



Universidade do Estado do Rio de Janeiro

Centro de Ciências Sociais

Instituto de Filosofia e Ciências Humanas

Odenicio Junior Marques de Melo

Hermenêutica Filosófica: fenomenologia da compreensão em Gadamer

Rio de Janeiro
2025

Odenicio Junior Marques de Melo

Hermenêutica Filosófica: fenomenologia da compreensão em Gadamer



Dissertação apresentada como requisito parcial para obtenção do título de Mestre, ao Programa de Pós-Graduação em Filosofia da Universidade do Estado do Rio de Janeiro.

Orientador: Prof. Dr. Marco Casanova

Rio de Janeiro

2025

CATALOGAÇÃO NA FONTE
UERJ / REDE SIRIUS / BIBLIOTECA CCS/A

de Melo, Odenicio Junior Marques.

Filosofia Hermenêutica: fenomenologia da compreensão em Gadamer / Odenicio Junior Marques de Melo – 2025.

Orientador: Marco Antonio dos Santos Casa Nova.

Dissertação (Mestrado) – Universidade do Estado do Rio de Janeiro, Instituto de Filosofia e Ciências Humanas.

1.Hans-Georg Gadamer (1900 – 2002). 2.Filosofia Hermenêutica – Teses. 3. Fenomenologia – Teses. I. Casa Nova, Marco Antonio dos Santos. II. Universidade do Estado do Rio de Janeiro. Instituto de Filosofia e Ciências Humanas. III. Título.

Autorizo, apenas para fins acadêmicos e científicos, a reprodução total ou parcial desta tese, desde que citada a fonte.

Assinatura

Data

Odenicio Junior Marques de Melo

Filosofia Hermenêutica: fenomenologia da compreensão em Gadamer

Dissertação apresentada como requisito parcial para obtenção do título de Mestre, ao Programa de Pós Graduação em Filosofia da Universidade do Estado do Rio de Janeiro. Área de concentração: Filosofia.

Banca Examinadora:

Prof. Dr. Marco Antonio dos Santos Casa Nova (Orientador) – UERJ

Prof.^a Dra. Deborah Guimarães – UFMG

Prof.^a Dra. Christiane Costa de Matos Fernandes – UFRRJ

Rio de Janeiro 2025

Dedicatória

Dedico este trabalho à minha mãe, Elizete Silva Marques, grande amiga e a maior incentivadora das minhas escolhas. E aos meus gatos, Foucaultzinho e Deleuzinho – minha família não humana, mas sempre presente em cada passo.

Agradecimentos

Primeiramente à Rede Hospital Casa – Hospital Casa Evangélico, nas pessoas do Dr. Vitor Gomes e Sandro Coelho em especial, profissionais gestores que entendem a importância do aprimoramento acadêmico, e no percurso de formação do mestrado me apoiaram de forma significativa para chegar até aqui.

Agradeço aos servidores da UERJ, especialmente os do nosso departamento, sempre pacientes, com boa vontade acolhendo questões importantes durante o caminho, em termos de informações, desejo que o programa cada vez mais se desenvolva.

Agradeço aos professores do programa, em especial: Alexandre Marques Cabral, Paulo Gil e Tito – cheguei ao programa com vontade de estudar fenomenologia, conhecer um pouco mais sobre Gadamer – e ao longo da formação, suas aulas, interações e ensino apresentaram um caminho de referência na área.

Um agradecimento especial ao meu orientador, professor Marco Casanova, o professor Alexandre quem apresentou, acolheu esse projeto e em suas aulas, seus livros, surgiam questões que ampliavam os horizontes de pesquisa. Um orientador que orienta através de suas obras, por vezes algumas dúvidas apareciam, e, em uma aula, ou em alguma leitura de seus livros a explicação se dava. Foi um período de desenvolvimento acadêmico, sobretudo, de inspiração, como o professor falou em uma de suas aulas, conforme anotação no caderno: *“a filosofia nasce da inquietação, quem faz filosofia o faz a partir do assombro”*.

Agradeço à minha família, por todo suporte, por ser fonte de afeto e cuidado – compreendendo muitas vezes certa ausência pelas exigências que são próprias da vivência acadêmica – que se atravessa com a vida profissional, todo meu carinho à minha mãe (Elizete), irmão (Darlan), cunhada (Araci), sobrinhos (Rayssa, Duda, Biel) e meus filhotes (Foucaultzinho e Deleuzinho – gatos) – fazem a vida ter algum sentido diante das indeterminações que são próprias do ser.

Na trajetória aparecem pessoas que em medidas diferentes tornam o caminho melhor para andar, não se faz um trabalho acadêmico, que requer tanta intensidade, sem afetos – Ana Lúcia, Carolina, Vitória, Maria Fernanda, Brenda, Zé, Luquinhas, Maria, Chico, Luizito, Luana, Theóphilo, Bruno, Dani, Mônica, André, Luíza Giovanna, Renzo, Deborah e Chris – cada um(a) à seu modo, pessoas queridas que tornaram muito especial a jornada.

INTRODUÇÃO.....	8
 1 SOBRE A HERMENÊUTICA FILOSÓFICA: EM BUSCA DE FUNDAMENTOS HISTÓRICOS.....	 17
1.1 Origens da hermenêutica: um olhar panorâmico.....	21
1.2 O olhar de Gadamer para Schleiermacher.....	28
1.3 O olhar de Gadamer para Dilthey.....	34
 2 BASES HEIDEGGERIANAS PARA O DESENVOLVIMENTO D HERMENÊUTICA FILOSÓFICA.....	 43
2.1 A hermenenêutica da facticidade.....	44
2.2 Os indicativos formais.....	51
2.3 A situação hermenêutica.....	55
 3 HERMENÊUTICA, FILOSOFIA, FENOMENOLOGIA: OS TRAÇOS FUNDAMENTAIS GADAMERIANOS	 59
3.1 O lugar da autoridade e tradição na hermenêutica filosófica.....	60
3.2 A questão da temporalidade e o deslocamento entre o presente e o passado.....	67
3.3 Da filosofia hermenêutica à experiência da hermenêutica filosófica.....	73
 CONSIDERAÇÕES FINAIS.....	 86
 REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS.....	 88

INTRODUÇÃO

A presente pesquisa tem como objetivo central abordar a questão da compreensão, pelo viés da filosofia hermenêutica na perspectiva fenomenológica de Hans-Georg Gadamer (1900- 2002). Modo de abordagem: análise da maneira como o filósofo alemão articula as estruturas de compreensão a partir dos *traços fundamentais de uma hermenêutica filosófica*¹.

Importante sinalizar desde já que o termo *hermenêutica* possui muitos significados, e, em nosso trabalho, a utilização estrita do termo está diretamente correlacionada ao seu desenvolvimento segundo o texto *Verdade e método I* (2015) publicado originalmente em 1960, escrito por Gadamer.

Acrescenta-se à delimitação desse termo (hermenêutica), a utilização de outros termos importantes, não como definição fixa, mas como orientação para os momentos em que irão aparecer ao longo da dissertação, a saber: interpretação e compreensão. E para auxílio na elucidação dos termos, serão utilizados trechos de um artigo publicado por Karhlmeyer-Mertens.

A interpretação não seria um mero tomar consciência do compreendido, mas elaborar possibilidades no jogo da compreensão. A interpretação (matéria com a qual a hermenêutica em geral se ocupará atentamente), em vista da compreensão, não é um estado de coisas definido para só então projetar-se para um acontecimento, dito de outro modo: seria algo que se daria em um momento no qual está em jogo a delimitação de um too conjuntural que se revela desde a compreensão. Qualquer interpretar seria uma espécie de “recorte” de uma totalidade determinada pela compreensão, recorte este que destaca e articula caminhos de possibilidades deste ser-no-mundo. (2015, p. 450).

Quanto à compreensão:

Compreensão dá-se indiscutivelmente em vista de um mundo fático específico; deste modo, compreender é jogar com as determinações provenientes do nosso próprio mundo. Isso indica que aquilo a ser compreendido possui elementos semânticos que certamente condicionam a compreensão e interpretação que dela fazemos. Significa dizer que o que quer que possa ser compreendido já traz consigo elementos significativos que, indiciando parâmetros para sua compreensão, invalidam a pretensão de um compreender que se faça

¹ Esse é o subtítulo da obra de Hans-Georg Gadamer, *Verdade e Método*, editora Vozes, edição de 2015.

na desconsideração do horizonte existencial que está em jogo para a compreensão. Ser-nos-ia permitido, assim, afirmar que o próprio a ser compreendido dá pistas do que ele pode significar na medida em que se deixa e faz ver (FIGAL *apud* KAHLMEYER-MERTENS, 2015, p. 451).

Esses indicadores a respeito de interpretação e compreensão auxiliarão na medida em que os termos aparecerem ao longo da pesquisa, reiterando, que não se trata de definições fixas, mas demarcadores que aproximam uma possibilidade significativa.

É pertinente observar o que Gadamer, no prefácio à segunda edição, esclarece alguns aspectos a respeito do que se propõe em sua obra:

Sendo assim, resumamos brevemente a intenção e as pretensões da obra em seu conjunto: o fato de eu ter-me servido da expressão ‘hermenêutica’, que vem carregada de uma longa tradição, conduziu certamente a mal-entendidos. Não foi minha intenção desenvolver uma “doutrina da arte” do compreender, como pretendia ser a hermenêutica mais antiga. Não pretendia desenvolver um sistema de regras artificiais capaz de descrever o procedimento metodológico das ciências do espírito, ou que pudesse até guiá-lo. Minha intenção tampouco foi investigar as bases teóricas do trabalho das ciências do espírito, a fim de transformar em práticas os conhecimentos adquiridos. [...] *Minha verdadeira intenção, porém, foi e continua sendo uma intenção filosófica: o que está em questão não é o que fazemos, o que deveríamos fazer, mas o que acontece além do nosso querer fazer* (2015, p. 14, grifo nosso).

O ponto central na passagem acima pode ser entendido a partir da seguinte pergunta: o que seria nesse contexto uma intenção filosófica. Como poderia ser descrita tal intenção? Talvez ela seja uma espécie de tentativa de “destruição” das camadas semânticas sedimentadas que o termo *hermenêutica* carrega consigo quando é utilizado em diversos contextos. Especialmente em contextos anteriores, àqueles em que o Gadamer vincula o termo a uma *intenção filosófica*, pois a hermenêutica era considerada um instrumento com determinada finalidade, geralmente no direito, na teologia e na filologia, ou como no trecho citado, um conjunto de regras metodológicas de um tipo de ciência específica. O que Gadamer faz é uma recolocação do problema, e assim, consegue-se visualizar o que seria essa *intenção filosófica*:

Minha intenção também não foi reacender a antiga disputa metodológica entre ciências da natureza e ciências do espírito. É bem

pouco provável que se trate aqui de uma contraposição de métodos. [...] O que temos não é uma diferença dos métodos, mas uma diferença dos objetivos do conhecimento. *A questão colocada aqui quer descobrir e tornar consciente algo que foi encoberto e ignorado por aquela disputa sobre os métodos, algo, que, antes de limitar e restringir a ciência moderna, precede-a e em parte torna-a possível* (2015, p. 15, grifo nosso).

A partir do trecho citado acima, é possível notar o que estava em jogo, embora dizendo não querer entrar na disputa entre métodos (ciências naturais x ciências humanas), aparece nas entrelinhas algo significativo no desenvolvimento da obra de Gadamer, o projeto de seu professor Martin Heidegger (1889 – 1976), que de certo modo oferece recursos para uma melhor localização do que está em discussão.

Para elucidar esta parte, será utilizada a obra de Marco Casanova, *Compreender Heidegger* (2015), que assertivamente sinaliza uma posição que é fundamental sobre tal contexto. Foi mencionado acima o movimento de Gadamer em realocar o lugar da hermenêutica, a partir da “destruição” das camadas sedimentadas que estruturavam o modo como o termo era utilizado, nesse movimento há um momento na produção do jovem Heidegger que precisa ser considerado e a partir do qual pode-se responder a pergunta sobre o que estava em relevo quando surge esse problema. Segundo Casanova:

Destruição é algo que encerra inicialmente um momento negativo: a superação da ingenuidade própria ao modelo iluminista de racionalidade, segundo o qual seria possível começar o questionamento filosófico a partir do zero. Como toda a conceptualidade que viabiliza a colocação de questões, que recorta os aspectos de acordo com os quais abordamos essas questões e que define até mesmo o que chamamos propriamente uma questão, surge, historicamente, no interior de um processo de sedimentação de sentidos e significações, a suposição de que seria possível alcançar os princípios puros e *a priori* de constituição de todo conhecimento, levando às últimas consequências o programa de uma filosofia crítico-transcendental, não se mostra senão como uma presunção infundada, que padece de uma cegueira hermenêutica quanto ao horizonte mesmo de sua significação (2015, p. 56, 57).

Articulando as citações de Gadamer e de Casanova, a fim de entender, mesmo que inicialmente, o problema indicado acima, parece que há uma discussão, embora o filósofo alemão não se posicione diretamente. Outrossim, levando em conta o trecho em que Casanova escreve sobre Heidegger, percebe-se um questionamento, que sinaliza um ponto de vista que evidencia algo a respeito de como seria possível a abrangência sobre

a “constituição do conhecimento” o que poderia levar ao “padecimento de uma cegueira hermenêutica”, ou seja, a proposta no reconhecimento dessa sedimentação histórica, lugar onde nascem as questões que resultam em saberes e conhecimentos – que de uma vez por todas precisam ser legitimados, para em seguida estabelecer questionamentos mais consistentes.

Nesse sentido, é possível identificar a importância da destruição dos elementos sedimentados que podem distorcer os modos de lidar com os problemas hermenêuticos tais como eles se manifestam. E naqueles modelos (iluminista, racionalista, positivista) tais camadas de sedimentação obstruíam maneiras de questionar e repensar as condições de possibilidades do conhecimento.

Ainda na articulação, agora observando a passagem de Gadamer, o autor pontua que há uma abertura à descoberta do que fora encoberto e ignorado no questionamento e no repensar apontados logo acima, talvez aqui esteja o cerne do que ele aborda como intenção filosófica. Quando Gadamer fala “tornar consciente” o que está encoberto, ele traz um dos centros do proceder hermenêutico-filosófico, perspectiva elaborada em *Verdade e método*.

O que se pretende, portanto, é descrever como Gadamer estrutura a hermenêutica em termos filosóficos, pelo viés fenomenológico. Essa deixando de ser um instrumento utilizado em outras áreas, como o era anteriormente, algo como um suporte para uma melhor interpretação, seguindo em direção a uma filosofia. No desenvolvimento da presente dissertação será importante o estabelecimento de uma correlação entre os termos hermenêutica, filosofia e fenomenologia.

No segundo volume de *Verdade e método* (2017) publicado originalmente em 1975, em um anexo com o título *Autopresentação* (1975), Gadamer escreve algo que nos ajuda na elaboração do problema central nos desdobramentos da pesquisa, tendo em vista a consolidação da hermenêutica como filosofia:

Muitos viram e continuam vendo na filosofia hermenêutica uma negação da racionalidade metodológica. Sobretudo desde que a hermenêutica se tornou uma expressão de moda, e passou a chamar-se de “hermenêutica” a qualquer interpretação, muitos outros abusam do termo e da questão em causa ali, invertendo o sentido em que utilizei o termo. Veem na hermenêutica uma nova metodologia, na qual buscam legitimar sua própria falta de clareza metodológica ou algum disfarce ideológico. Muitos outros, pertencentes ao grupo da crítica da ideologia, reconhecem sua verdade, mas apenas em parte. É belo e

bonito – pensam – que se valorize a tradição em sua significação antecipadora, mas falta o decisivo: a reflexão crítica e emancipatória que liberta da tradição (2017, p. 564).

Surge, então, a pergunta norteadora de uma parte significativa do desenvolvimento da dissertação: como é possível, segundo Gadamer, fundamentar a hermenêutica enquanto filosofia? Ou de outra maneira, no fim das contas o que está em jogo, quando tentamos definir o que é filosofia hermenêutica? Quais seus limites e possibilidades segundo o filósofo alemão? Gadamer fornece algumas pistas para aclarar os desdobramentos nessas buscas e inquietações.

Parece que há um diálogo franco proposto por Gadamer, algo como uma espécie de “visitar os porões da ‘velha’ hermenêutica”, para, a partir deste encontro, formular suas questões (e, aqui, já como *os traços fundamentais de uma hermenêutica filosófica*, seguindo um modo descritivo iminentemente fenomenológico), como veremos na sequência do desenvolvimento.

E os caminhos para tratar os problemas centrais da presente pesquisa, a saber, o movimento da hermenêutica ter uma estrutura de uma filosofia hermenêutica, e mais, em uma perspectiva fenomenológica, algo como uma fenomenologia da compreensão, o trabalho será dividido da maneira como segue.

O primeiro capítulo concentra a tentativa de pensar o percurso da hermenêutica (ainda que de forma breve), visando transições importantes na utilização do termo, correlacionando com um dos objetivos da presente pesquisa, que trata-se de uma mudança da hermenêutica tradicional em direção à hermenêutica filosófica. Para a tessitura do que está proposto, serão analisados os modos descritivos utilizados por Gadamer, quando o autor aponta uma base histórica sobre os estudos e utilizações que a hermenêutica recebe, com ênfase na transição do Iluminismo (*Aufklärung*) e o Romantismo, em síntese um caminho entre Schleiermacher (1768 – 1834) até Heidegger, passando por Dilthey.

Essa parte da pesquisa tenta dar conta de articular uma discussão com alguns enfoques específicos, dentre os quais, pode-se destacar o momento em que Gadamer parece arregimentar elementos que permitem aprofundar o debate no sentido de sustentar a dimensão de historicidade da hermenêutica até se tornar um modo de fazer filosofia.

Onde temos no primeiro item da segunda parte de *Verdade e método*, o que o autor chama de *preliminares históricas* (2015, p. 41), quando sinaliza os percursos da

problematicidade da hermenêutica romântica relacionada à historiografia; a transformação essencial da hermenêutica entre a *Aufklärung* e o Romantismo, até chegar ao questionamento epistemológico pela investigação fenomenológica husserliana e heideggeriana, passando antes pelo debate historiográfico em autores como Ranke e Droysen, e apresentado questionamentos e posições de Dilthey.

Em termos de delimitação dos problemas na presente pesquisa, podem ser enumeradas algumas questões que serão desenvolvidas ao longo da dissertação. O problema central é: articular um conceito de compreensão a partir do é descrito em *Verdade e método*. No primeiro volume – especificamente, na segunda parte, que tem por título: *A extensão da questão da verdade à compreensão nas ciências do espírito*.

Neste sentido, pode-se voltar a Descartes e tentar refletir sobre o *cogito* e as suas meditações. Uma volta provisória, mas que tenta, de modo honesto, reconhecer nas entrelinhas que a compreensão começa na estranheza, nas (im)possibilidades, ou seja, num tipo de acessibilidade à dúvida metódica, colocar as coisas em suspensão, acolher a não compreensão como primeiro passo para tentar compreender. Isso amplia a inquietação que mobiliza a presente pesquisa e suscita a indagação: o que seria esse jogo de *não compreensão vs. compreensão* como parte de um projeto de filosofia hermenêutica?

O ponto de partida acaba por ser, em alguma medida, o desequilíbrio, a instabilidade. Nesse percurso errante, desenvolvem-se inúmeras tentativas de dar estabilidade à compreensão, com nomes: arte da interpretação, teoria da compreensão, entre outros. Aqui, surge outro problema relevante para o desenvolvimento da dissertação: essas passagens gadamerianas sobre as transições a respeito da hermenêutica (de Schleiermacher à Heidegger) não parecem ter somente uma pretensão didática expositiva, com caráter explicativo a respeito de como a hermenêutica ou teoria/arte da compreensão se desenvolveu.

Essa investigação coloca a questão ao todo da experiência humana do mundo e da práxis da vida. Falando kantianamente, ela pergunta *como é possível a compreensão*? Essa é uma questão que precede a todo comportamento compreensivo da subjetividade e também ao comportamento metodológico às ciências da compreensão, as suas normas e regras. A analítica temporal da existência (*Dasein*) humana, desenvolvida por Heidegger, penso eu, mostrou de maneira convincente que a compreensão não é um dentre outros modos de comportamento do sujeito, mas o modo de ser da própria pré-sença

(*Dasein*). O conceito de ‘hermenêutica’ foi empregado, aqui, nesse sentido. Ele designa a mobilidade fundamental da pré-sença, a qual perfaz sua finitude e historicidade, abrangendo assim o todo de sua experiência de mundo. O fato de o movimento da compreensão ser abrangente e universal não é arbitrariedade nem extrapolação construtiva de um aspecto unilateral; reside na natureza da própria coisa (GADAMER, 2015, p. 16 *grifo nosso*).

Há um termo em grego para fazer referência à relação ‘misteriosa’ no mito da trindade cristã, *pericorese*, que parece nos ajudar a pensar a citação acima. Gadamer de início situa o leitor partindo de sua pretensão em conectar a questão sobre o compreender como algo que penetra e é penetrado pela vida como esta se mostra, no dia a dia comum. Assim como na *pericorese*, as pessoas no mito da trindade participam e se atravessam umas às outras, compreender parece ser algo que participa e atravessa o ser e o mundo, tanto quando o ser participa do compreender – algo como uma não separação ou instrumentalização, mas que na medida em que lançado no mundo o ser é direcionado-para. Compreender é algo, portanto, que constitui o ser enquanto mundanizado, e esta estrutura do compreender abre horizontes de construção de modos de estar e permanecer no mundo, e além disso, indagar pelo sentido e significado do mundo, de si mesmo no mundo, os acontecimentos das coisas tal como se manifestam no mundo, por isso estudar o que tem sido chamado de transições entre o percurso da hermenêutica pode contribuir na discussão sobre esse tornar-se filosofia e articular possibilidade de compreensão.

No segundo capítulo serão analisados alguns temas presentes na juventude de Heidegger, especificamente as preleções datadas de fins dos anos 1910 e início dos anos 1920.

O eixo norteador para tratar tais temáticas é de alguma maneira tentar visualizar a maneira como Heidegger trata a pergunta pela compreensão, correlacionando à vida fática como campo de descerramento para as condições prévias de compreensão do ser que está lançado no mundo que é o seu. Esses temas que perpassam as preleções desse período parecem agregar uma significativa orientação na perspectiva fenomenológica para construções gadamerianas em sua estruturação dos traços fundamentais da hermenêutica filosófica.

Como mencionado acima, não está se propondo uma análise mais pormenorizada desses temas, que tem suas complexidades e exigem outro espaço mais amplo para o desenvolvimento mais acurado. Trata-se, antes, de alguns aspectos bem

pontuais que dialogam e contribuem na elucidação da investigação elaborada por Gadamer.

É importante mencionar os efeitos dos temas presentes em tais preleções nas construções gadamerianas, como serão expostas à frente no desenvolvimento da presente dissertação. Há uma proposta de discussão que aponta para uma atualização da abordagem filosófica sobre a descrição do fenômeno da compreensão, como fundamento para a realocação do lugar da hermenêutica, apontando seu tornar-se filosofia.

A partir dessas inquietações há um atravessamento entre questões pertinentes ao ser e à facticidade como campo hermenêutico. Dito de outra maneira, a vida em si mesma, enquanto acontece, é pensada, compreendida, interpretada. É importante também reiterar o que estava em jogo naquele momento, no tocante às perspectivas teóricas sobre o campo da ontologia, a partir de uma percepção mais imediata e originária.

Segundo Casanova, em sua obra *Compreender Heidegger*, pode-se entender este momento do percurso como uma ressignificação sobre a “hermenêutica da facticidade e o primeiro despontar do projeto de uma destruição da história da ontologia (2015, p. 53)”. Assim, na busca de uma articulação entre as condições de possibilidade da compreensão e a vida que acontece, pode ser percebido como um indício do que estaria em questão para Heidegger naquele período, e, posteriormente, para o seu aluno (não somente como uma sombra do mestre, mas acentuando seu percurso e seus caminhos próprios). Era como se surgisse uma possibilidade de pensar o ser como enraizado no mundo, em franco questionamento à uma espécie de “Eu” transcendental, que parece se distanciar da concretude da vida que acontece.

Dessa maneira, pretende-se demonstrar que a questão da hermenêutica como uma técnica, teoria ou arte da interpretação deixaria de ser o foco, e há uma transição para as abordagens sobre a compreensão do ponto de vista fenomenológico a partir de uma hermenêutica que em Gadamer pretende-se filosófica. De outro modo, agrega-se a facticidade como um *locus* para a articulação da hermenêutica como filosofia.

No terceiro e último capítulo, após situar o campo hermenêutico filosófico gadameriano como se diferenciando da hermenêutica como era abordada, sobretudo, a partir da interlocução com a obra heideggeriana, interessa visualizar os modos como Gadamer desenvolve suas questões sobre o encontro entre o ser que compreende e o texto a ser compreendido.

Trata-se de horizontes que se encontram, e é preciso entender como é descrito o deslocamento temporal, onde há de um lado o texto com suas articulações, circularidade, sua história enquanto interpretado ao longo do tempo; e de outro, o intérprete, com seu modo de ser lançado no mundo, com suas possibilidades e recursos dados que orientam como a interpretação ocorre.

Parece que trata-se da compreensão para além de algo somente no campo da cognição e recrutamento de informações. Antes, na hermenêutica filosófica evidencia-se a articulação entre o viver, interpretar e compreender a partir de uma dimensão fática da vida.

Destarte, ao pensar sobre condições prévias de interpretação, percebe-se em Gadamer um aceno para os textos da tradição que, por um lado, conservam sua historicidade, mas, por outro, se deslocam no tempo a partir de uma ação efetual, que se encontram com o ser de quem se propõe à lida da interpretação, em busca da compreensão.

Na interlocução do encontro, que o filósofo alemão chama de *penetração de sentido* (2015, p. 356), existem condições que estão aí tanto para o que se constitui enquanto tradição, quanto para o intérprete que se lança no tentar compreender, e que esse movimento é um encontro que se refaz a cada vez, porque não há uma definição pronta ou dogmática que seja suficiente para sustentar o significado, porque a linguagem e a semântica se deslocam na temporalidade.

Compreender não é somente algo que se faz diante do texto, é algo que dentre outras possibilidades, orienta os modos de ser no mundo, orienta na percepção do que se mostra. Portanto, tentar-se-á descrever como na fenomenologia da compreensão, no encontro, está o ser (enquanto intérprete, ou alguém que busca compreender) levados às coisas mesmas, estruturando, assim, a filosofia hermenêutica fenomenológica segundo Gadamer.

1 SOBRE A FILOSOFIA HERMENÊUTICA: EM BUSCA DE FUNDAMENTOS HISTÓRICOS

Uma das questões que talvez possa ser considerada como um possível eixo de leitura de *Verdade e método* (2015), segundo a problemática da presente pesquisa, é a seguinte: o que importa diante de um texto? Tal questionamento se impõe, em especial, quando a discussão é filosofia e estamos tratando de textos que fazem parte da tradição. Em *Verdade e método*, mais que respostas, Hans-Georg Gadamer abre possibilidades que podem ser consideradas (des)ajustes nos processos de compreensão. Ampliando o que Martin Heidegger trata em sua *hermenêutica da facticidade*, com sua originalidade – ao que parece inicialmente – de uma vez por todas, Gadamer provoca uma tentativa de articulação entre “quem” lê um texto e o próprio texto (aqui podemos visualizar a metáfora utilizada acima do termo *pericorese*), o que vale também para as interlocuções com o mundo, consigo mesmo.

Tendo isto em vista, nesse momento da dissertação, o objetivo nessa parte da dissertação é tentar perceber como Gadamer descreve esse processo. Não será feito, contudo, como uma espécie de manual de hermenêutica, ou um passo-a-passo. Antes, a intenção é pensar as bases que envolvem a questão da hermenêutica a partir da existência, como algo que acontece em um dado contexto situacional, ultrapassando a dimensão transcendental de um tipo de “eu” – algo como uma entidade institucionalizada – com pretensões para além de si mesmo nas relações que aparecem na vida.

Pode-se pensar a hermenêutica como uma dimensão de encontro, uma espécie de “ida às coisas mesmas, como aparecem, encontrando-a e sendo encontrado”. A partir dessa perspectiva, há uma intenção de investigar o conceito de hermenêutica filosófica segundo as construções gadamerianas. Para tanto, estabelecemos como base principal, *Verdade e método*, mas consideramos, também, outros textos do filósofo alemão, em uma tentativa de correlacionar o processo de interpretação/compreensão e existência, como caminhos para um olhar fenomenológico.

O que está em jogo também é a construção de uma possibilidade de pensar um tipo de articulação hermenêutico-filosófica que se desdobra nessa busca que é o ato de compreender. É sinalizado aqui, que tal articulação se dá como um *correr risco*, partindo da premissa de que compreender pode ser considerado uma atitude na ordem do inacabamento, fundamentada num constante *vir-a-ser*.

Nesse contexto, parece surgir como que uma questão implícita ao longo de *Verdade e método*, uma proposta de fazer hermenêutica a partir da filosofia, uma movimentação que permite uma amplitude à pergunta: o que é filosofia? O que é interpretar/compreender? O que é pensar?

São perguntas que o texto de Gadamer nos traz e não se esgotam no tempo, antes, atualizam-se. Voltando a algo mencionado acima, quando se analisa essa discussão tendo como ponto de partida a hermenêutica da facticidade heideggeriana, surge uma questão atravessada pela temporalidade, que designa o caráter de inesgotabilidade desta inquietação. Ambas descondicionam a percepção do que está dado, ofertando vitalidade, permitindo buscas incessantes.

Esses movimentos se dão na relação entre um texto colocado, que atravessa o tempo, e quem “em si” e a “partir de si” se abre na(s) tentativa(s) de interpretação/compreensão, que pode ser denominada como esforço de interlocução. Em outras palavras, tal esforço se constitui como um assumir tais riscos, que, na abertura e no acolhimento das inquietações, aparece quando surgem as instabilidades que compõem o interpretar/compreender, bem como o existir. Por isso, a constante atualização pode realocar na temporalidade tal busca incessante pelos modos como respondemos e somos interpelados a tais questões, sobre como é pensar, sobre como fazer filosofia.

Na introdução de *Verdade e Método*, nas primeiras linhas, Gadamer escreve “a presente investigação situa-se no âmbito do problema hermenêutico (2015, p. 29)”. Isso poderia ser delimitado, aqui, como o problema de base para sua investigação sobre hermenêutica e seus desdobramentos com a questão filosófica.

De início, é importante ressaltar que Gadamer parece ter como objetivo pensar a interpretação e a compreensão como situações que o ser humano experiencia em sua vida, o que ultrapassa processos somente metodológicos que a ciência moderna impõe. Ou seja, a compreensão é um fenômeno humano. Os fundamentos do conhecimento científico são de suma importância para o modo como o mundo moderno se constitui, no entanto, o compreender, um dos pontos centrais que estão em jogo na pesquisa de Gadamer, não estão necessariamente, ou não precisam estar, em um tipo de relação de submissão às metodologias científicas, porque essas não têm respostas para todas as questões: por mais que exista rigor, respeito, ética, e que as ciências naturais tenham esse lugar de apontar caminhos, elas não dão conta de perguntas que atravessam os

abismos que compõe a existência, que tem uma dimensão semântica, polissêmica, que não estão dadas como um experimento num laboratório.

Sabidamente, a partir dos “avanços científicos”, todas as áreas da vida humana são, de certo modo, beneficiadas: saúde, infraestrutura urbana, meios de deslocamento e comunicação etc. A proposta de Gadamer não parece em nenhum momento estar em um tipo de competição sobre a importância ou o protagonismo de quem fundamenta os modos de produção de conhecimento. Parece que a proposta é investigar o momento em que a filosofia (ou os modos de fazer filosofia) encontra na hermenêutica (ou que esta encontra na filosofia) mais que uma instrumentalidade a qual procure elaborar melhor como se dá o conhecimento, a compreensão, a interpretação, e uma espécie de facticidade, atravessada pelo/no existir.

Antes, a hermenêutica aparecia como um tipo de apoio filológico, como instrumento para contribuir com a precisão do procedimento interpretativo, especialmente no campo da teologia e do direito. Um dos esforços de Gadamer tem a ver, ao que parece, com apontar onde, em seu percurso, a hermenêutica atravessa por momentos de transição e torna-se uma maneira de fazer filosofia, ou de outra maneira, uma filosofia hermenêutica.

Ele discute essa transição em *Verdade e método*, especialmente na segunda parte, quando elucida *a extensão da questão da verdade à compreensão das ciências do espírito*, apontando para uma significativa fundamentação a respeito de uma pretensão da hermenêutica como filosofia, como modo de fazer filosofia, ou para um modo de fazer filosofia a partir da hermenêutica. Vejamos, de modo mais detalhado, a problematização, segundo Gadamer, acerca de como essa transição ocorre.

A hermenêutica que vai se desenvolver aqui não é uma doutrina de métodos das ciências do espírito, mas a tentativa de entender o que são na verdade as ciências do espírito para além de sua autoconsciência metodológica, e o que as liga ao conjunto de nossa experiência de mundo (2015, p. 31).

É a partir da “experiência de mundo”, ou dito de outro modo, o estar-lançado-no-mundo que torna possível pensar os modos que fundamentam o como compreendemos as coisas. Em algumas linhas antes, Gadamer escreve que essa hermenêutica tem a ver com “uma forma de filosofar (2015, p. 31)”. Aqui, talvez, encontramos o ponto de intersecção que abre a reflexão sobre o que será trabalhado ao

longo da obra. A saber, as potencialidades da hermenêutica como possibilidade de filosofia, e, por que não, as potencialidades da filosofia como possibilidade de hermenêutica.

Talvez seja o momento de perguntar como se dá essa intersecção, como ela se fundamenta, a partir de quais pressupostos e bases se consolida. É preciso descrever como Gadamer entendia o que se chamava de hermenêutica tradicional, sobretudo, na delimitação que interessa à presente dissertação, considerando as abordagens de Schleiermacher e Dilthey, em um primeiro momento, chegando, em seguida, aos olhares de Gadamer para Heidegger, no tocante à pergunta pela compreensão.

Em *Verdade e método*, Gadamer delimita o ponto de partida sobre a discussão hermenêutica. Especificamente na segunda parte, ele escreve sobre “*a pré-história da hermenêutica romântica*”, como se no fundo quisesse mostrar que os processos de interpretação/compreensão de um texto fazem parte da busca humana em sua situação de estar-no-mundo,

Deixamos totalmente de lado o interesse dogmático pelo problema hermenêutico que despertava o Antigo Testamento na Igreja primitiva, e nos contentamos em seguir o desenvolvimento do método hermenêutico na Idade Moderna, que desemboca no surgimento da consciência histórica (2015, p. 241).

Em dado momento, a hermenêutica ou os esforços e tentativas de interpretação/compreensão se davam basicamente no campo teológico, jurídico ou filológico, como sinaliza o trecho acima. Os esforços hermenêuticos se davam para tentar estabelecer uma clarificação de algo obscuro no texto. Em *Verdade e Método II* (2017), precisamente no capítulo oitavo das *Preliminares*, denominado “*Hermenêutica clássica e hermenêutica filosófica*”, Gadamer traça alguns modos como o termo hermenêutica era utilizado.

É certo que, em sentido neutro, *hermeneia*, costuma significar ‘enunciação de pensamentos’, todavia é significativo o fato de que para Platão (*Política*, 260 d), não é qualquer expressão de pensamento que possui o caráter de diretiva, mas somente o saber do rei, do arauto etc. A proximidade da hermenêutica com a mântica não pode ser compreendida de modo diverso: a arte de transmitir a vontade do deus segue paralela à arte de adivinhá-la ou de prever o futuro mediante sinais. Mesmo assim, quando Aristóteles trata da questão do *logos*

apophantikos, no tratado *Peri hermeneias*, ele só tem em mente o sentido lógico do enunciado, concentrando-se no outro componente semântico, puramente cognitivo. De modo semelhante, desenvolve-se no mundo grego posterior um sentido de *hermeneia* e *hermeneus* puramente cognitivo que pode significar ‘explicação erudita’, ‘comentador’ e ‘tradutor’. É claro que, enquanto arte, encontram-se ligados à hermenêutica restos herdados da esfera sacral: é a única arte cuja palavra deve ser estabelecida como padrão de medida, que se acolhe com admiração porque pode compreender e explicitar o que oculta, seja em discursos estranhos, seja na convicção inexpressa de outro. Trata-se, portanto, de uma *ars*: uma técnica, como a oratória, a arte de escrever ou a aritmética. É mais aptidão prática do que propriamente ciência (2017, p. 112, 113).

Essa é uma passagem interessante porque, antes de falar acerca do uso teológico voltado para interpretação bíblica entre os primeiros cristãos, Gadamer menciona os judeus interpretando a Torah. Ambos são exemplos marcantes nos estudos sobre a interpretação. Por exemplo, o termo “hermenêutica” (para os gregos) tem essa ligação, algo como um tipo de mensagem a ser entregue, não de forma imediata, mas através de uma mediação. Como se para o estabelecimento da compreensão fosse necessário um tipo de esforço para o encontro com o significado, tanto do portador da mensagem quanto receptor (intérprete).

Ainda nesta passagem vê-se que na antiguidade havia essa questão de pensar a interpretação/compreensão a partir de uma relação de complexidade, que transcende o que está dado em um primeiro momento. Temos aqui uma demonstração de que a problemática relacionada à interpretação/compreensão atravessa os tempos, e cada época formula, com os recursos disponíveis, seus modos de entender os textos.

1.1 ORIGENS DA HERMENÊUTICA: UM OLHAR PANORÂMICO

Os deuses nascem da tentativa de traduzir o indizível. O ser humano como alguém que vive num constante estado de incompletude, diante do mistério constrói narrativas para tentar dar morada aos assombros através das palavras. Os mitos nascem exatamente nesse contexto. Como assinala Luiz Rohden, “o mito é algo vivo, criativo, que faz e é criador de sentido para nós hoje, eis porque o retomamos (1999, p. 111).”

E a origem do termo hermenêutica está correlacionada à mitologia grega: *Hermes*. Segundo Heidegger, “o nome do deus mensageiro dos deuses (2012, p. 15).” De modo um pouco mais detalhado:

Sem dúvida a “grande tarefa de Hermes, no entanto, consistia em ser o intérprete da vontade dos deuses. Após o dilúvio, foi o portador da palavra divina e Deucalião, para anunciar que Zeus estava pronto a conceder-lhe a satisfação de um desejo. Por intermédio dele, o consumado músico Anfião recebeu a lira, Hércules a espada, Perseu, o capacete de Hades. Por ordem expressa de Zeus, cumpriu a ingrata missão de levar a Prometeu, aguilhoado a uma penedia, o *ultimatum*, para que revelasse o grande segredo que tanto preocupava o pai dos deuses e dos homens. A ele coube, igualmente, a gratíssima tarefa e conduzir Psiquê para o Olimpo, a fim de que se casasse com Eros (BRANDÃO *apud* ROHDEN, 1999, p. 114).

Essa origem a partir da mitologia traz muita luz quando se tenta entender o que está em jogo quando se tematiza a hermenêutica.

Etimologicamente hermenêutica tem suas raízes, conforme aponta Richard E. Palmer (1999, p. 23), no grego *hermeneuein* (verbo) e *hermeneia* (substantivo), respectivamente traduzidos como interpretar, interpretação. O autor mostra que o termo parece em alguns autores na Antiguidade:

Aristóteles no *Organon* considerou que o tema merecia um tratamento importante, o famoso *Peri hermeneias*, <<Da interpretação>>. A palavra aparece na sua forma substantiva em << Édipo em Colono>>, e muitas vezes em Platão. Encontram-se inúmeras formas do termo na maior parte dos escritores antigos mais conhecidos, como Xenofonte, Plutarco, Eurípedes, Epicuro, Lucrécio e Longino. Poder-se-ia consagrar um estudo frutífero ao contexto de cada ocorrência, para determinar em cada caso os matizes de significado (1999, p. 23).

Outro aspecto marcante na utilização do termo, além dos brevemente mencionados, está no contexto teológico, na interpretação de textos considerados sagrados. Especialmente no contexto judaico-cristão existiram muitos modelos de interpretação dos textos sagrados, serão apontados alguns exemplos.

Entre os judeus antigos havia uma questão entre o pentateuco (os cinco primeiros livros considerados escritos pelo líder Moisés) e as outras partes do livro sagrado judaico:

Um estudo da história da interpretação bíblica começa, em geral, com a obra de Esdras. Ao voltar do exílio na Babilônia, o povo de Israel solicitou a Esdras que lhes lesse o Pentateuco. Neemias 8:8 lembra: "Leram [Esdras e os levitas] no Livro, na lei de Deus, claramente, dando explicações, de maneira que entendessem o que se lia." Visto que, durante o período do exílio, os israelitas provavelmente tenham perdido sua compreensão do hebraico, a maioria dos eruditos bíblicos supõe que Esdras e seus ajudantes traduziam o texto hebraico e o liam em voz alta em aramaico, acrescentando explicações para esclarecer o significado. Assim, pois, começou a ciência e arte da interpretação bíblica. Os escribas que vieram a seguir tiveram grande cuidado em copiar as Escrituras, crendo que cada letra do texto era a Palavra de Deus inspirada (VIRKLER, 1998, p. 36).

Essa citação mostra um contexto onde os israelitas após um longo período de exílio teve acesso à leitura do que o autor bíblico Neemias chama de lei de deus, fazendo referência aos cinco primeiros livros, onde alguns consideram ser a palavra de deus, e os escritos que seguem após esses cinco primeiros livros alguns consideram interpretação, como, por exemplo, em outros períodos os profetas, isso porque eles de certa maneira retornavam ou alinhavam seus discursos ao que se dizia entre esses primeiros livros. Segundo o autor citado acima, nesse período (volta do exílio na Babilônia) já começam a surgir modos distintos de interpretação:

Esta profunda reverência pelo texto escriturístico tinha suas vantagens e desvantagens. Uma grande vantagem estava em que os textos foram cuidadosamente preservados através dos séculos. Uma grande desvantagem foi que os rabinos logo começaram a interpretar a Escritura por outros métodos que não os meios pelos quais a comunicação é normalmente interpretada. Os rabinos pressupunham que sendo Deus o autor da Escritura, (1) o intérprete poderia esperar numerosos significados em determinado texto, e (2) cada detalhe incidental do texto possuía significado (VIRKLER, 1998, p. 36).

Acrescenta-se que entre os teólogos judeus o que poderia ser considerado uma espécie de cânone seria definido em fins do primeiro século:

Na verdade não é correto nem adequado falar de uma recepção ou de uma apropriação cristã do Antigo Testamento, como acontece muitas vezes. Isso não é bem correto já pelo simples fato de, na época de Jesus e ainda no século I d. C., o Antigo Testamento hebraico ainda

não ter estado definitivamente concluído. Somente por volta do ano 100 d. C. o acervo do cânone judaico, hebraico, estava definido em traços gerais (GUNNEWEG, 2003, p. 11).

Com o advento e avanço do cristianismo surge outra questão significativa nos estudos sobre os modos de interpretar. Assim como teólogos judeus tentavam alinhar situações vivenciadas em suas épocas aos cinco primeiros livros considerados a lei, e somente no primeiro século têm uma mínima definição do que pode ser considerado o cânone judaico, conforme citação acima, os primeiros cristãos fizeram um esforço de construir seus pontos de vista em diálogo com o Antigo Testamento judaico.

Aproximadamente 10% do Novo Testamento constitui-se de citações diretas, de paráfrases do Antigo Testamento ou de alusões a ele. Dos trinta e nove livros do Antigo Testamento, apenas nove não são expressamente mencionados no Novo. Como consequência, um significativo corpo de literatura exemplifica os métodos interpretativos de Jesus e dos escritores do Novo Testamento (VIRKLER, 1998, p. 39).

No que concerne a essas transições de interpretação, na medida em que o cristianismo vai estabelecendo suas raízes surgem duas modalidades de interpretação, que exemplificam a complexidade de se configurar uma estrutura hermenêutica que oferte uma compreensão fundamentada dentro de um viés argumentativo onde se percebe clareza. Sobre essas duas modalidades representadas pelas escolas de Antioquia e de Alexandria, Dilthey em um artigo escreve:

Se eu não me engano, esta contraposição retoma - apenas sob condições distintas - na disputa entre a escola teológica alexandrina e a antioquena. Sua base comum era, naturalmente, a noção de que uma inter-relação interna de profecia e cumprimento unia o Antigo e o Novo Testamento. Pois uma tal inter-relação era exigida pela utilização de profecias e prefigurações (Vorbildern) no Novo Testamento. À medida que a igreja cristã partia deste pressuposto, surgiu uma situação complicada para ela em contraposição a seus opositores no que se refere à interpretação das suas Escrituras Sagradas. Em contraposição aos judeus ela necessitava da interpretação alegórica para introduzir a teologia do Logos no Antigo Testamento; em contraposição aos gnósticos ela precisava se defender, pelo contrário, de uma utilização muito ampla do método alegórico (2010, p. 19, 20).

O método chamado alegórico tinha como principal característica elaborar interpretações a partir do Antigo Testamento como que apontado para passagens que apontassem para a presença de Jesus Cristo, como se esse fosse o destino para o qual o Antigo Testamento apontava, conforme escreve Gunneweg:

O Antigo Testamento como promessa do evento crístico, como profecia da vida e morte de Jesus, até como predição de detalhes, sejam biográficos ou outros; o Antigo Testamento como lei, que na qualidade de disciplinador, conduza Cristo; como testemunho precedente, que atesta uma história salvífica e a torna reconhecível; o Antigo Testamento como Escritura cuja verdade paradoxal é reconhecida à luz da revelação de Cristo – tal são as distintas tentativas de superar o problema com o qual o legado vétero-testamentário confrontou a primeira cristandade.

[...] Esse tipo de interpretação bíblica não está interessado no sentido histórico original, mas sempre no significado da Escritura, cuja autoridade simplesmente se pressupõe, para a atualidade. Se a Escritura tem autoridade, então ela também precisa ter um significado para a atualidade. E a interpretação deve trazê-la à luz. Nesse tipo de interpretação, textos podem ser isolados de seu contexto original (2003, p. 31).

Contrariamente a essa lógica predominante na escola chamada alexandrina, a escola antioquiana estabelecia outros modelos de interpretação que se distanciavam desse modelo mais voltado para a alegorese, que é uma busca por significados que tentam correlacionar o que está escrito no sentido de atualizar e corroborar uma situação presente, algo como um fundamento de legitimação para autoridade. Os antioquianos tinham por característica uma interpretação que buscava o que se chama de leitura histórico-gramatical.

Um grupo de eruditos em Antioquia da Síria tentou evitar o "letrismo" dos judeus e o alegorismo dos alexandrinos. Eles, e especialmente um de seu grupo, Teodoro de Mopsuéstia (c. 350 — 428), defendiam com o maior zelo o princípio da interpretação histórico-gramatical, isto é, que um texto deve ser interpretado segundo as regras da gramática e os fatos da história. Evitavam a exegese dogmática, asseverando que uma interpretação deve ser justificada por um estudo de seu contexto gramático e histórico, e não por um apelo à autoridade. Criticavam os alegoristas por lançarem dúvida na historicidade de muita coisa do Antigo Testamento. A perspectiva que os antioquenses tinham da história diferia daquela que tinham os alexandrinos. Segundo os

alegoristas, flutuando acima do significado dos acontecimentos do Antigo Testamento encontrava-se outro, mais espiritual. Os antioquenses, pelo contrário, criam que o significado espiritual de um acontecimento histórico estava implícito no próprio acontecimento (VIRKLER, 1998, p. 46).

Nota-se, portanto, que nos primeiros momentos do cristianismo existia uma nítida distinção entre o procedimento hermenêutico. Agora serão apresentados alguns traços a respeito da hermenêutica do período medieval, e em seguida sobre a reforma protestante, até chegar na modernidade, e, especialmente em Schleiermacher.

O que prevalece no medievo é um tipo de interpretação que tinha como fundamento um direcionamento dogmático e o texto sagrado era lido de modo predominante como uma legitimação das doutrinas e autoridade da Igreja. É importante sinalizar, que apesar dessa dificuldade, havia um método que fora organizado por Agostinho de Hipona, conforme ensina Virkler:

Pouca erudição teve origem na Idade Média; a maior parte dos estudantes da Bíblia devotava-se a estudar e compilar as obras dos Pais primitivos. A interpretação foi amarrada pela tradição, e o que se destacava era o método alegórico.

O sentido quádruplo da Escritura engendrado por Agostinho era a norma para a interpretação bíblica. Esses quatro níveis de significação, expressos na seguinte quadra que circulou durante este período, eram tidos como existentes em toda passagem bíblica:

A letra mostra-nos o que Deus e nossos pais fizeram;

A alegoria mostra-nos onde está oculta a nossa fé;

O significado moral dá-nos as regras da vida diária;

A anagogia mostra-nos onde terminamos nossa luta (1998, p. 46).

Ademais, seguindo, então, esse breve panorama sobre a hermenêutica e modos de compreensão, com o advento da reforma protestante, surge outro tipo de relação com o texto sagrado, que evidencia uma vez mais a relevância dos modelos de interpretação e as consequências para o entendimento. Por motivos de foco e objetivo não serão apontados detalhes mais pormenorizados.

Talvez a contribuição mais relevante do período da reforma, que coincide com o período chamado Renascimento, foi a possibilidade de ler o texto sagrado a partir de uma relação direta entre leitor/intérprete e texto sagrado, sem os atravessamentos condicionantes que eram designados pela Igreja Católica. E claro, existiam critérios para tais leituras e ensino (sem romantizar porque isso viria a se tornar um problema –

quando fala-se em leituras que tentam manipular os textos de acordo com interesses próprios, ou uma distorção para finalidades questionáveis).

O surgimento de uma consciência histórica, e por consequência, de uma tomada de consciência das diferenças entre os tempos, da distância histórica e da historicidade de toda existência humana, marcou uma grande virada na compreensão da escritura. O fato de essa virada também ter adquirido grande importância teológica, chegando a abalar a teologia em seus alicerces e levantando perguntas de teologia fundamental não resolvidas até hoje, se deve ao fato de já antes, a reforma ter deslocado a escritura da margem para o centro da igreja e da teologia. Os reformadores não foram historiadores nem – apesar de princípios críticos – biblistas histórico-críticos. No entanto, a redescoberta da escritura pela reforma trouxe novamente à tona as questões, ocultas por muito tempo, referentes à correta interpretação e o problema hermenêutico da relação entre os dois testamentos. Passando a escritura para o centro, o problema hermenêutico só podia adquirir importância central (GUNNEWEG, 2003, p. 44).

É evidente a magnitude da repercussão desse novo olhar nascido entre os chamados reformadores, que de alguma forma pode ser considerada uma das bases no percurso da reflexão sobre a hermenêutica até essa se tornar filosofia (conforme será visto nos desdobramentos do presente trabalho). Trata-se de uma abertura de horizontes para pensar a interpretação como um demorar-se diante do texto, tentar ver o que esse tem a dizer, a partir do seu contexto, a partir de leituras antecessoras. Sobre esse momento, Dilthey tem uma passagem que elucida o que estava em jogo naquele momento, bem como suas ressonâncias temporais:

A partir do Renascimento, a interpretação e a constituição de suas regras entraram em um novo estágio. Estava-se separado da antiguidade clássica e cristã pela língua, pelas condições de vida e pela nacionalidade. Portanto, a interpretação se tornou aqui - ainda distintamente do que outrora em Roma - transposição para um mundo cultural estranho através de estudos gramaticais, de conteúdo e históricos. E esta nova filologia, polimatia e crítica contava em grande parte somente com relatos e ruínas para trabalhar. Assim ela tinha de ser criativa e construtiva de uma nova maneira. Por isso a filologia, a hermenêutica e a crítica entraram em um estágio superior.

[...] Quando o intérprete se depara com dificuldades em seu texto, há à disposição um auxílio magistral para solucioná-las: o contexto escriturístico apresentado pela religiosidade cristã viva. Quando traduzimos isto da forma dogmática de pensamento para a nossa, então este valor hermenêutico da experiência religiosa é só um caso

particular do princípio pelo qual, em cada procedimento de interpretação, a interpretação a partir do contexto objetivo está contida como um fator deste procedimento. Ao lado deste princípio religioso de interpretação há também, no entanto, princípios racionais (2010, p. 21,23).

Um novo cenário se estruturava, e a hermenêutica desenvolve-se, nesse momento, como instrumental para contribuir em melhores modos de interpretação, com vistas a uma compreensão mais coerente. E com esses desdobramentos surgem publicações pós reforma para tratar especificamente sobre modos de interpretação no campo da teologia, chegando até Schleiermacher, por alguns considerado o pai da hermenêutica moderna.

Dessa maneira, eis um breve olhar panorâmico sobre a hermenêutica em alguns momentos. Obviamente é um tipo de abordagem inicial, que pode ganhar mais consistência, e que de uma maneira singela, aponta para o quanto os estudos sobre a hermenêutica, sobre as condições de possibilidade de compreensão em sua trajetória de historicidade. Não se trata de algo novo, mas de um processo de releituras, e o que Gadamer apresenta em *Verdade e método* pode ser considerado como um importante demarcador enquanto inserção no debate da filosofia contemporânea tal movimentação da hermenêutica, até essa tornar-se filosofia, ou hermenêutica que deixa de ser instrumento auxiliar em outras disciplinas, e enquanto o que virá a ser hermenêutica filosófica aponta possibilidades de problematizações próprias do debate filosófico, ocupando um espaço significativo, abrindo campos de análise, possibilidades de discussão no âmbito da produção de conhecimentos, alargando a questão metodológico-epistemológica – a partir do ponto de vista hermenêutico-filosófico pelo viés da fenomenologia, como se tentará desenvolver ao longo do trabalho.

1.2 O OLHAR DE GADAMER PARA SCHLEIERMACHER

A partir das construções de Schleiermacher, Gadamer parece construir uma tentativa de elaboração do que viria a ser uma possível teoria da compreensão tal como vivenciada naquele momento. Evidencia-se como pano de fundo como o objetivo mostrar uma distinção entre como era a “utilização” da hermenêutica e o que esta passa

ser. Há uma espécie de associação entre os significados de interpretação e compreensão, que aparecem como *alguns dos traços fundamentais de uma hermenêutica filosófica*.

No começo da discussão, quando Gadamer trata a hermenêutica de Schleiermacher como um “projeto universal”. Sinaliza a diferença entre incompreensão e mal-entendido, conforme veremos à frente de maneira mais clara. A partir desta diferenciação, lança-se o problema da compreensão, como se houvesse uma aproximação entre os conceitos. Isto porque Schleiermacher dá um salto e pensa no ato de compreender, ou no fazer hermenêutico, não mais como instrumento de apoio para outras áreas do saber, como, filologia, direito e teologia, por exemplo. A hermenêutica é entendida como a arte da compreensão, arte no sentido de exercício técnico, a partir de processos próprios.

Como poderia ser entendido este salto? Em outros modos de utilização, conforme mencionado acima, a hermenêutica era uma auxiliar que contribuía com o intérprete em determinados momentos no processo de interpretação, algo como ajudando no melhor ajuste, e não passava disso. Escreve Gadamer,

[...] Sempre que alguém se esforça para compreender – por exemplo, a Escritura Sagrada ou os clássicos –, está operando, indiretamente, uma referência à verdade que está oculta no texto e que deve vir à luz. Na realidade, o que se deve compreender não é um pensamento enquanto um momento vital, mas enquanto uma verdade. Este é o motivo por que a hermenêutica possui uma função auxiliar, permanecendo subordinada à investigação em questão (2015, p. 255).

Parece que neste modo de utilização, conforme elucidado no trecho acima, a hermenêutica tinha certo poder para referendar um tipo de verdade que estava lançada no texto, dito de outra maneira, a hermenêutica nesta perspectiva parecia garantir uma legitimação que gerava validação, algo como: *“apliquei essa estrutura de leitura, agora tenho posse dessa verdade que estivera oculta até então, e por ter aplicado este método, assim o trabalho estava feito”*.

O que se desdobra a partir deste salto é que surge outro tipo de possibilidade que eleva a amplitude do significado de compreensão. Por isto, Schleiermacher pode ser considerado como um marco para as reflexões sobre hermenêutica, por constituir outro *status*, fazendo-a em si uma área do saber, não subárea, à disposição de outras. Ou seja,

a hermenêutica enquanto (com as ressalvas do tempo, estamos falando aqui sobre o século XIX) filosofia, como condição de possibilidade do conhecimento.

O questionamento que aparece é: como se dá a compreensão, ou, como é possível compreender? Não trata-se mais de uma compreensão jurídica, teológica ou empreendimento filológico, mas o interesse é: como é possível a compreensão? Este passa a ser o problema central, não outro problema do qual a hermenêutica ajudava a dar conta, mas a pergunta pela possibilidade da compreensão como questão primordial da hermenêutica.

Agora é importante voltarmos a uma questão, que é o atravessamento entre os termos interpretação e compreensão. O que significa este encontro dos conceitos em Schleiermacher?

[...] Já se deu uma diferença interessante no fato de que Schleiermacher não fala tanto de *incompreensão* mas de *mal-entendido*. O que ele tem em vista não é mais a situação pedagógica da interpretação que procura ajudar a compreensão do outro, do aluno. Ao contrário, nele a interpretação e a compreensão se interpretam tão intimamente como a palavra exterior e interior, e todos os problemas da interpretação são, na realidade, problemas de compreensão (GADAMER, 2015, p. 254).

Aqui está um dos aspectos fundamentais que levam a hermenêutica daquele lugar de complemento de outros saberes, em direção a um saber com suas questões próprias. Agregado a este fato, continua Gadamer,

Trata-se apenas da *subtilitas intelligendi*, não da *subtilitas explicandi* (para não falar da *applicatio*). Mas Schleiermacher distingue expressamente sobretudo entre práxis no sentido lato da hermenêutica, segundo a qual a compreensão se realiza por si mesma, e a práxis mais estrita, que parte da ideia de mal-entendido se produz por si mesmo. Sobre essa diferença fundamentou sua verdadeira contribuição: desenvolver uma verdadeira doutrina da arte do compreender em vez de uma ‘agregação de observações’. E isso significa algo fundamentalmente novo. A dificuldade de compreensão e o mal-entendido já não são levados em conta só como momentos ocasionais, e sim como momentos integradores que se procura eliminar de antemão. Schleiermacher chega inclusive a definir que: ‘a hermenêutica é a arte de evitar o mal-entendido. [...] Mesmo assim, a tarefa que ele se impõe é precisamente isolar o procedimento do

compreender. Trata-se de torna-lo autônomo, como uma metodologia própria (GADAMER, 2015, p. 255).

O que se sobressalta nesta análise é a autonomia do fazer hermenêutico. Com esta noção sobre a compreensão, há uma espécie de inversão metodológica. Se, antes, a hermenêutica era acionada para uma colaboração na busca pela compreensão do texto, agora ela goza de uma autonomia e propõe os percursos para análise. Neste sentido, ao longo das passagens vai se tornando mais claro há um distanciamento do fato de que a hermenêutica é somente um conjunto instrumental, como um saber periférico, que pudesse estar a serviço de outros saberes centrais, e colocando-a em outro lugar, no qual a hermenêutica propõe os eixos das problemáticas apresentadas diante das questões.

Há outra contribuição imprescindível nas elaborações de Schleiermacher: o conceito de círculo hermenêutico, que pode ser entendido como um processo de compreensão onde temos o *momento gramatical* e o *momento psicológico*.

Subdividindo para fins didáticos, em primeiro lugar o aspecto gramatical teria uma característica mais objetiva, centrada mais na estrutura do texto, por conseguinte, mais determinada. Isso se relaciona com as regras que normatizam o que está escrito dentro de certos padrões. Neste processo, a dinâmica está relacionada aos modos como a linguagem se manifesta ao intérprete quase que no campo sintático. É preciso uma noção da língua utilizada, que pode estar distante no âmbito temporal e cultural. E tal estratégia deveria ser entendido como um ponto de partida para outros níveis de complexidade. A interpretação gramatical pode, com efeito, ser entendida a partir de uma analítica mais sistemática, onde se importa em saber sobre a linguagem enquanto sistema estrutural no processo de compreensão.

O aspecto psicológico teria uma característica mais subjetiva, na qual o que se busca são os traços de individualidade do autor. Que tem a ver com um olhar sobre a individualidade do autor e como de certa maneira se relacionava com sua época. Cada época tem suas características que lhes são próprias, como por exemplo, assuntos que recebem maior ou menos ênfase, estilos literários de expressão artística, científica etc. Com isto, não pretende-se dizer que a questão da época determina quem foi o autor, ou têm-se as explicações suficientes porque o mesmo escreveu de tal e tal maneira sobre tal e tal coisa. A noção principal desta parte psicológica é a tentativa de se aproximar da mente do autor analisado, no sentido de aprimorar a compreensão do seu conteúdo, o conhecendo em sua historicidade. Dito de outra maneira, o aspecto psicológico tem a

preocupação em integrar o autor do texto a ser interpretado enquanto indivíduo à sua temporalidade, o que agrega ao primeiro aspecto, o gramatical.

Segundo Gadamer, esta é uma das grandes contribuições de Schleiermacher para o campo da hermenêutica. A partir da reconstrução gadameriana vai se tornando claro esse deslocamento sobre o modo de reflexão sobre o espaço da hermenêutica, ao que escreve:

Mas o que há de mais próprio em Schleiermacher é a interpretação psicológica. É, em última análise, um comportamento divinatório, um transferir-se para dentro da constituição completa do escritor, um conceber o ‘curso interno’ da feitura da obra, uma reformulação do ato criador. A compreensão é, pois, uma reprodução referida à produção original, um reconhecer do conhecido, uma reconstrução que parte do momento vivo da concepção, da ‘decisão germinal’ como o ponto de organização da composição (2015, p. 256, 257).

Prosseguindo, ao falar acima sobre o processo de compreensão como uma espécie de assumir um risco, era a respeito desta “reconstrução” o que se tinha em mira. Este comportamento divinatório tem a ver com um “transferir-se” para a interioridade do autor, ou, pelo menos, com uma tentativa de fazê-lo. Parece que este conceito é um tipo de base para o que nós iremos discutir à frente em outros desdobramentos da pesquisa, o que Gadamer chama de “ *fusão de horizontes*” no seguimento de *Verdade e método*.

Há uma evidência do encontro entre o intérprete em sua situação existencial e o texto como aparece. Aqui há um ponto para discussões posteriores sobre a fenomenologia no campo hermenêutico com esse olhar gadameriano. No que Schleiermacher chama de reconstrução de uma construção, há algo existencial que sustenta o olhar de quem interpreta, pré-concepções, inclusive, a motivação que o leva até o texto. A compreensão parece se constituir neste encontro, a saber, o texto e o intérprete, de outra maneira, a compreensão nasce na interlocução.

Na medida em que não é só um produto interno da geração de pensamentos mas também comunicação, possuindo como tal uma forma exterior, o discurso não é apenas manifestação imediata do pensamento mas já pressupõe reflexão. E isso vale tanto mais para o que foi fixado por escrito, portanto, para todos os textos. Eles já são sempre representação pela arte. E aí, onde o discurso é arte, também o

compreender será. Todo discurso e todo texto possuem uma referência fundamental à arte de compreender, à hermenêutica; com isso se explica também o parentesco com a retórica (que é parte da estética) com a hermenêutica: *Para Schleiermacher todo ato de compreensão é a inversão de um ato do discurso, a reconstrução de uma construção.* Correspondentemente, a hermenêutica é uma espécie de inversão rumo à retórica e à poética (2015, p. 259, grifo nosso).

Há algo no discurso, ou no texto (nosso foco principal na dissertação), nesta perspectiva apresentada em Schleiermacher, que precisa ser observado de modo mais próximo. A questão sobre o *ser* do intérprete que busca compreender e determinado texto. Quando há essa exteriorização (temos um movimento por parte do intérprete que é exterior ao texto – que se lança em direção a uma interioridade que encontra-se no texto, ou seja uma circularidade exterior/interior), trata-se do encontro entre texto e intérprete, assume-se, portanto, um risco de que aquele texto se torne uma outra coisa para além do que é, o que Schleiermacher chama de “reconstrução da construção”. Ou seja, o círculo hermenêutico e a compreensão elaborada nesta circularidade são algo em movimento, não mais sendo um trabalho de tradução *ipsis litteris*, mecânico. Um marco na transição sobre a hermenêutica em direção à uma filosofia hermenêutica.

É importante ressaltar que Gadamer examina de maneira mais acurada essa questão, e à desenvolverá em outros desdobramentos, especificamente quando chegar as construções sobre a hermenêutica proposta por Martin Heidegger (*Vorurteil*), ofertando uma explicação sobre algo decisivo nesta transição da hermenêutica, de um instrumento utilizado de outros saberes, para uma área que impõe sua problemática neste percurso de interpretação/compreensão – na vida fática, que é a conexão que Schleiermacher estabelece à seu modo, em seu tempo entre o todo e as partes: “cada individualidade é uma manifestação da vida universal e assim ‘cada qual traz em si um mínimo de cada um dos demais (2015, p. 260)’”.

Compreender não pode ser assim, um processo robótico, com estrutura fabril, apoiado somente nas estabilidades gramaticais e estruturais da linguagem, e, com essa visão, não queremos desconsiderar esse aspecto, até porque ele faz parte do círculo. O compreender pode ser visto a partir desta dinâmica, como uma espécie de (des)encontro e (re)encontro. Onde o que está em jogo, de maneira decisiva, é a tentativa de se distanciar dos modos de compreensão dogmáticos, acabados prontos que – desde o início em outras hermenêuticas – sabia-se ou esperava-se onde o resultado do processo chegaria. A compreensão, nessa perspectiva, é abertura.

1.3 O OLHAR DE GADAMER PARA DILTHEY

Chegamos ao momento de pensar alguns aspectos presentes em Wilhem Dilthey (1833 – 1911), observado não em perspectiva de sucessão ou algo do gênero em relação à Schleiermacher. O que nos permitirá olhares para certos lugares e visualizarmos alguns percursos por onde a hermenêutica vai se deslocando e sendo colocada como fundamento para a reflexão sobre de produção de conhecimento nas chamadas ciências do espírito.

O século XIX, marcado por forte acentuação cientificista, foi um tempo no qual, de algum modo, as ciências humanas (ou do espírito) eram mensuradas a partir das categorias das chamadas ciências naturais, para ocupar um lugar de legitimidade. Ainda que os esforços de Dilthey como veremos à frente, tenham, como parâmetros os moldes das ciências naturais, ele abre caminhos para outros modos de pensar.

Gadamer reconhece que Wilhelm Dilthey trata do “problema epistemológico que implica a concepção histórica do mundo face ao idealismo (2015, p. 296)”. O que seria este problema epistemológico e qual seria sua relação com a concepção histórica de mundo? Ou, formulando a questão de outra forma: como fundamentar epistemologicamente a concepção histórica de mundo, levando em conta o cenário filosófico-científico, no giro do século XIX para o XX, no Velho continente?

Parece que na concepção gadameriana a respeito de alguns pontos na obra de Dilthey, este se esforça para fundamentar um marco de transição, a partir do qual a questão epistemológica sobre a historicidade do mundo passa a ser delineada por um novo olhar, o hermenêutico.

Se, em Schleiermacher, há a inserção do “encontro” entre o intérprete e o autor do texto (*de modo que o objetivo do intérprete seria entender o autor melhor que o próprio autor*), ganha-se, na noção da compreensão, um elemento psicológico, que eleva a hermenêutica para algo mais que um instrumento filológico ou exegetico. Agora, temos em vista um modo de compreensão que direciona o processo de interpretação como recriação.

O resultado da interpretação (em vir-a-ser) seria algo como possibilidades de compreensão a partir deste encontro intérprete-autor – em que há um aspecto de originalidade na interpretação, de modo incipiente o elemento historicidade parece começar a aparecer, quando leva-se em consideração o aspecto psicológico, de maneira

que o olhar para o autor se dá um horizonte do modo como este está lançado naquele mundo que é o dele.

Dilthey, como uma ressignificação e uma nova forma de tratar a problemática, ou pelo menos como uma potente busca, propõe, para além deste elemento psicológico de Schleiermacher, a inserção de uma discussão sobre os detalhes epistemológicos que tentam legitimar esta dimensão do ser humano, como alguém lançado na história. Lançado nesta dimensão, o ser humano não somente pensa modelos de compreensão/intepretação enquanto possibilidades de construção do conhecimento, relacionados historicidade (no sentido historiográfico), mas ele próprio é historicidade.

Aqui é importante caracterizar o que Gadamer chama de posição da “escola histórica”, neste período, como pano de fundo para as contribuições de Dilthey. Ou seja, o que estava em jogo naquele momento no tocante aos modos de estruturação dos conhecimentos relacionados às ciências humanas (ou do espírito)?

Primeiro, vamos mencionar de modo breve “a concepção de Leopold Von Ranke (1795 – 1886) sobre história do mundo (2015, p. 278)”. Um termo significativo em Ranke é o conceito de “decisões históricas”. Segundo o qual, pensando em termos e ação na história, “os membros constitutivos do nexu histórico são ‘cenos de liberdade’ (RANK *apud* GADAMER, 2015, p. 278)”. Isso pode ser entendido como o fundamento da ação que se torna histórica. À frente, Gadamer continua acerca das “cenos de liberdade”:

É verdade que há decisão cada vez que se atua livremente, mas o que caracteriza os momentos históricos e que, com essa decisão, decide-se verdadeiramente algo, isto é, que essa decisão faz história e que só em seu efeito se manifesta o significado pleno e duradouro. Tais momentos conferem sua articulação ao nexu histórico (2015, p. 278).

O modelo que Ranke propõe tem a ver com o modo como o historiador se relaciona com o documento. A chamada crítica documental, “ele e os pioneiros do historicismo alemão herdaram dos teólogos e filólogos que desde há muito vinha desenvolvendo técnicas que preparam, em parte, a instalação da Crítica (BARROS, 2014, p. 69, 71)”. Para tratar dessa questão de forma mais *stricta*, serão realizadas breves referências ao texto do professor José D’Assunção Barros, *Teoria da história volume IV* (2014), que traz alguns tópicos relacionados à historiografia.

O que se desdobra a partir desta passagem é que Ranke traz novas orientações metodológicas a partir de questionamentos que usualmente ainda não eram postos na investigação histórica, na coleta e na análise das fontes. “A fonte histórica, então, não será mais apenas um acesso a informações sobre acontecimentos; ela mesma se converterá em um acontecimento a ser analisado (BARROS, 2014, p. 80)”.

Com Ranke, a partir desses novos horizontes de relação com o processo de pesquisa, é possível, ainda que de forma limitada por seu período, perceber traços de um tipo de concepção historiográfica que considera a singularidade de cada sociedade e época (BARROS, 2014, p. 86). Quanto à relação com o documento histórico, Ranke não deixa de reconhecê-los como “testemunho dos acontecimentos e como fontes de informações objetivas (BARROS, 2014, p. 90)”. Todavia, ele percebe um tipo de intencionalidade, pois tais documentos são produzidos por seres humanos, com suas visões de mundo e interesses (BARROS, 2014, p. 91).

Por isto, o trabalho do historiador, a partir dos novos questionamentos, não significa propor esta explicação com certa neutralidade. Mas há uma discursividade (termo que ainda não era tão definido na época que nos remete ao prenúncio da Análise do Discurso), e o pesquisador deve desmontar, criticar, desconfiar dos textos e fontes (BARROS, 2014, p. 90).

Aqui reside uma significativa discussão epistemológica. Nas entrelinhas desta breve análise sobre Ranke, já é possível visualizar um esforço para a elaboração de uma metodologia na historiografia que vai se distanciando dos modelos vigentes nas ciências naturais da época, que de certo modo delineavam o modelo das ciências do espírito.

Há uma passagem importante que Gadamer escreve sobre Ranke: “a força que faz a história não é um momento mecânico (2015, p. 281)”. Continua:

Em oposição às meras formas de repetição da natureza, a história se caracteriza por esse crescimento em si mesma. Mas isso significa que ela se caracteriza por um conservar e superar o conservado ultrapassando-o. Uma e outra coisa implicam um saber sobre si mesmo. A própria história não é, portanto, somente um objeto do saber, mas está ontologicamente determinada pelo saber sobre si mesma. ‘O saber sobre ela é ela própria (RANK *apud* GADAMER. *Historik*, § 15).’ (2015, p. 285).

Nesta inserção do historiador como alguém que, para além de catalogar fontes documentais, passa a questionar a partir de alguns critérios metodológicos que no fundo, parecem querer desvelar o significado do documento. Ranke, de alguma maneira,

traz a questão da compreensão/intepretação em oposição à mera repetição. Outrossim, podemos observar, em Gadamer, uma proximidade entre a historiografia em Rank e o idealismo alemão.

O conceito de participação não deve ser compreendido como psicológico-subjetivo, mas a partir do conceito de vida que lhe é subjacente. Uma vez que todos os fenômenos históricos são manifestações do todo da vida, participar deles é participar da vida. A expressão da compreensão adquire, a partir daqui, seu tom quase religioso. Compreender é participar imediatamente da vida, sem a mediação intelectual do conceito. [...] Os fenômenos da vida histórica são compreendidos na compreensão como manifestações do todo da vida, da divindade. [...] Trata-se de um enunciado metafísico pelo qual Ranke se aproxima enormemente de Fichte e Hegel, quando diz: ‘A intuição clara, plena e vivida, tal é a marca do ser que se tornou transparente e que enxerga através de si mesmo (RANK *apud* GADAMER. 2015, p. 288).

Outro aspecto que surge nas discussões historiográficas rankeanas é o modo como os resultados das pesquisas eram apresentados, uma questão de estilo ao narrar. Segundo Barros, “o estilo é um aspecto importante para a constituição da identidade historiográfica de Ranke (2014, p. 80)”. Gadamer também traz algo neste sentido: “é exatamente por isso que o modelo de poeta lhe é tão caro e não sente a menor necessidade de se distinguir frente a ele, como historiador (2015, p. 288).” Ranke, portanto, tem uma importância por possibilitar algumas transições no modo de pensar a dimensão de historicidade.

Johann Gustav Droysen (1808 – 1884) é um autor também citado por Gadamer com importantes contribuições no percurso da análise sobre a historiografia e seus desdobramentos. Suas posições, em linhas gerais, estão correlacionadas à acentuação do que se chama de “virada relativista do historicismo (BARROS, 2014, p. 97).” O subtítulo em *Verdade e método*, quando Gadamer escreve sobre Droysen, é “*a relação entre historiografia e hermenêutica*”.

O pensamento de Droysen fornece elementos para discutir sobre a consciência histórica. Para Gadamer,

O significado filosófico da historiografia de Droysen encontra-se justamente no fato de procurar liberar o conceito da compreensão da indeterminação e uma comunhão estético-panteísta, que ele possui em

Ranke, e em formular suas pressuposições conceituais. A primeira pressuposição é o conceito de expressão. Compreender é compreender uma expressão. Na expressão algo interior se faz imediatamente presente. Mas o interior, a ‘essência interna’, é a primeira e autêntica realidade. Droysen se movimenta aqui num solo inteiramente cartesiano, seguindo Kant e a Wilhelm Von Humboldt, o eu individual é como um ponto solitário no mundo dos fenômenos (2015, p. 288).

De modo assertivo através das lentes de Gadamer consegue-se visualizar, na escola histórica no século XIX, especificamente para nossos objetivos aqui, os conceitos utilizados nas reflexões Droysen de certa maneira colocam o ‘Eu’ do historiador na produção dos conhecimentos nas ciências humanas. O conceito de expressão, ressaltado por Gadamer, sinaliza que, na tentativa de compreender o passado há uma questão de linguagem que ajusta o processo. Retomando a citação anterior, Gadamer escreve:

Mas em suas exteriorizações, sobretudo na linguagem, e fundamentalmente em todas as formas que consegue dar-se expressão, deixava de ser um tal ponto solitário. Pertence ao mundo compreensível. Assim, a compreensão histórica não é fundamentalmente diferente da compreensão que se dá na linguagem. Como a linguagem, o mundo da história não possui o caráter de um ser puramente espiritual (2015, p. 289).

Prosseguindo, há uma tríade historicista no século XIX, segundo escreve Barros, que aparece de modo claro na obra de Droysen:

- I) *subjetividade implícita em todo objeto histórico;*
- II) *especificidade de cada ciência humana em relação às demais (e por oposição ao padrão predominantemente nas ciências naturais), e;*
- III) *clarificação das subjetividades que afetam o historiador enquanto produtor de conhecimento histórico* (2014, p. 101).

Trata-se de um momento significativo para as ciências humanas esses atravessamentos historiográficos. Para além de um incessante debate pela autoafirmação das ciências humanas, o que surge é uma tentativa de mostrar seu valor em um contexto marcado por um tipo de cientificidade positivista. Com Ranke inicialmente, e notavelmente com Droysen, há uma espécie de demarcação de transição nos modos de

pensar as epistemologias não somente no campo da história, mas nas humanidades, cada vez mais insubmissos às ciências naturais.

Ainda sobre Droysen, Barros escreve que surgia um novo horizonte de pensar a historicidade, em oposição a uma “história documental” – a partir de então, surge o que se chamou de “*história problematizadora*”, ou “*história interrogativa*” (2014, p. 101). Em outras palavras, trata-se de uma “mímese do ato de procurar” – ou de um “devir histórico” (2014, p. 104). Droysen propõe pensar uma história em aberto com os termos “história interrogativa” ou “história-problema”. Escreve Droysen: “ela procede como se o que finalmente foi encontrado na investigação deve ser ainda encontrado, ou melhor pesquisado (DROYSEN *apud* BARROS, 2014, p. 105)”. Percebe-se um acolhimento às instabilidades nos processos de pesquisa, uma recusa à um tipo de cientificidade positivista que faz da “verdade” ou da “certeza” um modo de aprisionamento obsessivo.

Retomando as contribuições de Wilhem Dilthey, surge outra questão: quais são os efeitos destas discussões em seu trabalho de estruturar epistemologicamente as ciências humanas, ou ciências do espírito? Quais são as suas perguntas? Em que, de fato, a partir deste contexto, Dilthey contribui, especialmente para *os traços fundamentais* de uma hermenêutica filosófica?

Suas contribuições representam um marco de transições que já estavam em andamento. Nos outros autores abordados acima, ainda que de modo breve, é possível vislumbrar esta busca por uma espécie de atravessamento entre a dimensão de historicidade e as questões do ser. A impressão que se tem, sobretudo, após Heidegger (conforme veremos à frente), é que havia um distanciamento entre a historicidade e a questão do ser (ainda que se percebam as buscas através destes autores).

Agora, fica clara a tentativa, ainda que com as limitações próprias da época, de não observar a história como um cientista em seu laboratório testando suas hipóteses. Mas, trata-se de um ser (o historiador) que, além de observar, está imerso, lançado diante de seu objeto, sob seus efeitos, inclusive. Em Dilthey, de uma vez por todas, o ser – ou a vida do ser – acolhe e é acolhido na historicidade. Esta, por sua vez, na esteira dos acontecimentos em movimento, em transitoriedade, tece o ser. Parece uma convergência entre mundo-ser-história (ou pelo menos em gênese) – o início de fundamentação dessa convergência.

Retomar Dilthey a partir desta perspectiva de transição e, assim, perceber as tentativas de “fundamentação epistemológica das ciências do espírito”, leva-nos a entender, a partir de Gadamer, que Dilthey parece se distanciar da filosofia estético-

panteísta (por vezes religiosa) de Schleiermacher e da metafísica, rumo ao absoluto em Hegel (o que não será explorado aqui por motivos de delimitação que o trabalho apresenta) (2015, p. 296).

Em lugar de tais especulações, Gadamer reconhece que em Dilthey, há uma inquietação que gera uma movimentação onde se buscava construir, a partir de um diálogo franco com a crítica kantiana, uma *crítica da razão histórica* (2015, p. 97). Neste ponto, há um incômodo com as tentativas de submeter a história e as ciências humanas e/ou do espírito aos modelos epistemológicos naturalistas. E o olhar que aproxima a vida da dimensão histórica vai se tornando um caminho inevitável. Gadamer diz, nesse sentido, que “a primeira condição da possibilidade da ciência da história consiste em que eu mesmo sou um ser histórico, e que aquele que investiga a história é o mesmo que a faz (DILTHEY *apud* GADAMER 2015, p. 300)”. Continua: “o que torna possível o conhecimento histórico é a homogeneidade de sujeito objeto (2015, p. 300).

Ultrapassando a questão psicológica no processo de compreensão (Schleiermacher) e a especulação metafísica integrada na filosofia da história (Hegel), Dilthey, a partir da conexão Ranke/Droysen, traz a questão do indivíduo, não somente como observador dos processos históricos, mas participante.

Dilthey desenvolve o modo como o indivíduo adquire um contexto vital, e, a partir daí, procura ganhar conceitos constitutivos capazes de sustentar também o contexto histórico e seu conhecimento. Esses conceitos, diferentemente das categorias do conhecimento da natureza, são conceitos vitais (GADAMER, 2015, p 301).

Com esta constatação, é possível visualizar que o que está em questão para Dilthey é uma busca por uma fundamentação que dê conta dessa experiência vivencial, onde a história acontece, algo que Gadamer chama de ‘tomada de consciência’, a partir da qual surge o termo *nexo*, que constitui a correlação mundo e vida. A pergunta, agora, é: como seria este *nexo*.

Dilthey tenta descrever de forma analítica o que seria esse *nexo*,

Havia empregado o conceito de estrutura para, como ele, destacar o caráter vivencial dos nexos da alma com relação aos nexos causais dos acontecimentos da natureza. O que caracteriza logicamente uma ‘estrutura’ essa que aqui intentava-se a um todo de relações que não

repousava sobre a sucessão temporal do ser efetivado, mas sobre relações internas (GADAMER, 2015, p. 301).

Como poderia, com mais precisão, definir-se o conceito de nexos, que parece ser um eixo central no percurso de Dilthey?

O nexos da vida tal como se oferece ao indivíduo (e como é vivido e compreendido por outros indivíduos no conhecimento biográfico) se estabelece graças ao caráter significativo de determinadas vivências. A partir delas, como a partir de um centro organizador, constitui-se a unidade do percurso de uma vida, da mesma forma que uma melodia, cuja configuração significativa não se dá a partir de uma mera sucessão de tons passageiros, mas a partir dos motivos musicais que determinam a unidade de sua forma (2015, p. 302).

Parece certa articulação com o círculo hermenêutico, no qual se contemplava a ligação entre o todo e as partes, mas, agora, além de uma relação textual ou comunicativa, falamos de experiência de vida, ou de uma vida lançada na história que precisa destes centros organizadores (os nexos). Refletindo sobre o que está em jogo nesta parte sobre Dilthey, que é a fundamentação de uma crítica da razão histórica, em caráter de urgência e relevância para a organização de um modelo epistemológico para as ciências do espírito, retomamos a questão que persiste desde Schleiermacher: como fundamentar o conceito de compreensão ou fundamentar uma teoria da compreensão?

No seguimento da análise gadameriana, para Dilthey, “compreender é compreender uma expressão. Na expressão, o que é expressado está presente de uma maneira distinta do que a causa no feito. Ele está presente na própria expressão e é compreendido quando se compreende esta (2015, p. 303)”.

Esta passagem mostra que a compreensão está para além de uma relação de causas e efeitos, linearidades no tempo. Há um elemento que agora aparece de modo mais claro, pensando no conceito de expressão, para fazer uma referência ao nexos de vida que envolve a questão do significado. Um pouco antes das passagens citadas acima, Gadamer escreve que “a idealidade do significado não pode ser atribuída a um sujeito transcendental, mas surge da realidade histórica da vida (2015, p. 302)”.

E aqui há um encontro entre as inquietações de Dilthey e as *Investigações Lógicas* de Edmund Husserl (1859 – 1938), segundo Gadamer. Nexos e significado, as questões se atravessam:

O conceito diltheyano do caráter estrutural da vida da ala corresponde à teoria da intencionalidade da consciência, uma vez que essa não descreve fenomenologicamente apenas um fato psicológico, mas uma determinação essencial da consciência. Toda consciência é consciência de algo; todo comportamento é comportamento para com algo (2015, p. 304).

Pensar em uma relação dialógica entre ser e história, ou entre história e ser, ainda que com certas observações que apresentam limites, como assinala Gadamer, faz de Dilthey um pensador que abre caminhos para a inserção da hermenêutica, ou para essa busca por compreensão a partir de parâmetros epistemológicos, algo que integra a essência, não em continuidade ou linearidade, mas seguindo esses percursos dos nexos vivenciais.

Portanto, antes de dialogarmos com a hermenêutica heideggeriana, em sua ontologia da facticidade, é necessário ir a Husserl, aos conceitos de vida, de mundo, bases da perspectiva da fenomenologia.

2 AS BASES HEIDEGGERIANAS PARA O DESENVOLVIMENTO DA HERMENÊUTICA FILOSÓFICA

Nesta parte do trabalho serão investigados, de modo mais detalhado (porém não exaustivo), alguns caminhos filosóficos de Martin Heidegger presentes em algumas preleções proferidas em sua juventude, em fins dos anos 1910 e início dos anos 1920. Trata-se de um período significativo para a inserção da hermenêutica nas discussões filosóficas, com efeitos significativos no ambiente intelectual à época.

Tal período na produção heideggeriana tem uma relação de diálogo direta com a pretensão de fundamentar um dos objetivos da presente dissertação, por estar relacionado com o momento em que Gadamer tem seus primeiros contatos com Heidegger enquanto professor, em pleno desenvolvimento diante um modo diferenciado de fazer filosofia².

O que se abre como caminho para ser analisado a partir desse encontro, é a possibilidade de articular a maneira como a produção heideggeriana nessa época tem um efeito significativo no processo de consolidação da hermenêutica enquanto filosofia, e, sobretudo, como em Gadamer, pode-se visualizar o influxo das lições de seu professor na elaboração dos traços fundamentais da hermenêutica filosófica, conforme será tratado no próximo capítulo.

Nesse sentido, o trecho de *Verdade e método* que ocupará essa parte da dissertação está situado na segunda parte do livro. No capítulo denominado: *A extensão*

² O meu primeiro encontro com Heidegger em Freiburg transcorreu de maneira extremamente estranha. Dirigi-me à sala na qual ele tinha seu horário de atendimento e percebi eu havia vozes na sala. Assim, retirei-me e fiquei esperando no corredor. Então, a porta se abriu e uma pessoa foi levada para fora por um homem muito pequeno de olhos pretos. Eu disse para mim mesmo: “Que pena, ainda tem alguém lá dentro”. E continuei esperando. Somente depois de um longo tempo procurei escutar de novo junto à porta, não ouvi mais vozes, bati e entrei. O pequeno homem que não correspondia de maneira alguma às minhas expectativas era Martin Heidegger. Quando comecei a conversar com ele e vi seus olhos, compreendi sem qualquer comentário que fenomenologia tinha alguma coisa em comum com a visão. [...] Naturalmente passei a frequentar a preleção semanal de uma hora dada por Heidegger sobre ontologia, os pró-seminários oferecidos por ele sobre Aristóteles e sobre as *Investigações Lógicas*, assim como o seminário sobre o livro 6 de *Ética e Nicômaco* e um seminário aos sábados sobre os escritos de Kant sobre religião, organizado juntamente com Julius Ebbinghaus. Todos esses cinco cursos foram determinantes e inesquecíveis para mim. Em sua preleção com o título “ontologia”, um título que me parecia verdadeiramente inapropriado, Heidegger apresentou a análise do mundo circundante que se tornou mais tarde conhecida por meio de *Ser e Tempo*. Tons completamente novos para alguém como eu, que tinha sido educado na linguagem da “lógica universal” da Escola de Marburgo. Certamente notei de modo imediato que, mesmo no interior da escola fenomenológica de Freiburg, esses tons eram os tons muito próprios a Martin Heidegger (GADAMER, 2012, p. 12 e 13).

da questão da verdade, nas chamadas *Preliminares históricas*, Gadamer chega ao *Projeto de Heidegger de uma fenomenologia hermenêutica* (2015, p. 341).

Um dos pontos centrais a ser explorado diz respeito aos desdobramentos de algumas questões gadamerianas, ao que parece, são atravessadas e têm interlocuções significativas com as preleções de Heidegger no período mencionado.

Ora, seguindo em direção às discussões, Gadamer encerra o subcapítulo imediatamente anterior³ ao qual constata a conexão entre Dilthey e Husserl (o que não é intenção de aprofundarmos aqui por conta da delimitação do trabalho), não deixando de apontar alguns limites, para em seguida introduzir suas percepções sobre Heidegger.

Compreende-se assim como foi possível que dois pensadores tão diversos como Husserl e Dilthey possam ter se encontrado. [...] Como vimos as reflexões epistemológicas de Dilthey acabaram errando o alvo no momento em que derivou a objetividade da ciência, num raciocínio excessivamente curto, a partir do comportamento vital e sua busca do estável. A Husserl faltou em última instância determinar mais precisamente o que é a vida, embora o núcleo da fenomenologia, a investigação das correlações, siga objetivamente o modelo estrutural da relação vital (GADAMER, 2015, p. 341).

Na medida em que o texto avança (*Verdade e método*) torna-se mais evidente que para Gadamer o desdobramento de algumas noções na maneira de abordar a filosofia por parte de Heidegger são decisivas para a realocação da hermenêutica no campo filosófico. E tais noções serão discutidas a seguir, tematizando alguns aspectos, no esforço de tentar descrever tal realocação da hermenêutica em Heidegger como bases para as construções da hermenêutica filosófica gadameriana.

2.1 A HERMENÊUTICA DA FACTICIDADE

Ao iniciar o subcapítulo em que escreve diretamente sobre seu professor, Gadamer menciona de saída algo relacionado à hermenêutica da facticidade:

³ O conceito de vida em Husserl e no Conde York (2015, p. 326).

Sob a expressão “hermenêutica da facticidade”, Heidegger opõe uma exigência paradoxal à fenomenologia eidética de Husserl e à distinção entre fato e essência que ele repousa. A facticidade da pre-sença, a existência, que não pode ser fundamentada nem deduzida, deveria representar a base ontológica do questionamento fenomenológico, e não o puro ‘cogito’, como estruturação essencial de uma generalidade típica: uma ideia tanto audaz como difícil de ser cumprida (2015, p. 341).

Nessa passagem aparece um aspecto importante e ao mesmo tempo sutil, a partir do qual Gadamer capta, ou utiliza como recurso, a noção de hermenêutica da facticidade de maneira explícita como o começo de sua tratativa direta a respeito de Heidegger.

Apesar de ser um trecho em caráter aparentemente afirmativo, ele abre questões significativas, como, por exemplo: qual o cerne da crítica heideggeriana, colocada como *uma ideia tanto audaz como difícil de ser cumprida*? Qual seria essa audacidade? E ainda, por que difícil de ser cumprida?

Quando essa virada da hermenêutica ocorre, há um novo ponto de vista sendo colocado em evidência. Uma correlação entre filosofia e vida, algo diferente sobre os modos de fazer filosofia à época, como será demonstrado abaixo. Talvez a audacidade e a dificuldade em cumprir tal reorientação de perspectivas esteja relacionado à sedimentação ou as crostas que criavam uma espécie de obstrução entre a manifestação dos fenômenos, e o caráter mais imediato e originário na lida com as questões (não reconhecidas – como também será visto à frente) que poderiam encurtar o olhar.

Surgem, então, possibilidades de um novo olhar estrutural para a filosofia enquanto atravessada pela hermenêutica, ou seja, sobre o modo como se articula a compreensão, não como algo separado do mundo da vida, ao contrário, totalmente inserido na mesma.

Faz-se importante um breve panorama do contexto filosófico nesse período (fins dos anos 1910 – início dos anos 1920) para maior clareza sobre essa construção proposta nos trabalhos de Heidegger.

A autora Christiane Costa de Matos Fernandes, escreve sobre a situação filosófica na referida época, descrevendo algumas características:

Na reação contra o empirismo positivista do final do século XIX e, sobretudo ao psicologismo, desenvolveram-se as investigações dos chamados neokantianos, um “movimento com profundas raízes no século dezenove, [que dominou a academia filosófica alemã entre 1890 e 1920]” (CROWELL, 2001 *apud* FERNANDES, 2019, p. 58).

Fernandes seguindo com a descrição da situação filosófica, aponta que segundo Crowell (2001), “o movimento neokantiano pode ser dividido em três momentos, profundamente relacionados com os acontecimentos históricos, políticos e sociais da Alemanha na virada do século XIX para XX (2019, p. 58)”. Como não é objetivo aqui uma descrição mais acurada desse tema especificamente, para fins de esclarecimento, seguem as três divisões: primeiro período (1871 – 1878), segundo período, entre 1878 e o final da Primeira Guerra mundial e o terceiro período, inicia-se no fim da Primeira Guerra Mundial e vai até a intervenção Nacional Socialista no sistema universitário alemão nos anos 30 (CROWELL *apud* FERNANDES, p. 58, 59 e 60). A autora apresenta didaticamente os temas que estavam em relevo em parte dos debates filosóficos:

O que nos interessa marcar a título introdutório, é a centralidade do debate que orientou a filosofia deste período. Seja pela busca de juízos lógico-matemáticos, seja pela busca dos juízos de valor, a filosofia ainda está imersa nos problemas e na gramática da modernidade, pois os debates se movimentam no interior da teoria do conhecimento, e cada escola a seu modo recorre ao sujeito transcendental para assegurar a garantia de objetividade e validade do conhecimento (FERNANDES, 2019, p. 61).

É nesse cenário, descrito aqui de forma resumida, que Martin Heidegger irá desenvolver alguns aspectos centrais e decisivos em seu pensamento, especialmente os relacionados à hermenêutica. Retomando, então, o tema da facticidade, de forma direta surge a questão: como descrevê-la? Qual sua importância, e o que estava em jogo quando foi elaborada?

Na juventude de Heidegger trata-se um conceito muito presente, todavia, nos alerta Casanova, é preciso perceber as nuances em como o termo é trabalhado em diversos contextos: “a simples constatação da presença da palavra engana quanto ao sentido que ela cada vez possui (2015, p. 53)”.

Na utilização do termo facticidade no contexto referido, percebe-se que havia um movimento por parte do jovem Heidegger de constituição de um olhar mais originário para o fazer filosófico. Referindo-se à tal questão nesse momento da obra heideggeriana, Palmer escreve: “na sua historicidade e temporalidade [Heidegger] viu pistas indicativas da natureza do ser; o ser tal como se revela na experiência vivida,

escapa à categorias conceptualizantes, especializantes, intemporais de um pensamento centrado em ideias (1999, p. 130)”.

Nessa busca, há a iminência de uma filosofia atrelada à vida. Tanto que na preleção *La idea de la filosofía y el problema de la concepción de mundo*, proferida em 1919, uma ocasião excepcional, era o semestre em seguida à 1ª Guerra, logo nas considerações preliminares há uma acentuada demarcação dessa conexão entre ciência (o fazer filosófico enquadra-se aqui) e vida:

Dentro del particular mundo vital dominante en cada uno de sus momentos una relación com el mundo, com los valores motivacionales del entorno inmediato, de las otras personas y de la sociedad. Estas relaciones vitales pueden estar impregnadas – de muy diversas maneras – por um a forma genuína de actividad y de vida: por ejemplo, la forma científica, religiosa, artística o política. El hombre científico, portanto, no se encuentra aislado. Pertenece a uma comunidade de esforzados investigadores que, a su vez, establecen um amplia red de relaciones com sus estudiantes. *El contexto vital da la consciência científica se plasma objetivamente en la formación y organización de las academias científicas y de las universidades* (HIDEGGER, 2005, p. 4, grifo nosso).

Há, portanto, em curso, um processo de intensificação a respeito do que se pretende como reformulação metodológica do que constitui um projeto filosófico-científico, não a partir de um *corpus* teórico que procure dar conta de dominar as realidades de acordo com cada área, sem conexão com a vida. Especialmente a filosofia adquire aqui uma conotação de ciência originária, que aponta para outras possibilidades de compreensão.

Segundo o autor Luís Gabriel Provinciatto, ao tratar sobre a preleção de 1919:

O centro da discussão, por isso, passa a ser o conceito de filosofia. Isso traz uma implicação fundamental: Heidegger não parte de nenhuma predeterminação do conceito de filosofia. A proposta é pensá-la como ciência originária, ou seja, trata-se de tomar como ponto de partida não algo absoluto, mas algo completamente fugaz, finito: a vida em sua facticidade. A radicalização da filosofia passa a ter o sentido de buscar o fundamento da própria vida em sua vitalidade, donde a ênfase ao caráter próprio da existência (2019, p. 224).

Bem, o que significaria, então, essa lida com algo, nas palavras de Provinciatto, *completamente fugaz, finito*? Theodore Kisiel escrevendo sobre a hermenêutica da facticidade elucida a questão:

Partindo da inerradicável facticidade da vida fáctica, o fenomenólogo deve agora entrar nesta vida a fim de compreendê-la a partir dela mesma, em seus próprios termos. Em sua filosofia da vida histórica a ambição de Dilthey era desenvolver “categorias” – Heidegger eventualmente as chamará de existenciais –, ou estruturas básicas da vida histórica, a partir da própria vida fáctica, que, antes de qualquer pensamento, articula-se e contextualiza-se espontaneamente em uma multiplicidade de relações básicas vitalmente concretas e significativas (começando com eu-mesmo-ser-incorporado-no-mundo-com-os-outros-entre-coisas) que constituem o seu mundo-da-vida imediato. (2020, p. 38).

A vida acontecendo é o ambiente a partir do qual deve-se fazer filosofia de acordo com a perspectiva estudada aqui. Antes de tematizações que contribuem para precisar melhor as problemáticas lançadas nos trechos acima (Provinciatio e Kiesel) há algo mais da ordem do originário, e esse algo da ordem do originário é articulado com a vida acontecendo.

O autor Escudero, em sua obra: *El lenguaje de Heidegger: diccionario filosófico 1912 – 1927*, sobre o termo facticidade, ou em alemão *Faktizität (die)*, assim escreve:

El término *Faktizität* emerge en el contexto de discusión neokantiano para distinguir entre la logicidad (*Logizität*) de la esfera supratemporal, absoluta y universal del conocimiento lógico y la facticidad (*Faktizität*) de lo que es temporal, individual y accidental (2009, p. 88).

Em diálogo com a última citação, Ramón Rodríguez em, *La transformación hermenéutica de fenomenología: una interpretación de la obra temprana de Heidegger*, escreve:

El curso *La idea de filosofía y el problema de la Weltanschauung*, del semestre de invierno de 1919, representa el primer esbozo sistemático de ese proyecto, que culminará en *Sein und Zeit*. Su tema es la determinación de la idea de filosofía, labor que Heidegger realiza en três passos: 1) filosofía es ciência; 2) su cientificidade está essencialmente ligada a su carácter originário, es una *Urwissenschaft*, ser originaria consiste em ser pre-teórica (*vortheoretische Wissenschaft*); es em tercer momento donde la fenomenología juega el papel decisivo (1997, p. 22).

Pode-se aferir, então, que a preleção ministrada em 1919, na discussão a respeito do que poderia ser filosofia e sua dimensão mais originária enquanto ciência (leia-se aqui, a pergunta pela filosofia ou pela ciência como a pergunta pelo caráter originário), antes de teorizações sobre os temas, o desafio seria justamente tentar lidar com essa originariedade, que também poderia ser dita, algo como um caráter mais imediato.

São situações atravessadas pela facticidade, porque a vida em si, em tais articulações é um movimento de constante perguntar, independentemente do caráter teórico, o que requer a cada vez possibilidades de compreensão. E compreensão aqui, não como esquema teórico ou doutrinário, mas como a vivência da vida.

Por isso, a noção de compreensão ganha relevo nessa parte da presente pesquisa, pois ao pensar na fundamentação de uma hermenêutica, ao chegar no modo heideggeriano (especificamente em seus escritos anteriores à *Ser e Tempo*) de abordar tal questão, a pergunta que surge de imediato é: como se dá a compreensão nesse modo de fazer filosofia? Ou de outra maneira, qual lugar da compreensão na filosofia desse jovem Heidegger, de que maneira pode-se falar em uma perspectiva hermenêutica? E ainda, como a noção de compreensão, construída a partir da análise sobre esse momento da obra de Heidegger, articula-se com a noção de compreensão em Gadamer, na elaboração de uma filosofia hermenêutica segundo esse último autor?

De saída para apresentar um caminho de respostas às questões suscitadas, é necessário pensar na vida fática como o campo originário onde a vida acontece, bem como inevitavelmente compreensiva. Desse modo se dá a articulação entre o que é apresentado aqui por compreensão, atravessando a dimensão mais originária no fazer filosofia.

Escudero, em obra já mencionada, mostra o significado de compreensão para o jovem Heidegger:

Lá comprensión no es um acto cognoscitivo de tipo teórico, sino que és primariamente um saber-hacer (*know-how*), uma habilidad (*τέχνη*). [...] El término *Verstehen* se introduce em las lecciones de 1919 y se identifica com la expresión “intuición hermenêutica” (*hermeneutische Intuition*) entendida como uma experiencia no-reflexiva, no teórica que permite aprehender la movilidad de la vida y articularla conceptualmente (2009, p. 182)

O lugar da compreensão, portanto, nesse período, pode ser relacionado ao esforço do jovem professor em sua busca por uma nova possibilidade de tratativa da

questão. Considerando o contexto cultural, o que estava em jogo, juntamente com a proposta de uma nova perspectiva para os modelos da Universidade, inclusive são as considerações preliminares do semestre pós-guerra, *Ciência y reforma universitária* (HEIDEGGER, 2005, p. 3).

Pensar a filosofia a partir da facticidade da vida é um aspecto que reorienta as perspectivas a respeito da estrutura do entendimento. E a compreensão nesse contexto diz respeito à uma dimensão constituinte do existir humano em sua facticidade. O que se pretender dizer é que a busca por compreensão não é privilégio de cientistas e filósofos. Viver pressupõe articulação de significados e sentidos que podem ser considerados mundos constituídos onde há movimentação de vivências. De tal modo que nesse fazer filosofia, segundo escreve Kisiel: “a vida humana é essa continuidade operativa de contexto autoarticulante e, portanto, *fundamentalmente compreensível* (2020, p. 39, *grifo nosso*).” Em termos de tentativa de orientação sobre o que compreensão expressa nesse contexto, pode-se dizer que há uma relação entre a compreensão e o fundamento do existir em seus lugares mais imediatos e originários.

Surge outra argumentação apontando para o caráter hermenêutico presente no filosofar do jovem Heidegger, seguindo com o que Kisiel assinala, “a fenomenologia como a protociência pré-teórica da experiência original é uma hermenêutica *da* facticidade, cujo objetivo inicial é tornar explícitas as estruturas implícitas nas quais a vida histórica já se articulou espontaneamente (2020, p. 39).” Há uma vitalidade que atravessa o fazer filosófico. Daí poder falar em hermenêutica nesse momento: “o ser humano compreende o ser. Mas essa ‘compreensão do ser’ não é, a princípio, de natureza conceitual; é, antes, a mais factual compreensão do que significa ser que advém de simplesmente se viver uma vida (KISIEL, 2020, p. 39).”

Imediatamente, ao tentar deixar clara a articulação entre vida fática, originariedade ou elemento pré-teórico da filosofia, e ainda, tentar correlaciona-las à dimensão hermenêutica, vem a seguinte pergunta: como se dá essa correlação, ou como ela se sustenta? Ou dito de outra forma, em que medida pode-se falar aqui em hermenêutica? Provinciatto auxilia na elaboração de uma resposta à pergunta:

Heidegger coloca a intuição hermenêutica como ponto de partida do modo de acesso à vida fática. [...] Como, então, fazer com que a vida fática seja acessada sem nenhuma pré-compreensão teórica? De acordo com Heidegger, a partir da intuição hermenêutica, pois esta

não busca determinar a vida fática, mas conduzir uma compreensão da vivência. A intuição hermenêutica, então, está numa relação de compreensão da vivência, de modo que “a vivência de apropriação, é portanto, pré-teórica, pré-cognoscitiva e pré-objetiva (BENAVIDES, 2014, *apud* PROVINCIALTO, 2019, p. 226).

O acessar a vida fática se dá a partir do estabelecimento de um horizonte hermenêutico. E é desse lugar, originário, que irrompe o filosofar, segundo ensina Heidegger:

La vivencia que se apropria de lo vivido es la intuición comprensiva, la *intuición hermenêutica*, la formación originariamente fenomenológica que vuelve hacia atrás mediante retroconceptos y que se antecipa con ayuda de preconceptos y de la queda excluida toda posición teórico-objetivante y transcendente. La universalidade del significado de las palabras señala primariamente algo originário: el carácter mundano de la vivencia vivida (2005, p. 142).

Trata-se de um modo de relação com a vida fática sem a necessidade de um aporte teórico que precise dar conta de explicar esse conjunto de vivências, algo à parte do efetivo. O viver em si é compreensivo, e, nesse sentido, hermenêutico. No período estudado, fins dos anos 1910 e início dos 1920, há em curso, portanto, uma virada ocasionada pela perspectiva hermenêutica, que o autor Bento Silva Santos, escreve:

Nesse período já emerge uma primeira “virada”, no seio da fenomenologia, para um programa de investigação da hermenêutica – a vida, bem como sua motivação: portanto, a orientação para uma história mais autêntica e, desse modo, em direção aos conceitos que lidam com “situações. Trata-se da relação com a história que concerne ao sentido da existência concreta (2022, p. 2).

2.2 OS INDICATIVOS FORMAIS

Em correlação com a breve descrição sobre o entendimento a respeito da hermenêutica da facticidade na fenomenologia da juventude de Martin Heidegger, agora o olhar será direcionado para outra noção significativa, que são os indicativos formais

(*Formale Anzeige*). Se com a constituição da hermenêutica da facticidade pode-se pensar no fazer filosofia a partir da concretude onde a vida se dá, é importante abrir um horizonte de questionamento relativo ao como acessar situacionalmente o cerne do que se pretende em tal dinâmica.

Uma consequência que surge na tentativa de articular um entendimento sobre a hermenêutica da facticidade, ou, dito de outra forma, a busca pela noção compreensão que se origina no campo de manifestação da vivência fática, inevitavelmente leva à pergunta sobre como é possível acessar tal compreensão, sem incorrer em uma espécie de teorização da mesma. Em um artigo escrito por Mario Fleig, onde há uma discussão sobre a noção de indicação formal, o autor caracteriza o modo de fazer filosofia do jovem Heidegger como que: “interessando-se por algo aquém da grande filosofia e da ciência (2011, p. 117).” Continua:

Trata-se da dimensão pré-discursiva ou antepredicativa, na qual se dá uma experiência que precede a predicação. Sabemos que é nesse âmbito que acontece o velamento e o desvelamento, que algo se dá. É nessa perspectiva que Heidegger localiza o solo fenomenal em que se radicam os tradicionais conceitos fundamentais da ontologia (ser, ente, substância, etc.), que não se fundamentam a si mesmos. A tarefa da filosofia então passa a consistir em mostrar como tais conceitos se formam com base neste âmbito prévio e originário (2011, p. 117).

Como o autor aponta, ao trazer a noção de indicação formal, Heidegger parece tentar constituir de modo radical o “ir à coisa como ela se dá” antes de uma teorização prévia que pretendesse dar conta de certo domínio a respeito de um conceito por exemplo. Para algo como uma dinâmica lexical ou um termo de enciclopédia que traça os limites de determinados significados, que pretende o poder de dizer sobre algo. Talvez por isso, o autor da passagem imediatamente supracitada mencione a questão do “velamento e desvelamento do que se dá”. Para chegar então, ao chamado “solo fenomenal”, de onde se parte para a tarefa da filosofia na perspectiva filosófico-hermenêutica. Seguindo com a descrição proposta por Fleig:

De modo resumido, podemos então entender essa noção como uma remissão da atitude objetivante à vida concreta, ou seja, à coisa mesma, de tal modo que os conceitos se dão de maneira originariamente fenomenológica quando assumem um modo *indicativo*, isto é, quando se mantêm como um dizer que se suspende para deixar prevalecer a coisa mesma que nesse dizer está em questão. Esta suspensão do sentido referencial e de sua realização, ou seja,

suspensão da determinação conceitual do vivido, abre a dimensão pré-discursiva ou antepredicativa que cede ao vivido sua legitimidade no que se diz (2011, p.121).

Torna-se cada vez mais claro que as construções heideggerianas nesse período representam de forma decisiva uma virada de chave no fazer filosofia, no pensar a ciência, quando insere a dimensão hermenêutica como uma fundamento para a vida fática em seu caráter originário. E os indicativos formais possibilitam esse acesso aos modos de compreensão sem aquela postura carregada por uma sedimentação que tem um predomínio sobre determinado significado. Esse parece um esforço para uma lida com o mais imediato. Ramón Rodríguez, em obra já citada na dissertação, *La transformación hermenéutica de la fenomenología: una interpretación de la obra temprana de Heidegger*, aborda esse tema em um capítulo onde discorre sobre a explicitação categoria da facticidade. O autor escreve:

La primera cuestión importante es decidir el terreno fenomenológico, el campo de experiencia em que se dan los fenómenos que van a ser interpretados. Heidegger muestra que ese terreno sólo puede ser el del *imediato* darse la vida fáctica a sí misma, el modo como, antes de toda reflexión explícita sobre sí, se encuentra consigo misma. Esa inmediatez, que es una exigencia fenomenológica – atenerse a lo vivido tal com es vivido – se concreta para Heidegger em lo que llama de *cotidianidad*, el modo de ser habitual em que se desarrolla la existencia humana (1997, p. 155).

Esse movimento hermenêutico na perspectiva fenomenológica, ao que parece, nesse período, constituía uma abertura para esse lidar com a imediatidade constituinte própria da vida fática, com isso, a questão sobre os indicativos formais pode ser depreendida como uma espécie de ponto de partida para essa lida mais originária.

Nos parágrafos que seguem serão explicitadas algumas passagens de alguma preleções do jovem Heidegger com o intuito de visualizar como o próprio filósofo estabelecia suas tratativas sobre os indicativos formais no plano estrutural de sua filosofia fenomenológica hermenêutica.

Segundo o autor Sandro Sena, o termo é utilizado em um primeiro momento em uma preleção entre 1919/1920 intitulada: *Problemas fundamentales de la fenomenología*⁴, o jovem professor ensina:

Buscamos el sentido fundamental del método en el que la vida se capta como vida viva. Es necesario reconducir a la experiencia fundamental que la vida fáctica tiene de si misma. [...] En nuestro trabajo de destrucción crítica (de la objetivación), estos conceptos no está fijados de manera unívoca, sino que señalan hacia ciertos fenómenos, apuntan a un ámbito concreto y tienen por ello un carácter meramente formal (sentido de la <<indicación formal>>). La investigación de la estructura ontológico-formal de estos conceptos es importante; pero lo formal no prejuzga nada sobre las cosas (1993, p. 256).

Em seguida, a passagem *Notas sobre a “Psicologia das visões de mundo” de Karl Jaspers* (1919 -1921), também sobre os indicativos formais:

Portanto, é preciso que o sentido do método já se dê previamente, junto com a própria concepção prévia: o método emerge com essa concepção a partir da mesma fonte de sentido. De acordo com seu significado formal (por exemplo, “caminho”), a fixação do sentido de “método” deve ser mantida em aberto em vista de estabelecer determinações próprias e concretas. Como quer essas que determinações sejam alcançadas, junto com essa conquista deve-se manter afastado também o juízo prévio, que se insinua pela indicação formal do significado.

[...] O que é propriamente o objetual que se encontra em questão é algo que deve ser formalmente fixado como *existência*. Nesta significação indicada de modo formal, o conceito deve apontar para o fenômeno do “eu sou” e para o sentido do ser, presente no “eu sou” como princípio de um nexos principal dos fenômenos e da problemática a eles inerente. Com essa indicação formal (onde o sentido fundamental de todos os conceitos e nexos conceituais filosóficos, o que não vem ao caso detalhar aqui). [...] (2008, p. 20, 21).

Tentando articular as duas passagens acima, obviamente que estão em contextos distintos, há um detalhe que permite uma conexão a respeito de como surge a noção de indicativos formais, acentuando a questão do método fenomenológico hermenêutico. No procedimento compreensivo próprio dessa perspectiva fica nítido cada vez mais um distanciamento por modos de filosofar que se distanciam da vida fática, como se essa

⁴ Versão traduzida para o espanhol por Francisco da Lara, no ano de 1993, título original: *Grundprobleme der Phänomenologie*, (GA 58, 1993).

fosse um algo a parte da reflexão, algo como um objeto a ser analisado por um sujeito. Ocorre o que o autor Sandro Sena aponta como “trabalho preparatório de busca pelo modo de expressão genuíno dos fenômenos existenciais, não acidentalmente ao lado do esforço pela destruição crítica do primado da objetivação e da teoria (2012, p. 59).”

Ao que parece o que está em jogo, e que torna a discussão decisiva é a estrutura a partir dessa perspectiva elaborada por Heidegger de acesso ao significado, ou seja, a possibilidade de compreensão mais originária, o ir às coisas mesmas tal como elas se fenomenologizam.

2.3 A SITUAÇÃO HERMENÊUTICA

Antes de prosseguir para o terceiro capítulo, onde haverá um diálogo franco sobre o percurso hermenêutico filosófico gadameriano, a partir da filosofia hermenêutica nas elaborações do jovem Heidegger, outro tema merece uma aproximação (não exaustiva), com mais detalhes: situação hermenêutica.

Importante ressaltar que, especialmente, os temas elencados no presente capítulo estão correlacionados ao que será estudado à frente, na discussão sobre as aproximações entre Heidegger e Gadamer como uma base, ou ponto de partida.

Alguns detalhes nessa perspectiva vão se tornando mais acessíveis na tentativa de construção de um olhar panorâmico a respeito desse esforço heideggeriano em sua obra da juventude, onde, nas palavras de Escudero, no prólogo da tradução das *Interpretaciones fenomenológicas sobre Aristóteles indicación de la situación hermenêutica [Informe Natorp]* (2000), têm-se: “unos y otros tratan de resolver el dilema de como volver a captar la inmediatez de las experiencias humanas (2000, p. 10).” Tentando dar alguns contornos e apresentar características que são demarcadores desse período, continua Escudero:

Simplesmente hay que volver a instalarse em el insondable instante instante vivido. Desde esta perspectiva, quizás no resulte tan extraño afirmar que la pregunta que realmente determina el pensamiento de este primer Heidegger se ala pregunta por el sentido mismo de la vida humana. La vida humana y su comprensión previa del ser, sem ningún género de duda, las artérias que alimentan su obra temprana (2010, p. 10).

Os esforços filosóficos por parte de Heidegger nesse período estão atravessados por uma ruptura com um modo de fazer filosofia a partir de critérios objetivantes, ou certa “consciência representativa (ESCUDERO, 2010, p. 16).” Há uma reorientação, a filosofia se lança ao campo hermenêutico, ou dito de outro modo, se lança às possibilidades compreensivas que constituem significativamente a vida vivida. A dimensão que considera a hermenêutica da facticidade tem a ver com o mundo constituído, originário, onde a vida acontece. E, assim, marcada inexoravelmente por uma rede de articulações com significados sedimentados em uma dinâmica de historicidade que constitui o mundo onde a vida apresenta uma necessidade visceral de compreensão.

Desde el prisma de la transformación hermenéutica de la fenomenología queda claro que las cosas no reponen primariamente al clásico esquema de sujeto-objeto, sino que las cosas sólo resultan comprensibles desde la pertenencia previa del sujeto a um mundo simbólicamente articulado, es decir, desde el trasfondo de um estado de précomprensión del mundo consustancial al ser humano (ESCUDERO, 2010, p. 20).

Quando Escudero menciona esse mundo simbolicamente articulado, é justamente esse o mundo imediato, onde de antemão estão as concepções prévias que de certa maneira modulam o olhar, as relações, os comportamentos, etc. Por isso, requer constantemente um movimento de compreensão, também, pode-se falar em um círculo hermenêutico, não mais aquele utilizado como instrumental para análise de textos, mas como a cada vez, tentativas de compreensão da vida nessas redes articuladas de significados que estruturam a vida em sua facticidade.

É fundamental perceber como Heidegger estabelece as bases para os movimentos compreensivos, apontando para elementos que eram deixados encobertos, sem uma transparência. E é exatamente quando se começa uma articulação sobre a situação hermenêutica no fazer filosófico, pelo viés fenomenológico, que tal transparência vem à tona. Segundo Heidegger no *Informe Natorp*:

El contenido real de toda interpretación, es decir, el objeto temático en la manera en que ya há sido interpretado, sólo se logra mostrar directa

e adecuadamente cuando la correspondiente situación hermenéutica de la que depende toda interpretación resulta accesible de una manera suficientemente clara (2010, p. 29).

O argumento aqui parece ter a pretensão em buscar uma noção melhor formulada sobre o que é a situação hermenêutica. Talvez um dos elementos que ganham maior relevância nessa discussão sobre a compreensão, seja pensar essa situação hermenêutica como possibilitadora da mesma, no sentido da constituição de clareza e transparência, oferecendo abertura de sentido.

Escudero, em outra obra, *El language de Heidegger: diccionario filosófico 1912 – 1927*, assim define a situação hermenêutica:

La situación hermenéutica determina la situación de nuestra comprensión (*Verstehenssituation*). La tarea de la filosofía consiste justo en apropiarse conceptualmente de esa comprensión por medio de los hábitos, los costumbres e los usos lingüísticos, por una parte, y por medio de la revisión y del desmontaje crítico (*Abbau*) de la tradición, por otra. Toda interpretación se enmarca en una realidad sociocultural concreta, se remonta a una tradición ya transmitida, se alimenta de la cultura a la que pertenece quien interpreta. En otras palabras, jamás se da una interpretación libre de presupuestos y exenta de valoraciones (2009, p. 110).

O mundo da vida pode ser considerado o lugar da situação hermenêutica. É abertura de espaço para as possibilidades de compreensão, o ir às coisas, como elas se manifestam nelas mesmas. Essa clareza que surge no reconhecimento da situação hermenêutica pode ser configurada como o ato que possibilita interpretar o mundo (em conexões e aberturas de sentido). Essas conexões e aberturas se dão de muitas formas, especialmente no estabelecimento de relações. Parece que, aqui, o que se tem não é o mundo fechado em si mesmo, mas, no ato da construção dessas relações em trânsito no fluxo vivencial, o que se tem é constantemente o movimento de estar lançado para/em.

O processo de compreensão a partir da situação hermenêutica, portanto, não seria uma tentativa menos complexa de provar ou refutar determinadas verdades, algo como posse ou domínio sobre um contexto discursivo. Mas, um passo antes disso, uma tentativa de indagar as condições em que tais perguntas podem ser colocadas a cada vez. E assim, a filosofia hermenêutica vai estabelecendo seus modos de questionar as possibilidades do conhecimento do mundo.

Ainda no *Informe Natorp*, Heidegger apresenta um modo didático de visualizar a realização da interpretação:

Toda interpretación se despliega em función de su ámbito de realidade y de su pretensión cognoscitiva, em el marco de las siguientes coordenadas:

- 1) un *punto de mira*, mas o menos expresamente apropiado e fijado;
- 2) una subsiguiente *dirección de la mirada*, em la que se determina el <<como-algo>> según el cual se debe precomprender el objeto de la interpretación y el << hacia-dónde>> debe ser interpretado esse mismo objeto;
- 3) un *horizonte de la mirada* delimitado por el punto de mira y por la dirección de la mirada, en cuyo interior se mueve la correspondiente pretensión de objetividad de toda interpretación (2010, p 30).

Ou seja, para aclarar uma situação hermenêutica é preciso considerar um contexto interpretativo que já é dado, o mundo constituído onde a vida fática acontece. Esse reconhecimento é o que irá gerar a transparência necessária para a compreensão efetiva. Tais coordenadas dão o devido direcionamento para considerar de maneira mais apropriada a situação hermenêutica.

Pode-se encerrar essa parte com a afirmação de Carman Segura Peraita:

Em efecto, para que algo se muestre como fenómeno no basta com la mera comparecencia del objeto temático em el como de su ser interpretado. Es preciso, además, para que pueda hablar por sí mesmo, aclarar suficientemente *su* situación hermenéutica *correspondiente* (*jeweilige*). Sólo así será posible uma aproximación auténtica, orginaria a la filosofía y a su objeto, a los que pertenecen intrinsecamente la *situación hermenéutica* y sua aclaración (2001, p. 28).

O que fica claro, portanto, é que a obra de Martin Heidegger nesse recorte específico tratado nesse capítulo oferece subsídios valiosos para o desenvolvimento da hermenêutica filosófica. O que ficará mais claro à frente é que de certa maneira é ao que parece, o jovem Heidegger insere a questão hermenêutica com um traço de análise do ser, com preocupações de reorientação de uma ontologia que havia sedimentada naquele contexto, e que Gadamer a partir de uma releitura, ou uma interlocução com seu professor, parte da hermenêutica para outras ênfases no campo metodológico,

epistemológico sem deixar de lado suas bases ligadas à filosofia da existência. E a seguir, de modo mais detalhado, será abordada especificamente alguns aspectos relacionados à compreensão na obra de Gadamer.

3 HERMENÊUTICA, FILOSOFIA, FENOMENOLOGIA: OS TRAÇOS FUNDAMENTAIS GADAMERIANOS

Retomamos aqui o problema central da presente dissertação, que é sinalizar a fundamentação do motivo pelo qual é possível a partir da obra *Verdade e método* sustentar a construção de uma hermenêutica filosófica com base fenomenológica. Isso não somente porque, como será visto à frente, nas intersecções, sobretudo, com os temas presentes nas preleções heideggerianas estudadas acima, mas no próprio desenvolvimento do texto (*Verdade e método*) estão elencados os traços fundamentais que orientam a hermenêutica enquanto filosofia. Quanto a isso Ernildo Stein enfatiza:

Ao passar, na segunda seção da segunda parte, para a apresentação da teoria da experiência hermenêutica, Gadamer eleva a *historicidade do compreender a princípio hermenêutico*. [...]

Portanto, na II Parte, na passagem da primeira seção em que fala da superação da teoria do conhecimento pela fenomenologia, para a segunda seção em que lança sua teoria da experiência hermenêutica e põe a historicidade do compreender como princípio hermenêutico (2002, p. 22).

Esse capítulo será estruturado de forma a tentar descrever os percursos, com alguns demarcadores principais (especialmente a interlocução com a base heideggeriana – que será explicitada ao tratar especificamente sobre os traços fundamentais de uma experiência hermenêutica gadameriana), que auxiliarão na tentativa de clareza sobre

alguns itens que têm vindo em forma de acenos, e agora serão abordados de maneira mais aguda a respeito da fenomenologia da compreensão em Gadamer.

Inicialmente, como que uma propedêutica, no primeiro subcapítulo será abordada a questão da autoridade e tradição, haja vista o que foi mencionado acima como situação hermenêutica, à qual é inescapável, sendo preciso considerá-la, primeiro para um entendimento da circularidade dos termos dentro das áreas de tematização. Outro motivo é a elaboração de uma crítica consistente que possibilite uma abertura de sentido na perspectiva fenomenológica, destruindo para reconstruir as camadas de sedimentação que por muitas vezes encurta a percepção a respeito da manifestação do fenômeno.

3. 1 O LUGAR DA AUTORIDADE E TRADIÇÃO NA HERMENÊUTICA FILOSÓFICA

Por mais estranho que pareça num primeiro olhar, o termo *preconceito* tem um lugar importante na estruturação da filosofia gadameriana. O autor chega a escrever que “é o ponto de partida do problema hermenêutico (2015, p. 368)”. Para o filósofo a questão dos preconceitos (autoridade e tradição) tem a ver com o “modo de ser finito e histórico do homem (2015, p. 368)”. Dialogando com o segundo capítulo, ao estabelecer essa consideração sobre o lugar da autoridade e tradição, pode-se pensar no que foi denominado como situação hermenêutica, como afirma Ernildo Stein:

É preciso fazer antes algumas observações sobre as influências que pesam sobre Gadamer nos anos vinte, e tentar entender qual era a sua concepção de filosofia. O filósofo tivera, em seus anos em Marburgo, uma proximidade muito intensa com os neokantianos e a fenomenologia de Husserl, enquanto preparava a sua tese na área de literatura grega. Quando iniciou um contato mais intenso com o trabalho de Heidegger, foi por este levado a fazer a sua tese de livre docência em filosofia, sobre a questão ética no *Filebo*. O autor também lembra do impacto que tivera com o projeto de interpretação de Aristóteles que Heidegger enviara a Natorp, candidatando-se para uma vaga na área de filosofia em Marburgo. Trata-se do manuscrito *Interpretações fenomenológicas de Aristóteles: indicações da situação hermenêutica*, de 1922. Nesse texto já aparecera o conceito de situação hermenêutica que Heidegger procurava descrever como condição para qualquer interpretação (2014, p. 2010).

Com essa passagem fica mais nítida a interlocução de elementos presentes na filosofia heideggeriana, especialmente para a intenção do presente trabalho que é tentar visualizar algumas possíveis ressonâncias na hermenêutica filosófica gadameriana.

É preciso um esforço ao transitar pela discussão proposta por Gadamer sobre a *reabilitação de autoridade e tradição*. De saída, surge uma dificuldade em perceber como o filósofo aborda a questão, pois fica uma impressão que ele faz um tipo de apologia, como se tradição e autoridade fossem de certa maneira determinantes para a reflexão que se pretende hermenêutico-filosófica. E o filósofo aponta como ponto de partida no escopo para sua problematização sobre a hermenêutica:

Este é o ponto de partida do problema hermenêutico. Foi por isso que examinamos o descrédito do conceito do preconceito na *Aufklärung*. O que se apresenta sob a ideia e uma autoconstrução absoluta da razão como um preconceito restritivo na verdade faz parte da própria realidade histórica. Se quisermos fazer justiça ao modo de ser finito e histórico do homem, é necessário levar a cabo uma reabilitação radical do conceito de preconceito e reconhecer que existem preconceitos legítimos (2015, p. 368).

A questão central que surge a partir da dimensão de historicidade na construção da filosofia hermenêutica diz respeito ao modo como a situação hermenêutica é articulada ao longo do processo que resultará compreensão. Há uma sedimentação histórica, que pode ser vista a partir do que foi dito no capítulo anterior, quando Heidegger menciona no *Informe Natorp*, as bases para a realização de um processo de interpretação (*un punto de mira*, una subsiguiente *dirección de la mirada* e un *horizonte de la mirada* delimitado por el punto de mira y por la dirección de la mirada). De modo a tentar visualizar tal situação, Casanova ensina que:

Absorvidos em uma situação fática específica, nós sempre nos vemos presos a modos de compreensão e interpretação dos entes que carecem de todo caráter genuíno, uma vez que não nos valemos aí senão de algo assim como o ponto final de um longo percurso, sem qualquer clareza quanto aos momentos mesmos desse percurso e quanto à sua necessidade propriamente dita. Nós lidamos aqui com meras opiniões legadas que não possuem senão um caráter dogmático e que vivem de sua operacionalidade cotidiana, de seu valor de troca em meio a contextos interativos (2015, p. 58).

A situação hermenêutica, marcada por certa estrutura sedimentada com certas possibilidades compreensivas que de algum modo normatizam (no sentido de organização) os movimentos, ações e escolhas e até mesmo situações que tem a ver com conhecimentos produzidos e cristalizados, o que Casanova reconhece como caráter dogmático que vivem numa espécie de operacionalidade cotidiana. Há uma necessidade do ponto de vista hermenêutico, especificamente na perspectiva fenomenológica de dar um passo atrás, e como mostra Heidegger, buscar a realização interpretativa, que além de reconhecer tais sedimentações, possibilitar a destruição de tais crostas que encurtam o lidar com as coisas mesmas.

E aqui, na perspectiva compartilhada por Gadamer, faz-se imprescindível uma imersão e reconhecimento ao que ele mesmo chama de autoridade e tradição. Pois tanto no iluminismo, quanto no romantismo – há (e não faltam motivos para isso) existe uma repulsa a qualquer sinal de dogmatização ou pensamentos que não são articulados pelo crivo da razão. Aceitando e reconhecendo ou não, a historicidade mostra que cada época (atravessada por vezes por sabres de outras épocas) apresenta camadas sedimentadas que organizam em muitas frentes o acontecer da vida fática. Essa perspectiva heideggerina mostra-se fundamental para o como Gadamer tem suas tratativas sobre tais concepções prévias.

E para a realização de uma ruptura (que será mais detalhado à frente) com tais condições, Casanova continua:

No momento em que realizamos mais originariamente a situação, isto é, no momento em que remetemos a situação aos seus domínios originários, nós superamos a dogmaticidade das significações fáticas e conquistamos simultaneamente uma via de acesso autêntica aos entes. E isto não apenas na lida cotidiana com eles, mas também na abordagem teórica dos assim chamados fenômenos filosóficos (2015, p. 58).

Essa contextualização pode auxiliar no melhor entendimento de alguns aspectos estudados acima do que é chamado aqui de bases heideggerianas para os desenvolvimentos gadamerianos, todavia, lançam luz nessa parte específica onde inicia-se com essa discussão sobre o lugar da autoridade e tradição por parte de Gadamer, como uma espécie de reconhecimento dessas estruturas prévias sedimentadas, que na

medida em que surgem as questões vão dando lugar à coisa mesma na medida em que as interpretações clarificam e levam à compreensão.

No momento acima, quando discutiu-se no jovem Heidegger sobre as estruturas prévias de compreensão, a preocupação filosófica pareceu estar na busca de modo com vistas a estruturação para a analítica existencial, na elaboração da noção ser-aí⁵ que se movimenta no mundo, mundo este que está se constituindo onde é lançado. Na perspectiva de Gadamer, distinguindo-se de seu professor, essa questão é o centro de sua pesquisa, não uma parte como parece para o autor de *Ser e tempo*.

Seguindo na temática (o lugar da autoridade e tradição na hermenêutica filosófica), é apresentado o modo como no iluminismo (*Aufklärung*) a noção de concepção prévia era tratada. A razão passa a ser o crivo a partir do qual se constrói um tipo de pensamento que se sustenta, em um franco distanciamento de tudo que representasse autoridade ou sobreposição da tradição. Ao longo de muito tempo a busca pela verdade era fundamentada na autoridade e tradição, pensando especificamente na Idade Média quando o catolicismo assumia a prerrogativa sobre o que era verdade ou não, sobre como era o entendimento, o pensamento, a compreensão. Além disso, a caracterização sobre como deveria ser organizada a vida a partir de tais visões de mundo.

Há um olhar diferenciado e imprescindível para avanço na proposta de *Verdade e método*, que é reorientar como são colocadas autoridade e tradição nesse contexto e como a noção de situação hermenêutica oferece outras abordagens quando investigadas do ponto de vista fenomenológico. Inclusive aqui pode-se sinalizar a base hermenêutico-filosófica, propriamente gadamerianas, para a fundamentação dos *traços fundamentais de uma filosofia hermenêutica*.

Gadamer mostra um exemplo que elucida essa transição, que possui um diálogo direto com a hermenêutica, a saber, a reforma protestante. Ela tem um impacto significativo nas relações com a autoridade e tradição:

Assim, a reforma fomenta o florescimento da hermenêutica que deve ensinar a usar corretamente a razão na compreensão da tradição. Nem a autoridade do magistério papal nem o apelo à tradição podem tornar supérflua a atividade hermenêutica, cuja tarefa é defender o sentido razoável do texto contra toda e qualquer imposição (2015, p. 369).

⁵ Por questão de delimitação e espaço tal termo não será tratado de maneira mais detalhada, o que ficará em aberto para posteriores pesquisas e questionamentos, especialmente na leitura gadameriana.

Há ao que parece uma rejeição ao acesso textual através de uma mediação da autoridade que por seus critérios dogmáticos estruturam a compreensão do mundo a partir desses. “Não há dúvida de que a verdadeira consequência da *Aufklärung* é outra, ou seja, a submissão de toda autoridade à razão (2015, p. 369).” Era como se o “novo” método hermenêutico se desvencilhasse das estruturas de autoridade, pensando na relação com o texto sagrado, mas que abriu novos modelos de interpretação. No entanto, Gadamer mostra que mesmo com a dificuldade dos pensadores e cientistas na *Aufklärung*, a autoridade e a tradição são situações hermenêuticas onde há movimentações no interpretar o mundo, ele utiliza a noção de *sujeição*,

A ideia de que os preconceitos que determinam surgem da minha sujeição já está decidida a partir do ponto de vista de sua resolução e esclarecimento e só vale para os preconceitos não justificados. Se existem também preconceitos justificados que possam ser produtivos para o conhecimento, então voltamos a confrontar-nos com o problema da *autoridade* (2015, p. 370, *grifo nosso*).

Temos nessa passagem uma explicação onde fica claro que o filósofo alemão não defende a questão da autoridade, como o estranhamento no primeiro momento e título do subcapítulo, “*A reabilitação da autoridade e tradição*”, mas se mostra que quando a questão da autoridade e tradição é por ele apontada, somos remetidos à noção que aparecia nos textos das preleções heideggerianas nos anos vinte. Não se trata, portanto, de um acolhimento à autoridade e tradição simplesmente como uma imposição da historicidade, ou um retorno ao medievo. Mas o reconhecimento de certas estruturas prévias que configuram a situação hermenêutica próprias ao mundo, que podem ter justificativas coerentes. Sendo necessário aprofundar a investigação, mirando os efeitos presentes no que se pesquisa, ou quando não se justificam a não ser por uma condição autoritária ou tradicionalista, algo como uma imposição que não sustenta. Por isso, a perspectiva apontada por Gadamer oferta subsídios para essa lida apontada por Csanavova na citação acima, uma melhor lida que possibilita uma espécie de contato mais imediato, que tem a ver com a *originariedade*, tanto na vida cotidiana quanto nas questões filosóficas.

A compreensão correta desse sentido de autoridade não tem nada a ver com a obediência cega a um comando. [...] É assim que o reconhecimento da autoridade está sempre ligado à ideia de que o que a autoridade diz não é uma arbitrariedade irracional mas algo que em princípio pode ser compreendido. É nisso que consiste a essência da autoridade que exige o educador, o superior, o especialista. É claro que os preconceitos que eles inculcam encontram-se legitimados pela pessoa. Sua validade requer predisposição para com a pessoa que os representa. Mas é exatamente assim que se convertem em preconceitos objetivos, pois operam a mesma predisposição para com uma coisa, que pode se estabelecer por outros caminhos, por exemplo, por bons motivos validados pela razão. Nesse sentido a essência da autoridade pertence ao contexto de uma teoria de preconceitos que tem de ser libertada dos extremismos da *Aufklärung* (2015, p. 371, 372).

É significativo, portanto, reconhecer a noção de autoridade, percebendo seu nexo com a situação hermenêutica que gera a compreensão, não como uma dada imposição sem justificativa viável, o que pode ocorrer, mas imediatamente pode-se pôr em relevo a partir de uma crítica. Bem como, há a autoridade, diferente de autoritarismo, que retrata o modo de pensamento em um determinado momento da tradição. E este reconhecer amplia a percepção na construção da perspectiva de uma hermenêutica filosófica capaz de por em questões a partir de critérios fenomenológicos que permitem o ir às coisas mesmas como elas são.

Seguindo na abordagem, Gadamer apresenta o período do Romantismo como um momento importante de crítica à *Aufklärung*, que traz a visão sobre um tipo de movimentação que não é pautada pelo extremismo e desconsideração visando somente a autoridade. Mas que reconhece a tradição, como parte do mundo sedimentado onde a vida fática acontece em suas possibilidades.

O que é consagrado pela tradição e pela herança histórica possui uma autoridade que se tornou anônima, e nosso ser histórico e finito está determinado pelo fato de que também a autoridade do que foi transmitido, e não somente o que possui fundamentos evidentes, tem o poder sobre nossa ação e nosso comportamento (2015, p. 372).

Conforme essa passagem, parece que está fundamentada a criação de melhores condições (fenomenológicas) de um olhar para a autoridade e tradição a partir delas mesmas, no sentido de uma desconstrução para uma reconstrução coesa e coerente a respeito da situação hermenêutica, com indicações para melhor interpretação, que levará

à uma melhor compreensão. Interessante aqui, compartilhar um olhar do já citado Ernildo Stein, para a maneira diferenciada como Gadamer elabora seus modos de descrição:

Quando falamos da hermenêutica filosófica, temos diante de nós o desenvolvimento de uma ideia que pretende dar conta da historicidade do compreender ligado ao universo da cultura humana e do mundo vivido. [...]

O que acontece de inovador nesse projeto filosófico é ter explorado momentos fundamentais da compreensão e da explicitação que são modos pelos quais nos aproximamos da criação humana. [...]

Compreender e interpretar, enquanto um acontecer do sentido, cuja historicidade jamais esgotamos, confluem para um vasto painel numa época histórica determinada. (2014, p. 224, 225).

Uma investigação lançada em direção aos temas históricos pode ser caracterizada por uma leitura e conexão com o passado a partir de como esse se manifesta, num encontro com a realidade presente do pesquisador (a caracterização da situação hermenêutica, o acesso à dimensão de originariedade e a dinâmica de interpretação apontada por Heidegger). O traço fenomenológico aparece no centro desta argumentação, há uma tratativa diferenciada, onde Gadamer esclarece:

A investigação das ciências do espírito não pode não pode ver-se a si própria em oposição pura e simples ao modo como nos comportamos com respeito ao passado na nossa qualidade de seres históricos. Em nosso constante comportamento com relação ao passado, o que está realmente em questão não é o distanciamento nem a liberdade com relação ao transmitido. Ao contrário, encontramos sempre inseridos na tradição, e essa não é uma inserção objetiva, como se o que a tradição nos diz pudesse ser pensado como estranho ou alheio; trata-se sempre de algo próprio, modelo e intimidação, um recolher a si mesmos no qual nosso juízo histórico posterior não verá tanto um conhecimento, mas uma transformação espontânea e imperceptível da tradição (2015, p. 374).

As questões suscitadas nessa passagem apontam para a autoridade e tradição, que têm em si mesmas uma dimensão de historicidade e constituição de mundo. O passado não é tomado somente como um objeto a ser investigado, a hermenêutica tem uma fundamentação de historicidade, o que significa o estar lançado na temporalidade

que segue um fluxo dinâmico, a vida fática. Há portanto, uma tradição que está em investigação (no caso da realização de uma pesquisa), mesmo com o distanciamento temporal, por vezes outras camadas de distanciamento como geográfico, cultural, idiomático etc. Há uma conexão significativa. E sobre essas condições de possibilidade de conexão que iremos nos debruçar na próxima parte.

3. 2 A QUESTÃO DA TEMPORALIDADE E O DESLOCAMENTO ENTRE O PRESENTE E O PASSADO

Pensar a dimensão de historicidade ao estudar *Verdade e método* é estar talvez no ponto central da argumentação de Gadamer na constituição dos traços fundamentais de sua filosofia hermenêutica. Uma vez que nos aproximamos da noção de autoridade e tradição enquanto condições prévias para a compreensão, agora iremos analisar a descrição sobre o deslocamento entre o presente e o passado na perspectiva fenomenológica apresentada pelo filósofo alemão. Para tanto é importante questionarmos sobre o significado hermenêutico deste deslocamento entre a temporalidade de um texto marcado de certo modo pela autoridade e tradição, e o investigador que busca desde o presente interpretar este texto, e inseri-lo nas discussões de sua pesquisa.

Gadamer lança de início uma pergunta, a partir da qual desenvolve a descrição deste movimento. “Como se começa o trabalho hermenêutico? Que consequências tem para a compreensão a condição hermenêutica de pertencer a uma tradição? (2015, p. 385)”. Para responder esta questão ele recorre a noção da circularidade, que vimos acima, especialmente em Schleiermacher, que fala da relação entre o todo e a parte (ou o individual) que constitui tal movimentação. Segue, “a antecipação de sentido que visa o todo chega a uma compreensão explícita através do fato de que as partes que se determinam a partir do todo determina, por sua vez, o todo (2015, p. 385)”. Temos uma ideia que auxilia na descrição das condições de possibilidade de interpretação que é o caráter dialógico na estrutura do texto, o que permite uma compreensão que considera a completude da articulação do que se expõe. Trata-se do modelo que Gadamer entende como clássico, que tem seu lugar de importância, por reconhecer os modos de acesso ao

texto em análise, mas que carece de algo que Gadamer acresce, inclusive após Dilthey e Heidegger. Ainda falando sobre essa circularidade em Schleiermacher, que,

Distingue esse círculo hermenêutico do todo e da parte segundo um aspecto objetivo e um aspecto subjetivo. Tal como cada palavra forma uma parte do nexo da frase, cada texto forma parte do nexo da obra de um autor, e esta, por sua vez, forma parte do conjunto do correspondente gênero literário e mesmo de toda a literatura. [...] Entretanto, precisamos nos perguntar se esse modo de compreender é adequado. [...] O que este desenvolve sob o nome de interpretação subjetiva pode muito bem ser deixado de lado. Quando procuramos compreender um texto, não nos deslocamos até a constituição os psíquica do autor, mas, se quiser falar de “deslocar-se”, devemos deslocar-nos para a perspectiva na qual o outro conquistou sua própria opinião. O que significa nada mais que procurarmos fazer o direito objetivo daquilo que o outro diz. [...] É tarefa da hermenêutica explicar esse milagre da compreensão, que não é uma comunhão misteriosa das almas mas uma participação num sentido comum (2015, p. 386, 387).

Esse trecho longo ressalta alguns aspectos que devem ser colocados em discussão no tocante à proposta de Gadamer, que parecem se sustentar em termos de uma filosofia hermenêutica. Ele não descaracteriza o quanto a distinção todo e parte e a interlocução estabelece uma condição para a compreensão. Poderíamos estabelecer uma ressalva sobre o que o autor chama de ‘milagre da compreensão’ como certo preciosismo, mas o que importa de modo central é a descrição deste ‘deslocar-se’ que pode ser entendido como a ‘participação’ no sentido comum.

Parece tratar-se aqui de um encontro, algo como o texto que faz parte da tradição, mas que não está fechado na mesma, e que continua a dizer. Trata-se da inserção do ser do intérprete, que por alguma intencionalidade se lançou diante de determinado texto. Ele não compreende somente o que o texto diz em si a partir de sua época, ou de uma perspectiva histórica em que tal texto foi sendo lido e interpretado, mas compreende a partir do mundo que é o seu, o que envolve suas condições de possibilidades de ser, compreender, com alguns modos de interpretação prévia, a perspectiva fenomenológica pode ser percebida como o ir à coisa mesma, dito de outra forma, ir ao texto mesmo, na articulação e participação em um sentido comum que está a cada vez em trânsito.

Há um detalhe sutil ainda sobre a perspectiva de Schleiermacher, que pode ser descrita como “estabelecer a concordância com o ideal de objetividade próprio das ciências da natureza, mas somente ao preço de renunciar a fazer valer a concreção da

consciência histórica dentro da teoria hermenêutica (2015, p. 388)”. Ou seja, ainda tratava-se de uma teoria hermenêutica ou arte da interpretação. Quais as implicações disto? Os parâmetros e critérios para a lida hermenêutica ainda estavam a serviço de estruturas como a teologia, história, direito, etc. Ainda faltava algo que de uma vez por todas colocasse a hermenêutica como fazer filosófico para além de um instrumento a serviço de outros campos do saber.

E segundo Gadamer, é com Heidegger (conforme assinalado acima) há uma transição significativa sobre a hermenêutica atravessada por uma dimensão que atravessa e é atravessada pela vida fática, não somente como este instrumental, mas como uma filosofia inserida na existência (é preciso o cuidado de não confundir com o que se tornou algo chamado de existencialismo, pois tratam de compreensões com diferenças que não cabe aqui uma análise mais exaustiva). De certo modo, na perspectiva de Schleiermacher primeiro surge o estranhamento, e o trabalho hermenêutico é de certa maneira lidar com este estranhamento e acolher os aspectos da estranheza.

Mas ao contrário, a descrição heideggeriana desse círculo mostra que a compreensão do texto se encontra constantemente determinada pelo movimento de concepção prévia da pré-compreensão. Quando se realiza a compreensão, o círculo do todo e das partes não se dissolve; alcança ao contrário sua realização mais autêntica (2015, p. 388).

Com essa passagem de uma maneira mais contundente, Gadamer descreve uma parte importante da estrutura da de sua filosofia hermenêutica, partindo das concepções de seu professor, mostrando que assim como as estruturas prévias de compreensão dão certas orientações a respeito de como o ser se movimenta no mundo a partir de tais e tais condições, estas estruturas fundamentam a partir da perspectiva fenomenológica os traços fundamentais da experiência hermenêutica, sem desconsiderar seus predecessores. Todavia, não deixando de mostrar outro campo de análise que é constituído quando se trata de investigações sobre textos da tradição. “O círculo da compreensão não é, portanto, de modo algum, um círculo ‘metodológico’; ele descreve antes um momento estrutural ontológico da compreensão (2015, p. 389)”.

Parece que há uma espécie de construção de bases sólidas para se chegar à centralidade da concepção prévia como condição ontológica que se pretende sustentar

como uma descrição fenomenológica da compreensão e interpretação. E neste contexto surge um importante termo na descrição gadameriana que é a *concepção prévia de perfeição*, o autor parece estabelecer de uma vez por todas o que se pretende por filosofia hermenêutica. Após explicar o círculo hermenêutico, ou círculo da compreensão como uma descrição estrutural da compreensão, Gadamer ensina que,

O sentido desse círculo que forma a base de toda a compreensão possui uma nova consequência hermenêutica que gostaria de denominar de “concepção prévia da perfeição”. É evidente que isso é uma pressuposição formal que orienta toda compreensão. Quer dizer que somente é compreensível o que apresenta uma unidade de sentido perfeita. Fazemos tal pressuposição da perfeição quando lemos um texto, e é só quando essa pressuposição se mostra insuficiente, ou seja, quando o texto não é compreensível, que duvidamos da transmissão e procuramos adivinhar como pode ser corrigida (2015, p. 389).

Gadamer coloca-nos diante de uma importante questão sobre a descrição da compreensão. É como se ao pensarmos na hermenêutica, de modo automático viesse a solução de um problema interpretativo, uma espécie de segurança. O que nas perspectivas anteriores sobre a hermenêutica como instrumento de outras disciplinas poderia até caber. O ponto a ser ressaltado na citação acima é o nexo entre o que pode ser definido como compreensível a partir da manifestação de uma unidade de sentido. Tal unidade de sentido pode se manifestar, e aí o problema da compreensão parece resolvido. No entanto, em dados momento diante de certos textos há uma insuficiência, ou dito de outra maneira, o que está escrito não configura uma unidade de sentido, por algumas variáveis (não há espaço para discutirmos estas variáveis na presente pesquisa) que geram certa instabilidade. Talvez por este motivo a perspectiva hermenêutica fenomenológica estudada aqui se sustente.

Quando fala-se de unidade de sentido, levando em consideração as condições prévias de compreensão, e as condições prévias de perfeição, não parece que o que se põe em jogo seja um sentido estabelecido de modo anterior, mas leva-se em consideração a manifestação do texto enquanto fenômeno, a partir de si mesmo. A pergunta em que levamos adiante tal problematização pode ser colocada da seguinte maneira: Gadamer tenta de alguma maneira estabelecer as condições possíveis para a interpretação e compreensão de um texto? À frente em *Verdade e Método* parecem surgir algumas pistas para a resolução de tal problemática. Parece que o autor não trata

de uma verdade absoluta a ser perseguida, e a compreensão se dê como uma posse, uma aquisição. Há mais em jogo, nas palavras de Gadamer,

A concepção prévia de perfeição que guia toda nossa compreensão demonstra também ela ter em cada caso um conteúdo determinado. Não se pressupõe somente uma unidade imanente de sentido capaz de guiar o leitor; mas pressupõe-se que a compreensão deste seja guiada constantemente também por expectativas de sentido transcendente, que surgem de sua relação com a verdade do que é visado (2015, p. 389).

É preciso articular aqui as noções de estrutura prévia de compreensão e concepção prévia de perfeição para tentarmos entender melhor do que se trata esta passagem. Quando falamos acima sobre as estruturas prévias de compreensão, sinalizamos que trata-se da posição prévia, visão prévia e concepção prévia⁶ (*Vorhabe, Vorsicht, Vorgriff*), que pode ser entendida como uma noção mais originária em termos do mundo que é dado a cada vez que se abre um horizonte de sentido. A estrutura prévia de compreensão possibilita-nos uma descrição do mundo tal como se nos apresenta em si mesmo. A percepção deste mundo que é dado através da noção de estrutura prévia de compreensão tem a ver com uma dimensão de encontro entre o ser-aí que está sendo neste mundo de possibilidades que é visado, que se manifesta.

Quando fala-se em concepção prévia de perfeição, já mencionamos acima, tem a ver com uma unidade de sentido, parece cada vez mais uma particularização do que aparece, do que é visado. Isso porque Gadamer desconstrói a ideia de que a compreensão é uma estrutura fechada em si mesma, que pode ser tomada como posse. Faz sentido quando ele escreve que a concepção prévia de perfeição “tem em cada caso um conteúdo determinado”. Parece que na construção dos fundamentos de sua filosofia

⁶ Nota de Escudero na tradução do Informe Natorp:

“La apropiación de la situación hermenéutica, de la que Heidegger habla em repetidas ocasiones, va encaminada a conquistar críticamente el horizonte de sentido ya siempre dado em el que se encuentra el fenómeno de la vida para desenmascarar, desmontar o destruir los conceptos operativo em la precomprensión de esse fenómeno de la vida y devolverlos a su origen. Aquí se señalan las três coordenadas del <<punto de mira (*Blickstand*), de la <<dirección de la mirada>> (*Blickrichtung*) y del <<horizonte de la mirada>> (*Sichtweite*). Em cursos universitários posteriores, esa situación hermenéutica quedará definitivamente configurada por la triple estructura de *Vorhabe* (presuposición o presupuesto, esto es, el horizonte de sentido dado previamente y que facilita una comprensión inmediata del contexto em el que nos van saliendo al encuentro diferentes cosas, personas, situaciones o problemas, así como uma comprensión de esos mismos entes), *Vorsicht* (previsión o manera previa de ver, es decir, la perspectiva bajo la cual se colocan cada vez essas cosas, personas, situaciones o problemas), y *Vorgriff* (preconcepción, es decir, el repertorio conceptual que em cada caso tenemos a nuestro alcance y inicialmente guia y possibilita toda interpretación) (2000, p. 88).

hermenêutica, exatamente aqui em termos estruturais, há a possibilidade do visado se manifestar. Há uma dimensão relacional entre o que se manifesta, que não é somente a pressuposição de uma unidade de sentido imanente a ser desvelada, ou tomada como posse, mas ao que investiga tal texto (fenômeno) há uma singularização, leva-se em consideração o investigador.

É só o malogro da tentativa de admitir como verdadeiro aquilo que foi dito no texto que gera o esforço de “compreender” o texto como a opinião do outro, psicológica e historicamente. O preconceito da perfeição, além da sua exigência formal de que um texto deve expressar perfeitamente sua opinião, pressupõe também que aquilo que ele diz seja uma verdade perfeita (2015, p. 390).

A compreensão parece ser colocada como uma tentativa, não parece tratar-se de um tipo de relativismo, ou uma verdade absoluta, mas o reconhecimento de alguns elementos que articulam a constituição do que se entende por possibilidade de compreensão. É uma chave de leitura do mundo, do texto, de si mesmo. Parece que o deslocamento entre a temporalidade presente e pretérita tem a ver com uma espécie de perspectiva, tal reconhecimento pode ser considerado como um dos traços fundamentais da filosofia hermenêutica gadameriana.

A compreensão com esta perspectiva não se torna algo inexorável diante das várias possibilidades leituras dos textos da tradição ao longo do tempo, e também, por outro lado, não se torna fruto de uma opinião a partir de uma leitura em que o intérprete força o sentido para que o texto diga aquilo que tenha convergência com suas análises. Talvez seja a diferenciação que a hermenêutica na perspectiva fenomenológica tenha como uma das suas inúmeras e significativas contribuições, “a primeira de todas as condições hermenêuticas é a pré-compreensão que surge do ter de se haver com essa mesma coisa (GADAMER, 2015, p. 390)”.

Gadamer sustenta que as concepções prévias (preconceitos) são fundamentais para a discussão sobre esta dimensão do encontro o leitor e o texto da tradição. Ele utiliza um termo, que é traduzido para o português como “pertença” para se referir ao que chama de “comportamento histórico-hermenêutico”, que segundo o autor, “realiza-se através da comunidade de preconceitos fundamentais e sustentadores (2015, p. 390)”.

Esta noção de pertença tem a ver com estar de algum modo conectado, o que será denominado como “estar vinculado” em alguma medida, “aquele que quer

compreender deve estar vinculado com a coisa que se expressa na transmissão e ter ou alcançar uma determinada conexão com a tradição a partir da qual a transmissão fala (2015, p. 390)”. Parece uma espécie de compartilhar um mundo comum, os preconceitos reconhecidos por parte do intérprete podem ajudá-lo em sua investigação, é importante ter em vista que o texto da tradição se manifesta a partir de si mesmo nesta perspectiva, é como se o leitor estivesse-naquele-mundo-do-texto, sem desconsiderar-se. Por isto, a noção de pertença como a sustentação no comportamento histórico-hermenêutico. Assim, podemos pensar sobre o deslocamento presente-passado, não como uma negação do presente e reconstituição de outra época com pretensa exatidão, mas um encontro, o deslocamento trata-se deste encontro.

Seguindo, Gadamer apesar de mostrar a fundamentação do deslocamento presente-passado, ele fala agora sobre a ideia de uma “consciência hermenêutica”, esta, “sabe que não pode estar vinculada à coisa em questão ao modo de uma unidade inquestionável e natural, como se dá na continuidade ininterrupta de uma tradição (2015, p. 390).” Ao falarmos neste deslocamento é importante deixar claro que para o filósofo alemão deve-se sair de uma atitude natural diante do texto. Por vezes um texto tem, em termos de analogia, uma crosta que o envolve, e parece que o deslocamento de que falamos aqui se dá entre as indagações do intérprete com esta crosta. E o que a consciência hermenêutica sustentada por Gadamer, busca gerar este primeiro movimento de reconhecimento das concepções prévias.

A hermenêutica pelo que Gadamer vai construindo, ultrapassa aquela noção de um instrumento utilizado como argumento a mais para a efetivação de alguma prova em favor dessa ou daquela interpretação. Interessante o lugar onde fica localizada a filosofia hermenêutica, “entre a familiaridade e a estranheza”. “Existe realmente uma polaridade entre familiaridade e estranheza, nela se baseia a tarefa da hermenêutica (2015, p. 391).”

3.3 DA FILOSOFIA HERMENÊUTICA À EXPERIÊNCIA DA HERMENÊUTICA FILOSÓFICA

Essa pode ser considerada uma parte decisiva na presente pesquisa, onde a proposta é apontar de uma vez por todas, dentro dos limites e objetivos que foram

propostos, os traços que fundamentam e orientam o modo como Hans-Georg Gadamer constrói sua noção de compreensão, através de uma tessitura marcada por sua originalidade ao tratar a questão.

Há uma consistente descrição sobre os percursos da hermenêutica, especialmente até chegar ao modo como Heidegger irá abordar. Ao que parece, de fato, percebe-se o surgimento de novas possibilidades para pensar o lugar da hermenêutica, e suas potencialidades, a partir do viés fenomenológico com esse autor.

Seguindo, com efeito, através caminho gadameriano, Jean Grondin assinala o modo como essa tratativa heideggeriana é marcada por uma virada relevante, conforme visto no segundo capítulo da presente dissertação:

Para as consequências hermenêuticas direciona Gadamer a sua ‘*Ontologische Wendung der Hermeneutik am Leitfaden der Sprache*’ (Virada ontológica da hermenêutica no fio condutor da linguagem), conforme soa o título da última parte de sua obra básica ‘*Verdade e método*’ (1960). Para entender o que essa virada ontológica, e respectivamente universal da hermenêutica significa propriamente, ‘é preciso retornar ao problema inicial da obra, ou seja, à questão referente às ciências do espírito (1999, p 179).

O objetivo aqui é descrever a compreensão partindo dos traços fundamentais da hermenêutica filosófica gadameriana pelo viés fenomenológico. Ao retomar o problema central da obra, como sugerido na citação acima, alguns aspectos são significativos. Sobre os modos do compreender, assinala o filósofo alemão:

Procurro demonstrar aquilo que é comum a todas as maneiras de compreender e mostrar que a compreensão jamais é um comportamento subjetivo frente a um “objeto” dado, mas pertence à história efetual, e isto significa, pertence ao ser daquilo que é compreendido (GADAMER, 2015, p. 18).

Uma das características na perspectiva sobre a compreensão que Gadamer apresenta é que não se trata de uma posse, dito de outro modo, algo que se pode ou não ter. Mas seu modo de articular a hermenêutica enquanto filosofia é marcado por uma experiência hermenêutica. Tal experiência pode ser descrita como descerramento de

mundos possíveis, a partir da dinâmica de historicidade por demarcar uma interface entre uma temporalidade que se atravessa desde o presente até o passado.

Por exemplo, diante de uma obra medieval, um livro, não aparecerão ao intérprete somente as ideias trabalhadas pelo autor. Junto desse encontro (intérprete x texto) há um universo de possibilidades em aberto, como as leituras que já foram realizadas sobre essa obra e as interpretações em épocas diferentes, intérpretes diferentes. Soma-se a essas possibilidades os motivos que levam o atual intérprete a ir em direção a esse texto. Quando se fala em experiência hermenêutica, ou em outras palavras, uma atitude compreensiva pelo viés da fenomenologia, fala-se no ir as coisas mesmas como elas aparecem. O que significa perceber a manifestação dos conceitos estabelecidos previamente, tanto por parte do intérprete quanto a respeito da tradição em que o texto está inserido.

Continua Grondin, mostrando como o olhar de Heidegger de uma vez por todas reorienta o campo hermenêutico que como será visto, recebe elementos com características singulares por parte dos esforços de Gadamer:

O problema das ciências do espírito não era desconhecido por Heidegger. A partir de Dilthey e de seus mestres neokantianos, o mesmo lhe era bastante familiar. No entanto com base em seu princípio mais originário sobre o solo da facticidade, ele carimbou obstinadamente a compreensão das ciências do espírito como algo derivado ou deduzido. A elevação da compreensão à metodológica via régia das ciências do espírito pareceu-lhe, enfim, mais do que uma simples expressão da falta de chave na qual se encontrava o historicismo. O retorno a uma compreensão metodizável seria a desesperada tentativa, em face da historicidade que se abre no século XIX, de encontrar um ‘firme respaldo’. O que Heidegger problematizava, quando desmascarava os seus pressupostos metafísicos, era, no fundo, a ideia de um tal ponto de Arquimedes. A ideia do último fundamento atemporal, derivaria, afinal, de uma fuga do homem frente a sua própria temporalidade. A concepção de que existe uma verdade absoluta, brotaria, pois, de uma repressão ou esquecimento da própria temporalidade. Em vez de perseguir o fantasma de um último fundamento, Heidegger recomendava estabelecer-nos radicalmente ao nível da finitude, elaborando a própria estrutura preconceituosa como estrutura ontológica da compreensão, para percebermos as nossas próprias possibilidades, a partir da nossa situação existencial. [...] É inegável que a busca de uma verdade universalmente válida ameaça encobrir a realidade da compreensão, direcionando-a para um ideal de conhecimento que jamais irá concretizar (1999. p. 179, 180).

Ora, no capítulo onde trata-se especificamente sobre os desdobramentos da obra gadameriana pode surgir a pergunta: quais os motivos de uma vez mais aparecer nesse ponto mais elementos sobre Martin Heidegger? Bem, porque aqui começa aparecer de maneira mais nítida o que vem sendo trabalhado aos poucos ao longo do percurso na presente pesquisa.

Ao tratar a situação hermenêutica, enfatizada na filosofia do jovem Heidegger, os seus direcionamentos a respeito da interpretação, e, sobretudo, a tematização da facticidade da vida a partir de seu caráter mais imediato e originário, estão lançados os fundamentos para estruturar o que tem sido chamado no título da dissertação de: filosofia hermenêutica, fenomenologia da compreensão. Sem esse pano de fundo articulado (carece de maiores desdobramentos, o que será feito em outros trabalhos) haveria uma impossibilidade de clareza pensando no desenvolvimento da obra gadameriana.

Inicialmente, há uma descrição a respeito do círculo hermenêutico e os problemas dos preconceitos (2015, p. 354). Importante que nessa parte de *Verdade e método* há uma distinção de perspectivas entre aluno e professor, no que diz respeito à conceitualização sobre o que vem a ser hermenêutica em seus respectivos objetivos :

Heidegger só se interessa pela problemática da hermenêutica histórica e da crítica histórica com a finalidade ontológica de desenvolver a partir delas, a estrutura prévia de compreensão. Nós, ao contrário, uma vez tendo liberado a ciência das inibições ontológicas do conceito de objetividade, buscamos compreender como a hermenêutica pôde fazer jus à historicidade da compreensão (2015, p. 354).

É possível uma visualização de como na perspectiva heideggeriana há um olhar para a filosofia acentuada por traços marcadamente hermenêuticos, e em Gadamer uma hermenêutica com acentos filosóficos. A respeito disso, há uma elucidativa observação feita por Ernildo Stein:

Do que analisamos, já decorre a profunda diferença que existe entre o conceito de compreensão nos dois filósofos, e, como consequência, o conceito de hermenêutica. Para Heidegger, a hermenêutica, será basicamente, um adjetivo, cuja função é qualificar a fenomenologia e, em sentido mais amplo, a filosofia. Em Gadamer, ao contrário o que importará é afirmar o substantivo *hermenêutica* na linha de sua tradição histórica, acrescentando-lhe o adjetivo *filosófica*.

[...] Para Heidegger, trata-se de preparar, através da fenomenologia hermenêutica, um novo modo de conceber a questão do ser como um conceito, com que opera a compreensão. Para Gadamer, a tarefa da filosofia como hermenêutica filosófica, consistirá na questão do sentido, ligado à compreensão da historicidade do mundo vivido (2014, p. 212).

O aluno segue especificamente por um caminho que seu professor abre, no entanto, a partir de outros objetivos e propostas, consolidando um diferencial nas tratativas a respeito da hermenêutica.

Retomando a questão do círculo hermenêutico, Gadamer deixa claro que faz uma releitura da perspectiva heideggeriana, e cita seu professor:

Embora possa ser tolerado, o círculo não deve ser degradado a círculo vicioso. Ele esconde uma possibilidade positiva de conhecimento mais originário, que, evidentemente, só será compreendida de modo mais adequado quando ficar claro que a tarefa primordial, constante e definitiva da interpretação continua sendo não permitir que a posição prévia, a visão prévia e a concepção prévia (*Vorhabe, Vorsicht, Vorbegriff*) lhe sejam impostas por intuições ou noções populares. Sua tarefa é antes, assegurar o tema científico, elaborando esses conceitos a partir da coisa, ela mesma. (HEIDEGGER *apud* GADAMER, 2015, p. 355).

Considerando o círculo hermenêutico há um melhor ajuste no procedimento de interpretação. Pois o círculo hermenêutico aponta para a relação entre as partes e o todo, bem como para a relação entre a situação em que o intérprete encontra-se e a tradição em que o texto está inserido. Esse reconhecimento proporciona uma base para o melhor desdobramento da situação hermenêutica, que nessa perspectiva não fica presa numa espécie de interpretação dogmática (o que Heidegger quer dizer quando fala de círculo vicioso), mas abre campo para um encontro mais imediato, originário. Para Schmidt, “a compreensão acontece dentro do círculo hermenêutico. Ao interpretar um texto, o intérprete se move de um significado projetado do todo para as partes, então volta ao todo (2014, p. 150).”

Acerca da citação sobre o círculo hermenêutico, Gadamer mostra que trata-se de uma descrição por parte de Heidegger a respeito da “forma de realização da própria interpretação compreensiva (2015, p. 355).” Apesar de certa proximidade, aqui, ao que parece, ocorre uma transição. Gadamer explica a noção do círculo hermenêutico pelo

viés heideggeriano, e, sinaliza que o ponto alto dessa noção está ligado ao fato de que essa descrição do círculo “tem um sentido ontológico positivo (2015, p. 355).” Assim, os elementos dos traços fundamentais de uma hermenêutica filosófica, com acento fenomenológico, do próprio Gadamer começam a ficar mais evidentes como uma proposta sutilmente diferente dos propósitos de Heidegger, quando assinala, conforme citado acima: “nós ao contrário, [...] buscamos compreender como a hermenêutica pôde fazer jus à historicidade da compreensão (2015, p. 354).”

Porquanto, o objetivo é descrever os modos como Gadamer orienta a questão da compreensão, a partir de agora alguns desdobramentos temáticos serão articulados buscando seus principais fundamentos.

Inicialmente, o autor argumenta sobre o que em sua perspectiva entende-se como interpretação:

Toda interpretação correta tem que proteger-se da arbitrariedade de intuições repentinas e da estreiteza dos hábitos de pensar imperceptíveis, e voltar seu olhar para “as coisas elas mesmas” (que para filólogos são textos com sentido, que tratam, por sua vez de coisas). Esse deixar-se determinar assim pela própria coisa, evidentemente, não é para o intérprete tomar uma decisão “heroica”, tomada de uma vez por todas, mas verdadeiramente “a tarefa primeira, constante e última” (GADAMER, 2015, p. 355).

O que está em jogo para Gadamer é certo reconhecimento de que há um contexto onde modos de leitura se impõe, o que ele mesmo chama de autoridade e tradição. No entanto, conforme aparece na citação, no ato de interpretação, e o que ele chama de interpretação correta, percebe-se algo como uma proteção, que é justamente o reconhecimento de que o texto que se pretende interpretar faz parte de unidades de sentido que são plurais, que devem ser legitimadas, isso de um lado. E de outro, cabe ao intérprete para além desse reconhecimento, tomar como tarefa perceber onde suas motivações para realização daquela interpretação podem levá-lo. Diante da situação hermenêutica, e como alerta o filósofo: intérprete deve, então, voltar seu olhar para as coisas elas mesmas.

Acrescenta-se ao ato de interpretação, o modo como Gadamer descreve a experiência de compreensão, como um passo a mais:

Pois o que importa é manter a vista atenta à coisa através de todos os desvios a que se vê constantemente submetido o intérprete em virtude das ideias que lhe ocorrem. Quem quiser compreender um texto realiza sempre um projetar. Tão logo apareça um primeiro sentido no texto o intérprete prelineia um sentido do todo. Naturalmente que o sentido somente se manifesta porque quem lê o texto lê a partir de determinadas expectativas e na perspectiva de um sentido determinado. A compreensão do que está posto no texto consiste precisamente na elaboração desse projeto prévio, que, obviamente tem que ir sendo constantemente revisado com base no que se dá conforme se avança na penetração de sentido (GADAMER, 2015, p. 356).

De acordo com o que está posto, pode-se precisar que na descrição da compreensão, fala-se em uma dimensão do encontro. Onde, há o intérprete, com tudo que o constitui não somente enquanto quem exerce a função de interpretar, mas enquanto um ser historicamente situado, atravessado por contextos específicos, o que o faz ter tais e tais expectativas em relação à interpretação. Somado a isso há o texto a ser interpretado, que está inserido em uma tradição, e também é marcado por historicidade, que foi lido de maneiras diferentes, em épocas diferentes.

Então, é nesse encontro que ocorre o processo de compreensão. E a partir desse encontro, desse projetar e nessa penetração de sentido há um percurso que se faz e refaz a cada vez, no sentido de ajustar o olhar e fugir das arbitrariedades desnecessárias. Segundo Gadamer:

Quem busca compreender está exposto a erros e opiniões prévias que não se confirmam nas próprias coisas. Elaborar os projetos corretos e adequados às coisas, que como projetos são antecipações que só podem ser confirmadas “nas coisas”, tal é a tarefa constante da compreensão. Aqui não existe outra “objetividade” a não ser a confirmação que uma opinião prévia obtém através de sua elaboração (2015, p 356).

A tarefa da compreensão se dá nesse projetar, onde ficam evidentes os alinhamentos entre o que está no texto e o projeto prévio de leitura, caracterizando um modo de interpretação que possibilite a penetração de sentido, ou, um estar atento à situação hermenêutica, o que evitará cair no que é chamado por Gadamer de

arbitrariedade de intuições repentinas ou estreiteza de hábitos de pensar imperceptíveis. Assim, continua o autor de *Verdade e método*:

Pois o que é que caracteriza a arbitrariedade das opiniões prévias inadequadas senão o fato de que no processo de sua execução acabam sendo aniquiladas? A compreensão só alcança sua verdadeira possibilidade quando as opiniões prévias com as quais iniciam não forem arbitrárias. Por isso, faz sentido que o intérprete não se dirija diretamente aos textos a partir da opinião prévia que lhe é própria, mas examine expressamente essas opiniões quanto à sua legitimação, ou seja, quanto à sua origem e validade (2015, p. 356).

O reconhecimento das opiniões prévias, e a lida com as mesmas, com base na descrição gadameriana sobre o modo como possibilidade de compreensão ocorre, passa por um constante movimento de interpretação, que a cada vez gera transparência para a situação hermenêutica, em fluxo contínuo.

Além da relação estabelecida no círculo hermenêutico, há uma relação de abertura nesse encontro. O que se quer demonstrar é que a compreensão para Gadamer, não está condicionada ao tomar posse de um entendimento a respeito de um determinado objeto, algo como se a compreensão fosse algo a ser possuído, conforme mencionado acima. No percurso de pensar a compreensão na perspectiva fenomenológica da hermenêutica filosófica, Norma Côrtes traz uma contribuição que elucida o que está em discussão, ao assinalar que:

O argumento central de *Verdade e método* postula que o problema da compreensão hermenêutica radica na facticidade do *dasein* – isto é, reside no mundo da vida – e, portanto, precede ao solilóquio de uma consciência pura ensimesmada. Nesse sentido, ao contrário do que disseram todas as modernas filosofias da consciência (leia-se: Descartes, Kant, Hegel, Dilthey, Husserl), os esforços cognitivos que fundamentam a inteligência compreensiva dispensam a exigência de uma incursão teórica de natureza epistemológica para repousar na própria experiência mundana, ou se o leitor preferir: na realidade histórica, na experiência, no tempo, na tradição (2006, p. 281).

Nota-se que o que é chamado por Côrtes como inteligência compreensiva se dá enquanto possibilidade, em consonância com o que foi sinalizado acima quando falou-se sobre a questão da situação hermenêutica, no encontro com a mundanidade do mundo

envolta por suas nuances que são vistas no experienciar da vida fática, no acolhimento às tradições que constituem a realidade à qual se está lançado. A compreensão não se dá na perspectiva da hermenêutica filosófica fenomenológica num dado esforço epistemológico ou teórico, que de certa maneira criam um abismo sujeito-objeto como possibilidade inexorável de compreensão de mundo.

Antes, continuando com a autora:

A hermenêutica gadameriana rejeita a pretensão de verdade contida no método científico porque entende que a consciência subjetiva não é o *fiat inaugural da empresa cognoscente*. [...] Para Gadamer, essas atitudes teóricas são insuficientes como fundamentos da inteligência compreensiva, pois, na medida em que desconhecem a historicidade da consciência e (pior ainda) ignoram o caráter histórico das suas próprias incursões epistêmicas, acabam promovendo uma fuga metafísica que imagina ser capaz de se despojar dos apelos da realidade e da tradição, desenraizando a consciência do mundo (2006, p. 281).

Relacionado ao que a citação traz, na parte em que o filósofo alemão fala sobre a reabilitação da autoridade e da tradição, ele parece querer mostrar que a historicidade e tudo que envolve essa dimensão, a saber, onde o ser está lançado com suas possibilidades de experienciar o mundo, existe um modo de organização que é próprio dele mesmo (do mundo), e que na medida em que vai se constituindo nesse mundo, é atravessado por esses modos de organização. Ou seja, pensando a situação hermenêutica, é imprescindível não deixar de lado uma questão apontada pelo próprio Gadamer: “também aqui se coloca o problema de como escapar ao circuito fechado das próprias opiniões prévias (2015, p. 357).” Continuando com Côrtes: “os pré-conceitos são aberturas da realidade histórica que inauguram os descaminhos do método hermenêutico oferecendo ocasião para o desfiar de uma senda temporal (2006, p 285).”

Além do reconhecimento e legitimação da historicidade do intérprete, e a tradição à qual organiza de certo modo o mundo, parece que há uma sugestão de escapar desse circuito fechado. Uma pergunta se impõe como que por si mesma: como fazê-lo? Eis um caminho para tentar responder:

Em princípio, quem quer compreender um texto deve estar disposto a deixar que este lhe diga alguma coisa. Por isso, uma consciência

formada hermenêuticamente deve, desde o princípio, mostrar-se receptiva à alteridade do texto. Mas essa receptividade não pressupõe nem uma “neutralidade” com relação à coisa nem tampouco um anulamento de si mesma; implica antes uma destacada apropriação das opiniões prévias e preconceitos pessoais. O que importa é dar-se conta dos próprios pressupostos, a fim de que o próprio texto possa apresentar-se em sua alteridade, podendo assim confrontar sua verdade com opiniões prévias pessoais (GADAMER, 2015, p. 358).

Por conseguinte, é notório como a legitimação dessas experiências prévias de mundo que constituem o intérprete, estão de maneira imediata e originária (nessa perspectiva obviamente) proporcionando a transparência da situação hermenêutica, com isso, promovendo uma crítica, não como os modelos epistemológicos (aparentemente questionados na segunda parte do título da obra gadameriana *método*), pois, segundo o autor, “são os preconceitos não percebidos os que, com seu domínio, nos tornam surdos para as coisas de que nos fala a tradição (2015, p. 359).” E ainda, “é só o reconhecimento do caráter essencialmente preconceituoso de toda compreensão que pode levar o problema hermenêutico à sua real agudeza (2015, p. 360).”

No que tange ao lugar desse *caráter essencialmente preconceituoso* que permeia o processo descritivo da compreensão, é importante sinalizar o modo como Gadamer faz referência à terminologia preconceito:

Em si mesmo, “preconceito” (*Vorurteil*) quer dizer um juízo (*Urteil*) que se forma antes do exame definitivo de todos os momentos determinantes segundo a coisa em questão.
[...] “Preconceito” não significa pois, de modo algum, falso juízo, uma vez que seu conceito permite que ele possa ser valorizado positiva ou negativamente. É claro que ali está operando o parentesco com o *praeiudicium* latino, fazendo com que junto ao matiz negativo da palavra possa haver também um matiz positivo. Existem *préjugés legitimes* (2015, p. 360).

Nota-se, portanto, que na compreensão o que está em jogo é a inserção em uma determinada tradição, e quando se fala em inserção aqui, deve ser considerada a participação direta, afinal, o ser não somente produz um conhecimento histórico, ele também é atravessado por historicidade em termos de constituição de que está lançado na facticidade da vida.

Por exemplo, ao lidar com um texto da tradição, nessa perspectiva, não é somente uma reconstituição pura e objetiva desse passado que se tem em mira, mas uma abertura de mundos que surge, tanto do intérprete, quanto do texto que é lido. E a cada vez, novas possibilidades surgem, óbvio que atentando para a transparência da situação hermenêutica, deixando de lado a arbitrariedade marcada por *estreitezas de hábitos de pensar*. Trata-se uma espécie de permitir-se ir à coisa mesma tal como ela se manifesta.

Tal processo não deve ser encurtado por um tipo de sedimentação que porventura, possa se apropriar de uma chave de leitura unívoca, que em lugar de gerar essa abertura de mundos possíveis, os fecha, segundo atesta Richard E. Palmer:

A hermenêutica de Gadamer e sua crítica à consciência histórica, sustentam que o passado não é como um amontoado de fatos que se possam tornar objeto de consciência; é antes um fluxo em que nos movemos e participamos, em todo ato de compreensão. A tradição não se coloca pois contra nós; ela é algo em que nos situamos e pelo qual existimos; em grande parte é um meio tão transparente que nos é invisível – tão invisível como a água o é para o peixe (1999, p.180).

Destarte, essa é uma tentativa de descrição da compreensão em Gadamer, a partir dos traços hermenêutico-filosóficos, pelo viés fenomenológico, onde se vê a importância da transparência da situação hermenêutica. Seguindo para a última parte, será considerada agora a história efetual (*Wirkungsgeschichte*) como abertura de horizontes compreensivos, em suma, buscando consolidar os objetivos do presente trabalho, ou seja, uma melhor descrição da compreensão.

A questão da história efetual tem a ver primeiramente com um questionamento metodológico ao modo de lidar com os fenômenos históricos. A princípio na elaboração gadameriana, encontra-se:

Quando procuramos compreender um fenômeno histórico a partir da distância histórica que determina nossa situação hermenêutica como um todo, encontramos-nos sempre sob os efeitos dessa história efetual. Ela determina o que se mostra de antemão o que se nos mostra questionável e se constitui em objeto de investigação. E, cada vez que tomamos o fenômeno imediato como toda verdade, esquecemos praticamente a metade do que realmente é, ou melhor, esquecemos toda a verdade deste fenômeno (2015, p. 397).

A fim de entender melhor o que se quer falar sobre a história efetual é importante pontuar que ao reconhecer a situação hermenêutica, no processo de interpretar em busca de estabelecer uma possível compreensão, o princípio da história efetual atravessa todo processo. Schmidt ao se referir sobre a história efetual (o autor traduz como história efetiva), ensina que:

Gadamer emprega o conceito de história efetiva para indicar estes efeitos na compreensão. Nossa consciência é, assim, uma consciência efetuada historicamente no sentido amplo que significa que, tenhamos consciência disso ou não, nossos preconceitos herdados sempre constituem pano de fundo e a base a partir da qual compreendemos. A consciência histórica efetiva no sentido mais estreito significa que percebemos reflexivamente ter uma consciência efetuada historicamente. Isto implica que o intérprete percebe que está no círculo hermenêutico da compreensão e que sua situação hermenêutica foi afetada pela tradição através de seus preconceitos herdados (2014, p. 153).

Pensar nas possibilidades de compreensão, então, perpassa de uma vez por todas por esse assumir um horizonte na situação hermenêutica, que gera certos resíduos, pensados no sentido de efeitos, em que o intérprete está lançado, algo como se fosse impossível não estar inserido na circularidade hermenêutica (não a parte viciosa). O que se pretende evidenciar é o caráter existencial da compreensão na perspectiva da história efetual, em consonância com o as partes fundamentais de *Verdade e método*. Se compreende a partir do próprio mundo, e o compreender não deve ser considerado algo a ser realizado em processos metodológicos somente, mas compreender atravessa o existir, e Gadamer parece dar conta dessa premissa em sua obra.

A noção de horizonte, ligada à noção de situação, é significativa nas tratativas sobre tais possibilidades de compreensão, segundo escreve Gadamer:

Todo presente finito tem seus limites. Nós definimos o conceito de situação justamente por sua característica de representar uma posição que limita as possibilidades de ver. Ao conceito de situação pertence essencialmente, então, o conceito de *horizonte*. Horizonte é o âmbito de visão que abarca e encerra tudo o que pode ser visto a partir de um determinado ponto. Aplicando esse conceito à consciência pensante, falamos então da estreiteza do horizonte, da possibilidade de ampliar o horizonte, da abertura de novos horizontes (2015, p. 399).

É conveniente destacar que ao trazer a noção de horizonte, Gadamer elabora estruturas para pensar a fenomenologia da compreensão, portanto, marcada pelo que foi sinalizado acima como situação hermenêutica, ou, em suas palavras: “a elaboração da situação hermenêutica significa então a obtenção do horizonte de questionamento correto para as questões que se colocam frente à tradição (2015, p. 400).”

Ademais, quando se fala em horizonte como uma espécie de lugar da situação hermenêutica, não significa que há um horizonte passado, por isso distante, que deverá ser reconstituído por um tipo de metodologia específica. Também não há um horizonte presente, onde inexoravelmente o intérprete encontra-se, como se em uma espécie de lugar privilegiado para observar o passado. Antes, acerca da construção gadameriana encontra-se:

O horizonte do presente não se forma pois à margem do passado. Não existe um horizonte do presente por si mesmo, assim como não existem horizontes históricos a serem conquistados. *Antes, compreender é sempre processo de fusão de horizontes presumivelmente dados por si mesmos* (2015, p. 404).

Essa citação pode ser considerada uma espécie de realização da compreensão na perspectiva da hermenêutica filosófica, por reunir elementos que apontam para um caráter existencial da problemática na descrição fenomenológica, porque ao que parece, há uma exigência de proximidade entre o horizonte histórico e o horizonte presente, que logo traz à reflexão aquela reflexão no jovem Heidegger de uma busca cada vez mais imediata, originária como base para as condições de possibilidades para o filosofar.

Mediante as discussões apresentadas, há um trecho em *Verdade e método*, onde Gadamer consegue expor, quase em síntese, o que foi colocado até aqui sobre os traços fundamentais de sua hermenêutica filosófica, em uma perspectiva fenomenológica a respeito da compreensão, tema central na presente pesquisa, e assim, pretende-se fechar esse empreendimento dissertativo, não no sentido de fim, mas como abertura para outras leituras sobre o filósofo alemão, que escreve: “o projeto de um horizonte histórico é, portanto, só uma fase ou um momento na realização da compreensão, e não se prende na autoalienação de uma consciência passada, mas se recupera no próprio horizonte compreensivo do presente (2015, p. 405).”

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Diante do que fora exposto até aqui, retomando perguntas que nos orientaram desde o início da pesquisa, parece que de certa maneira é possível fundamentar em primeiro lugar alguns aspectos demarcadores entre o que era a hermenêutica, o modo como era utilizada como instrumento auxiliar de outras áreas do saber para ajustar melhor o processo de interpretação, mas não era nada mais que isso.

E Gadamer, na medida em que descreve os modos de utilização da hermenêutica, chegando às construções heideggerianas no início da década de mil novecentos e vinte – mostra outro tipo de tratativa. Sobretudo, quando faz uma espécie de interface entre a vida fática e o compreender, como sendo indissociáveis. Ou dito de outra maneira, o ser é sempre ser em situação de compreensão lançado no mundo em que é o seu.

O ser-aí se movimenta no mundo onde estruturas prévias de compreensão estão dadas, a hermenêutica filosófica proposta por Gadamer reconhece um tipo de circularidade, que já era falado desde Schleiermacher, mas que a partir de Heidegger recebe outro tipo de tratamento, que no fim das contas é algo como levar em consideração que tais estruturas prévias de compreensão têm uma sedimentação ou uma situação hermenêutica, algo que é próprio da historicidade humana.

Portanto, a atitude compreensiva não se dá no tomar posse de um conceito e saber dizer o que esse diz somente. Mas há uma dimensão semântica, é preciso deixar que o texto diante do que se propõe a interpretar diga a partir de si mesmo, ou seja, não existe uma fórmula ou um método que dê conta de captar os elementos significativos de modo inexorável.

Para além da dimensão léxico-sintática, existe a vida fática, e pode-se colocar como contraponto aqui a dimensão semântica, e é a partir daí que o jogo compreensivo se dá. É um nexos: compreender o mundo, o mundo a ser compreendido – sem obstruções teórico conceituais – mas como se dá, e isto vale quando se fala da relação de interpretação de textos da tradição, isto vale para todo e qualquer lugar onde este nexos (compreensão – mundo/mundo-compreensão) ocorre.

Em suma, pode-se falar sobre uma fenomenologia da compreensão a partir da estruturação de uma hermenêutica filosófica. No aspecto da circularidade, há o universal ou o todo, que se singulariza em sua ‘dação’ – e a partir das estruturas

descritas ficou evidente que o compreender é atravessado pelos questionamentos que o permitem lidar com a tradição de forma própria, com uma relação consistente, assim como outras abordagens filosóficas que tratam dos mesmos temas, ou seja, há uma consolidação da filosofia enquanto hermenêutica filosófica fenomenológica, segundo sustenta Gadamer.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- BARROS, José D'Assunção. **Teoria da História Volume IV: acordes historiográficos, uma nova proposta para a teoria da história**. Ed. Vozes, 2014.
- CASANOVA, Marco Antonio. **Compreender Heidegger**. Ed. Vozes, 2015.
- CÔRTEZ, Norma. **Descaminhos do método: notas sobre história e tradição em Hans-Georg Gadamer**. In Revista Varia História, v. 22, n. 36, p. 274 – 290, 2006.
- DILTHEY, Wilhelm. **O surgimento da hermenêutica (1900)**. In Revista Numen, v. 2, n. 1, p. 11 – 32, 2010.
- FERNANDES, Christiane Costa de Matos. **Os traços fundamentais da fenomenologia hermenêutica de M. Heidegger *A ideia da filosofia e o problema da concepção de mundo***. In Griot: Revista de Filosofia Amargosa, v. 19, n. 3, p. 56- 73, 2019.
- FIGAL, Günter. **Oposicionalidade: o elemento hermenêutico e a filosofia**. Ed. Vozes, 2007.
- GADAMER, Hans-Georg. **Hegel Husserl Heidegger**. Ed. Vozes, 2012.
- GADAMER, Hans-Georg. **Verdade e Método I: traços fundamentais de uma hermenêutica filosófica**. Ed. Vozes, 2015.
- GADAMER, Hans-Georg. **Verdade e Método II: complementos e índice**. Ed. Vozes, 2017.
- GRONDIN, Jean. **Introdução à hermenêutica filosófica**. Ed. Unisinos, 1999.
- GRONDIN, Jean. **Hans-Georg Gadamer: una biografía**. Ed. Herder, 2000.
- GRONDIN, Jean. **Introducción a Gadamer**. Ed. Herder, 2003.
- GRONDIN, Jean. **Hermenêutica**. Ed. Parábola, 2012.
- GUNNEWEG, Antonius H. **Hermenêutica do Antigo Testamento**. Ed. Sinodal, 2003.
- HEIDEGGER, Martin. **Interpretaciones fenomenológicas sobre Aristóteles: indicación de la situación hermenéutica [Informe Natorp]**. Tradução: Jesús Adrián Escudero. Ed. Trotta, 2000.
- HEIDEGGER, Martin. **La idea de la filosofía y el problema de la concepción del mundo**. Tradução: Jesús Adrián Escudero. Ed. Herder, 2005.
- HEIDEGGER, Martin. **Interpretações Fenomenológicas sobre Aristóteles: introdução à pesquisa fenomenológica**. Ed. Vozes, 2011.
- HEIDEGGER, Martin. **Ontologia: hermenêutica da facticidade**. Ed. Vozes, 2012.
- HEIDEGGER, Martin. **Fenomenologia da Vida Religiosa**. Ed. Vozes, 2014.

HEIDEGGER, Martin. **Problemas fundamentales de la fenomenologia (1919/1920)**. Tradução: Francisco de Lara. Ed. Alianza, 2014b.

KAHLMAYER-MERTENS, Roberto Saraiva. **O elemento existencial da hermenêutica de Gadamer**. In Revista Sapere Aude, v. 6, n.12, p. 444 – 455, 2015.

KISIEL, Theodore. **Hermenêutica da facticidade**. In Martin Heidegger: conceitos fundamentais. Editado por Bret W. Davis. Ed. Vozes, 2020.

PALMER, RICHARD E. **Hermenêutica**. Ed. 70, 1999.

PERAITA, Carmen Segura. **Hermenêutica de la vida humana: em torno al informe Natorp de Martin Heidegger**. Ed. Trotta, 2001.

PROVINCIATTO, Luís Gabriel. **O retorno à vida fática como proposta filosófica em Heidegger**. In Revista Princípios, v. 26, n. 49, p. 1-27, 2019.

RODRÍGUEZ, Ramón. **La transformación hermenéutica de la fenomenología: una interpretación de la obra temprana de Heidegger**. Ed. Tecnos, 1997.

ROHDEN, Luiz. **O “círculo hermenêutico” como estrutura, o “enquanto” da hermenêutica filosófica**. In Revista Veritas, v. 44, n. 1, p. 109 – 131, 1999.

SANTOS, Bento Silva. **A “ideia de filosofia como ciência originária” na preleção friburguense do KNS (= Kriegsnotsemester) de 1919 (GA 56/57) de Martin Heidegger**. In Revista Veritas, v. 67, n. 1, p. 1-19, 2022.

SCHMIDT, Lawrence K. **Hermenêutica**. Ed. Vozes, 2014.

SENA, Sandro Marcio Moura de. **Jogue as escadas fora: fenomenologia como terapêutica**. In Revista Natureza humana, v. 14, n. 2, p. 37-73, 2012.

STEIN, Ernildo. **Da fenomenologia hermenêutica à hermenêutica filosófica**. In Revista Veritas, v. 47, n. 1, p. 21-34, 2002.

STEIN, Ernildo. **Gadamer e a consumação da hermenêutica**. In Revista Problemata, v. 5, n. 1, p. 204-226, 2014.

VIRKLER, Henry A. **Hermenêutica Avançada: princípios para interpretação bíblica**. Ed. Vida, 1998.

ZAHAVI, Dan. **Fenomenologia para Iniciantes**. Ed. Via Verita, 2019.

