítica na contemporaneidade. Como resultado, postula-se que a narrativa mítica é uma estrutura fundacional do pensamento contemporâneo e que cabe aos processos hermenêuticos considerarem o passado mítico na consecução de seu labor científico.

PALAVRAS-CHAVE

Hermenêutica; Mito; Contemporaneidade.

ABSTRACT

The present article discusses the resurgence of the mythical interpretation in the contemporary hermeneutic context. In this sense, it aims to present the historical process of emergence

¹ O presente trabalho foi realizado com o apoio da Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior – Brasil (CAPES) – Código de financiamento 001.

² Pós-Doutorando e Professor Colaborador junto ao Programa de Pós-Graduação *Stricto Sensu* (Mestrado e Doutorado) da Faculdades EST, São Leopoldo, RS. Doutor em Ciências Sociais (UNISINOS). Mestre em História (UPF). Graduado em Sociologia (UNIJUI), Teologia (EST) e Filosofia (CEUCLAR).

³ Doutorando em Teologia junto ao Programa de Pós-Graduação *Stricto Sensu* (Mestrado e Doutorado) da Faculdades EST, São Leopoldo, RS. Mestre em Ciências da Religião (Faculdade Unida de Vitória/ES), Bacharel em Geografia (UFMG), Bacharel em Administração (UNOPAR), Graduando em Filosofia (UNINTER).

and development of hermeneutics, demonstrating its inevitable mythical heritage. The approach exposes the paradoxes of modern hermeneutics that broke with the mythical interpretation of antiquity, without, however, being able to purify itself from the metaphysical understanding of life, since the mythical mentality underlies the hermeneutic process. The epistemological path outlined here is permeated by the essential contributions of philosophers and hermeneutics such as Edmund Husserl, Ernest Cassirer, Wilhelm Dilthey, Hans-Georg Gadamer, Jürgen Habermas and Paul Ricoeur. This analysis, therefore, delineates and accentuates the paths of modern hermeneutics and the resurgence of mythical interpretation in contemporary times. As a result, it is postulated that the mythical narrative is a foundational structure of contemporary thought and that it is up to hermeneutic processes to consider the mythical past in the achievement of their scientific work.

KEYWORDS

Hermeneutics; Myth; Contemporaneity.

Introdução

Historicamente, as primeiras cosmogonias foram míticas e, sendo assim, os mitos eram reputados como artífices da realidade. Diante disso, a construção de uma teoria sobre a hermenêutica não deve prescindir da compreensão daquilo que venha a ser o pensamento mítico. Começamos, então, perguntando: o que é o mito? O mito, conforme a descrição proposta por Mircea Eliade é a narrativa de “uma história sagrada, quer dizer um acontecimento primordial que teve lugar no começo do tempo, *ab initio*”⁴.

Assim, o mito fala de uma situação original e inaugural, assumindo a característica de elemento fundacional. “O mito proclama a aparição de uma nova ‘situação’ cósmica ou de um acontecimento primordial. Portanto, é a narração de uma ‘criação’: conta-se como qual coisa foi efetuada, começou a ser”⁵. Dessa forma, o mito, como elemento fundante, definia e organizava o mundo do ser humano da antiguidade. Isso posto, o mito é compreendido como um estruturador da realidade, mas a ela transcendente. Neste sentido, o mito é a “manifestação primordial de uma determinada concepção do mundo, o mito é, para quem o vive como forma de realidade e para o mundo inteligível que dele nasce, uma totalidade indefinível”⁶.

O mito é a linguagem de uma compreensão inaugural e fundacional da humanidade, tratando-se, portanto, da primeira leitura da realidade. Logo, não é “uma explicação destinada a satisfazer uma curiosidade científica, mas uma narrativa que faz reviver uma mentalidade primordial, que satisfaz profundas necessidades religiosas, aspirações morais, pressões imperativas de ordem social e mesmo exigências práticas”⁷. Nessa perspectiva, não se pode ignorar que o mito é essencial no processo civilizacional e, “longe de ser uma fabulação vã, ele é, ao contrário, uma realidade viva, à qual se recorre incessantemente: não é absolutamente uma

⁴ ELIADE, Mircea. *O Sagrado e o Profano*: a essência das religiões. São Paulo: Martins Fontes, 2010. p. 84.

⁵ ELIADE, 2010, p. 85.

⁶ CRIPPA, Adolpho. *Mito e cultura*. São Paulo: Convívio, 1975. p. 15.

⁷ CRIPPA, 1975, p. 16.

teoria abstrata ou uma fantasia artística, mas uma verdadeira codificação da religião primitiva e da sabedoria prática”⁸.

Outra questão de suma importância é o papel que o mito desempenha na acomodação e justificação dos fatos naturais e sociais, pois “os mitos fundamentais dos povos servem a uma necessidade que vai além da consciência religiosa, à necessidade de conectar os fenômenos da natureza tanto quanto da sociedade e fornecer uma espécie de primeira explicação para eles”⁹. O mito, dessa forma, tem destacada importância como fator de coesão social, fornecendo a matriz simbólica dessas relações.

Diante da envergadura sociológica do mito, parece não ser adequado subsumi-lo a uma racionalização fundamentalista. A despeito daquilo que, em um primeiro momento se imaginava, as narrativas científicas descortinadas no âmbito da modernidade não se consolidaram em um distanciamento do mito, uma vez que “não há nenhum fenômeno natural, e nenhum fenômeno da vida humana, que não seja passível de uma interpretação mítica, e que não peça uma tal interpretação”¹⁰. Entrementes, tal perspectiva se reveste de maior importância à medida que reconhecemos que vivemos, na contemporaneidade, a chamada *sociedade do conhecimento*, onde as tecnologias e a democratização do acesso possibilitaram inúmeras alternativas para a interlocução dos indivíduos em seu meio. Não obstante, a linguagem mítica subjaz a produção cultural da sociedade.

Considerando esse horizonte sociológico, onde há elevada produção de conhecimento, a questão da linguagem, contida em textos, imagens e vídeos, ganha especial relevância, pois a linguagem é uma condição fundamental para as relações sociais. Assim sendo, a presença do mito se justifica, pois ele é essencialmente linguagem. Como acentuado pelo filósofo alemão, Ernst Cassirer: “Mitologia, no mais elevado sentido da palavra, significa o poder que a linguagem exerce sobre o pensamento, e isto em todas as esferas possíveis da atividade espiritual”¹¹. Ainda, considerando que o mito subjaz às estruturas do pensamento, como também se manifesta nas ações comunicativas do ser humano contemporâneo, podemos então dizer que o mito constrói um mundo de significados.

O mito, a arte, a linguagem e a ciência aparecem como símbolos: não no sentido que designam na forma de imagem, na alegoria indicadora e explicadora, um real existente, mas sim, no sentido de que cada uma delas gera e parteja seu próprio mundo significativo¹².

Desta maneira, o mito não é apenas a realidade racional, mas, uma complexidade compreensível que enseja os meios à construção de uma realidade simbólica que emoldura e dá sentido a uma dimensão racional, sem, todavia, racionalizá-la. Essa será uma tarefa com a qual a hermenêutica científica se ocupará, contudo, antes convém estabelecer algumas definições epistêmicas introdutórias.

O vocábulo ‘hermenêutica’ procede do substantivo grego *hermeneutichos*, enquanto a sua forma verbal é *hermeneúein* que possui, basicamente, dois significados: “designa ao mesmo

⁸ CRIPPA, 1975, p. 16.

⁹ DILTHEY, Wilhelm. *Introdução às Ciências Humanas*. Rio de Janeiro: Forense, 2010a. p. 168.

¹⁰ CASSIRER, Ernst. *Ensaio sobre o homem: introdução a uma filosofia da cultura humana*. São Paulo: Martins Fontes, 2001. p. 123.

¹¹ CASSIRER, 2001, p. 19.

¹² CASSIRER, 2001, p. 22.

tempo o processo de elocução (dizer, afirmar algo) e de interpretação (ou de tradução)¹³ (tradução dos autores). Um fato digno de nota é que o uso do termo hermenêutica é relativamente recente, sendo que, até o século XVI, era mais comum a expressão latina *interpretatio*. Nesse sentido, Jean Grondin nos informa que “o termo hermenêutica veio à luz pela primeira vez no século XVII, quando o teólogo de Estrasburgo¹⁴ Johann Conrad Dannhauer criou-o para nomear o que antes era chamado de *auslegkunst* ou a arte da interpretação”¹⁵ (tradução dos autores).

Sem embargo, deve ser lembrado que a hermenêutica, no seu nascedouro, está ligada diretamente à linguagem oral, ou seja, é uma forma de comunicação baseada na locução. Esse esclarecimento inicial é extremamente importante porque a história da hermenêutica remonta à transição do mito para o logos, no nascimento da filosofia (alegorização dos mitos¹⁶). Desta maneira, o texto escrito interpretado pelo sujeito/leitor/ouvinte já sofreu uma hermenêutica no ato de ser escrito. Uma ilustração interessante, nessa perspectiva, é o texto bíblico que se auto-proclama inspirado por Deus no momento em que é registrado como Escritura Sagrada¹⁷.

A hermenêutica, somente em um segundo momento, refere-se à arte, à técnica da interpretação e suas respectivas regras que servem de orientação para a interpretação dos textos clássicos (hermenêutica literária), bíblicos (hermenêutica bíblica), legislativos (hermenêutica jurídica)¹⁸. Essa perspectiva técnica e sistemática vai se reconfigurar, sobretudo, a partir da contribuição delineada por Friedrich Schleiermacher, considerado o pai da hermenêutica moderna. Ele haverá de subsidiar a busca por uma razão universal que não seja uma compreensão parcial de determinada área do conhecimento ou de uma parte da realidade apenas. Na perspectiva de Schleiermacher, “a hermenêutica não deve ser apenas uma disciplina auxiliar de determinadas ciências, mas, deve constituir-se como a arte do compreender em geral [*Kunstlehre des Verstehens*]). Sem compreender, não é possível interpretar e nem explicar”¹⁹.

Feitas estas breves considerações, como se percebe, o presente artigo busca demonstrar que a hermenêutica surge como ciência somente no século XVIII, mas, as suas bases epistemológicas já haviam sido lançadas no contexto do pensamento mítico. A ciência hermenêutica moderna, que nasce refém do projeto iluminista-racionalista, nesse sentido, é uma reação aos fundamentos metafísicos da hermenêutica mítica. Nesta direção, para entendermos a moderna hermenêutica (especialmente a partir de Schleiermacher), faz-se necessário descortinar, ainda que de maneira breve, a passagem da hermenêutica mítica para a hermenêutica alegórica.

Importante destacar que no nascedouro da filosofia (entre o século VII e VI a.C.), houve um aparente rompimento com a interpretação mítica da realidade. Nesse contexto, o que vemos

¹³ GRONDIN, Jean. *¿Qué es la hermenéutica?* Barcelona/Espanha: Herder Editorial, 2008, p. 22. “Designa a la vez el proceso de elocución (enunciar, decir, afirmar algo) y el de interpretación (o de traducción)”.

¹⁴ O teólogo luterano Johann Conrad Dannhauer (1603-66) cunhou a palavra “hermenêutica” e a utilizou no título do livro *Hermeneutica Sacra* de 1654 – fonte: GILHUS, Inguil Salid. *Hermenêutica. REVER*. Ano: 16, nº 02, Mai/Ago, 2016.

¹⁵ GRONDIN, 2008, p. 21. “El término *hermenéutica* vio la luz por vez primera en el siglo XVII cuando el teólogo de Estrasburgo Johann Conrad Dannhauer lo inventó para denominar lo que anteriormente se llamaba *Auslegungslehre* (*Auslegkunst*) o arte de la interpretación”.

¹⁶ A alegoria nasce da ideia de interpretar, racionalizar, converter os mitos, bem como, aproveitar o conteúdo cultural deles, filtrando eventuais comportamentos condenáveis dos mitos.

¹⁷ Toda a Escritura é divinamente inspirada, e proveitosa para ensinar, para redarguir, para corrigir, para instruir em justiça (ALMEIDA, João Ferreira. *Bíblia Sagrada* – Segunda carta de Paulo a Timóteo. São Paulo: Sociedade Bíblica do Brasil, 1993, capítulo 3, versículo 16).

¹⁸ GIBELLINI, Rosino. *A teologia do século XX*. São Paulo: Loyola, 1998. p. 57.

¹⁹ GIBELLINI, 1998, p. 58.

é o surgimento da hermenêutica alegórica como tentativa de racionalização do mito. Não obstante, a transição do mito para o *logos* não foi abrupta, pois a mentalidade mítica permaneceu nos filósofos da *Physis*²⁰. Vemos, por exemplo, que “nenhuma outra doutrina pode ser tão seguramente atribuída a Pitágoras quanto a da transmigração das almas (...)”²¹. Observa-se, aqui, que a filosofia nasce, pois, *contaminada* pelo mito.

Desta maneira, podemos dizer que a alegorização é um processo de ressignificação do mito, uma vez que a “linguagem mítica já não podia mais ser concebida ao pé da letra, ou em seu sentido literário. Ela exigia uma interpretação ‘alegórica’²²”. A alegorização, por sua vez, nasce desta tentativa de tornar o mito inteligível ou racional. A necessidade de uma ilustração hermenêutica decorre exatamente da situação de incompreensibilidade em relação ao mito. A hermenêutica alegórica é este esforço de tornar o mito compreensível. A magnificência está no fato de aproveitar o conteúdo cultural do mito, não ignorando a teia de significados que ele oferece²³.

A partir desse substrato mítico-alegórico, o nascimento da hermenêutica se dá na perspectiva de admissão ao desconhecido, o mistério e o incompreensível. A existência da hermenêutica se justifica no fato de haver coisas, objetos, textos, dados que precisam ser trazidos para o mundo na perspectiva de uma compreensibilidade. Isso não quer dizer que precisam ser reduzidos a uma explicação racional, uma vez que a hermenêutica comporta elementos que remontam a um passado mítico e supra-racional.

Apesar de haver na modernidade uma resistência científica-racional à hermenêutica alegórica, esta possui um transcurso histórico que remonta aos séculos VI e V a. C., quando “retóricos e filósofos gregos procuravam interpretar alegoricamente os escritos homéricos, com vistas a eliminar quaisquer aparências de indignidades atribuídas aos deuses”²⁴. A hermenêutica alegórica sobrevive nas escolas filosóficas Clássica e Helenista, sendo assumida pela filosofia Patrística e Escolástica, desembocando no final da Idade Média.

Nesse sentido, a vitalidade e a longevidade da escola alegórica se devem muito à sua versatilidade para contextualizar narrativas aparentemente fantásticas ou esdrúxulas, fazendo com que personagens e fatos se tornem arquétipos morais e éticos para contextos presentes. A transição da hermenêutica alegórica para uma hermenêutica mais objetiva-racionalista só se dará a partir da renascença, sendo incrementada pela Reforma Protestante e pelo Iluminismo.

1. Os percursos da hermenêutica moderna

Como já havia sido antecipado nesta abordagem, a primeira escola hermenêutica configurada metodologicamente a partir de uma base epistêmica peculiar pode ser atribuída a Friedrich Schleiermacher, sobretudo, porque a atividade hermenêutica estava fragmentada em áreas

²⁰ Os filósofos da *Physis* são os primeiros filósofos gregos que oferecem uma explicação cosmológica do universo. Eles são os pensadores que fazem o rompimento com a explicação mitológica do mundo. Os principais foram Tales de Mileto, Anaximandro, Anaxímenes, Parmênides e Heráclito. CHAUI, Marilena. *Convite à filosofia*. São Paulo: Ática, 2000, p. 39-40.

²¹ DILTHEY, 2010a, p. 175.

²² GRONDIN, Jean. *Introdução à hermenêutica filosófica*. São Leopoldo: Unisinos, 1999. p. 57.

²³ GRONDIN, 1999, p. 57.

²⁴ ANGLADA, Paulo. *Introdução à hermenêutica reformada*. Ananindeua/PA: Knox Publicações, 2006. p. 26.

distintas até o século XVIII. Havia a hermenêutica religiosa (sagrada) e a hermenêutica secular (profana). Com Schleiermacher teremos uma abordagem hermenêutica abrangente e de perspectiva mais universalizante.

A hermenêutica proposta pelo pensador germânico soube considerar a presença do particular no geral e vice-versa e, dessa forma, seu modelo interpretativo propunha um caráter mais universal que tornava possível estabelecer regras interpretativas que possibilitassem o acesso ao sentido inicial do texto, pois “cada individualidade é uma manifestação do viver total e que, por isso, cada qual traz em si um mínimo de um dos demais [...]”²⁵. A hermenêutica de Schleiermacher é solidária e sistêmica à medida em que uma parte do leitor estava no autor e vice-versa. Ele, embora vivendo num contexto da filosofia idealista e romântica alemã, não limitou a sua teoria hermenêutica a uma abordagem subjetiva e simbólica, mas “pensou sobre o signo da unificação do ‘realismo com o idealismo’, o que para ele significa pensar juntos o universal e o particular, o ideal e o histórico”²⁶.

Os processos compreensivos em Schleiermacher não estão baseados apenas na interpretação do texto, mas, na busca para fornecer certas padronizações, ou seja, explicar como e porque se interpreta um determinado escopo daquela maneira. Tal perspectiva aponta para uma hermenêutica geral “que não apenas contivesse as regras e a explicação do procedimento interpretativo enquanto tal, mas, antes e, sobretudo, fornecesse as razões das regras e do procedimento, portanto, da arte da compreensão em geral”²⁷.

Com base nesta perspectiva metodológica, vislumbra-se a possibilidade de uma hermenêutica que seja a “arte da compreensão correta do discurso do outro”²⁸. Por isso, há uma busca do sentido original do texto estabelecendo um movimento circular da hermenêutica que interconecta compreensão, fala e pensamento, pois “a apreensão do pensamento do outro, logo, a compreensão correta do discurso alheio, se realiza através da compreensão da linguagem em que ele expressou o seu pensamento”²⁹. Destarte, essa hermenêutica não conhece “outra via de acesso ao que o outro quis dizer senão o seu discurso, ou seja, o seu uso de uma linguagem para expressar alguma coisa ao ouvinte”³⁰.

Considerando que o fundamento da hermenêutica de Schleiermacher é o texto no seu contexto histórico e linguístico, podemos dizer que “cada articulação de frases seja ela grande ou pequena, apenas pode ser corretamente compreendida a partir do todo ao qual ela pertence”³¹. Essa regra do contexto vai se ampliando à medida em que “o menor é condicionado por um maior que, por sua vez, é também um menor, segue-se, obviamente, que também o particular apenas pode ser completamente compreendido através do todo”³².

Vislumbrando a perspectiva hermenêutica de proposta sistêmica e universal, veremos que o pensamento de Wilhelm Dilthey conservará esse legado de Schleiermacher, mas, à vista disso,

²⁵ GADAMER Hans-Georg. *Verdade e método*. Petrópolis: Vozes. Bragança Paulista: Editora Universitária São Francisco, 2017. p. 260.

²⁶ SCHLEIERMACHER, Friedrich D. E. *Hermenêutica: arte e técnica da interpretação*. Bragança Paulista: Editora Universitária São Francisco, 2003. p. 11.

²⁷ SCHELEIERMACHER, 2003, p. 15.

²⁸ SCHELEIERMACHER, 2003, p. 15.

²⁹ SCHELEIERMACHER, 2003, p. 19.

³⁰ SCHELEIERMACHER, 2003, p. 19.

³¹ SCHELEIERMACHER, 2003, p. 49.

³² SCHELEIERMACHER, 2003, p. 49.

introduzirá um elemento novo, que é o campo das vivências. Dilthey considera apropriado localizar o objeto e o sujeito em seus ambientes vivenciais, tecendo uma compreensão que se costura à medida em que se vive e se experimenta. O autor propõe, como resultado, uma hermenêutica que está sempre a caminho, “que se mantém permanente em todo o transcurso da vida e em meio a todas as transformações”³³. Ou seja, a hermenêutica seria sempre uma tarefa inacabada. É uma interpretação que se constrói no caminhar.

A partir deste panorama compreensivo e vivencial, Dilthey sugere um tratamento diferenciado para as ciências sociais que necessitariam se desenvolver baseadas na conexão entre a ciência e a vida e não a partir de um fracionamento de uma realidade abstraída do todo. A ideia de uma imparcialidade científica absoluta não existe na hermenêutica vivencial, uma vez que “historiadores, estudiosos da economia nacional, professores de direito público, pesquisadores da religião tomam parte na vida, eles também querem influenciá-la”³⁴.

A hermenêutica divisada por Dilthey com seu enfoque no mundo das vivências, lança os fundamentos para o erguimento da hermenêutica fenomenológica de Edmund Husserl e de seu discípulo, Martin Heidegger. Husserl vai acentuar a crítica de Dilthey sobre a separação entre objeto e sujeito, afirmando que “as ciências estão construídas sobre a obviedade do mundo da vida, porquanto a partir dela fazem uso daquilo que, em cada caso, é necessário para os seus fins”³⁵, ou seja, não se produz conhecimento afastando o objeto do sujeito.

A crítica de Husserl focaliza exatamente as ciências positivistas e suas metodologias abstracionistas e explicativas. O autor questiona a ideia de isolar o objeto de seu contexto imediato. De acordo com sua concepção, trata-se de uma realidade compreendida como mundo da vida (*lebenswelt*). Esse questionamento esboçado pela Fenomenologia Transcendental de Husserl coloca em discussão a validade do método explicativo/descritivo das ciências que operavam no modelo cartesiano. O título da obra de Edmund Husserl – Crise das Ciências Europeias³⁶ – expõe a encruzilhada metodológica vivida pela humanidade europeia que, segundo ele, havia cometido um equívoco ao virar-se “contra o seu modo de existir até então, contra o modo de existir medieval, desvaloriza-o e passa a querer configurar-se livremente de um mundo novo”³⁷.

O desacerto citado por Husserl tem a ver com a percepção de que o nascimento das ciências positivas marca um rompimento com o conhecimento acumulado no período medieval. Dessa forma, as ciências objetivas despontam alienadas do conhecimento vivencial, considerado mítico e antiquado para os novos tempos. No seu entendimento, o desprezo pela metafísica marca o rompimento com a “ciência das questões supremas e últimas, a dignidade de rainha das ciências, cujo espírito unicamente proporciona o sentido último a todos os conhecimentos, aos conhecimentos de todas as outras ciências”³⁸.

³³ DILTHEY, Wilhelm. *A construção do mundo histórico nas ciências humanas*: São Paulo: Unesp, 2010b, p. 20.

³⁴ DILTHEY, 2010b, p. 97

³⁵ HUSSERL, Edmund. *A crise das ciências europeias e a fenomenologia transcendental – uma introdução à filosofia fenomenológica*. Rio de Janeiro, Forense, 2012. p. 102.

³⁶ Essa obra é o resultado de várias palestras proferidas por Husserl em 1935, especialmente as que foram ministradas em Viena e Praga. A forma atual do livro “A crise das Ciências Europeias e a fenomenologia transcendental” só veio à luz em 1954, ou seja, depois de 16 anos da morte de Husserl. Os dois primeiros capítulos da obra são da autoria do próprio Husserl em 1936, mas o restante do livro é uma seleção de outros textos de Husserl, compilados por seu colaborador, Eugen Fink. (Texto adaptado da apresentação da tradução em língua portuguesa).

³⁷ HUSSERL, 2012, p. 4.

³⁸ HUSSERL, 2012, p. 6.

A proposta hermenêutica de Husserl afasta-se da metodologia explicativa e busca na *coisa em si* a verdade do fato ou do fenômeno. A ideia é realizar “uma descrição psicológica que exigia não apenas uma observação meticulosa da realidade religiosa, mas também uma introspecção sistemática”³⁹. Dessa forma, o método visava uma descrição não somente do “que é visível de fora, mas, sobretudo, a experiência vivida daquilo que somente pode se tornar realidade depois de ter sido incorporado à vida do próprio observador”⁴⁰.

Martin Heidegger, considerado como herdeiro das ideias de seu preceptor, Husserl, vai dar contornos mais ontológicos à hermenêutica fenomenológica. Assim, já numa de suas primeiras obras, *Fenomenologia da vida religiosa* (1920), o autor desenvolve o conceito de experiência fática da vida. Um termo parecido com o desenvolvido por Husserl que é o *mundo da vida* (*lebenswelt*). Nesse sentido, Heidegger considera que “o ponto de partida do caminho para a filosofia é a experiência fática da vida”⁴¹. Importante destacar que temos em Husserl e Heidegger uma hermenêutica mais existencialista, colocando o processo compreensivo como experiência que acontece na facticidade do viver ou, usando um termo heideggeriano, no *Dasein*⁴². A hermenêutica fenomenológica-existencialista de Heidegger propõe uma interpretação da vida, sem alienar-se dela.

Com essa virada hermenêutica proposta por Heidegger, demandando uma abordagem mais existencialista e fazendo do sujeito intérprete o principal protagonista, vamos encontrar em Hans-Georg Gadamer, sucessor dessa abordagem, de viés mais ontológico. A hermenêutica impulsionada por Gadamer não possui uma pretensão metodológica, como se poderia pensar a partir do título de sua obra mais famosa: *Verdade e método*⁴³. Nessa obra, logo no seu prefácio, o autor explica a sua proposta hermenêutica informando que não objetiva (a despeito da perspectiva entabulada por filósofos hermeneutas que o antecederam, como Kant, Hegel e Schleiermacher) estabelecer uma hermenêutica como “um sistema de regras artificiais capaz de descrever o procedimento metodológico das ciências do espírito, ou que pudesse até guiá-lo”⁴⁴.

Sendo assim, Gadamer enxerga na hermenêutica uma atividade artística e não o percurso de uma racionalidade técnica no esforço de interpretar um texto. A sua perspectiva é a de que as ciências do espírito (filosofia, história, psicologia) são herdeiras de uma tradição humanista que não se enquadra nos moldes das ciências naturais. A hermenêutica de Hans-Georg Gadamer não é, necessariamente, uma reedição do trabalho filosófico de Dilthey, mas, a demonstração de que o método, mesmo que seja próprio da área das humanidades, será, em geral, um aspecto conflituoso no ambiente das ciências do espírito que operam em outra esfera, não comportada pelas ciências naturais.

A proposta de Gadamer, também, não é, por extensão, remover o método, mas, dizer que existe uma interpretação da vida e das coisas que precede a abordagem metodológica. Essa empreitada de mostrar que o conhecimento se dá a partir das vivências já havia sido começada

³⁹ FILORAMO, Giovanni; PRANDI, Carlo. *As Ciências das Religiões*. São Paulo: Paulus, 1999. p. 33.

⁴⁰ FILORAMO; PRANDI, 1999, p. 33

⁴¹ HEIDEGGER, Martin. *Fenomenologia da Vida Religiosa*, Petrópolis: Vozes, 2010, p. 15.

⁴² *Dasein* seria o mesmo que “o Ser-aí ou o Ser-aí-no-mundo”.

⁴³ O título da obra original é “Wahrheit und Methode. Grundzüge einer philosophischen Hermeneutik”. Foi publicada em Tübingen, na Alemanha, no ano de 1960. Nela, Gadamer enfatiza a importância de considerar ser humano como um ser em busca de compreensão. Por isso, todas as ciências (inclusive as naturais) devem passar pelo caminho da hermenêutica se quiserem se fazer compreendidas.

⁴⁴ GADAMER, 2017, p. 14.

por Wilhelm Dilthey, sendo estabelecida de forma mais incisiva em Heidegger. Nesse sentido, “a compreensão não é um dentre outros modos de comportamento do sujeito, mas o modo de ser da própria pre-sença (*Dasein*)”⁴⁵. A hermenêutica empreendida por Gadamer tem um elemento contemplativo e artístico, pois, o objeto a ser interpretado traz consigo uma historicidade que vai desde a sua origem, passando por um mundo posterior, ressignificando-o, até chegar no intérprete que, valendo-se de suas mediações culturais, emprestar-lhe-á sentidos novos e atualizados.

Conclusivamente, essa é a perspectiva da *fusão de horizontes* (*Horizont verschmelzung*), na qual a historicidade do texto se encontra com as vivências do leitor, ou seja, “o horizonte do presente não se forma pois à margem do passado. Não existe um horizonte do presente por si mesmo, assim como não existem horizontes históricos a serem conquistados”⁴⁶. A compreensão se torna possível nessa fusão de horizontes, em que o texto não é interpretado buscando somente o sentido histórico original, pois “o projeto de um horizonte histórico é, portanto, só uma fase ou momento na realização da compreensão e não se prende na auto alienação de uma consciência passada, mas, se recupera no próprio horizonte compreensivo do presente”⁴⁷. Portanto, a hermenêutica de Gadamer, diferentemente de Schleiermacher, não busca saber tanto a intenção do autor do texto, mas, procura estabelecer uma compreensão atualizada e contextualizada ao mundo das vivências do intérprete.

Considerando que, até aqui, as principais escolas hermenêuticas citadas se desenvolveram, de maneira geral, na forma de sucessão, teremos na hermenêutica de Jürgen Habermas uma hermenêutica contemporânea à Gadamer, havendo, inclusive, divergência pública entre suas ideias, sobretudo, pelo contexto mais politizado e crítico inerente às ideias de Habermas. A hermenêutica divisada por Habermas tem uma proposta crítica e de construção abrangente e comunitária, não se tratando, assim, de uma hermenêutica fundada no indivíduo. Em Habermas, vislumbra-se uma hermenêutica de cunho instrumental que não se contenta com compreensões teóricas e individualizantes, adquirindo uma perspectiva democrática, globalizante e funcional. Nessa proposta, ela não deveria ser meramente descritiva ou tecnicista, mas, ter em vista um universo assentado no esclarecimento e desconstrução de distorções, devendo assim propor “uma reflexão sobre o modo correto de compreender e tornar inteligível”⁴⁸ as estruturas de comunicação.

A hermenêutica habermasiana se conduz por um horizonte da comunicação eficaz. Não por acaso, o autor insistirá “numa hermenêutica entendida como arte de compreender um sentido linguisticamente comunicável e, no caso de comunicações perturbadas, torná-lo inteligível”⁴⁹. Isso posto, podemos resumidamente elencar algumas características presentes no pensamento hermenêutico de Jürgen Habermas:

- (a) A hermenêutica precisa ser crítica, logo, ser competente para perceber os contextos ideológicos de dominação e opressão. Ela é um instrumento para “tornar patente o

⁴⁵ GADAMER, 2017, p. 16.

⁴⁶ GADAMER, 2017, p. 404.

⁴⁷ GADAMER, 2017, p. 405.

⁴⁸ TEIXEIRA, António Braz. *Breve Tratado da Razão Jurídica*. Sintra: Zéfiro, 2012. p. 85-90.

⁴⁹ ENCARNAÇÃO, João Bosco da. *Filosofia do Direito em Habermas: a hermenêutica*. Lorena: Stiliano, 1999, p. 49-60; 115-124; 127-137.

contexto da vida social em todos os seus momentos”⁵⁰. Essa característica, de certa forma, questiona a hermenêutica preconizada por Gadamer, que pressupõe a ideia de uma interpretação global através da fusão dos horizontes da tradição e do intérprete. Na perspectiva de Habermas, tal hermenêutica é acrítica e silenciosa com as injustiças dos processos históricos e sociais.

- (b) A hermenêutica precisa ter competência esclarecedora e libertária. Por isso, a incapacidade para fazer leituras imparciais da realidade histórica face às perturbações e distorções da comunicação que perpetuam sistemas totalitários e opressores. Por conseguinte, sob o jugo de uma ideologia dominante construída a partir de discursos distorcidos, “os grupos sociais são impedidos de reconhecer e prosseguir os seus interesses comuns”⁵¹. Por conseguinte, a forma para alcançar a emancipação de grupos sociais dominados e oprimidos é pela via da competência comunicativa, que se viabiliza através de uma hermenêutica que seja reflexiva, esclarecedora e dialógica.

Considerando o percurso das principais escolas hermenêuticas, não podemos deixar de citar um dos mais renomados hermeneutas do século XX, Paul Ricoeur. Optamos por referir o autor e a sua contribuição após àquela divisada por Habermas, uma vez que a hermenêutica deste autor oferece uma crítica ao pensamento hermenêutico de Hans-Georg Gadamer, que, por sua vez, nos oferece uma retomada da abordagem hermenêutica perpetrada por Husserl e Heidegger.

O pensamento hermenêutico de Ricoeur pode ser definido como fenomenológico e existencialista. Este não se reduz a uma busca do certo ou do errado, mas, se dirige para a busca de uma interpretação do sentido. Sua perspectiva metodológica é fenomenológica porque propõe “compreender o que se descreve, para descobrir seu sentido”⁵². As questões mais importantes são ligadas ao ser humano e ao sentido que ele precisa encontrar para a vida. Por isso, a compreensão do mundo circundante só tem razão de ser se for capaz de encontrar respostas para o sentido da existência humana. Nessa busca de sentido, necessário é para o indivíduo suspender determinados juízos pré-estabelecidos. Por este motivo, as disposições da consciência que admitem o pecado original e a transcendência são suspensas, no propósito de libertar o ser humano das ilusões da consciência. Portanto, a consciência que o ser humano tem de si mesmo é falsa, ou seja, “o homem é um ser que não coincide com si mesmo”⁵³.

Desta maneira, a incapacidade cognitiva do ser humano fazer juízo de si mesmo e da realidade estaria associada a dois fatores: o primeiro diz respeito às ilusões e mistificações contidas na sua consciência, verdadeiros ídolos; o segundo motivo seria que a compreensão da realidade é incompleta, pois “a realidade não se reduz ao que pode ser visto”⁵⁴. Diante disso, a tarefa da filosofia e, por extensão, da hermenêutica é buscar um nível de compreensão que possibilite “um fornecimento de sentido”⁵⁵ para a vida humana.

⁵⁰ TEIXEIRA, 2012, p. 89.

⁵¹ BLEICHER, Josef. *Hermenêutica Contemporânea*. Lisboa, Edições 70, 1980. p. 201-204; 215-231; 229.

⁵² RICOEUR, Paul. *Hermenêutica e ideologias*. Petrópolis: Vozes, 2013a, p. 8.

⁵³ RICOEUR, 2013, p. 9.

⁵⁴ RICOEUR, 2013, p. 09.

⁵⁵ RICOEUR, 2013, p. 10.

A religião sem interioridade, sem uma sensação “banhada em sentimento” de que a crença importa, e importa tremendamente, de que a fé sustenta, cura, consola, corrige as injustiças, melhora a sorte, garante recompensas, explica, impõe obrigações, abençoa, esclarece, reconcilia, regenera, redime ou salva, mal chega a ser digna desse nome. (...) E resta, suponho, a torturante questão de saber se algum credo, por mais profundo que seja, chega perto de ser suficiente para seus fins⁵⁶,

2. O recrudescimento da interpretação mítica na contemporaneidade

Considerando todo o itinerário histórico da hermenêutica, inclusive quanto à presença do pensamento mítico, sabemos que ela não nasce como explicação ou compreensão do texto/objeto, mas, como narrativa poético/mítica. A função explicativa é posterior e, portanto, a hermenêutica como explicação/compreensão é uma proposta racionalista/iluminista e não uma proposta original.

Somente no decorrer da história da hermenêutica é que o problema da compreensão e seu conceito foram colocados no centro da hermenêutica. Originalmente, tratava-se da arte de significação, de esboçar um todo significante a partir de signos inicialmente desprovidos de significado⁵⁷.

A perspectiva sistemática e explicativa da hermenêutica é recente, especialmente no ambiente teológico. Observamos, por exemplo, que a hermenêutica teológica do século XIX tornou-se tributária de dois métodos, basicamente: o histórico-gramatical e o crítico-histórico. Com efeito, “os métodos de viés mais subjetivo como o alegórico não gozavam de grande aceitação, neste período, em face de sua abordagem pouco objetiva/racionalista”⁵⁸. Apesar da primazia desses dois métodos (histórico-gramatical e crítico-histórico), de viés racionalista/explicativo, percebe-se, com frequência, que o processo hermenêutico é retroalimentado pela tradição e pelo pensamento simbólico. Identificamos esse movimento quando exterioriza a perspectiva de submeter o pensamento mítico a uma crítica rigorosa. Entretanto, esse projeto não é satisfatoriamente atingido, pois “não é possível questionar tudo ao mesmo tempo, as pessoas e a sociedade também precisam conviver com certos costumes e convenções”⁵⁹.

A histórica herança da hermenêutica, simbólica e mítica, parece predispor os esforços interpretativos a condicionamentos intuitivos, “na medida em que nós compreendemos o sentido de um texto literário ou obra de arte, o que fazemos não é reconstruir a intenção original do autor, mas compreendê-lo de tal modo que sua verdade se manifesta a nós”⁶⁰. Essa manifestação não é, necessariamente, um processo racional, mas, pode ser intuída, sentida ou percebida, uma

⁵⁶ GEERTZ, Clifford. *Nova luz sobre a antropologia*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 2001. p. 159.

⁵⁷ KÖRTNER, Ulrich H. J. *Introdução à Hermenêutica Teológica*. São Leopoldo: Sinodal/EST, 2009. p. 11.

⁵⁸ SILVA, José Roberto Limas. Uma hermenêutica baseada no conceito de vivência Diltheyano. *Revista Unitas*. Vitória, ES, v.5, n.2 (n. especial), 2017. p. 53.

⁵⁹ KÖRTNER, 2009, p. 14.

⁶⁰ WEBERMAN, David. Reconciling Gadamer’s non-intentionalism with Standard conversational goals. *The Philosophical Forum*, v. XXX, n. 4, p. 317-238, dez/1999. p. 317.

vez que “o mito se converte em portador de uma verdade própria, inalcançável para a explicação racional do mundo”⁶¹.

O mito não é uma simples narrativa, nem uma forma de ciência, nem um ramo de arte ou de história, nem uma narração explicativa. Cumpre uma função sui generis, intimamente ligada à natureza da tradição, à continuidade da cultura, à relação entre maturidade e juventude e à atitude humana em relação ao passado. A função do mito é, em resumo, reforçar a tradição e dar-lhe maior valor e prestígio, vinculando-a à mais elevada, melhor e mais sobrenatural realidade dos acontecimentos iniciais⁶².

Nesse sentido, o abandono do pensamento mítico, em grande medida por conta de sua relação com o paganismo religioso, produziu, no ambiente da sociedade cristã ocidental, uma ruptura com as estruturas constitutivas do pensamento. Tal perspectiva se define a partir da Reforma Protestante, que “abriu o caminho para o Iluminismo moderno e tornou possível seu radicalismo sem precedentes, que nem mesmo teve que parar antes do próprio Cristianismo, realizando a destruição radical do mítico [...]”⁶³. (Tradução dos autores). O mito religioso enquanto fato social se interliga, pois, com outras construções sociais para sublinhar uma sociedade, via de regra, mais harmônica, assim como para dar respostas acerca daquilo que os seres humanos repercutem como mistério para a sua existência.

Não obstante, a mentalidade mítica que subjaz ao processo hermenêutico e, dessa forma, se apresenta inarredável por estar alojada nas entranhas do pensamento humano, de tal maneira que “uma cultura só pode florescer em um horizonte rodeado de mito”⁶⁴. (Tradução dos autores) O mito não é essencialmente uma crença pagã ou uma compreensão fantasiosa da vida, mas, uma forma de conceber uma realidade que não pode ser abarcada unicamente pelos sentidos humanos.

[...] o mito é um sistema dinâmico de símbolos, de arquétipos e de esquemas que têm tendência a compor-se como uma narrativa. Nesse sentido, o mito é um esboço de racionalização, já que se ordena segundo um fio condutor discursivo, no qual os símbolos se manifestam em palavras e os arquétipos em ideias. Desta forma, os mitos subjazem às religiões, à filosofia e às narrativas históricas – possibilitando, aliás, a própria existência destas doutrinas, sistemas e narrativas -, através das três estruturas [...] do imaginário – a estrutura heroica, a estrutura mística e a estrutura dramática⁶⁵.

A atividade hermenêutica, seja ela sublinhada por um caráter sagrado ou profano, não pode se esquivar de sua origem mítica e religiosa. As tentativas de de(s) mitologizar a hermenêutica, aparentemente, não foram bem-sucedidas, sobretudo, quando pensamos na teologia desmitologizante de Rudolf Bultmann, quando ele entende que “para o homem de nosso tempo, a concepção mitológica do mundo, as representações da escatologia, do redentor e da redenção, estão

⁶¹ GADAMER, Hans Georg. *Mito e razão*. Barcelona: Paidós, 1997, p. 16. “El mito se convierte en portador de una verdad propia, inalcanzable para la explicación racional del mundo”.

⁶² ABBAGNANO, Nicola. *Dicionário de filosofia*. São Paulo: Martins Fontes, 2007. p. 674.

⁶³ GADAMER, 1997, p. 15. “Ha preparado el terreno a la moderna Ilustración y ha hecho posible su inaudita radicalidad, que ni siquiera hubo de detenerse ante el propio cristianismo por haber realizado la radical destrucción de lo mítico”.

⁶⁴ GADAMER, 1997, p. 15. “Una cultura sólo podría florecer em un horizonte rodeado de mito”.

⁶⁵ SALDANHA, Ana Maria. A importância social e simbólica do mito: do estabelecimento da mitologia como ciência à atualidade. *Téssera*, [S. l.], v. 1, n. 2, p. 5-23, 2019. p. 19.

já superadas e carecem de valor”⁶⁶. Nesse sentido, o autor questiona a validade de se aceitar as narrativas que a Bíblia oferece, perguntando-se: “Cabe esperar, pois, que realizemos um sacrifício do entendimento, um *sacrificium intellectus*, para aceitar aquilo que sinceramente não consideramos verídico – só por que tais concepções nos são sugeridas pela Bíblia?”⁶⁷

O principal dilema na exposição de Bultmann é que a narrativa mítica não é um atentado contra a racionalidade, mas, uma transposição desta, uma vez que o mito, “longe de ser uma fabulação vã, ele é, ao contrário, uma realidade viva, à qual se recorre incessantemente: não é absolutamente uma teoria abstrata ou uma fantasia artística, mas uma verdadeira codificação da religião primitiva e da sabedoria prática”⁶⁸. Portanto, a interpretação mítica não é uma afronta à racionalidade, tampouco uma negação da mesma, mas, a tentativa de se compreender o que não pode ser verificado pelas estruturas racionais do pensamento.

Para ampliar um pouco mais o horizonte compreensivo das questões aqui abarcadas, convém fazer menção ao enunciado por José Comblin⁶⁹. Para ele, as expressões religiosas na contemporaneidade sofrem os impactos de uma cultura na qual se “tende a desacreditar a hierarquia”. Há uma dificuldade com os meandros do controle clerical de modo que as pessoas tendem a procurar, a cada momento, uma “religião que lhes convém”. Corroborando com estas percepções, Zygmunt Bauman⁷⁰, acentua que se, no passado os “profetas” da experiência religiosa buscavam persuadir seus adeptos para uma vida despojada, de abnegação e até rejeição aos valores materiais, nos dias atuais, não raro, o que se busca é arrebatar seguidores sob o signo de uma pretensa valorização pessoal e, por consequência, do consumo e da prosperidade de bens e negócios mediante uma “aristocracia do consumismo”.

Todos nós temos a sensação, para além da nossa própria vida, de uma história de massa, cujo poder e cujo impulso são, na verdade, mais fáceis de perceber que as suas leis ou a sua duração. E esta consciência não data unicamente de ontem [...] ainda que seja hoje cada vez mais viva. A revolução – porque se trata, na verdade, de uma revolução no espírito – constituiu-se em abordar, de frente, esta semiobscuridade, em dar-lhe um lugar cada vez mais amplo ao lado – para não dizer à custa – dos acontecimentos⁷¹.

Importa destacar que os mitos se ligam de forma estreita com a imaginação e o imaginário. Eles representam, por assim dizer, uma necessidade humana. Não raro, surgem em momentos de maior desequilíbrio social. Não deixam de ser, nesta perspectiva, uma forma de evasão do real. Tendo em conta a evolução dos mitos desde as suas manifestações mais remotas, é possível afirmar que se trata de uma expressão inerente a um imaginário que vai sendo estimulado e fomentado ao longo dos tempos. Não deixa de ser uma tentativa de manutenção de crenças e sistemas de valores que se manifestam em determinados contextos históricos, diante de realidades políticas e circunstâncias sociais peculiares. O mito alimenta o ideário em torno das utopias que são essenciais aos seres humanos dotados de imaginação e razão. Fazem parte do caminho a seguir no além.

⁶⁶ BULTMANN, Rudolf. *Jesus Cristo e Mitologia*. São Paulo: Fonte Editorial, 2008. p. 15.

⁶⁷ BULTMANN, 2008, p. 15.

⁶⁸ CRIPPA, 1975, p. 16.

⁶⁹ COMBLIN, José. *Desafios da cidade no século XXI*. São Paulo: Paulus, 2003. p. 14.

⁷⁰ BAUMAN, Zygmunt. *Mal-estar na pós-modernidade*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1998. p. 224.

⁷¹ BRAUDEL, Fernand. *Uma lição de história*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar 1986. p. 24

Precisamos de mitos que nos ajudem a nos identificar com os nossos semelhantes, e não apenas com quem pertence a nossa tribo étnica, nacional ou ideológica. Precisamos de mitos que nos ajudem a valorizar a importância da compaixão, que nem sempre é considerada suficientemente produtiva ou eficiente em nosso mundo racional pragmático. Precisamos de mitos que nos ajudem a desenvolver uma atitude espiritual, para enxergar adiante de nossas necessidades imediatas, e nos permitam absorver um valor transcendente que desafia nosso egoísmo solipsista⁷².

Considerações finais

A radicalidade da proposta iluminista de rompimento com o pensamento mítico erodiu seu fundamento epistemológico, colocando o pensamento racional sobre um vazio cognitivo. Esse desacerto foi claramente percebido por Husserl, quando este afirmou que a ruptura da ciência positivista com seu passado mítico foi um equívoco, sobretudo, porque a metafísica é a “ciência das questões supremas e últimas, a dignidade de rainha das ciências, cujo espírito unicamente proporciona o sentido último a todos os conhecimentos, aos conhecimentos de todas as outras ciências”⁷³.

Destarte, a negação do pensamento mítico, de alguma maneira, é a tentativa de rejeitar a presença da religiosidade na teia das interlocuções da vida humana. Outrossim, a racionalidade científica e a preeminência do texto escrito não foram suficientes para arrefecer o vigor da narrativa mítica, no máximo, conseguiu mascarar-la. O recrudescimento da hermenêutica mítica se impõe à medida que “a denúncia da mitologia religiosa, do mito vigoroso e colorido, sofisticou a arte diagnóstica de reconhecer, no logocentrismo ocidental em geral, não mais do que uma mitologia dissimulada, anêmica, branca, mas, ainda assim, uma mitologia”⁷⁴. Importante sublinhar a contribuição de hermeneutas contemporâneos, como Paul Ricoeur, que não hesitaram em considerar esse passado mítico-religioso do ser humano na tarefa de interpretar a realidade científica e social cotidiana, sobretudo, porque o mito não é uma interpretação fantástica e fantasiosa de certa realidade, mas

[...] uma narrativa tradicional sobre acontecimentos que tiveram lugar na origem dos tempos, destinada a fundar a ação ritual dos homens de hoje e, de maneira geral, a instituir todas as formas de ação e de pensamento através das quais o homem se compreende a si mesmo no seu mundo⁷⁵.

Nessa esteira de pensamento, o mito não deveria, pois, ser considerado uma etapa do conhecimento humano, mas, uma estrutura fundacional na forma de construção do pensamento. Portanto, “o mito e a racionalidade têm, como mostra esse esboço, uma história comum que se desenvolve segundo as mesmas leis. Não é que a razão tenha desencantado o mito e que tenha tomado seu lugar”⁷⁶ (tradução dos autores), antes, pelo contrário, eles se complementam.

⁷² ARMSTRONG, Karen. *Breve História do Mito*. São Paulo: Companhia das Letras, 2005. p. 115.

⁷³ HUSSERL, 2012, p. 6.

⁷⁴ DERRIDA, 1982, *apud*. WESTHELLE, Vítor. Modernidade, mito e religião: crítica e reconstrução das representações religiosas. *Numen: Revista de Estudos e Pesquisa da Religião*, Juiz de Fora, Vol. 3, n. 1. p. 12.

⁷⁵ RICOEUR, P. *A Simbólica do Mal*. Lisboa: Edições 70, 2013. p. 21.

⁷⁶ GADAMER, 1997, p. 20. “El mito y la razón tienen, como muestra este esbozo, una historia común que discurre según las mismas leyes. No es que la razón haya desencantado al mito y que a continuación haya ocupado su lugar”.

Por conseguinte, considerando todo o devir histórico da hermenêutica, podemos afirmar que o labor hermenêutico não deve prescindir de uma abordagem que contemple os elementos míticos, revelacionais, supra-naturais e intuitivos no processo de interpretação do texto.

Referências

- ABBAGNANO, Nicola. *Dicionário de filosofia*. São Paulo: Martins Fontes, 2007.
- ALMEIDA, João Ferreira. *Bíblia Sagrada – Segunda carta de Paulo a Timóteo*. São Paulo: Sociedade Bíblica do Brasil, 1993.
- ANGLADA, Paulo. *Introdução à hermenêutica reformada*. Ananindeua/PA: Knox Publicações, 2006.
- ARMSTRONG, Karen. *Breve História do Mito*. São Paulo: Companhia das Letras, 2005.
- BAUMAN, Zygmunt. *Mal-estar na pós-modernidade*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1998.
- BLEICHER, Josef. *Hermenêutica Contemporânea*. Lisboa, Edições 70, 1980.
- BRAUDEL, Fernand. *Uma lição de história*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1986.
- BULTMANN, Rudolf. *Jesus Cristo e Mitologia*. São Paulo: Fonte Editorial, 2008.
- COMBLIN, José. *Desafios da cidade no século XXI*. São Paulo: Paulus, 2003.
- CRIPPA, Adolpho. *Mito e Cultura*. São Paulo: Convívio, 1975.
- DERRIDA, apud. WESTHELLE, Vítor. Modernidade, mito e religião: crítica e reconstrução das representações religiosas. *Numen: Revista de Estudos e Pesquisa da Religião*, Juiz de Fora, v. 3, n. 1, 1982, p. 11-38.
- DILTHEY, Wilhelm. *A Construção do Mundo Histórico nas Ciências Humanas*: São Paulo: Unesp, 2010b.
- _____. *Introdução às Ciências Humanas*. Rio de Janeiro: Forense, 2010.
- ELIADE, Mircea. *O Sagrado e o Profano: a essência das religiões*. São Paulo: Martins Fontes, 2010.
- ENCARNAÇÃO, João Bosco da. *Filosofia do Direito em Habermas: a hermenêutica*. Lorena: Stiliano, 1999.
- FILORAMO, Giovanni; PRANDI, Carlo. *As Ciências das Religiões*. São Paulo: Paulus, 1999.
- GADAMER H. G. *Verdade e Método*. Petrópolis: Vozes. Bragança Paulista: Editora Universitária São Francisco, 2017.
- GADAMER, Hans-Georg. *Mito e razón*. Barcelona: Paidós, 1997.
- GEERTZ, Clifford. *Nova luz sobre a antropologia*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 2001.
- GIBELLINI, Rosino. *A Teologia do Século XX*. São Paulo: Loyola, 1998.
- GRONDIN, Jean. *¿Qué es la hermenêutica?* Barcelona/Espanha: Herder Editorial, 2008.
- _____. *Introdução a Hermenêutica Filosófica*. São Leopoldo: Unisinos, 1999.
- HEIDEGGER, Martin. *Fenomenologia da Vida Religiosa*. Petrópolis: Vozes, 2010.
- HUSSERL, Edmund. *A Crise das Ciências Europeias e a Fenomenologia Transcendental – uma Introdução à filosofia fenomenológica*. Rio de Janeiro: Forense, 2012.
- KÖRTNER, Ulrich H. J. *Introdução à Hermenêutica Teológica*. São Leopoldo: Sinodal/EST, 2009.
- RICOEUR, Paul. *A Simbólica do Mal*. Lisboa: Edições 70, 2013b.
- RICOEUR, Paul. *Hermenêutica e Ideologias*. Petrópolis: Vozes, 2013a.

SALDANHA, Ana Maria. A importância social e simbólica do mito: do estabelecimento da mitologia como ciência à atualidade. *Téssera*, Uberlândia, [S. l.], v. 1, n. 2, p. 5-23, Jan-Jun. 2019.

SILVA, José Roberto Limas. Uma hermenêutica baseada no conceito de vivência Diltheyano. *Revista Unitas*. Vitória, ES, vol. 5, n. 2, (número especial), 2017, p. 51-99.

TEIXEIRA, António Braz. *Breve Tratado da Razão Jurídica*. Sintra: Zéfiro, 2012.

WEBERMAN, David. Reconciling Gadamer's non-intentionalism with Standard conversational goals. *The Philosophical Forum*, v. XXX, n. 4, p. 317-328, dez/1999.

Submetido em: 03/08/2022

Aprovado em: 05/06/2023