

Condições para uma ciência litúrgica 1ª Parte*

Conditions for a liturgical Science: 1st part

Manoel Pacheco de Freitas Neto **

Resumo

Verificável pelo consenso dos estudiosos da atualidade, uma das características lançadas pelas ciências à teologia, desafio iniciado pelas pesquisas sobre a natureza e continuada, mais recentemente, pelas pesquisas sobre o homem¹, leva a reflexão teológica procurar o próprio fundamento epistêmico, ou seja, a possibilidade de um diálogo com o homem². Na área litúrgica nos movemos na direção de outras disciplinas *humanas*, e se propõe vigilante à aproximação do homem e de sua cultura. Isto comporta a exigência da visibilidade do ponto sobre o qual se interroga qual fundamento epistemológico da liturgia, mas não só difere à questão pastoral, mas constitui um fator determinante de tal pergunta. O percurso

* Texto recebido em 18/02/2019 e aprovado para publicação em 31/05/2019.

** Ramon Maia é bacharel em Filosofia pela UFMG e mestre em Teoria e História Literária pela UNICAMP. Atualmente, está cursando o doutorado em Teologia na FAJE (Faculdade Jesuíta de Filosofia e Teologia).

¹ Cf. BERGER, *Il brusio degli angeli*, 55-58.

² Antropologia sociocultural e as escolas semióticas. Seguindo os mestres Patavini do Instituto de Liturgia Pastoral de Padova (incorporado ao Pontifício Ateneu de Santo Anselmo de Roma); antes, porém, nos submetemos à exigência de refletir sobre os clássicos métodos de estudos: analítico, dialético, hermenêutico e saindo das esferas funcionalistas da antropologia clássica, atingir o nível fenomenológico, simbólico e semiótico, orientados a uma síntese futura (II parte deste trabalho) para entrarmos na dimensão do *Rito* e a compreensão da *Cultura* (antropologia da *performance*), em busca de um dado epistêmico para pensar *uma liturgia para o homem*.

deste texto aponta uma coerência teórica e metodológica, trata-se de esclarecer em qual âmbito científico geral se coloca o estudo da liturgia e precisar a metodologia de abordagem.

Palavras-chave: Liturgia; epistemologia; método.

Abstract

As we may verify by the consensus of today's scholars, one of the theological characteristics brought up by sciences, a challenge launched by researches on nature and continuity and, most recently, by researches on man, leads theological reflection to the search for its own epistemic fundament, that is, the possibility of a dialog with man. In the liturgical area we move towards other *human* disciplines, that if proposing to be vigilant to the approximation of man and its culture. This includes the request for visibility of the point where the epistemological fundaments of liturgy is questions, but it does not only makes the difference from the pastoral matter, but it constitutes a determining factor of such question, This text points out a theoretical and methodological coherence, trying to clarify the general scientific range where the study of liturgy is located, and to specify the approach methodology.

Keywords: Liturgy; epistemology; method.

"Escrever é fantástico"

Introdução

Propomos dois modelos de exame: a) aquele entre as varias prospectivas de estudo (histórica, teológica, pastoral); b) aquele entre o momento epistemológico-fundante e o momento epistemológico técnico. Para obter tal exame se faz necessário um ponto de referimento unitário para individuar a moderna "ciência" dos *sinais*.

A semiótica, de fato, por um lado é ligada a toda uma serie de considerações epistemológicas fundante, por outro lado, propõe precisas e rigorosas técnicas de investigação dos textos e dos diversos sistemas de comunicação. Essa, portanto, fornece uma garantia para o dialogo entre teoria da ciência e técnica de pesquisa.

A semiótica, também, se revela particularmente próxima à liturgia, enquanto é estreitamente ligada ao mundo da "sacramentaria", e coloca em jogo uma complexa relação de "sinais".

O horizonte que vemos e nos espera, então, é delinear como segue: indicar as condições para uma ciência litúrgica, antes de tudo, ocorre partir de um, confronto com os principais métodos que, hoje, consentem definir o nível científico do conhecimento. Em um segundo momento ler o quadro destes modelos epistemológicos em ordem a semiótica, tentando organizá-los com clareza para o estudo da liturgia.

1. Os métodos epistemológicos fundamentais

O termo "método" pode ser tomado em diferentes acessões. Excluiremos neste parágrafo a acessão técnica e adotamos aquela filosófica de "prospectiva fundamental, a qual se move para o conhecimento da realidade".

A reflexão epistemológica moderna parece reconhecer três grandes linhas de tendências teorética, representável em três métodos fundamentais: analítico, dialético, hermenêutico³. Ocorre logo precisar que tais métodos não se encontram hoje no estado puro, mas só como prospectiva prevalente na abertura de campos da pesquisa.

1.1 O método analítico

A explicação mediante a análise é sem dúvida o problema mais clássico no âmbito das *ciências da natureza*. Brevemente, podemos dizer que o método analítico consiste em fornecer um quadro teorético logicamente coerente, garantido por uma linguagem artificial (por exemplo, a matemática), e no inserir em tal quadro dos dados empíricos "emprestados" da observação e da experimentação. A redução destes dados empíricos aos elementos simples e o reordenamento de tais elementos em base ao cálculo formal faz do método analítico ser capaz de conduzir uma disciplina à formulação de lei (nível *nomotético*).

A época moderna decididamente se encaminhou nesta direção⁴, e tentaram de estender também as *ciências do homem*. No século passado,

³ Cf. Indicativamente, ALBERT, *Per un razionalismo critico*, 9. PANNENBERG, *Epistemologia e teologia*, 25.

⁴ Parece-me emblemática uma definição de Leonardo Da Vinci: ciência é "aquele discurso mental, o qual tem origem em seus princípios, além dos quais, em sua forma (discursiva), não se pode encontrar nada que não vem a ser parte de uma ciência". *Trattato da pittura*, (DE RUGGIERO, *Rinascimento Riforma e Contrariforma*, I, 144). O esforço científico moderno jogou seus dados agrupados na profundidade de suas formulações. Segundo a interpretação de CASSIRER, o "significado" para Galileu é próprio o encontro destes dois polos, cf. *Individuo e cosmo nella filosofia del Rinascimento*, 92-93. A preeminência dada a um dos dois polos rompeu-se em dois grandes filões a filosofia ocidental moderna: empirismo e racionalismo. O problema de Kant foi a superação desta dicotomia e a sua solução para a filosofia transcendental, solução, cara, aos filósofos, não ditou interesse entre os cientistas, que se esforçam com sempre maior rigor sobre o duplice plano formal e empírico.

o positivismo representou o máximo esforço da filosofia para justificar uma prospectiva epistêmica estendida às ciências humanas⁵. O século passado, também, deparou com a reanimação desse mesmo espírito (neopositivismo), mas com particular atenção às funções da linguagem. Pensa-se à “filosofia analítica da linguagem”, na qual o valor semântico da linguagem é todo circunscrito no âmbito da verificação empírica.

A filosofia analítica levantou diversas críticas, tentando uma refundação menos ingênua, que jogou muito sobre o reconhecimento dos “pressupostos teóricos”, também de tipo metafísico, da pesquisa científica. O fundamento para uma *criteriologia* capaz de distinguir o que é científico do que não é científico, deve se procurar em uma prospectiva de demarcação negativa; ou seja, se não é possível verificar pontualmente uma teoria, se pode requerer que a mesma estabeleça quais fatos empíricos seriam em grau de falsificá-la. Como critério de demarcação, não se deve tomar a verificação, mas a falsificação de um sistema. Prospectiva que não parece tendencialmente dar trégua aos critérios que defendem o positivismo, admitindo um só tipo de racionalidade. A dificuldade contra aqueles que debatem as tentativas epistemológicas que se movem dentro do método analítico, é fundamentalmente o mesmo pressuposto basilar de tal método: o destaque radical entre o sujeito e o objeto (que conhece que faz ciência), e o objeto (conhecido, estudado). Uma vez admitida está separação resulta difícil recuperar os critérios desse encontro. Encontramo-nos diante a uma antinomia: de uma parte o ideal da objetividade científica medida à capacidade do sujeito de distanciar-se do objeto, de outra parte, procuram modelos para explicar o objeto, tenta-se um contato ou aproximação do objeto. Por causa desta dificuldade, o ideal epistemológico da *explicação* (termo clássico para indicar o conhecimento científico segundo o método analítico) foi sempre criticado por alguns estudiosos do mesmo campo do método analítico aplicado às ciências naturais⁶. A crítica

⁵ O projeto epistemológico de tipo *positivístico* é bem expresso pela construção de uma “física social”; uma sociologia (ciência humana), em termos físicos, cf. COMTE, *Corso di filosofia positiva*, I, 46. Em Comte é contínuo o esforço em reconduzir a ciência social aos modelos das disciplinas que estudam os fenômenos naturais, físicos e biológicos; pensa-se ao caso da distinção entre sociologia estática e sociologia dinâmica, cf. ID., I, 215. Ele escreve muito claramente: “a subordinação racional da física social ao conjunto das ciências fundamentais, isto é, segundo a hierarquia científica que estabeleceu, um princípio de importância tal, que compreende em qualquer maneira, em modo implícito e indireto, mas necessário, a diversidade das prescrições filosóficas relativas ao modo próprio da instituição geral desta nova ciência”, ID., 297. Tal reducionismo é presente, fundamentalmente, também em SPENCER, *Principi di Sociologia*; atribui aos fenômenos sociais as mesmas categorias estruturais e evolutivas em uso na biologia. Um comportamento mental, não diferente encontrou em John Mill e outros pensadores de matriz positivista. Também o neopositivismo se move na mesma direção. Escreve RUSSEL: “aquilo que a mente alcança aos *sensibilia* é unicamente o conhecimento próprio: todo o resto é físico ou fisiológico”. *Misticismo e lógica, e altri saggi*, 142. As ciências do homem não escapam desta concepção *gnoseologica*: “Todos os fatos – escreve sempre Russell – que podem ser conhecidos a propósito do ser humano, são conhecidos por meio do método, com o qual são conhecidos os fatos da física”, *Sintesi filosofica*, 201. Um dos fundadores do círculo de Viena escreveu a famosa frase: “O significado de uma proposição é o método de sua verificação”, SCHLICK, *Significato e Verificazioni*, 73. A filosofia analítica da linguagem, se de uma parte afirma que “os limites da minha linguagem significam o limite do meu mundo” (WITTGENSTEIN, *Tractatus logico-philosophicus*, 5.6), de outra parte sustenta a redução das diversas linguagens aquela realística e *coisificante* (Cf. CARNAP, *La costruzione logica del mondo*, 84, 152-153). A consequência, somada a partir dessa concepção, é a convicção que o método analítico não tem pressupostos metafísicos, e que se limita à análise da linguagem na sua coerência lógica, antes da relação com o real, e também, sem pressupostos empíricos (Cf. AYER, *Linguaggio, verità e logica*, 49-50).

⁶ Para uma paronâmica, cf. WRIGHT, *Spiegazione e comprensione*, 29-50; Do citato autor, veja-se: *Analitico e sintetico: un dualismo insostenibile*.

se radicaliza quando se volta às ciências humanas, sobre o distanciamento entre sujeito e objeto⁷.

O dado, todavia, inegável é que cada ciência resta sempre obra de um sujeito que indaga, para a observação crítica comporta um contínuo perigo de cair no “subjetivismo”, para evitar esta queda, os pensadores de matriz positivista supervalorizou o *método*, fazendo-o quase uma realidade autônoma respeito ao sujeito e o objeto. Para o estudioso bastaria atingir o método para alcançar com segurança a realidade indagada. É neste ponto que está o confronto principal entre *positivistas* e *antipositivistas*⁸, também pelas consequências que isso comporta a cerca da distinção entre ciências naturais e ciências humanas. De fato uma vez que se estabelece a preeminência do “método”, a cientificidade aos critérios metodológicos, parece supérflua distinguir as disciplinas em ordem ao “objeto”, em base ao fato que se ocupam do homem ou da natureza. A objeção que formulam os *antipositivistas* é que o “método” é uma posição *noética* do sujeito no confronto do objeto, e não uma realidade autônoma, quase *hiperurânica*; define uma relação, mas não pode fundar os termos da relação, ou seja, a realidade mesma do sujeito e do objeto. O momento fundador é pré-metodológico e aquele que estabelece o confim do método.

Estas precisões implicam que não é correto estabelecer como método científico, aquele analítico e em seguida obrigar as ciências humanas caber em seus limites e critérios. O “objeto” das ciências humanas é em si um “sujeito”, e configura a relação científica como relação sujeito-sujeito, estabelecendo um fundamento diverso daquele pressuposto no método analítico próprio das ciências naturais. Precisamente, podemos observar que, enquanto no estudo da natureza o cientista se encontra de frente a dados empíricos sem significado e aos quais deve dar significado em base aos modelos epistemológicos disponíveis, quem estuda o homem se encontra de frente as unidades semânticas, a dos significados que deve tentar compreender. O momento que esta visão é desagregada da “análise”, não seria a mais em si a mesma, mas seria vão o próprio objeto de estudo. O significado deve ser visto na sua unidade sintética, e o método deve respeitar esta exigência. O problema, a este ponto, é a dúvida sobre o método. A resposta vem de duas correntes do pensamento epistemológico: o modelo dialético e modelo hermenêutico.

1.2 Método dialético

Hegel e Marx representam as matrizes filosóficas do método dialético. Ocorre de imediato observar que “tanto para Hegel quanto para Marx, a dialética não é somente um método de conhecimento, mas lei da própria

⁷ Veja: PIAGET, *Le scienze dell'uomo*, 11-108.

⁸ As correntes positivistas são caracterizadas do “monismo metodológico”. Veja as objeções levantadas por FEYERABEND, *Contro o método. Abozzo di una teoria anarchica dela conoscenza*.

coisa a conhecer⁹". Hegel é convicto que a "coisa a conhecer", isto é a realidade, é irremediavelmente perdida em uma concepção dualística do conhecimento, uma concepção segundo a qual toma como ponto de partida a separação sujeito-objeto. De outra parte, é impossível superar aquela concepção enquanto é privilegiado o princípio de identidade e a sua expressão adequada, que é o "juízo" ($A = A$)¹⁰. O juízo é o princípio de identidade, de fato, qualificam uma verdade "analítica", correta de um ponto de vista formal, mas insuficiente de um ponto de vista real.

A este ponto se insere uma consideração fundamental, que é também o ponto crítico de cada positivismo. A realidade é intrinsecamente "limite", ou melhor, não percebemos a realidade como limitada, como um jogo de *ser* e *não-ser*; um dado fenômeno existe e é identificável como limite dos outros, como um "não" ser o outro. A realidade, assim como vem conhecida, portanto, não é só "positividade", mas "negatividade". Hegel diz que a negatividade é percebida só porque é superada, ou melhor, porque o pensamento pode lançar a visão sobre o passado "superado"¹¹. O jogo de *ser* ou *não-ser* é em *vir-a-ser*, e o lugar deste *vir-a-ser* é o pensamento enquanto "raciocínio", único que, produzindo mais precisamente o juízo (silogismo), consente em englobar a "contradição", portanto a negatividade própria da realidade. A analítica faliu neste ponto, porque se baseando sobre o simples juízo, descartou cada contradição.

A *dialética*, baseando-se sobre o raciocínio estruturado como tese-antítese-síntese, pode tocar adequadamente a realidade¹². Em conclusão, a dialética consente a estreita união entre sujeito (razão) e objeto (realidade). O método dialético, não aquele analítico, garante o verdadeiro conhecimento, ou seja, a ciência. A consequência de tudo isto, também, é que o "método" não se coloca mais como externo e instrumental respeito ao sujeito e ao objeto, mas como intrínseco à sua relação originária. A prospectiva de Hegel, a parte seus méritos, reflete também limites, reconduzindo a relação cognoscitiva sujeito-objeto a uma ótica que resente ainda o dogma iluminista de uma razão "pura", no sentido de não condicionada. Mas, precisamos ao menos reconhecer que a razão é sempre em um corpo, graças ao qual instaura relações não só "contemplativas" com a realidade. A razão transforma o real e tal ação transformadora é portadora de consequência de um modo de "raciocinar" e, portanto, de conhecer¹³. A

⁹ Sobre a questão a documentação desponha com um grande "arsenal" bibliográfico, elencamos alguns: LANDGREBE, *Fenomenologia e storia*, 102; BLOCH, *Il rapporto (dialético) Soggetto-Oggetto costituisce il tema centrale della speculazione hegeliana*, cf. *Soggetto-Oggetto*. Commento a Hegel, 33. A primeira obra de Hegel importante, a *Fenomenologia dello Spirito*, é toda centrada sobre a relação entre o "pensamento" e o "ser", sobre o modo de suas relações, e já esclareceu o ponto estratégico da nova construção filosófica: "Tudo depende – escreve Hegel – do entender e exprimir a verdade não como a substância, mas decididamente como "sujeito", *Fenomenologia dello spirito*, I, 13.

¹⁰ Assim, em Kant, o problema da verdade encontra a solução no âmbito da analítica transcendental ou analítica do juízo, e o ponto mais forte é o "juízo sintético a priori", cf. *Crítica della ragione pura*, I, 158-159, 174-176.

¹¹ HEGEL, *I principi*, 42-59. Crítica de Hegel a Kant, cf. *Enciclopedia delle scienze filosofiche in compendio*, I, 50-75.

¹² Cf. ID., I, 215. Hegel reconhece um tentativo, embora parcial, de superação do estrisecismo do método na Crítica do juízo de Kant, Cf. *Enciclopedia delle scienze filosofiche in compendio*, I, 70.

¹³ Kant reconhecia um consenso entre os homens, não objetivismo, mas estabeleceu no sujeito, em ordem à arte, um modo "não-informativo" de relacionar-se com o mundo.

este ponto vem admitida a aproximação e o inserir-se do pensamento de Marx, denominado praxe¹⁴.

A praxe modifica a unidade dialética sujeito-objeto, enquanto vem fundada sobre a dimensão do “trabalho”: objeto não é mais simplesmente a natureza, mas a natureza transformada do sujeito. A realidade é verdadeiramente em sintonia com a razão, não para *vinda* do espírito na história, mas para a transformação do mundo da parte de um pensamento projetado: o objeto é conhecido pelo sujeito porque é feito pelo sujeito, não pelo primado da ideia, segundo uma perspectiva idealística, mas para o efetivo trabalho de transformação do mundo da parte do sujeito¹⁵. Este sujeito, também, não é singular, nem no princípio racional, mas o conjunto da humanidade, compreendida como rede de relações sociais¹⁶. O conceito de praxe, portanto, se apoia desde o início em duas colunas:

- o primado do sujeito, compreendido como concreta realidade social, com efetiva relação entre indivíduos.

- o primado do momento ativo, produtivo, do dito sujeito.

A base destes elementos, a reflexão sobre a praxe obteve evolução não indiferente, e em certas veias de pensamento, enveredou tomando distancia de uma perspectiva materialista¹⁷. O dado de fundo é a estreita relação entre *praxe* e *dialética*, onde o método da segunda (fase) impede ao método da primeira (fase) de regredir a pura positividade material, e a constrange no singrar no contínuo canal, cujas ondas impõem o homem sobre natureza. Por isso, este método dialético se coloca propriamente mais no âmbito das ciências naturais, do que no âmbito das ciências humanas, e particularmente a sociologia¹⁸.

Importante desta evolução do pensamento dialético, ao menos para o nosso objetivo, consiste no maior interesse adquirido para a área “humana” do conceito de praxe. A razão adequada a tal praxe, se vê estreita nos vestidos do iluminismo; sobretudo se vê mais estreita ainda nos panos de uma concepção de “praxe” reduzida a “técnica”, a utilidade imediata do produto¹⁹. A atividade transformadora (técnica e também política) de fato, pressupõe uma escolha, pressupõe uma totalidade que consente de orientar, e que não pode ser já dada objetivamente. Significa que a relação da razão com a realidade não pode ser compreendida em termos puramente “instrumental”; a razão não se limita a ser um instrumento para conhecer

¹⁴ A I tese de Marx sobre Feuerbach recita: “O defeito capital de cada materialismo até hoje (compresso aquele de Feuerbach) é que o *objeto*, a *realidade*, a *sensibilidade*, são concebidos somente sob forma do objeto (Objekt) ou da *intuição*, mas não como atividade humana *sensível*, *praxe*; não subjetivismo” (da BLOCH, *Karl Marx*, 81).

¹⁵ Cf. SCHMIDT, *Prassi*, 1621-1626; LANDREBE, *Fenomenologia e storia*, 153.

¹⁶ Reflexões de BLOCH, in *Soggetto-Objetto*. Comento a Hegel, 425-461. Para uma visão global do pensamento de Marx, cf. DOGNIN, *Introduzione a Karl Marx*; FAILLA, *Introduzione a Marx. Pro e contro*.

¹⁷ Observa KORSCH, O pensamento de Marx tem a ver com a sociologia, mas segundo o modelo dialético-histórico de Hegel, cf. *Karl Marx*, 5-7.

¹⁸ Como observa KORSCH. Estamos seguindo a sequencia do texto acima referido e pesquisado.

¹⁹ Cf. GALEAZZI, *La scuola di Francoforte*. “Teoria critica” in nome dell’uomo. O manifesto de uma razão que não está mais nas vestes estreitas do iluminismo é o livro di HORKHEIMER e ADORNO, *Dialletica dell’iluminismo*.

o real, mas de referência para a promoção do real, portanto fundamento outro que instrumento²⁰.

Em conclusão, o sujeito, a qual importância não vai mais desvalorizada, desenvolve uma teoria que, por um lado, depende da posição que ele tem já a respeito ao real e que, por outro lado, tende a modificar esta posição. A plataforma de desembarque desta viagem é a *reprodução e auto-constituição* do gênero humano, inerente ao *trabalho e a inteiração*; é a satisfação das necessidades imediatamente empíricas.

Podemos observar que a estrutura dialética, submete a razão as condições da praxe, reconectando o conhecimento e a ciência no espaço social onde necessariamente emergem. É a forma do conhecimento de uma razão *não-pura*, que, na linha dialética, compromete a estrada dos condicionamentos instrumentais, ou seja, intencionais. No âmbito do pensamento dialético, próprio Habermas, aparece o mais aberto às condições intencional e hermenêutica²¹.

1.3 Método hermenêutico

O método hermenêutico compartilha com o dialético a convicção que as ciências humanas não podem ser reduzidas aos critérios epistemológicos das ciências naturais. O interesse predominante da hermenêutica é a história; essa nasce com um conjunto de regras para interpretar os documentos do passado. Neste sentido, a hermenêutica se qualifica fundamentalmente como exegese, como metodologia aplicada, mas do que um fundamento epistemológico. Com Schleiermacher, invés, a hermenêutica adquiriu a dignidade de filosofia do conhecimento²².

A passagem foi provocada, antes de tudo, por uma dificuldade: a singularidade e a natureza não repetível dos fatos históricos evidencia problemática a aplicação do método analítico, ou seja, a identificação de um fenômeno com outros, para investigar as leis constantes. O histórico deve respeitar a "individualidade" singular e não sacrificá-lo ao princípio de identificação, onde a peculiaridade vem eliminada²³. Devemos adotar, portanto, não o procedimento da "análise", que desagrega o objeto, mas aquele para a "interpretação" que mantém sólida a *sintética* do objeto. Schleiermacher propõe esta perspectiva nos termos da relação entre a

²⁰O erro do iluminismo foi a pretensão de fugir, em nome de uma praxe-técnica, ao "pensar o pensamento", renunciando a autonomia da razão respeito ao uso puramente instrumental (cf HORKHEIMER, *Eclipse della ragione*, 25); MARCUSE, *L'uomo a una dimensione. L'ideologia della società industrializzata*.

²¹ Habermas observa antes que o interesse é todo voltado para o sujeito cf. *Conoscenza e interesse*. 213. Habermas é fortemente interessado pelo fenômeno da comunicação, onde se desenvolve um papel preeminente intencional e a sua compreensão. Outro autor relevante, LEVI-STRAUSS, ligado a razão dialética (cf. *O Pensiero Selvaggio*, 268).

²² Pesquise o trabalho de VATTIMO, *Schleiermacher filosofo dell'interpretazione*. Cf. também, RICHARD, *La méthode exégétique de Schleiermacher dans son application au platonisme*.

²³ A pesquisa do "indivíduo" havia já caracterizado o drama de Goethe, Cf. MEINECKE, *Le origini dello storicismo*, 376-498; Herder entrou em polemica com maestro Kant, próprio porque a pesquisa histórica não podia encontrar justificção transcendental na razão pura, cf. COLLINGWOOD, *Il concetto della storia*, 125.

totalidade e suas partes. Para a “analítica”, a parte é somente um ponto que, correlacionado outro, consente atingir a totalidade; para a hermenêutica de Schleiermacher cada parte, como uma unidade de significado (discurso, obra literária etc.), é já uma totalidade, uma totalidade mínima, que pode ser compreendida em virtude do confronto com outra totalidade maior e as totalidades menores ou individuais, instaura o “círculo hermenêutico”²⁴: o leitor ou o estudioso de um texto, deve partir de uma previa compreensão global do texto, que depois vem modificado pelo exame particularizado do próprio texto. Dado, porém, que o leitor ou estudioso é distante do texto e de seu autor, como pode ser garantida a correta compreensão do texto? Ocorre encontrar um ponto de partida de conjugação que Schleiermacher individua, em termos idealísticos, na capacidade da parte do leitor entrar no ítimo do autor. A hermenêutica, assim, adquire um caráter “divinatório” que lança para um psicologismo e que penaliza o texto linguístico e marginaliza a própria história²⁵.

Esta é a propósito a crítica que Dilthey revolve a Schleiermacher, do qual pensamento, todavia, permanece devedor. Uma parte consistente deste débito é representada pela visão de Schleiermacher na direção de uma epistemologia da compreensão alternativa, assumindo a “compreensão” como o tipo ideal do conhecimento nas ciências do espírito (ciências humanas), e relegando a “explicação” as ciências da natureza. De fato, cada ciência é ciência de experiência, mas cada experiência têm uma coesão originária e, determinada por ela, sua validade nas condições do nosso conhecimento; existem experiências no mundo externo e experiência no mundo interior, ou seja, existem de fato experiências da consciência dado na experiência interna. A análise de tais dados é o núcleo central das ciências do espírito, e em tal modo o conhecimento dos princípios do mundo espiritual permanece como pensa a Escola histórica, no âmbito deste mesmo mundo do espírito, e as ciências do espírito constrói um sistema em si autônomo²⁶.

As ciências do espírito são as ciências que estudam o homem enquanto ser histórico e social, e, como já em Schleiermacher assim em Dilthey, o estuda no senso da “compreensão”, que respeita a unidade sintética²⁷. Em Dilthey, porém, o ponto de apoio desta compreensão, não é a divinização, mas a experiência, comum seja do leitor-estudioso que do autor-estudado: o autor do passado “exprime” em um texto esta sua experiência e o estudioso do presente tenta “compreender” aquele autor através de seu texto. O ponto forte desta impostação está no fato que nasce da consciência da historicidade da razão, e conduz a uma “crítica da razão

²⁴ VATTIMO, *Schleiermacher filosofo dell'interpretazione*, 132.

²⁵ Cf. RICOEUR, *Ermeneutica filosofica ermeneutica bíblica*, 21.

²⁶ Propriamente em Schleiermacher estão presentes dois tipos de interpretação: uma “gramatical” que se concentra sobre a língua do texto e uma, a qual ele chama “técnica”, que se concentra sobre o autor do texto. O pensamento de Schleiermacher se move na direção de uma hermenêutica que privilegia o segundo tipo.

²⁷ DILTHEY, *Introduzione alle scienze dello spirito*, 8-9; cf 21;41;

histórica”²⁸. A este ponto, a hermenêutica de Dilthey pode retomar o tema de Schleiermacher na relação entre totalidade e individualidade, não mais saltando a história, mas reconhecendo na mesma complexa vicissitude histórica a totalidade da graça à qual aquilo que é expresso pelo autor do passado pode ser compreendido pelo leitor-estudioso do presente²⁹.

A superação da pretensão de uma razão pura, que na razão dialética se era configurada como tomada de consciência dos condicionamentos da “praxe”, na razão histórica e hermenêutica se configura como tomada de consciência dos condicionamentos da “experiência”, no sentido que a razão é sempre colocada na história e não pode pretender uma pureza a-histórica. Este saber, porém, envolve o inteiro processo do conhecimento e solicita de consequência um discurso fundante mais radical e orgânico em respeito aquele de Dilthey. Tal discurso pode se reconhecer na fenomenologia de Husserl³⁰, na reconquistada unidade fenomênica do sujeito e objeto em virtude do ato *intencional*.

Outra observação deve ser feita a favor do primado do ato intencional. Cada sujeito não é mais um elemento isolado, nem se pode compreendê-lo como elemento isolado; ele existe sempre como um ponto em uma rede de relações, a qual é o campo “visual” iluminado pelo sujeito. Em outros termos, intencionando um determinado objeto, o sujeito implica contemporaneamente um “complexo de reenvio associados”³¹ nos quais o mesmo objeto tem sentido. A intencionalidade, portanto, é em qualquer modo “mundial”, implica o referimento a uma totalidade, ao menos a uma totalidade “regional”, à essência. A este ponto, o esforço maior consistirá na recuperação destas essências.

Depois da reflexão cartesiana e o criticismo kantiano, a pesquisa das essências deve passar através do vale da dúvida radical contra a ingenuidade da atitude *gnoseológica* natural. Aquela dúvida na dialética de Hegel, passou a ser a negação da tese, ou seja, a antítese. Husserl refuta esta solução, enquanto retém de não haver elementos para eliminar a tese, ou seja, a convicção derivante de uma atitude natural; ele prefere percorrer outro caminho: a *epochè*, colocando entre “parêntese” a tese, suspende o juízo derivante da atitude *gnoseológica* natural e imediato. Em outros termos, não se trata de colocar em dúvida ou de negar a existência da realidade externa, mas de compreender, suspendendo o juízo realístico, o que sucede em nossa consciência quando conhece uma realidade, e a enxerta

²⁸O conceito de “experiência” (*Erlebnis*), central na Introdução às ciências do espírito, ao ponto de levar a exasperação do método introspectivo, vem parcialmente correto e harmonizado no pensamento sucessivo de Dilthey, com a nova valorização do “compreender” (*Verstehen*) os atos do sujeito histórico. As ciências do espírito escreve Dilthey, *Crítica da razão histórica*, são fundadas sobre o *Erleben*, nas expressões encontradas para os *Erlebnisse* na compreensão voltada para esta expressão, p. 136; cf. 195; 214; 222; etc.,

²⁹ ID, 237ss.

³⁰Dilthey, mais amadurecido ressentiu a influência de Husserl; as diferenças entre os dois autores, porém, permanecem. Veja a questão na crítica dos discípulos de Husserl: LANDGREBE, *Fenomenologia e história*, 43-44. Para uma panorâmica da fenomenologia, cf. THEVENAZ: A fenomenologia, onde podemos encontrar uma coleta antológica dos textos de Husserl, Heidegger, Sartre e Merleau-Ponty. Cf. também, MICCOLI, *E. Husserl e a fenomenologia. Il senso umano del mondo e della vita*.

³¹ LANDGREBE, *Fenomenologia e storia*, 27.

de significados, entre os quais aquele da existência externa³². Com esta finalidade, Husserl desenvolve o método da redução fenomenológica e aquela eidética: a primeira se refere aos preconceitos a descartar, a segunda ao reenvio das constantes do fenômeno. A redução fenomenológica reenvia o "fenômeno", aquela eidética impetra as características essenciais do objeto de experiência intuitiva³³. Tais reduções consentem fazer com que emerge a consciência transcendental e seus atos, os *Erlebnisse* intencionais, enquanto tem de "essencial", funda uma consciência objetiva. A conclusão é a seguinte: "à tese do mundo, que é acidental, se contrapõe a tese do meu puro eu e do seu viver, que é necessário e indubitável. Cada coisa espacial, também se dada em carne e osso, pode não ser; enquanto um *Erlebnis* dado em carne e osso, não pode não ser" ³⁴.

Neste quadro tornou-se fácil a passagem para um novo modo de conceber a hermenêutica. A unidade essencial que rende estreitamente unido o sujeito que conhece e o objeto conhecido implica uma nova perspectiva não só epistemológica, mas também ontológica. A "compreensão", ou o conhecimento segundo o ponto de vista hermenêutico, não é um modo de ser, antes o lugar do emergir, do aparecer do ser. O inserir-se da hermenêutica na fenomenologia conduz ao menos em um primeiro momento, com Heidegger e Gadamer, a esta reviravolta: a hermenêutica de problema epistemológico passa a ser problema ontológico.

A passagem determinante foi cumprida por Heidegger, para o qual o problema central não é o "método", mas os "fundamentos". O homem é ente que compreende outros entes do universo; "é" enquanto é ato de compreensão. O compreender, então, é o lugar no qual o ser, que em si mesmo não mais *tematizável, objetivável*, se dá as condições para aparecer nos entes³⁵. Se tudo isso é verdade, a atitude *noético* justa é:

- fenomenológico, porque se deve passar necessariamente através dos entes dados na unidade fenomênica para chegar a fazer "ciência do ser do ente: ontologia" ³⁶.

- hermenêutico, porque se deve interpretar o que é já dado, se deve fazer emergir o sentido da realidade mundana, não cria-lo ou construi-lo sobre a base dos modelos teóricos³⁷.

Nesta ótica, a hermenêutica é exegese dos textos, só, na condição de ser compreensão-interpretação do mundo. Em outros termos, o *significado* do texto depende da possibilidade de aceder ao horizonte do *senso* no qual esse está inserido. Também, sempre nesta ótica, o "círculo hermenêutico"

³² Esta síntese é orientada pelas seguintes obras: MICCOLI, E. *Husserl e la fenomenologia. Il senso umano del mondo della vita*, 38. Husserl, *Idee per una fenomenologia pura e per una filosofia fenomenologica*, I, 101. RICOEUR, *Ermeneutica filosofia ermeneutica bíblica*, 33. Cf. *Essere e tempo*, 62.

³³ ID., p. 63.

³⁴ Cf. *Essere e tempo*, 62, 65.

³⁵ ID., 58.

³⁶ ID., 98, 99.

³⁷ Como disse RICOEUR, "a exegese dos textos é precedida pela exegese das coisas". *Ermeneutica filosófica ed ermeneutica bíblica*, 39.

se apresenta como reconhecimento que o objeto que se deseja conhecer já condicionou o sujeito (ser como condição do conhecer), e que graças a tal condicionamento o sujeito pode interrogar sobre o objeto: o conhecimento da "objetividade", portanto, se encontra no aprofundar estes condicionamentos³⁸.

A refundação ontológica de Heidegger comporta também um novo modo de entender a *linguagem*: O "falar", o construir significado, é precedido do "escutar", da abertura ao senso do ser³⁹. Aqui a linguagem é alguma coisa de muito diverso do objeto de estudo dos linguísticos. Na formulação mais tardia de seu pensamento, Heidegger liga ainda solidamente ser e linguagem. Ser, da fundamento transcendental, torna sempre mais o transcendente que pode vir percebido somente lá onde se "exprime", ou seja na linguagem: a linguagem não é mais a palavra do homem, mas a palavra do ser⁴⁰. Mas como "redizer" esta linguagem do ser? A única possibilidade não pretende reduzir a realidade a um significado unívoco⁴¹.

O problema que se coloca a este ponto, e que resguarda seja a ontologia geral de Heidegger, seja a sua ontologia da linguagem, é o seguinte: reencontrado os fundamentos da hermenêutica e da linguagem, resulta difícil retornar o problema metodológico, ou como observa Ricoeur, é difícil da ontologia tornar a epistemologia. Foi este o problema central de Gadamer, que se move entre a "verdade" como momento fundante (Heidegger), e o "método" como critério de indagação textual (Dilthey)⁴².

A solução tentada consiste no entender a "consciência histórica" como momento do "processo histórico"; se é já sempre na história, por isso a consciência histórica é a consciência que história tem de si mesma. Porque o homem é ser histórico, todas as ciências do homem se movem nesta dimensão da consciência histórica: a história reflete sobre si mesma. Não podendo mais distanciar da história e de seus efeitos, o método da consciência histórica, e das ciências humanas em gênero, implica uma hermenêutica reflexiva, que positiva⁴³. Em outros termos, a hermenêutica é fundamentalmente "experiência hermenêutica". A história, de fato, é "história dos efeitos", ou seja, eficácia que o passado exercita sobre o presente, por isso posso compreender o passado; é "fusão de horizonte", enquanto a eficácia se realiza lá onde o mundo do interprete e o mundo do interpretado podem se encontrar. A experiência hermenêutica se apresenta como "experiência linguística", enquanto a linguagem, universalmente

³⁸ HEIDEGGER, *Essere e tempo*, 250.

³⁹ Compreender e interpretar o "outro", o diverso de si, significa saber escutar, saber calar, cf. 259-268.

⁴⁰ A reviravolta de HEIDEGGER na direção da centralidade do problema da "linguagem" é marcada pela *introdução a metafísica*.

⁴¹ Cf. HEIDEGGER, *In cammino verso il linguaggio*.

⁴² O problema é tratado amplamente em GADAMER, *Verità e método*. Veja também do mesmo autor, a breve história da hermenêutica acentuada em *Il problema della coscienza storica*.

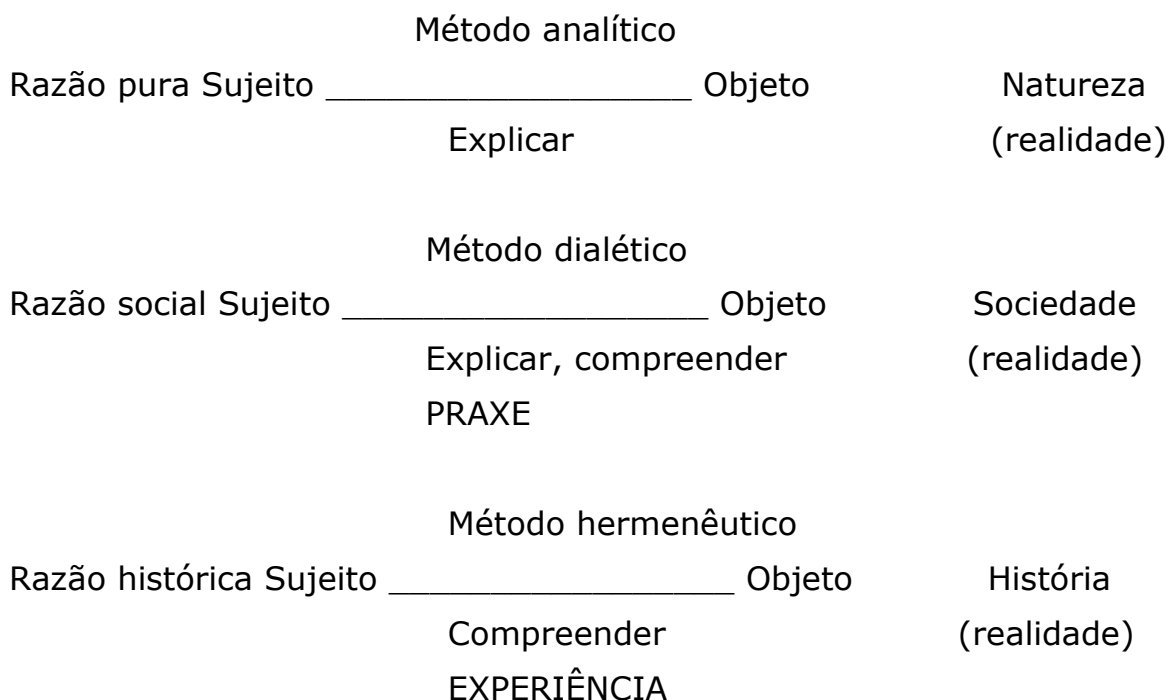
⁴³ RICOEUR, *Ermeneutica filosofica ed ermeneutica biblica*, 49-50.

presente, consente, na mediação do texto, seja eficácia histórica seja fusão dos horizontes⁴⁴.

A estrada traçada por Gadamar, em ordem a dupla preocupação ontológica e metodológica, tem conduzido a evidenciar pontos irrenunciáveis para a hermenêutica.

Permanece, porém, um problema particularmente importante: a via do passado (pré-juízo) conduz ao presente (juízo), privilegia o primado da tradição colocando na sombra o aspecto inverso, aquele de uma capacidade crítica do presente na direção do passado. Esta é também a objeção levantada pelo pensamento dialético⁴⁵, e reconhecida, em parte, por alguns da versão hermenêutica. Como Habermas, do campo dialético, reconhece as justas instancias da hermenêutica, assim Ricoeur, do campo hermenêutico, reconhece, a justa instancia da dialética⁴⁶.

O caminho percorrido nas páginas precedentes pode ser expresso com os seguintes diagramas (que devem ser entendidos no sentido aproximativo):



1.4 Primeira conclusão para o estudo da liturgia

O breve caminho percorrido através dos três grandes métodos epistemológicos tem principalmente a finalidade de superar a ingenuidade

⁴⁴ ID., 50-52.

⁴⁵ Veja o debate entre as duas perspectivas em *Ermeneutica e critica dell'ideologia*, onde parecem, entre outros, a intervenção de Gadamer e de Habermas.

⁴⁶ ROCOEUR, *Traduzione o alternativa*, 117-132.

de um conhecimento puro: ciência é obra de uma razão que não pode autofundar-se, por isso se buscam os fundamentos da pesquisa científica na ocorrência de abrir-se aos condicionamentos da razão, e não somente aos condicionamentos puramente teóricos, evidenciados pelo pensamento “analítico”, mas também aos condicionamentos sociais e históricos, evidenciados pelo pensamento “dialético” e “hermenêutico”. O problema do fundamento, portanto, poderá ser colocado somente a partir destes dois âmbitos:

- *Dialético*: pelo qual podemos falar de “crítica da razão social”, conduzida, principalmente, mas não exclusivamente, em ordem as “condições estruturais” do conhecimento⁴⁷ e sobre a base do primado da praxe;
- *Hermenêutica*: a qual podemos falar de “crítica da razão histórica”, conduzida principalmente, mas não exclusivamente, em ordem as “condições intencionais” do conhecimento⁴⁸ e sobre a base do primado da experiência. O caminho justo para etiquetar com uma global “antropologia do conhecimento”,⁴⁹ onde não se perca nenhuma instância que jogam na ciência.

Para nossa finalidade, uma “ciência litúrgica”, ocorre observar que a dialética e a hermenêutica, colocam à base de cada operação teórica, respectivamente a *praxe* e a *experiência*, onde o sujeito não pode nunca dar-se separadamente do “objeto”. Ora, a liturgia não pode ser verdadeiramente lugar da intervenção salvífico de Deus se não a condição de envolvimento do homem e do inteiro do homem, de sua “experiência” pessoal e da “praxe” que o acomuna aos outros homens. Mas, sobretudo evidenciamos a impossibilidade de submeter à ação salvífica de Deus aos parâmetros teóricos predeterminado. O homem não pode construir previamente o modo de render culto a Deus; ele pode somente interpretar aquilo que Deus cumpre sempre primeiramente na vida do homem e que leva o homem ao louvor; ele pode somente conhecer a imensa distancia que o separa de Deus e pode louva-lo no humilde conhecer desta relação *dialética*: o homem não é Deus e Deus não é homem.

O estudo da liturgia, de consequência, pode encontrar o seu estatuto epistemológico no modelo hermenêutico-dialético, lá onde o entenda fundado na *fenomenologia transcendental*, ou seja, em um conhecimento sempre conhecedor de seu próprio limite, aberta ao sujeito e ao objeto e

⁴⁷ A sociologia do conhecimento (se pense ao ultimo Scheler e a Mannheim) é uma critica social da razão, em que, porém, foi sempre mais se inserindo a reflexão fenomenológica e a consideração das condições intencionais, cf. BERGER – LUCKMANN, *La realtà come costruzione sociale*.

⁴⁸ É apenas o caso de sublinhar que se trata da intencionalidade eidético-transcendente da fenomenologia.

⁴⁹Cf. APEL, *Scientificità, ermeneutica, critica dell'ideologia*, 25. Cf. também, *Scientistica, ermeneutica, critica dell'ideologia*. Abozzi d'una dottrina della scienze in chiave gnoseo antropologica, in APEL, *Comunità e comunicazione*, 105-131.

aquela a eles referida unidade originária que não pode nunca ser de tudo penetrada⁵⁰.

Esta primeira observação nos fornece um ponto de referimento epistemológico que deve, porém, ser considerado à luz daquele fenômeno no qual convergiram todos os métodos examinados: a linguagem, ou melhor, a função *segnica*.

A prospectiva segundo a qual se coloca este texto é de tipo epistemológico, a pergunta que entendemos responder, de fato, é a seguinte: *em que sentido a liturgia é ciência?* Não se trata de dizer o que é a ciência litúrgica em toda a sua complexidade e variedade de aspectos, mas somente chegar a delinear aquelas “condições” essenciais que garantem ao estudo da liturgia a cientificidade, seja em ordem a mais ampla reflexão epistemológica geral, seja em ordem ao mais restrito âmbito das disciplinas teológicas.

Motivados pelos mestres Patavini – *liturgia pastoral – uma liturgia para o homem* – o horizonte que vemos e tentaremos nos aproximar é aquele, segundo o qual é construído o diálogo entre a liturgia e as ciências humanas, atravessando a leitura-crítica metodológica clássica para atingir o *Rito* e a *Cultura* em base à antropologia sociocultural contemporânea, que superando as escolas funcionalistas⁵¹, construída a partir de uma visão globalizante, inaugura um novo discurso orientado ao campo da semiótica⁵² e que tentaremos demonstrar na segunda parte deste texto.

O *Rito* tem um papel exclusivo na compreensão fundamental do homem e de sua cultura, a expressão de seus sistemas simbólicos, semióticos, sustentados pela cientificidade irrefutável de um campo epistêmico e metodológico que se abre a *linguagem fenomenológica*, permitirá ao estudo da liturgia o recupero de seus estatutos próprios, inclusive teológicos, colocados a tempo na esfera da forte neblina histórica do racionalismo rubrico e da exuberância do barroco, suspira hoje, através da democratização do sagrado, e do retorno do sagrado às esferas públicas.

⁵⁰ O Âmbito das disciplinas hermenêuticas foi reconhecido, muitas vezes, como aquele consono a teologia. Cf. LADRIERE, *L'articulation du sens*, II, 159. A liturgia, porém, do nosso ponto de vista, implica também o âmbito de pesquisa ligado ao método dialético.

⁵¹ Um de seus mais influentes representantes: MALINOWSKI, B., *Les Argonautes du Pacifique occidental*, Gallimard, Paris 1962. WEBER, M., *Il método delle scienze storico-sociali*, Einaudi, Torino, 1958; DURKHEIM, E., *Le forme elementare della vita religiosa. Il sistema totêmico in Australia*, Newton Compton, Roma 1973.

⁵² Consulte para a antropologia da *performance*: GEERTZ. C., *The Interpretation of Cultures*, Basic Books, New York, 1973; *Interpretive Anthropology*, Basic Books, New York, 1977. TERRIN, A.N., *O Sagrado off-limits. A experiência religiosa e suas expressões*, Loyola, São Paulo, 1988; Do mesmo autor veja: *Linguaggio simbolico-religioso in prospettiva fenomenologico-ermeneutica in Il linguaggio liturgico. Prospettive metodologiche e indicazioni pastorali; Per apporto delle scienze umane alla fondazione della liturgia pastorale e i suoi compiti* (Abbazia di Santa Giustina, Padova, Caro salutis cardo. Studi 1). Nossa documentação para área da antropologia sócio-cultural é rigorosamente atualizada.

Bibliografia

ALBERT Adolf, *Corso di liturgia*, Brescia, Queriniana, 1988.

AYER Alfred Jules, *Linguaggio, verità e logica*, Milano, Feltrinelli, 1975 (Universale econômica, 327).

APEL Karl Otto, *Comunità e comunicazione*, Torino, Rosenberg & Sellier, 1977.

APEL Karl Otto, *Scientificità ermeneutica, critica dell'ideologia. Abozzo di una dottrina della scienze nella prospettiva di un'antropologia della conoscenza*, in *Ermeneutica e critica dell'ideologia*, ed. G. RIPANTI – G. TRON, Brescia, Queriniana, 1979, 25-59 (*Giornale di teologia*, 117).

BERGER Peter, *Il brussio degli angeli*, Bologna, Il Mulino, 1970 (saggi, 95).

BERGER Peter – LUCAN Thomas, *La realtà come costruzione sociale*, Bologna, Il Mulino, 1973 (Saggi 125).

BLOCH Ernst, *Soggetto-Oggetto. Commento a Hegel*, Bologna, Il Mulino, 1975 (Collana di testi e di studi. Filosofia).

BLOCH Ernst, *Karl Marx*, Bologna, Il Mulino, 1972 (Saggi, 122).

CARNAP Rudolf, *La costruzione logica del mondo*, Milano, Fabbri, 1966 (Filosofi contemporanei, 9).

CASSIRER Ernst, *Individuo e cosmo nella filosofia del Rinascimento*, Firenze, *La Nuova Italia*, 1974 (Strumenti Ristampe anastatoche, 11).

COLLINGWOOD Robin George, *Il concetto della storia*, Milano, Fabbri, 1966 (Filosofi contemporanei, 8).

COMTE Auguste, *Corso di filosofia positiva*, 2 vol., Torino, UTET, 1967 (Classici della sociologia).

DE RUGGIERO Guido, *Rinascimento, Riforma e Contrariforma*, 2 vol., Bari, Laterza, 1968 (Universale Laterza, 74-74).

DILTHEY Wilhelm, *Introduzione alle scienze dello spirito. Ricerca di una Fondazione per lo studio della società e della storia*, Firenze, *La Nuova Italia*, 1974 (Classici della filosofia, 9).

DOGNIN Paul Dominique, *Introduzione a Karl Marx*, Roma, Città Nuova, 1972.

DURKHEIM Émile, *Le forme elementar della vita religiosa. Il sistema totêmico in Australia*, Newton Compton, Roma 1973.

FAILLA Carmelo, *Introduzione a Marx: Pro e contro*, Brescia, Queririana, 1975 (Giornale di Teologia).

FEYRABEND Paul, *Contro il método*. Abozzo di uma teoria anarchica della conoscenza, Milano, Feltrinelli, 1980 (I fatti e le idee, Saggi e biografie. Scienza, 441).

GADAMER Hans Georg, *Il problema dela coscienza storica*, Napoli, Guida, 1969.

GALEAZZI Umberto, La scuola di Francoforte. "Teoria e critica" in nome dell'uomo, Roma, Città Nuova, 1978 (Idee, 8).

GEERTZ Clifford, *The Interpretation of Cultures*, Basic Books, New York, 1973.

GEERTZ Clifford, *Interpretive Anthropology*, Basic Books, News York, 1977.

HEGEL Gerog, W.F. *Enciclopedia delle scienze filosofiche in compendio*, 2 vol., ed. B. CROCE – N. MERKER – C. CESA, Bari, Laterza, 1978 (Universale Laterza, 57-58).

HEIDEGGER Martin, *Essere e tempo. L'essenza del fondamento*, ed. P. CHIODI, Torino, UTET, 1969 (Classici dela filosofia).

HEIDEGGER Martin, *In cammino verso il linguaggio*, ed. A. MONI-C. Cesa, Bari, Laterza, 1968 (Classici della filosofia moderna).

HORKHEIMER Max, *Eclisse della ragione*, Torino, Einaudi, 1969.

KANT Immanuel, *Critica della ragione pura*, 2 Vol., ed. G. GENTILE – G. LOMBARDO-RADICE - V. MATHIEU, Bari, Laterza, 1975.

KORSCH KARL, *Karl Marx*, Bari, Laterza, 1974 (Universale Laterza, 171).

LANDGREBE Ludwig, *Fenomenologia e storia*, Bologna, Il Mulino, 1972 (Collana di Testi e di studi. Filosofia).

LEVI-STRAUSS Claude, *Il pensiero selvaggio*, Milano, Il Saggiatore, 1976 (Biblioteca di scienze dell'uomo, 2).

MALINOWSKI, Bronislaw, *Les Argonautesdu Pacifique occidental*, Gallimard, Paris, 1962.

MARCUSE Herbert, *L'uomo a uma dimensione. L'ideologia della società industriale avanzata*, Torino, Einaudi, 1980.

MEINECKE Friedrich, *Le origini dello storicismo*, Firenze, Sansoni, 1954 (Biblioteca Sansoni).

MICCOLI Paolo, *E. Husserl e la fenomenologia. Il senso umano del mondo della vita*, Roma, Città Nuova, 1983 (Idee, 63).

PANNENBERG Wolfhart, *Epistemologia e teologia*, Brescia, Queriniana, 1975 (Biblioteca de teologia contemporânea).

PIAGET Jean, *Le scienze dell'uomo*, Bari, Laterza, 1976 (Universale Laterza, 253).

RICHARD Marie Dominique, *La méthode exégétique de Schleiermacher dans son application au platonisme*, in *Les règles de l'interprétation*, ed. M. TARDIEU, Paris, Du Cerf, 1987, 209-225 (Patrimoines, Centre d'études des religions du livre).

RICOEUR Paul, *Ermeneutica filosofica ed ermeneutica bíblica*, Brescia, Paideia, 1977 (Studi biblici, 43).

RICOEUR Paul, *Tradizione o alternativa*. Tre saggi su ideologia e utopia, Brescia, Morcelliana, 1980.

SCHIMIDT Alfred, *Prassi*, in *Concetti fondamentali di filosofia*, Brescia, Queriniana, 1982, 1611-1645.

SPENCER Herbert, *Principi di sociologia*, 2 vol., Torino, UTET, 1967 (Classici della sociologia).

SHILICK Mortiz, *Significato e verifica*, in *La struttura logica del linguaggio*, Milano, Bompiani, 1978, 71-101 (Idee nuove, 75).

VATTIMO Gianni, *Schleiermacher filosofo dell'interpretazione*, Milano, Mursia, 1968 (Biblioteca di filosofia. Ricerche).

THEVENAZ Pierre, *La fenomenologia*, Roma, Città Nuova, 1976 (Idee, 9).

TERRIN Aldo Natale, *O Sagrado off-limits. A experiência religiosa e suas expressões*, Loyola, São Paulo, 1988.

TERRIN Aldo Natale, *Per un apporto delle scienze umane alla fondazione della liturgia pastorale*, in *Una liturgia per l'uomo. La liturgia pastorale e i suoi compiti*, ed. P. VISENTIN – TERRIN A.N., CECOLIN R, Padova, Messaggero – Abbazia di Santa Giustina, 1983 (Caro salutis cardo. Studi, 1).

TERRIN Aldo Natale, *Linguaggio simbólico-religioso in prospettiva fenomenologico-ermeneutica*, in *Il Linguaggio litúrgico. Prospettive metodologiche e indicazioni pastorali*, Bologna, Dehoniane, 1981, 123-179.

WEBER Max, *Il método delle scienze storico-sociali*, Einaudi, Torino, 1958.

WITTGENSTEIN Ludwig, *Tractatus logico-philosophicus* e Quaderni, 1914-1916, Torino, Einaudi, 1974 (Einaudi Reprints, 9).

WRIGHT Georg Henrik, *Spiegazione e comprensione*, Bologna, Il Mulino, 1977 (Collezione di testi e di studi. Filosofia e metodologia).