

UMA REVISÃO DAS PRETENSÕES UNIVERSALISTAS DA HERMENÊUTICA

A revision of the Universalist claims of Hermeneutics

Prof. Dr. Bento Itamar Borges
Universidade Federal de Uberlândia

Resumo: As disputas acadêmicas entre, de um lado, as posturas metodológicas da crítica as e da hermenêutica, e, de outro, acerca da divisão e da hierarquia entre ciências humanas e ciências naturais, vieram inspirar em meados do século XX uma aposta na crescente influência da interpretação, que implicava até mesmo na preponderância da compreensão sobre a explicação. Este artigo retoma um estudo sobre as "pretensões universalistas da hermenêutica" em três autores: Habermas, Gadamer e Bubner. E, para atualizar o debate, indica a recente teoria lexical de Pustejovsky, como sintoma da permanência do velho problema do combate à ambiguidade.

Palavras-chave: hermenêutica, compreensão, ambiguidade, interpretação.

Abstract: The academic disputes in the last two centuries concerning methodological approaches and the division between natural and human sciences have lately inspired the belief that hermeneutics could be accepted as a universal reference, since comprehension should overlap explanation. Among recent philosophers, such as Gadamer and Habermas, this debate opposes hermeneutics and critical theory. From the technical and even industrial requirements of our days, the old problem of ambiguity and misunderstanding is now a task for machines: computers should learn how to search words [including "key-words"] and translate texts. This new situation should bring philosophy back to philosophical hermeneutics – but certainly without the previous universalizing intentions.

Keywords: hermeneutics, comprehension, ambiguity, interpretation.

Introdução

O programa de pós-graduação em filosofia da Universidade Federal do Rio Grande do Sul ofereceu, em 1991, uma disciplina que se anunciava sob a rubrica de "Pretensões universalistas da hermenêutica". Na primeira aula, o Prof. Hans-Georg Flickinger comentou o título do curso que propunha, dizendo que essa pretensão é universal porque significa o plano da hermenêutica de entrar também nas ciências

naturais, para esclarecer seus conceitos básicos, para facilitar seu autoconhecimento. A distinção entre *explicação* e *hermenêutica*, feita por Droysen em 1868, foi qualificada pelo professor como infeliz e idiota, e a cisão correspondente entre ciências naturais e hermenêutica, como falsa. Inscrito na disciplina, concordei de saída com essa avaliação e aceitava como prova disso o fracasso do projeto reducionista do monismo metodológico. A última obra da “Enciclopédia da Ciência Unificada” foi justamente *Estrutura das revoluções científicas*, que não é um bom exemplo de explicação; pelo contrário, é um exercício interpretativo da história (irracional) da ciência, obra emblemática de Thomas Kuhn que rendeu longa querela acadêmica.

As aulas daquele curso de pós-graduação eram algo performáticas e contribuíram para mostrar outro sentido da pretendida universalidade: a interpretação hermenêutica que acontece em diversas (ou todas) situações humanas práticas. Pudemos ler, então, textos de autores tão diversos e afastados no tempo como Platão, Agostinho, Gadamer, Apel. Falávamos de cinema (vimos e comentamos *Blow up*, de Antonioni), fotografia, jogo, pedagogia, retórica – e presenciamos até mesmo um exercício de exegese bíblica, a cargo de um colega padre ou pastor.

Após as aulas, não quis fazer leituras e experiências que ampliassem a *aplicação* da hermenêutica ou que reconhecessem novos processos interpretativos, nem quis tomar partido na disputa entre explicar e compreender, ou na peleja entre hermenêutica e crítica, que é só uma briga de vizinhos. Eu já desconfiava, por exemplo, que a simples adjetivação “hermenêutica crítica” não solucionaria a polêmica.¹ Assim, ao procurarmos *ir além* da aplicação e da crítica metodológica, encontramos uma ontologia – ou ela vem ao nosso encontro, como poderia dizer Gadamer – ou melhor, nós já *nos encontramos* num quadro transcendental, etc.

A bibliografia inicial do Prof. Flickinger excluía Heidegger, também porque a ontologização da hermenêutica em Gadamer, ainda sob alguma influência de Heidegger, desagradava a leitores escolados na *Ideologiekritik*, entre os quais modestamente me incluo. A *Dialética Negativa* abre-se com um capítulo de crítica à suposta demanda de ontologia no ambiente acadêmico alemão, no período de ascensão do nacionalismo fascista, conforme Adorno. Seu assistente Habermas, todavia, veria em Gadamer um avanço, para fora da província de um discurso poético e remitologizante.

Em 1997, voltei ao “trabalho escolar” de conclusão da disciplina do Prof. Flickinger, quando tratei de hermenêutica em aulas para a primeira turma de

¹ Os filósofos gaúchos continuaram a produzir nesse campo, em que já militavam. Álvaro Valls traduziu uma coletânea de artigos de Habermas, com apêndice de Ernildo Stein, sobre “método em filosofia”. Cf. HABERMAS, J. *Dialética e hermenêutica*; trad. Álvaro Valls. Porto Alegre, L & PM, 1987, 136 p. Além disso, o grupo em torno de Stein, com o programa de pesquisa “Linguagem e fundamentação”, promoveu a leitura de Tugendhat e lançou, depois de uma década, a excelente coletânea organizada por nossos colegas de Santa Maria, Robson Ramos Reis e Ronai Pires da Rocha. Cf. *Filosofia Hermenêutica*. Santa Maria, Editora da UFSM, 2000, 175 p.

graduação de filosofia, em Uberlândia. Tempos depois, o trabalho foi digitado e quase encaminhado para publicação, mas desisti por me parecer extenso e ainda sem costura. Por fim, em 2012, prestes a aposentar-me, ofereci uma disciplina optativa em que retomava temas e autores clássicos da hermenêutica. E também nesta ocasião, ao despedir-me da sala de aula, leio uma tese atualíssima sobre uma vertente dominante da semântica (lexical) aplicada à tradução mecânica.

Assim, resolvo, finalmente, reduzir o trabalho escolar de vinte anos antes a três conteúdos: Habermas, Gadamer e Bubner. E acrescentarei, para concluir, uma reflexão sobre a atualidade – e não tanto a universalidade – da hermenêutica filosófica. E ainda poderemos prestigiar as referências pessoais e didáticas, que sobram nas dez páginas restantes. Cremos que a um gênero mais ligeiro, como os posts de um blog, certamente interesse a pergunta sobre um “modo hermenêutico de viver”. Algo próximo, talvez, de uma ética inspirada em Dilthey.²

I. A “hermenêutica macroscópica” de Habermas

Flávio B. Siebeneichler³ tratou a universalidade da hermenêutica ainda no quadro de confronto metodológico. Habermas, crítico da hermenêutica numa primeira fase, estaria ultimamente desenvolvendo uma hermenêutica *lato sensu*, através de suas pesquisas interdisciplinares. É sabido que o Habermas maduro viria a afastar-se da filosofia analítica da linguagem, que, segundo Bubner, é uma “hermenêutica de planta baixa”. Contudo, não creio que a interdisciplinaridade – mesmo incluindo uma reserva de racionalidade – consiga dar volume ao edifício hermenêutico. Habermas continua construindo modelos formais, abstratos, sem interlocução.⁴ Aliás, em sua evolução, houve uma troca de “outro” - ora a diferença é negada em conceitos niveladores como *espécie* e *gênero humano*, ou formalizada em construtos como a *situação ideal de fala*. E, no fim das contas, simplesmente descobrimos sob tais fórmulas o contexto estrito da social democracia européia.

Siebeneichler parece acreditar no programa de Habermas, mas ao final do artigo enfraquece seu argumento, dizendo que a “hermenêutica macroscópica crítica procura detectar (...)” e que “Habermas procura reagir (...)” Aquele ambicioso programa teórico que virou “procura” regride, em *mood* popperiano, para a suspeita

² Cf. DI NAPOLI, Ricardo Bins. *Ética e compreensão do outro: a ética de Wilhelm Dilthey sob a perspectiva do encontro interétnico*. Porto Alegre, Edipucrs, 2000, 351 p.

³ SIEBENEICHLER, F. B. A Hermenêutica Macroscópica de Jürgen Habermas. In: *Revista Ensaio*, nº. 15/16, São Paulo, 1986.

⁴ Devo ressaltar hoje que essa avaliação refere-se à obra inicial de Habermas, no campo das ciências da linguagem, mas anterior ao modelo de “competência comunicativa”, que seria desenvolvido sobre a noção monológica de competência lingüística, na linha de Chomsky – reconstruída por Habermas, nos anos 80.

negativa: até que ponto, pergunta-se o autor, a hermenêutica macroscópica consegue ser mais que um *belo sonho*, uma utopia?

Parece-nos que a universalidade hermenêutica não deveria ser entendida como universalidade metodológica e não acho que Habermas se encaminhasse, nos anos oitenta, para uma ampliação da hermenêutica. Pelo contrário, ele, que já aceitara o rótulo de reformista radical, assumiu eventualmente a postura do falibilismo, mais pela postura liberal que subjaz ao projeto de construção de consenso que por posições conservadoras – na linha da engenharia social ou da tecnologia social, que vai de Popper a Niklas Luhmann.

Habermas tem posição ambígua diante da hermenêutica: ele a aceita para criticar o positivismo, mas nega-a quando é subjetivista e ontologizante. Ele assume as intenções básicas da teoria crítica, ou seja, pesquisa social concreta, porém *sem* filosofia da história, “não mais seguindo o caminho indireto da crítica da ideologia, mas o caminho direto, interdisciplinar, visando o apoio e a cooperação entre as ciências e a filosofia”.⁵ Essa filosofia falibilista não é mais tribunal da razão, mas *Platzhalter da racionalidade*, mediadora entre o mundo da vida e as esferas dos *experts* da ciência. Como capturar teoricamente as estruturas do mundo da vida? Nas sociedades atuais, alarga-se o espaço para o balanceamento racional das opiniões e para o entendimento, ao mesmo tempo em que recrudesce a colonização. Esse estorvo que ameaça a cultura contemporânea pode abrir um novo acesso à compreensão hermenêutica (não positivista) das estruturas do mundo da vida.

Segundo a leitura de Siebeneichler, a *Teoria do Agir Comunicativo*⁶ transforma a atividade filosófica num empreendimento hermenêutico macroscópico, apto a reconstruir criticamente os pontos onde se cruzam as esferas da ciência, da arte e da moral. A interpretação não é tarefa exclusiva da hermenêutica, pois é parte da metodologia da sociologia, da etnologia e da antropologia. Só que essas são “microinterpretações”, ao passo que a Hermenêutica filosófica é “macro”⁷, pois pesquisa a competência da interpretação em si mesma: de que maneira um sujeito capaz de falar e de agir consegue tornar compreensíveis expressões incompreensíveis num meio estranho e adverso?

⁵ SIEBENEICHLER, F. B. A Hermenêutica Macroscópica de Jürgen Habermas. In: *Revista Ensaio*, nº. 15/16, São Paulo, 1986, p. 4. [*Atenção à paginação do artigo de Flávio B. Siebeneichler, nesta e nas próximas referências em rodapé, pois citei-o de um original cedido pelo autor, de modo que a página 4 é a quarta página do manuscrito e não corresponderá à página da publicação na revista *Ensaio*, que, todavia, não está disponível em versão online.]

⁶ Primeiro texto mais extenso e substancial de Habermas, de 1981.

⁷ SIEBENEICHLER, F. B. A Hermenêutica Macroscópica de Jürgen Habermas. In: *Revista Ensaio*, nº. 15/16, São Paulo, 1986, p. 9

Habermas é original ao dizer que a realização da hermenêutica é *necessária e excepcional*; ela é requisitada quando os meios normais de entendimento não funcionam mais.⁸

O *paradigma* da interpretação para Habermas e Apel é dado pela interpretação de um texto veiculado pela tradição. Inicialmente o intérprete parece compreender os proferimentos do autor do texto. Depois, tem a experiência de que não está mais entendendo. A compreensão do intérprete pressupõe um nexos racional entre a compreensão do intérprete e o autor do texto. O intérprete procura captar formalmente as razões que tornam plausíveis as afirmações do autor. O intérprete terá compreendido a significação do texto quando ele conseguir: a) captar as *razões* da exposição de enunciados verdadeiros ou falos; b) reconhecer *normas e valores* como autênticos; c) externar *vivências* como verazes. Compreensão equivale a questionar as pretensões de validade. O acordo básico entre sujeitos racionais implica que o autor “concordaria com nossa interpretação – ele teria de se deslocar de seu tempo, e nós teríamos que alargar nosso horizonte.”

Qual seria o alcance dessa compreensão macroscópica? Pode ela levantar uma pretensão de universalidade ou é característica particular de certas culturas contemporâneas? Aos dois caminhos conhecidos para essa questão – objetividade da compreensão, segundo Husserl, Heidegger e Gadamer, e a comparação entre culturas e civilizações, segundo Popper, Winch, McIntyre – Habermas propõe somar uma terceira via: sua *hermenêutica macroscópica*, apoiada numa teoria da racionalidade ampla, estaria apta a fornecer modelo plausível para a discussão e o entendimento de criações culturais do passado, confronto entre culturas, oposição entre mundo da vida e sistema.⁹

A cultura ocidental “desaprendeu” a comunicação racional, cujo potencial foi soterrado pelo capital ou pelo progresso unilateral da ciência. A hermenêutica macroscópica crítica procuraria, portanto, detectar e interpretar os vestígios da razão comunicativa na história e a incorporação real desta razão em idéias para a ação, tendo, portanto, um duplo aspecto: teórico e prático. O impulso teórico de Habermas continuaria marxista-hegeliano, ao conservar a unidade dialética entre teoria e práxis.¹⁰ O velho problema da coisificação é entendido como “patologia do mundo da vida induzida pelo sistema”. As patologias são internas (déficit de racionalidade) e externas (guerras, fome, mecanismos do sistema). Aqui, onde o artigo se torna mais

⁸ SIEBENEICHLER, F. B. A Hermenêutica Macroscópica de Jürgen Habermas. In: *Revista Ensaio*, nº. 15/16, São Paulo, 1986, p. 10

⁹ SIEBENEICHLER, F. B. A Hermenêutica Macroscópica de Jürgen Habermas. In: *Revista Ensaio*, nº. 15/16, São Paulo, 1986, p. 12-14.

¹⁰ Vale lembrar que o Prof. Flickinger não concordaria com isso, pois é um dos hegelianos que lamentam em Habermas a perda da dialética (entre trabalho e interação, por exemplo), reduzida a mero jogo de conceitos binários.

contundente, com referências concretas ao momento, talvez revele mais a expectativa de Siebeneichler que os resultados de Habermas: a colonização do mundo da vida depende da colonização capitalista no jogo das metrópoles e do mercado.¹¹

O artigo conclui, consciente de suas limitações, que o grande valor da dita hermenêutica macroscópica está em sua pretensão crítica: não quer só descrever, mas “opor-se interpretativamente” às crises. Habermas não é um crítico anti-moderno da coisificação moderna. Ele procura evitar o desejo romântico de volta às origens, e para que a hermenêutica macroscópica não fique abstrata temos que endereçá-la a movimentos sociais concretos. Mesmo assim, como adiantamos no início, o autor desconfia que as pretensões da hermenêutica macroscópica crítica não passam de um belo sonho, uma utopia.¹²

II. A universalidade do ser compreendido, em Gadamer

Verdade e método é uma obra que inspira respeito e pode até amedrontar o leitor, pelo título e pela extensão. Após uma primeira leitura, como sói acontecer em outros embates, a obra fica menor ao se mostrar dividida em três partes. O título, porém, só se deixa compreender após a leitura da obra, quando não trata do método hermenêutico, mas do “ser veritativo”. O título poderia ter-se consagrado como “Verdade *ou* método”: o emprego do método não garante a verdade. As seções que tratam das pretensões universalistas do compreender estão no início e no fim da obra. O tratamento explícito do tema sob a rubrica de “pretensão universalista” aparece assim tematizado justamente no prólogo à segunda edição que responde aos críticos, e na última seção do livro, como conclusão. Pois, fica claro que toda a obra trata dessa abordagem ontologizante e universalizante do compreender.

Gadamer também manteve certo respeito por seu texto. Três anos após a primeira edição, ele considera que “um raciocínio que amadureceu ao longo de tantos anos acaba tendo uma espécie de solidez própria.”¹³ O prólogo reafirma uma das concepções centrais para a ontologização do compreender, às vezes expressa com a imagem de um sólido que se impõe, um texto que *se escreve*, uma *conversa que nos fala*. A frase seguinte àquela acima citada vai contra um estereótipo da interpretação, negado em *Verdade e método*, a saber, que o intérprete tem que se por na pele do

¹¹ SIEBENEICHLER, F. B. A Hermenêutica Macroscópica de Jürgen Habermas. In: *Revista Ensaio*, nº. 15/16, São Paulo, 1986, p. 16

¹² SIEBENEICHLER, F. B. A Hermenêutica Macroscópica de Jürgen Habermas. In: *Revista Ensaio*, nº. 15/16, São Paulo, 1986, p. 17

¹³ GADAMER, Hans-Georg. *Verdad y método*; trad. Ana Agud Aparicio e Rafael de Agapito. 3. ed. Salamanca, Sígueme, 1988 p. 9

outro (autor). Gadamer admite que, por mais que se busque “olhar com os olhos dos críticos”, a perspectiva própria tenta impor-se.¹⁴

Gadamer mostrava-se bastante ciente da polêmica metodológica – que ele não quis desenvolver em sua obra maior – e refere-se, no Epílogo, ao trabalho dos interlocutores Adorno, Apel e Habermas. Todavia, cabe aqui uma comparação circunstancial entre Gadamer e Adorno, a respeito da revisão de textos por seu próprio autor, pois me parecem posições sintomáticas da hermenêutica e da dialética. Gadamer refere-se à *maturidade* do texto, que cria uma solidez (ontológica), e nega a possibilidade (psicológica) de se assumir o ponto de vista do outro. *Verdade e método*, após três anos de publicação e muitos de elaboração, já se tornara, também, tradição. Por seu lado, Adorno recusou-se a mexer no texto de *A construção do estético*, sua tese sobre Kierkegaard, embora por razões diversas. A manutenção do texto escrito na juventude seria uma oportunidade de criticar a mistificação burguesa da *maturidade* supostamente demonstrada por quem se submete à autocrítica e se vangloria disso. Adorno desconfia da contrição pública, que sob o nome de maturidade legitima a gerontocracia, ou seja, a entronização da tradição, como o poder. Em ambos, com períodos diferentes de distanciamento da escritura do texto, há um certo respeito pelo texto e pelo autor, como momentos da verdade. O texto de Gadamer é, aliás, sobre a verdade, o ser veritativo, que não se reduz pelo método ou ao método.

A pretensa universalidade da hermenêutica está tematizada por Gadamer na onipresença e na preponderância do *ser* compreendido. A tese da universalidade é central em *Verdade e método*, e na leitura atual, que inclui o prólogo à segunda edição, torna-se chave antecipativa da compreensão do livro. De certa forma, não obstante, Gadamer “mexeu” no texto, ao influir na pré-disposição do novo leitor ou da nova leitura.

Verdade e método não é um manual de metodologia da interpretação, nem de regras para as ciências do espírito. A intenção de Gadamer é filosófica; não é normativa. “Não está em questão o que fazemos ou o que devíamos fazer, mas sim o que ocorre conosco por sobre o nosso querer e nosso fazer.”¹⁵ Gadamer não quer se restringir às ciências do espírito, e nem tampouco às ciências apenas; ele interpela “o conjunto da experiência humana do mundo e da práxis vital”, com a pergunta sobre como é possível a compreensão¹⁶ A universalidade está “na natureza mesma da coisa,” do estar aí.

O mal-entendido da primeira edição deve ser afastado e este é o objetivo do prólogo à segunda, onde Gadamer não trata da disputa metodológica. A

¹⁴ GADAMER, Hans-Georg. *Verdad y método*; trad. Ana Agud Aparicio e Rafael de Agapito. 3. ed. Salamanca, Sígueme, 1988, p. 9

¹⁵ GADAMER, Hans-Georg. *Verdad y método*; trad. Ana Agud Aparicio e Rafael de Agapito. 3. ed. Salamanca, Sígueme, 1988, p. 10

¹⁶ GADAMER, Hans-Georg. *Verdad y método*; trad. Ana Agud Aparicio e Rafael de Agapito. 3. ed. Salamanca, Sígueme, 1988, p. 12

universalidade não será obtida mediante a aplicação mais ampla de regras. Gadamer se refere alternadamente à “universalidade do ponto de vista hermenêutico”, “universalidade do problema hermenêutico”, “universalidade do aspecto hermenêutico”, “universalismo hermenêutico”, “universalidade ontológica da compreensão”,¹⁷ etc.

A historicidade do compreender não permite reduzir a universalidade do hermenêutico ao histórico; ao contrário, mesmo os modos de ser matemático e estético se incluem na experiência humana do compreender. As pretensões da hermenêutica também cobrem a consciência “pré-hermenêutica” e mesmo a “apropriação mais ingênua da tradição”.¹⁸

O lema “ser que pode ser compreendido é linguagem” indica a linguisticidade como forma de realização da compreensão. Mas, se a universalidade da linguagem, para trás da qual não se pode recuar, coincide com a universalidade da hermenêutica, pode-se perguntar: não poderiam então as ciências da linguagem dar conta da tarefa do compreender? Antes de passarmos ao capítulo final de *Verdade e método*, volto à imagem de R. Bubner, que parece adequada para responder à pergunta, em favor do “algo mais” da hermenêutica: a filosofia analítica é uma hermenêutica de planta baixa. O que tridimensionaliza a hermenêutica é seu “ser compreendido” e o que “ocorre por sobre nosso querer”. A citação de Bubner aqui ao lado e a favor de Gadamer prepara o terreno para o próximo capítulo sobre uma possível hermenêutica transcendental.

Verdade e método apresenta-se em três partes: I) A questão da verdade desde a experiência da arte; II) Expansão da questão da verdade à compreensão nas ciências do espírito; III) A linguagem como fio condutor do giro ontológico da hermenêutica. A última seção da terceira parte, III.14.3 – “O aspecto universal da hermenêutica” é onde se pode entender melhor o conceito de linguagem nessa obra, cuja leitura pode dar-nos a oportunidade de superar o preconceito diante da menção de “ontologia”.

“Linguagem é um centro onde se reúnem o eu e o mundo, ou melhor, no qual ambos aparecem em sua unidade originária”.¹⁹ Gadamer não tratou só da linguagem da arte, mas também de uma linguagem da natureza e mesmo das coisas. “O que se pode compreender é linguagem” quer então dizer que “é de tal modo que se apresenta por si mesmo à compreensão”.²⁰ Ser e representar-se formam uma unidade especulativa da linguagem, que não é cópia de algo, mas é já algo, ou antes é “ser”. É esse movimento especulativo da linguagem que “mostra seu significado ontológico

¹⁷ GADAMER, Hans-Georg. *Verdad y método*; trad. Ana Agud Aparicio e Rafael de Agapito. 3. ed. Salamanca, Sígueme, 1988, p. 14-20

¹⁸ GADAMER, Hans-Georg. *Verdad y método*; trad. Ana Agud Aparicio e Rafael de Agapito. 3. ed. Salamanca, Sígueme, 1988, p. 17

¹⁹ GADAMER, Hans-Georg. *Verdad y método*; trad. Ana Agud Aparicio e Rafael de Agapito. 3. ed. Salamanca, Sígueme, 1988, p. 567

²⁰ GADAMER, Hans-Georg. *Verdad y método*; trad. Ana Agud Aparicio e Rafael de Agapito. 3. ed. Salamanca, Sígueme, 1988, p. 568

universal, pois o que tem acesso na linguagem é algo distinto da palavra falada, mas ela só é palavra em função do que nela tem acesso à linguagem e, invertendo, o que vem à linguagem não é anterior à linguagem, nem independente dela. Com esse conceito de linguagem de onde parte a hermenêutica universal, Gadamer quer escapar tanto do estranho conceito de objetividade nas ciências do Espírito, quanto do espiritualismo idealista de uma metafísica da infinitude, à moda heideggeriana. Também contra a mera *tensão* entre compreensão e mal-entendido (Schleiermacher), põe-se essa finitude do acontecer lingüístico.²¹

Continuaremos com nossa suspeita diante da coincidência de linguagem e hermenêutica em sua universalidade, mas a resposta de Gadamer faz sentido dentro de sua concepção, pois se não há nada por trás da linguagem, e nem acesso algum ao ser se não a compreensão do ser, é claro que a hermenêutica onticamente concebida “tem a mesma amplitude universal que a razão e a linguagem”.²² Após essa formulação especulativa da linguagem como base da universalidade hermenêutica, volta Gadamer a combater restrições. Entender a compreensão apenas como um “esforço imanente de uma consciência filosófica indiferente frente à ‘verdade’ de seus textos”. Ao contrário, para Gadamer, a “dignidade da experiência hermenêutica” consiste em que nela não acontece a subsunção sob algo já conhecido, e sim que o que sai a nosso encontro desde a tradição é “algo que nos fala”.²³ A compreensão não se satisfaz no virtuosismo técnico de “compreender” todo o escrito; é antes uma experiência autêntica, um encontro com algo que vale como verdade.²⁴

A compreensão tampouco é um *jogo* com a linguagem ou com os conteúdos que pudéssemos reservar diante do interlocutor – e mesmo contra ele –; é o jogo mesmo que *nos fala*. “Está, pois, justificado que para o fenômeno hermenêutico se empregue o mesmo conceito de jogo que para a experiência do belo. Quando compreendemos um texto nos vemos tão arrastados por sua plenitude de sentido como pelo belo.”²⁵

A última frase de *Verdade e método* relaciona verdade e método na compreensão e nos dá uma boa pista para passarmos ao texto de R. Bubner, cujo título é uma pergunta. E, embora sua contribuição não seja mais que uma pergunta, isso não é pouco. A conclusão de Gadamer: “O que não consegue a ferramenta do método tem

²¹ GADAMER, Hans-Georg. *Verdad y método*; trad. Ana Agud Aparicio e Rafael de Agapito. 3. ed. Salamanca, Sígueme, 1988, p. 568-9

²² GADAMER, Hans-Georg. *Verdad y método*; trad. Ana Agud Aparicio e Rafael de Agapito. 3. ed. Salamanca, Sígueme, 1988, p. 570

²³ GADAMER, Hans-Georg. *Verdad y método*; trad. Ana Agud Aparicio e Rafael de Agapito. 3. ed. Salamanca, Sígueme, 1988, p. 583

²⁴ GADAMER, Hans-Georg. *Verdad y método*; trad. Ana Agud Aparicio e Rafael de Agapito. 3. ed. Salamanca, Sígueme, 1988, p. 583

²⁵ GADAMER, Hans-Georg. *Verdad y método*; trad. Ana Agud Aparicio e Rafael de Agapito. 3. ed. Salamanca, Sígueme, 1988, p. 585

que consegui-lo, e pode realmente fazê-lo, uma disciplina do perguntar e o investigar que garanta a verdade.”²⁶

III. A hermenêutica transcendental, segundo Bubner

R. Bubner examina o programa de uma hermenêutica transcendental no artigo “Is transcendental hermeneutics possible?”²⁷ Na controvérsia sobre as ciências do Espírito (*Geisteswissenschaften*), Gadamer, Apel e Habermas trazem novos elementos ao debate, procurando ligar a teoria hermenêutica com o argumento transcendental, através do legado de Kant. Com isso, a hermenêutica iria ultrapassar a distinção clássica entre explicar e compreender, visando uma teoria do conhecimento compreensiva, fundamental. O conceito “transcendental” será esclarecido por Bubner sem necessidade de uma exegese Kantiana, tomando-se três autores: Wittgenstein, Quine e Strawson, para os quais uma característica é comum no uso moderno de “transcendental” a saber, a auto-referencialidade. Vamos citar apenas Wittgenstein. “Lógica não é uma teoria, mas um reflexo do mundo. Lógica é transcendental”.²⁸ Na lógica, são reveladas aquelas condições que constituem o mundo dos fatos. A conexão entre lógica e mundo está na pressuposição de que os nomes têm sentido.²⁹ A ontologia de Wittgenstein - “o mundo é tudo que é o caso” - não interessa aqui; ela é uma consequência dessa pressuposição transcendental. Essa pressuposição é transcendental desde que assuma uma identidade estrutural na relação entre lógica e realidade. Sem isso, a lógica é um mero cálculo arbitrário, um jogo de especialistas. Aqui ocorre uma circularidade: para introduzir essa pressuposição seria exigida uma linguagem que já possuísse a competência com vistas ao conceito de significado. Wittgenstein volta ao conceito tradicional de transcendental, para dar à lógica a função de tornar possível o conhecimento empírico. A significatividade dos enunciados ou sua pretensão - empiricamente testável - à verdade ou falsidade não vêm do céu, nem brotam de um dogma infundado do empirismo, mas derivam das pressuposições que podemos apreender. A análise pode revelar que essa pressuposição existe antes da análise. Ao se referir a uma pressuposição lógica para a linguagem, a análise refere-se a si mesma. Essa complexa estrutura formal levou Wittgenstein a usar o conceito de *transcendental*. Bubner chama “*auto-referencial*” esse elemento estrutural essencial.

Bubner quer evitar o risco do sistema kantiano, apresentando o conceito transcendental sem o viés da teoria do conhecimento kantiana. Nos *Prolegômenos*, Kant diz: “para mim a palavra ‘transcendental’ nunca quer dizer um relacionar de

²⁶ GADAMER, Hans-Georg. *Verdad y método*; trad. Ana Agud Aparicio e Rafael de Agapito. 3. ed. Salamanca, Sígueme, 1988, p. 585

²⁷ BUBNER, Rüdiger. “Is transcendental hermeneutics possible?” in MANNINEM e TUOMELA (orgs.) *Essays explanation and understanding*. Dordrecht, D. Reidel, 1976, p. 59-77.

²⁸ Cf. *Tractatus logico-philosophicus*, 6.13

²⁹ *Tractatus logico-philosophicus*, 6.24

nosso conhecimento a coisas, mas antes a capacidade de conhecimento”. Bubner lembra-se de mostrar a diferença entre transcendental e *a priori*. Só é transcendental aquele conhecimento em que o conhecimento empírico é ligado à capacidade de conhecimento, em que o relacionamento entre as condições para a possibilidade de cognição, de um lado, e o reconhecimento empírico, de outro, é ele mesmo o objeto do conhecimento. Mas nem tudo que precede a cognição pode valer como transcendental; a antecedência não é sintoma suficiente. *A priori*, que é a forma de conhecimento concebível independentemente de toda experiência, não implica em *transcendentalidade*. Kant pensava na geometria; podemos pensar na gramática gerativa.

A auto-referencialidade é uma característica tanto da interpretação lingüística quanto para a cognição intelectual de Kant. A diferença está em que Kant se ocupa da legitimação da objetividade de nosso conhecimento do mundo, ao passo que Bubner trata da forma em que tal prova é feita – a estratégia que se diz transcendental está em questão.

A dedução, cujo caráter transcendental depende da estrutura de auto-referência, é central para uma discussão detalhada de Kant, mas não para Bubner, que só quer saber o que significa *transcendental*. O apelo ao programa de filosofia transcendental dentro da armação hermenêutica de hoje em dia *não* se refere à dedução, mas antes ao momento da auto-referência.

Após estes esclarecimentos, Bubner passa a uma *survey* histórica onde já aparece um sentido forte de *hermenêutica transcendental*. “A hermenêutica concebida transcendentalmente ultrapassa o dualismo de métodos e clarifica o significado da possibilidade de toda cognição metódica” (p.68) Embora o autor considere que a velha distinção explicar/compreender continua atuante (o texto foi publicado em 1976), não vai ficar no dualismo e nem tratar da compreensão nas ciências naturais ou dos paradigmas de Thomas Kuhn. Em seguida, o autor vai falar estritamente do apelo transcendental como um problema lógico da hermenêutica. A seção IV é, portanto, a mais densa, onde o problema da possibilidade de uma hermenêutica transcendental é visto como problema lógico.

A compreensão é a apreensão fundamental da verdade que ocorre em processos intersubjetivos de comunicação e na mediação através da história. A compreensão deve ser conceitualizada como um processo que *transcende a divisão sujeito/objeto*, na medida em que alguém se reconhece no outro. O processo mesmo pode ser visto como uma tentativa de recuperar o que pertence potencialmente a alguém, mas aparece sob uma máscara objetiva. A hermenêutica é fundamental, pois nenhuma atividade intelectual pode proceder além desses atos elementares de compreensão.

Para a reflexão hermenêutica não é bastante abordar o assunto desde fora e apontar certas condições históricas que permanecem obscuras. A reflexão

hermenêutica encontra-se envolvida nas condições mesmas de compreensão que ela quer demonstrar – não há compreensão incondicionada.

Ocorre uma *aporia* na demonstração transcendental. A reflexão transcendental tem que referir às mesmas condições limitantes que ela desvela ao seu próprio funcionamento. Parece que só é possível relacionar o caráter geral do conhecimento à própria reflexão hermenêutica – ora, a reflexão não deve aceitar os fatores restritivos particulares e as condições históricas na mesma proporção. Kant não se expõe a essa *aporia*, na medida em que a lógica transcendental da *Crítica da razão pura* analisa apenas estruturas formais gerais do conhecimento, que são válidas *a priori* de uma vez por todas, ao passo que o “programa da hermenêutica transcendental”, contudo, requer a concreção histórica das tradições particulares que determinam um dado estado de coisas histórico.”³⁰

A reflexão hermenêutica de fato ocorre dentro de um contexto de *tradição*, mas não pertence mais a ele de maneira cega, pois ela se livra *ipso facto* das situações históricas específicas. A auto-referência do argumento transcendental só pode ser pensada para a hermenêutica em termos gerais, e não no nível concreto da realidade histórica. Ora, essa historicidade contradiz a exigência de concreção elevada pela hermenêutica. Há um problema lógico na aplicação da estrutura de auto-referência ao *ato hermenêutico da compreensão*.

Outro problema é que a auto-referência do argumento transcendental revela, além disso, dois lados: a “tarefa da legitimação” e a “gênese do problema”. Essa tarefa da legitimação traz o velho tema kantiano do *quid juris*, da validade daquele conhecimento do mundo, que factualmente temos à nossa disposição. Contudo, a hermenêutica opõe-se à dedução da *Crítica da razão pura*, pois não desempenha a tarefa de legitimação de acordo com o modelo da prova estrita, mas por meio de demonstração da *falta de alternativas*. Não se pode, em bases puramente lógicas, refutar alternativas possíveis à forma de conhecimento que nós temos de fato, mas essas alternativas têm que estar aptas a serem traduzidas a outra, tendo com a forma existente pelo menos algo em comum. Para essa traduzibilidade e comparabilidade, devem ser compartilhadas pré-condições essenciais. A hermenêutica se encarrega de revelar tais pré-condições comuns. E vai mais longe, pois a falta de alternativas parece convincente mesmo quando a reflexão sobre o conhecimento e suas possibilidades se prova dependente das pré-condições que determinam o real processo de conhecimento. A *auto-referência do argumento transcendental* corrobora, pois, a falta de alternativas e apóia a força intersubjetiva das pré-condições do conhecimento. Desse modo, encontrar-se-ia uma solução hermenêutica para a tarefa de legitimação do nosso conhecimento.³¹

³⁰ BUBNER, Rüdiger. “Is transcendental hermeneutics possible?” in MANNINEM e TUOMELA (orgs.) *Essays explanation and understanding*. Dordrecht, D. Reidel, 1976, p. 70

³¹ BUBNER, Rüdiger. “Is transcendental hermeneutics possible?” in MANNINEM e TUOMELA (orgs.) *Essays explanation and understanding*. Dordrecht, D. Reidel, 1976, p. 71

Ao final do artigo, Bubner avalia que pelo menos conseguiu mostrar através de três aspectos (auto-referencialidade, legitimação e gênese do problema), que o apelo a uma hermenêutica transcendental *não avança* de maneira contínua; ao contrário, varia de aspecto em aspecto. Isso não é uma objeção, pois também a argumentação que não avança em sistema monolítico pode enriquecer nosso *insight* e se prova produtiva para teorias. Contudo, nem é necessário considerar tais implicações, já que a intenção de Bubner era apenas apontar dificuldades, cuja solução deve certamente se apoiar na concepção como um todo – e isso não é pouco, já que nem mesmo tais dificuldades tiveram a atenção dos protagonistas, nem dos críticos. Bubner conclui com uma “confissão pessoal”: não interessa que defeitos a concepção hermenêutica transcendental possa ter; ela abre nossos olhos para problemas não resolvidos, e, mais ainda, indica problemas em campos onde nossa compreensão normal não suspeitaria. A hermenêutica tem a virtude de *não considerar a resignação como o fim último da teoria* (ou da renúncia à teoria) como recomendou Wittgenstein, com seus aforismos proibitivos.

IV. Santo Agostinho, Bento Espinosa e Pustejovsky, na batalha contra a ambiguidade

O título do extenso livro de Paul Ricoeur, *Conflito das interpretações*,³² refere-se ao contexto acadêmico de meados do século XX, mas pode igualmente remeter-nos ao problema prático que ocupava um pregador, como Santo Agostinho, ou um racionalista próximo da heresia, como Espinosa. A obra e a militância de Ricoeur inscrevem-se no contexto que ele mesmo desenhou como “o enxerto do problema hermenêutico sobre o método fenomenológico”. Acrescente-se que Husserl já reagira contra a psicologia e os psicologismos, tentando salvar – no cipoal daquela linguagem confusa – algo de autêntico, rótulo que logo viria cair sob a suspeição da crítica vigilante. E deveríamos notar que a tradução dessa obra para o português ficou a cargo de um filósofo, Japiassu, quase sempre ocupado com a epistemologia das ciências humanas e que, a propósito, cita Freud na orelha da edição aqui referida, até porque a editora Imago costuma vender obras do interesse de psicólogos. Enfim, o filósofo Japiassu confirma que o âmbito desse conflito é o das rubricas acadêmicas, ao explicar que

“não há [hermenêutica](#) geral, vale dizer, teoria geral da [interpretação](#), cânon geral da exegese. O que há são teorias hermenêuticas opostas. Em particular, os duplos sentidos vinculam a consciência a um antes ou a um depois, a uma origem ou a um fim: para a psicanálise, a verdade da consciência encontra-se atrás dela num inconsciente arcaico ou infantil, de que os fatos conscientes constituem apenas o retorno; para

³² RICOEUR, Paul. *O Conflito das Interpretações: ensaios de Hermenêutica*; trad. Hilton Japiassu. Rio de Janeiro: Imago, 1978, 419 p.

a [fenomenologia](#) (no sentido hegeliano), essa verdade se encontra no fim, no futuro para o qual a consciência marcha. Esboçam-se, assim, as duas hermenêuticas entre as quais se instala o que [Ricoeur](#) chama de ‘o conflito das interpretações’.³³

Ora, a situação original da hermenêutica, encarada por Agostinho no século V era o problema prático de formar pregadores que pudessem, mediante regras e conhecimento da tradição crítica, decidir entre interpretações divergentes e conflitantes das Sagradas Escrituras, para evitar a proliferação de heresias e dissidências. E mesmo depois da grande cisão protestante, Espinosa, no século XVII, também se dedica ao tema da interpretação bíblica, em conformidade com o espírito metódico da época, ou seja, a “correção do espírito” era ensinar a ler textos (sagrados) como quem investiga a natureza, mediante a “luz natural” da razão. É surpreendente que ambos, Agostinho e Espinosa, deixem em segundo plano a inspiração, a iluminação e outros artifícios e eventos espontâneos e sobrenaturais, para os quais a didática não se aplica. Aliás, o referido santo explica que um monge anacoreta, longe do mundo, não precisaria de hermenêutica alguma e nem mesmo das Escrituras; a interpretação correta interessa aos outros – e é nisso que vemos a origem prática da hermenêutica, que depois se estiliza e se perde no conflito das escolas, das disciplinas e das opiniões, bem longe das coisas mesmas.

Santo Agostinho, há quinze séculos, já se antecipara a definir e classificar os signos e seus componentes, bem como a meditar sobre a aquisição da linguagem, mas é muito pouco para nosso esforço acadêmico – em sala de aula e em um artigo como este – ver naquele profícuo autor e também em Espinosa apenas *precursores* de ciências recentes, como a lingüística de Saussure. E nem nos basta admirar a lisonja do solitário pensador Wittgenstein, que, excepcionalmente e em extensas páginas de suas *Investigações filosóficas*, “prestigia” o Agostinho das *Confissões*.

Mais interessante para nossas conclusões, vinte anos depois de um programa com “pretensões universalistas”, é trazermos a hermenêutica filosófica de volta para o campo atual da velha luta contra a ambigüidade, que ultimamente envolve máquinas e técnicos.³⁴ Em duas páginas, bastar-nos-á indicar um campo de produção acadêmica e industrial, onde poderá haver algum diálogo com a filosofia – ou, pelo menos, alguma reflexão de nossa parte, pois nem sempre os técnicos querem perder tempo com idéias e confiam em um tipo liberal de regulação automática de seus mercados de mensagens.

³³ JAPIASSU, Hilton. <http://www.hyperlogos.bem-vindo.net/tiki-index.php?page=Ricoeur+Hermeneutica>

³⁴ Para quem prefira mediações e saltos menores, pode ser útil a leitura do ensaio de Celso Braida, que discute aspectos semânticos no âmbito da obra de Schleiermacher, um dos clássicos da hermenêutica. Cf. em REIS, Robson R. e Ronai Pires da Rocha (org.) *Filosofia Hermenêutica*. Santa Maria, Editora da UFSM, 2000, p. 23-38.

James Pustejovsky desenvolve algumas linhas de pesquisa e ferramentas, para programas de grandes centros universitários e empresas. Seus campos de interesse são lingüística computacional, semântica lexical, aprendizagem de máquinas, representação cognitiva e processamento da linguagem natural. Sua Teoria do Léxico Gerativo³⁵ pretende cobrir vasta gama de fenômenos semânticos que as teorias de semântica lexical dos anos 60 e 70 não aprofundaram. Suas investigações atendem um campo interdisciplinar; enquanto, na lingüística tradicional e na filosofia, a semântica sempre foi vista como área espinhosa e difícil, no campo da inteligência artificial, pesquisadores manipulam essas teorias como consumidores, para aplicá-las – mesmo sem defini-las – às suas necessidades de representação desse conhecimento, numa época em que a semântica dispõe de maquinário e procedimentos oriundos de áreas mais técnicas, ao mesmo tempo em que teorias são distorcidas para se encaixarem em modelos estatísticos.

A teoria de Pustejovsky segue a visão não-restritiva de semântica, ou seja, uma concepção de linguagem menos rígida, em que componentes sintáticos e semânticos são igualmente autônomos. Nisso, sua teoria é mais ousada que, por exemplo, a de Katz & Fodor (1963), que não consideram a informação do contexto não-lingüístico como relevante para uma teoria semântica. Segundo a dupla, é impossível formular uma teoria da seleção contextual em que se incluam todas as circunstâncias físico-sociais que cercam o enunciado, pois uma teoria assim não permitiria distinguir o conhecimento que o falante tem de sua língua e o conhecimento de mundo.³⁶

Santo Agostinho já tematizava a sonhada equação de um crescimento *do conhecimento de linguagem* que fosse concomitante ao *conhecimento de mundo*, do pregador, no caso, que interpreta as Sagradas Escrituras. Para isso, tal leitor privilegiado deveria dominar o conhecimento da história, da astronomia, das artes mecânicas, da biologia e outras ciências, conforme o repertório do século V, para evitar ambigüidades e confusões em geral, com base em exemplos recorrentes, mas sobretudo sob os princípios básicos: respeito à tradição de crítica das Escrituras, a passagem clara explica a obscura, cada passagem deve ser contraposta ao conjunto das Escrituras – contexto mais amplo.

Os problemas de lingüística e semântica aplicadas estão mais restritos a complexos fenômenos da linguagem natural, tais como a homonímia, a polissemia e a sinonímia, que causam a ambigüidade. A lingüística computacional busca meios para

³⁵ Cf. Pustejovsky, James (1995): *The Generative Lexicon*. Cambridge, Massachusetts: The MIT Press; CHISHMAN, R. L. O. *A Teoria do Léxico Gerativo: uma análise crítica*. Tese de Doutorado. PUC RS, 2000; bem como ZAVAGLIA, Claudia. A homonímia no português: tratamento semântico segundo a estrutura qualia de Pustejovsky com vistas a implementações computacionais. *Alfa*, São Paulo, 47 (2): 77-99, 2003

³⁶ Citamos aqui, como amostra puramente sugestiva desse campo de pesquisas, avaliações e opiniões de Rove Chishman e de Claudia Zavaglia, em obras já citadas.

fazer com que a máquina disponha de mecanismos interpretativos de desambiguação que se aproximem daqueles de que o homem dispõe³⁷ - e isso vale mais para aquele que decodifica: o ouvinte, o leitor.

Para encerrar estas considerações, volto a um interesse da crítica filosófica. Não é suficiente, para nos convenceremos da preponderância da técnica, que Pustejovsky lamente as limitações de uma “semântica filosófica” e que ele recorra ao velho e bom Aristóteles, para montar seu quadro de “categorias”, operacionalizadas enquanto “estruturas qualia” – assunto que não é possível apresentar aqui. Um dos problemas genuínos que a hermenêutica filosófica ainda precisa descrever e acompanhar, com a desconfiança necessária, é a redução da linguagem ao uso comunicativo, em prejuízo de seu uso expressivo. Em termos esquemáticos de alguma teoria lingüística já incorporada ao senso-comum, parece-nos problemático que os mecanismos mecânicos (e digitais) aplicados à decodificação rápida e automática possam reverter sobre os processos de codificação, ou seja, empobrecer a linguagem natural, mediante o repetido condicionamento dos usuários (de máquinas e da linguagem) submetidos às limitações dos recursos técnicos e das preferências modificadas e influenciadas por estatísticas.

Além de encaminhar – e de manter em alto nível – críticas dessa ordem, como aquela proposta por Rodrigo Duarte, em circunstância distinta,³⁸ podemos também esperar que os artistas e poetas de hoje tomem atitudes como aquelas de Robert Smithson e Gordon Matta-Clark. No início da década de 70, aquele artista e esse arquiteto realizaram obras que não poderiam ser vendidas nem expostas em galerias e, com isso, atacaram a especulação imobiliária e o interesse capitalista em geral, que transforma em mercadorias também os bens culturais. Podemos imaginar, para o caso das traduções mecânicas e da invasão de privacidade, obras escritas deliberadamente com ambigüidades, polissemias, contaminações de linguagens e outros artifícios impossíveis para a máquina. Não basta mais utilizar a fotografia e a “arte imaterial” para matar a pintura. No mínimo, poderíamos nos divertir com esse tipo de sabotagem – mas é verdade que também podemos contar com o retorno da semântica às questões filosóficas originais, inclusive no campo da hermenêutica, que, todavia, dispensaria as antigas pretensões de universalidade ou de dominação do debate, que se dá, aliás, num sistema e num repertório abertos.

³⁷ ZAVAGLIA, Claudia. A homonímia no português: tratamento semântico segundo a estrutura qualia de Pustejovsky com vistas a implementações computacionais. *Alfa*, São Paulo, 47 (2): 2003, p. 80

³⁸ Rodrigo Duarte criticou, em Habermas, um uso abusivo da “teoria da comunicação”, que negligencia as possibilidades expressivas da linguagem. Cf. DUARTE, Rodrigo. *Adornos: nove ensaios sobre o filósofo frankfurtiano*. Belo Horizonte, Ed. UFMG, 1997, p. 161-184.

Referências

- BUBNER, Rüdiger. "Is transcendental hermeneutics possible?" in MANNINEM e TUOMELA (orgs.) *Essays explanation and understanding*. Dordrecht, D. Reidel, 1976, p. 59-77.
- CHISHMAN, R. L. O. *A Teoria do Léxico Gerativo: uma análise crítica*. Tese de Doutorado. PUC RS, 2000.
- GADAMER, Hans-Georg. *Verdad y método*; trad. Ana A. Aparicio e Rafael de Agapito. 3. ed. Salamanca, Sígueme, 1988, 693 p.
- HABERMAS, J. *Dialética e hermenêutica*; trad. Álvaro Valls. Porto Alegre, L & PM, 1987, 136 p.
- JAPIASSU, Hilton. <http://www.hyperlogos.bem-vindo.net/tiki-index.php?page=Ricoeur+Hermeneutica>
- PUSTEJOVSKY, James. *The Generative Lexicon*. Cambridge, Massachusetts: The MIT Press, 1995.
- REIS, Robson R. e Ronai Pires da Rocha (org.) *Filosofia Hermenêutica*. Santa Maria, Editora da UFSM, 2000, 175 p.
- RICOEUR, Paul. *O Conflito das Interpretações: ensaios de Hermenêutica*; trad. Hilton Japiassu. Rio de Janeiro: Imago, 1978, 419 p.
- SIEBENEICHLER, F. B. A Hermenêutica Macroscópica de Jürgen Habermas. In: *Revista Ensaio*, nº. 15/16, São Paulo, 1986.
- ZAVAGLIA, Claudia. A homonímia no português: tratamento semântico segundo a estrutura qualia de Pustejovsky com vistas a implementações computacionais. *Alfa*, São Paulo, 47 (2): 77-99, 2003

Doutor em Filosofia (PUCRS)
Departamento de Filosofia/UFU
Professor do PPG em Filosofia da UFU
E-mail: bentoib@gmail.com