

Fenomenologia hermenêutica: a “superação” da postura epistemológica do historicismo

Hermeneutical phenomenology: the “overcome” of the epistemological posture of historicism

Viviane Magalhães Pereira *

recebido: 01/2013
aprovado: 03/2013

*Resumo: Wilhelm Dilthey, motivado pela busca por uma base epistemológica para as ciências do espírito, pensou poder converter a história em objeto e a compreensão em método. Apesar de suas contribuições, somente Martin Heidegger, influenciado pela fenomenologia transcendental de Edmund Husserl, trouxe a possibilidade de refletirmos sobre o mundo que se articula através da história. Para Heidegger, a impossibilidade de termos um domínio sobre o conteúdo da história era justamente o que possibilitava a nossa compreensão do mundo histórico. Compreensão, para ele, significava o nosso comportamento situado em um mundo de significados, de tal modo que, mesmo quando se inicia o nosso trabalho teórico, ainda pressupomos uma estrutura prévia da compreensão que se dá na história. Por isso se tornou necessária, na hermenêutica, uma “superação”, ou melhor, uma radicalização dessa “consciência histórica”, de tal modo que ela revelasse que toda compreensão antes de tudo já está determinada por aquela estrutura prévia. Neste artigo tentaremos discutir sobre essa “superação” e sua contribuição para a Filosofia.
Palavras-chave: Dilthey. Husserl. Heidegger. Historicismo. Fenomenologia.*

Abstract: Motivated by the search for an epistemological foundation for the spirit sciences, Wilhelm Dilthey thought he could convert the story into an object and the understanding into a method. Despite his contributions, only Martin Heidegger, influenced by the transcendental phenomenology of Edmund Husserl, brought the possibility we reflect on the world that is articulated through history. Heidegger's thesis is that the impossibility of having a grip on the content of the story was

* Doutoranda em Filosofia – Bolsista CAPES na Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul, PUCRS – Brasil. E-mail: vivianefilosofia@yahoo.com.br

precisely what enabled our understanding of historical world. According to Heidegger, understanding means our behavior situated on a world of meanings so that even when we started our theoretical work, we still assume a fore-structure of understanding what happens in the story. Therefore hermeneutics required a “overcome” or rather a radicalization of this “historical consciousness” so that it showed that before everything all understanding is already determined by that fore-structure of understanding. In this paper we would try to discuss this “overcome” and its contribution to philosophy.

Keywords: Dilthey. Husserl. Heidegger. Historicism. Phenomenology.

1. As aporias do historicismo e a busca de Dilthey por uma “epistemologia da história”

Muitos historiadores utilizaram a hermenêutica como base de suas teorias, na tentativa de apreender o sentido da história universal, pois, o desejo de compreender a totalidade dos “nexos” da história da humanidade carecia, segundo eles, da interpretação dos textos oriundos do passado, ou melhor, de sua fonte de conhecimento. Para tais integrantes da escola histórica, diferente do que pensava Schleiermacher¹, era a amplitude desse nexos histórico que possuía valor próprio e que, portanto, deveria ser buscada, servindo os textos individuais apenas como material mediador para o conhecimento do contexto.

Entretanto, a maioria desses historiadores, apesar da diferença de objetivos, não conseguiu distinguir a sua investigação daquela empreendida por Schleiermacher, ainda se detendo tanto na teoria romântica da individualidade como no esquema clássico do todo e da parte. Conforme Hans-Georg Gadamer², foi somente Dilthey que se conscientizou dos limites da hermenêutica de Schleiermacher e propôs uma ampliação desta, transformando-a em uma “historiografia e mesmo em uma teoria do conhecimento das ciências do espírito”

(GADAMER, 1990, p.202). Tentando solucionar a última das aporias da hermenêutica clássica que mencionamos, Dilthey fez uma diferenciação entre “compreensão” e “explicação”. Ele acreditava que enquanto “a ‘compreensão’ era a palavra-chave para os estudos humanísticos”, a “explicação [era o termo central] para as ciências” (PALMER, 1986, p.112) da natureza.

Por essa razão, para ele se fazia premente uma diferenciação de métodos entre as ciências do espírito e as ciências da natureza, algo que até então ainda não tinha sido realizado. As ciências *explicam* a natureza, aquilo que é externo, já os estudos humanísticos *compreendem* as manifestações da vida, a unificação do interno e do externo. Em outros termos, ao passo que nas ciências da natureza o objeto é visto por si mesmo, nas ciências do espírito seu “objeto” é alcançado mediante um contínuo envolvimento do próprio pesquisador, o qual se compromete em constantemente empreender um retorno à tradição, que a todo o momento se renova, e a compreender melhor o seu “objeto” e a si mesmo com tal conhecimento. Isto é, nestas “ciências” se processa uma investigação histórica, que, como tal, não segue o modelo de constatação inequívoco de um experimento, mas a mediação entre um “eu” e um “tu”. Como então seguir um padrão científico de análise das partes e de verificabilidade de nossas conclusões na natureza quando se trata da inexatidão dos assuntos histórico-humanísticos?

O método apropriado para as questões humanísticas, ou seja, a base epistemológica adequada para as ciências do espírito é, segundo Dilthey, a hermenêutica. Todavia, para ele, como representante da escola histórica, é a história que deve ser o “objeto” almejado, pois, como é no mundo histórico que as individualidades estão expressas e “ganham vida”, não adianta buscar, por meio de uma análise psicológica, as intenções que motivaram a produção de um texto. O princípio hermenêutico do todo e da parte foi mantido por Dilthey, mas em vez de ser aplicado aos textos, ele foi empregado na própria realidade

histórica, que é um mundo produzido e formado pelo espírito humano. Houve claramente, com isso, uma ampliação das intenções de Schleiermacher.

Não era só a interpretação de discursos que estava em jogo, mas também a experiência concreta e histórica (Cf. CAMARGO, p.14) do ser humano, ambos pertencentes e participantes da vida que se desenrola através desses nexos históricos, ou seja, que possui uma historicidade interior. Hermenêutica deixou de ser aqui uma “arte da interpretação”, para auxiliar na fundamentação da filosofia da vida. Foi essa a condição encontrada por Dilthey para que, com a hermenêutica, pudesse ser visto, por exemplo, que “um processo de uma história de vida”, o qual é uma fusão de recordação e expectativa num todo, não obedece ao princípio de causalidade tão caro às ciências da natureza. Pelo contrário, a formação dos seus nexos depende da fusão de recordação e expectativa num todo que chamamos experiência e que adquirimos na medida em que fazemos experiências (Cf. GADAMER, 1990, pp.226;230).

Conforme Gadamer, o que Dilthey quis fazer foi completar a crítica da razão pura kantiana com uma crítica da razão histórica. Ele pretendia, em outros termos, articular uma fundamentação hermenêutica das ciências do espírito, ou seja, uma justificação da razão histórica – problemática que ele recebeu de Hegel (Cf. HEGEL, 2001) –, perguntando por suas condições de possibilidade. Assim como Immanuel Kant fizera para justificar as ciências da natureza (Cf. KANT, 2008), ele perguntou como a experiência histórica pode tornar-se ciência. Dilthey quis dizer que a razão histórica precisava de uma justificação igual à da razão pura, já que a história, do mesmo modo que a natureza, não podendo ser pensada como uma forma de manifestação do espírito, torna-se tão problemática quanto o conhecimento da natureza. Para Gadamer, em clara analogia com o questionamento kantiano, Dilthey também

perguntou pelas categorias do mundo histórico que poderiam servir de base às ciências do espírito, como é o caso dos conceitos de vivência, expressão e compreensão (DILTHEY, 2010, pp.167-205).

Nessa procura por uma fundamentação das ciências do espírito, a hermenêutica não foi para Dilthey apenas um instrumento, mas “o *medium* universal da consciência histórica, para a qual não existe nenhum outro conhecimento da verdade a não ser compreender a expressão e na expressão, a vida” (GADAMER, 1990, p.245). Isso significa dizer que, para a hermenêutica histórica de Dilthey, compreender é compreender uma expressão, a unificação do interno e do externo, que se tornou vida. A expressão da vida não é um raciocínio rigoroso ao qual se chegou por meio de regras da lógica matemática, mas de unidades de significados duradouras que se configuraram através do tempo mediante um tipo de autointerpretação. É por isso que podemos dizer que a vida tem uma estrutura hermenêutica, que ela vai mudando conforme se redirecionam os destinos humanos, ou seja, a cada interpretação da vida se encaminha uma melhor compreensão de si mesmo, de tal modo que se tem um horizonte mais amplo acerca da vida, embora não necessariamente melhor.

A história inclui essa mobilidade no tempo e, em oposição às meras formas de repetição da natureza, ela se caracteriza por esse crescimento em si mesma, que decorre de um saber sobre ela mesma, na medida em que se faz parte dela. Para Dilthey, a primeira condição de possibilidade da ciência do espírito está no fato de que nós mesmos somos seres históricos, isto é, de que aquele que pesquisa a história é o mesmo que a faz.

Hegel, na sua *Fenomenologia do Espírito* (1807), já havia descrito um movimento análogo a esse. Descreveu o movimento da experiência da consciência, como apresentação do seu sistema filosófico, mediante a passagem necessária de uma

figura da consciência a outra (Cf. HEGEL, 2007, p.42). A consciência toma o “em-si” como objeto, “mas o em-si só pode ser conhecido tal como se apresenta para a consciência que experimenta. Assim, a consciência que experimenta faz precisamente esta experiência: o em-si do objeto é em-si ‘para nós’” (GADAMER, 1990, p.360). Segundo Gadamer:

[...] a filosofia hegeliana da história universal compreendeu o significado da história para o ser do espírito e para o conhecimento da verdade com uma profundidade incomparavelmente maior que aqueles grandes historiadores que não quiseram reconhecer sua dependência com respeito a ele. (GADAMER, 1990, p.202)

Entretanto, a fundamentação hegeliana da unidade da história universal, através da ideia do caminho que o espírito “percorre” até chegar à autoconsciência plena do presente histórico, é uma maneira de pensar a história que pressupõe um paradigma situado fora dela, pois, no fundo, subsume a história no conceito especulativo. Conforme Gadamer, o objetivo da escola histórica foi, pelo contrário, alcançar a compreensão do decurso total da história universal a partir da própria tradição histórica, ou seja, o que pode conduzir a uma concepção da história universal não é a filosofia especulativa, mas a investigação histórica pautada na experiência.

Há uma influência de Hegel no tocante à questão da história universal, mas ela apenas expressa uma preocupação daquela época, a saber, o desejo romântico do conhecimento da totalidade. Contudo, diferente de Hegel, para o historiador, a história não só não chegou ao fim, como nós mesmos, enquanto a compreendemos, somos por ela condicionados em uma cadeia que continua a avançar. Pensar historicamente significa conceder a cada época o seu próprio direito à existência. Além disso, Dilthey não queria desenvolver um sistema, como pretendia Hegel. O que ele queria era, buscando um novo

método para as ciências do espírito, dar o devido tratamento ao conceito de história e orientá-lo filosoficamente com base no conceito de vida (Cf. PALMER, 1986, p.106). Mesmo assumindo que a vida é uma constante modificação, foi dela que Dilthey buscou extrair o conteúdo objetivo da história, porque, segundo ele, não podemos encontrar ideias por detrás da vida. “A vida é o fato fundamental que deve constituir o ponto de partida da Filosofia; é o que conhecemos desde o interior, é aquilo para além do qual se não pode penetrar” (DILTHEY, 1984, p.184).

Mas como é possível uma ciência histórica se a cada vez que procuramos determiná-la, ela assume novas configurações? De acordo com Dilthey, é pelo fato do ser humano ser um ser histórico, produtor da história, que há a possibilidade de se fazer uma ciência histórica. Isso significa dizer que, enquanto produto do espírito humano, o mundo histórico é identidade entre sujeito e objeto, ou seja, todo dado que se origina da história é expressão da vida humana. O eu e o tu são momentos da mesma vida. Uma vez que todos os fenômenos históricos são manifestações do todo da vida, participar deles é participar da vida. Por isso, não é mais necessário perguntar pelo fundamento da possibilidade pelo qual nossos conceitos coincidem com o “mundo exterior”, pois o mundo histórico sempre foi formado pelo espírito humano. O que a vida compreende é a própria vida. Aquele que compreende outra individualidade capta uma experiência vivida, que é vida e, portanto, acaba compreendendo melhor a si mesmo a partir do outro. Desse modo, enquanto houver vida, haverá história e significados em toda a sua variedade a serem novamente compreendidos (Cf. DILTHEY, 1984, p.178) e assimilados como autoconhecimento.

Quando desenvolvemos uma consciência acerca da história, convertemos a apreensão do mundo humano-histórico em um conhecimento mais profundo sobre nós mesmos. “As configurações do espírito objetivo são para a consciência

histórica, portanto, objetos do autoconhecimento desse espírito [...]. Nesse sentido, toda a tradição se converte, para a consciência histórica, num encontro do espírito humano consigo mesmo” (GADAMER, 1990, p.233). A consciência histórica é uma forma de autoconhecimento. Uma razão histórica que tem que lidar com o problema da compreensão como autocompreensão – com a consciência de que a história não é estática e de que tudo o que dela faz parte deve ser compreendido a partir da vida em seu próprio movimento – não pode mais aceitar uma orientação indistinta daquela tomada para os objetos paralisados das ciências da natureza. Por todas essas razões, para Dilthey, é a hermenêutica que deve servir como base para a fundamentação das ciências do espírito.

No entanto, utilizar a compreensão como método fundamental para todas as operações das ciências morais é aceitar que o resultado daí obtido também está sujeito a uma certa mobilidade por dois motivos. Primeiro porque nem todas as vivências que compõem a totalidade da história puderam ser transmitidas e segundo porque a compreensão está necessariamente conectada à vida daquele que compreende. *O mesmo fluir que se dá na história se dá no indivíduo que a contempla* (Cf. DILTHEY, 1984, pp.167;177). Daí não podermos apreender todos os elementos do sentido da história que chegam até nós, uma vez que compreendemos a história a cada autoconsciência de um modo diferente. O problema epistemológico mais difícil que daqui surge é parecido com a primeira aporia em que Schleiermacher se viu enredado: Como podemos, com as nossas experiências singulares da história, elevar-nos à experiência propriamente histórica?³

Segundo Dilthey, é justamente porque a vida se dá por meio de um fluxo histórico-temporal que pode haver uma transposição real do universo histórico para uma individualidade. É a vida mesma que se desenvolve e se configura em unidades compreensíveis, e é o indivíduo singular

que compreende essas unidades como tais, mediante “conceitos vitais”, como é o caso da vivência, da expressão e da compreensão. Mas o problema central, segundo Gadamer, é a passagem desses conceitos vitais do indivíduo para o próprio contexto histórico, porque a idealidade do significado da história universal não pode mais advir simplesmente de categorias de um sujeito transcendental. Isso porque, embora a história não seja meramente uma manifestação do espírito, ela sempre está a receber uma nova configuração dos indivíduos por meio das expressões da vida, ela é, pois, mobilidade. E esses conceitos precisam também estar de acordo com isso.

Contudo, Gadamer mais uma vez indaga: Como é possível transpor esses conceitos do nexo da experiência vital do indivíduo para o presente se o nexo histórico já não é vivido nem experimentado por indivíduo algum? Para Dilthey, a consciência histórica se estende ao universal, na medida em que compreende todos os dados da história como manifestações da vida, da qual procedem. Aqui a vida se compreende. Assim, ele caiu no mesmo problema que somos conduzidos quando nos utilizamos do círculo hermenêutico, o que nos leva à segunda aporia com a qual Schleiermacher se deparou, a saber, “como extrair o todo da parte e a parte do todo”? Conforme nos afirmou Dilthey, “a mera relação do todo com a parte não implica, necessariamente, que a parte possua um significado para o todo” (DILTHEY, 1984, p.185), por isso temos que construir a perspectiva do todo com as partes e das partes com o todo, tentando com esse círculo atribuir significado às partes sempre a partir do todo.

É como se Dilthey estivesse, com o seu conceito de consciência histórica, conduzindo-nos para uma teoria que fizesse jus à *historicidade* e à *temporalidade* da nossa experiência histórica, na tentativa de evitar uma objetivação das ciências do espírito, mas, concomitante a isso, ele seguisse ainda o modelo do cartesianismo epistemológico que fascinou

tanto os pensadores da Modernidade. Foi por isso que, ao mesmo tempo em que Dilthey não parece ter encontrado fundamentos claros para essa objetividade, ele deixou, como disse Gadamer, de tratar a experiência histórica como algo determinante para a reflexão acerca da história (Cf. GADAMER, 1990, p.246), para se deter na questão do nexó histórico.

Como, para Dilthey, a história não tende a um fim, há uma inesgotável produtividade da vida histórica. Desse modo, a exegese só pode desempenhar sua tarefa até certo ponto, ou seja, não há interpretação perfeita, pois, a compreensão é uma tarefa infinita. Foi nesse ponto que Dilthey negou que possa haver um saber absoluto na história. Como o ser humano só é e compreende na história, a compreensão só se dá em “referência à própria vida, em toda a sua historicidade e temporalidade” (PALMER, 1986, p.127). Todavia, se por um lado, com a sua preocupação de encontrar uma metodologia adequada para as ciências do espírito, Dilthey colocou a hermenêutica no contexto da interpretação dos estudos humanísticos, por outro ele continuou perseguindo a ideia da possibilidade de um conhecimento objetivamente válido na história, uma “regularidade do desenvolvimento da vida do espírito na história” (CAMARGO, p.24).

Essa tensão de objetivos e, conseqüentemente, de saberes, entre uma ampliação dos horizontes da hermenêutica, uma nova metodologia para as ciências do espírito e a tentativa de uma objetivação da história, levou Dilthey a criar algumas conseqüências sérias para a sua reflexão, pois, ele 1) acabou por incorrer em contradição, ora defendendo que a compreensão é uma tarefa infinita, ora defendendo um conhecimento objetivo definitivo da história; 2) deixou à margem o projeto de falar de uma experiência humana da história e terminou adotando, em parte, o paradigma científico das ciências empírico-analíticas do século XVII; 3) pareceu defender a ideia de um “espírito

absoluto” que ele tanto combatia em Hegel.

Conforme Gadamer, para Dilthey, há uma forma do espírito que é verdadeiro “espírito absoluto”, supressão total de toda estranheza e toda diversidade. Esse saber absoluto é a consciência histórica e não a filosofia especulativa. E mesmo tal consciência sendo finita, isso não significa sua limitação, mas o reflexo da capacidade da vida de elevar-se com sua atividade para além de toda barreira, possibilitando assim a objetividade do conhecimento espiritual-científico (Cf. GADAMER, 1990, pp.233;235;238). Gadamer se perguntou como fora possível para Dilthey levar adiante essa tarefa sem pressupor o conceito de um saber filosófico absoluto para além de toda a consciência histórica e sem admitir que a tradição fosse algo plenamente acessível, de tal modo que se pudesse alcançar a objetividade do conhecimento histórico.

É como se Dilthey tivesse dois conceitos de saber, um finito e outro absoluto, e fosse conduzido da ideia de relatividade à ideia de totalidade, da noção de um condicionamento dos indivíduos ao seu contexto histórico e à sua *finitude*⁴ à noção de uma superação “de todas as barreiras da finitude, ascendendo para o absoluto e para o infinito do espírito, para a consumação e a verdade da autoconsciência” (GADAMER, 1990, p.241). Daí o que é contraditório é o fato de “suas reflexões epistemológicas das ciências do espírito não se coadunarem bem com seu ponto de partida na filosofia da vida, pois, utilizar o conceito de vida como o fundamento epistemológico para o conhecimento objetivo da história com valor universal é, em primeiro lugar, negar a experiência da finitude a que os conceitos de experiência e vida nos remetem e, depois, admitir uma objetividade para as ciências do espírito que não se sustenta. Em primeiro lugar, porque não há como se fazer uma análise histórica de tudo, isto é, nem sempre nos tornamos conscientes e temos como fazer um exame daquilo que vivenciamos. E em segundo lugar, porque, assim, anula-se a

experiência histórica da qual a interpretação da história depende e se passa a pensar o passado histórico como um “deciframento” guiado por regras de exegese.

Para que, frente a essas limitações, ainda consideremos as contribuições do pensamento de Dilthey para a hermenêutica, nossa tarefa, segundo Gadamer, “será retomar o caminho aberto por Dilthey, atendendo a objetivos diferentes dos que ele tinha em mente com sua autoconsciência histórica” (GADAMER, 1990, p.177). Para isso, tentaremos mostrar que esse autor teve algumas intuições importantes, as quais só puderam ser adequadamente elaboradas com o posterior desenvolvimento da fenomenologia de Husserl. O próprio conceito diltheyano de vida, como afirmou Gadamer,

[...] 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. O “para que” dessa intencionalidade, o objeto intencional, não é para Husserl um componente psíquico real, mas uma unidade ideal, o que é visado como tal. (GADAMER, 1990, p.229)

2. Fenomenologia transcendental e fenomenologia hermenêutica: a superação da postura epistemológica

Mesmo com Dilthey, ainda persistia a tentativa de encontrar um método que revelasse como a consciência faz para compreender aquilo que está para além dela. Com o abandono dessa meta e a busca de uma apreensão pré-conceitual dos fenômenos, Husserl almejava ultrapassar com a sua fenomenologia o problema epistemológico da compreensão. Ele, assim, abriu um novo horizonte para a Filosofia, empreendendo uma crítica cada vez mais radical ao objetivismo da filosofia tradicional, incluindo o de Dilthey.

Segundo Husserl, o objetivismo significou o total esquecimento da subjetividade, enquanto, para ele, a tarefa própria da Filosofia deveria consistir na tematização de uma subjetividade “anônima”. A problemática da variabilidade dos modos de compreensão e da conexão desses modos em unidades de sentido poderia agora ser solucionada com um retorno às “coisas mesmas”, ou melhor, ao modo subjetivo de as coisas se darem. Em outras palavras, Husserl se propôs a investigar a correlação entre o objeto da experiência e os modos de manifestação desse objeto ao sujeito transcendental. Foi nisto que consistiu o *a priori* na sua teoria.

Todavia, em vez de se basear na tese kantiana do sujeito transcendental, a saber, do sujeito que dá forma aos objetos de sua experiência, guiado por um saber *a priori* (Cf. KANT, 2008), Husserl falou da consciência como uma forma de *intencionalidade*. Esta expressão, para esse autor, significa que não há consciência vazia (Cf. GRONDIN, 2003, p.13), porque a consciência já é sempre consciência de algo, ela na verdade já aponta, de certo modo, para o objeto, *como* isto ou aquilo. Ela é, em outras palavras, a possibilidade mesma das coisas dadas serem experimentadas. Aqui ainda se operou uma crítica ao objetivismo, como pretendia Kant, mas agora assentada na fenomenologia. Isso significa dizer que com Husserl a subjetividade não foi mais deduzida, como ocorria em Kant, mas intuída. Conforme salientou Gadamer, a consciência, com Husserl, ainda era subjetividade transcendental, mas agora ela também podia ser vista como “fenômeno”, ou seja, devia “ser examinada em toda a variedade de seus modos de doação” (GADAMER, 1990, p.249).

Estava em questão, portanto, o “auto dar-se” (*Gegebenheit*) do sujeito, já que este não podia mais ser considerado como o único absoluto, mas, enquanto fenômeno, sujeito à relatividade de sua manifestação, fazendo “do espírito enquanto espírito um campo de experiência sistemática e uma

ciência e dando, assim, uma reviravolta total à tarefa do conhecimento” (GADAMER, 1990, p.247). Segundo Husserl, a constituição daquilo que é ou que pode ser visado pela consciência se dá dentro de horizontes, os quais formam a unidade do fluxo da vida. Horizontes do anterior e do posterior que se fundem com a continuidade das vivências presentes no anterior e no posterior. Esse reconhecimento da temporalidade (Cf. HUSSERL, 1994) da consciência fez com que Husserl investigasse a constituição dessas unidades através do fluxo da vida, que, segundo ele, não seria de modo algum um “objeto”, mas uma coordenação essencial.

Todavia, essa investigação da consciência intencional através do problema da temporalidade tinha inicialmente uma intenção clara, a saber, revelar minuciosamente tal ponto a partir do qual todas as coisas dadas são experimentadas, por meio de uma suspensão do mundo como fato e um retorno para a vida em si mesma com seus horizontes de sentido, procedimento este que ele intitulou de “*epoche* transcendental”. Esse foi o critério de rigor exigido por Husserl para que a Filosofia se tornasse uma ciência rigorosa, baseada em um saber apodítico, de natureza evidente e indubitável. Entretanto, ele mais tarde reconheceu que, com essa meta de um retorno às coisas mesmas mediante uma análise pormenorizada da intencionalidade da consciência, ele não havia compreendido suficientemente o significado do fenômeno do mundo, pois, não tinha percebido que para realizar uma suspensão de validade das ciências objetivas não era necessário evitar o próprio mundo, visto que independente do conhecimento científico, o mundo mantém sua validade como algo dado previamente.

Nesse sentido, conforme Gadamer, “a autorreflexão epistemológica que indaga pelo *a priori*, pelas verdades eidéticas das ciências, não é suficientemente radical” (GADAMER, 1990, p.250). O problema da constituição dos objetos na e pela consciência é relevante, mas é a vida com seus

nexos que representa o problema fenomenológico propriamente dito. Husserl já havia atentado para essa outra questão fenomenológica com o seu conceito de horizonte⁵. Tal conceito apontava não só para aquilo que é orientado pela consciência intencional, mas também para aquilo que nela ainda não é propriamente visado. Ademais, só há uma continuidade de vivências temporais, ou seja, uma fusão do horizonte do anterior e do posterior, justamente porque existe um horizonte maior, que abrange todos os objetos, que é o horizonte do mundo.

Identificando uma intencionalidade “anônima” que constitui o horizonte do mundo que engloba tudo, inclusive a ciência, Husserl falou, em seus escritos posteriores, do “mundo em que nos introduzimos” pelo simples fato de vivermos. Tal mundo não é e nem pode ser objeto de nenhuma ciência, como pretendia a escola histórica, pois, representa o solo prévio de toda experiência; igualmente da experiência científica. Ele chamou esse mundo de “mundo da vida” (*Lebenswelt*) (Cf. HUSSERL, 1939, p.38) e com este encontrou a justificativa para esclarecer como se dá “a transição de toda intencionalidade restrita da intenção à continuidade sustentadora do todo” (GADAMER, 1990, p.250). O mundo da vida parece estar constantemente sujeito a uma validade mediante as determinações lógicas, pertencentes a horizontes particulares, mas não se questiona o que está por trás desse ideal de exatidão e objetividade, que é justamente o conceito de mundo da vida (Cf. HUSSERL, 1939, p.44). Este é essencialmente histórico e, portanto, opõe-se a todo objetivismo, na medida em que não se refere a um mundo composto por objetos que independem de sujeitos, mas no qual estamos vivendo enquanto seres históricos e que, como tal, pode modificar-se a cada momento de uma intenção atual.

Essa ideia de um fluxo vivencial por meio da consciência do tempo implica, segundo Gadamer, na coexistência de um duplo horizonte, a saber, do sentido que foi constituído e do

sentido que pode vir a se constituir. “Por isso, a constituição da temporalidade da consciência encontra-se na base e suporta toda a problemática de constituição. O fluxo vivencial possui o caráter de uma consciência universal do horizonte” (GADAMER, 1990, p.250). Foi aqui que Gadamer insistiu na importância do conceito de horizonte em Husserl, que passou a ser fundamental para a própria reflexão acerca da história, porque, mesmo Husserl ainda estando imerso no paradigma da subjetividade, foi a partir da formulação da problemática envolta na tematização de alguns conceitos, como os conceitos de horizonte e de mundo da vida, que emergiu posteriormente a possibilidade da superação da filosofia da subjetividade. Com o conceito de horizonte, por exemplo, revelou-se que a subjetividade, antes de qualquer coisa, já está envolvida por um todo, que é o fluxo histórico. Nas palavras de Gadamer:

[...] à intencionalidade-horizonte que constitui a unidade do nexó vivencial corresponde uma intencionalidade-horizonte igualmente abrangente por parte dos objetos. Pois tudo o que está dado como ente está dado como mundo e leva consigo o horizonte do mundo. (GADAMER, 1990, p.250)

Entretanto, falar de “mundo da vida” com base em uma fenomenologia transcendental parece um paradoxo⁶, uma vez que esse fenômeno, a partir do qual a qualquer momento uma intencionalidade pode se orientar, não é conciliável com a ideia de um “eu transcendental” suscetível a uma análise minuciosa. Husserl acreditou que havia solucionado esse paradoxo quando disse ter tratado, com a redução fenomenológica, do “eu originário” e não de “um eu particular”. Daí ele recorreu ao conceito de “vida” como subjetividade transcendentalmente reduzida, fonte de todas as objetificações. De acordo com Gadamer, Husserl mostrou “que a unidade do nexó vivencial é prévia e essencialmente necessária frente à individualidade das vivências” (GADAMER, 1990, p.254), assim como pensava

Dilthey. Em ambos os autores o tema da “vida” teve como objetivo tanto superar as vivências individuais como a ingenuidade objetivista de toda a filosofia tradicional.

Contudo, do mesmo modo que Dilthey, Husserl pareceu não conseguir dar conta das exigências especulativas contidas no conceito de vida, como o problema da intersubjetividade e da compreensão do “eu estranho”, uma vez que o derivou dos dados últimos da consciência, sem desenvolvê-lo. É certo que tanto Husserl quanto Dilthey foram precursores de uma nova abordagem filosófica que teve como ponto de partida a vida em suas determinações concreto-históricas. Todavia, a limitação de ambos foi ter remontado ao conceito de vida com um intuito epistemológico. Na verdade, o conceito de “mundo da vida” em Husserl nem chegou a desempenhar um papel central no seu pensamento, já que a intenção dele ainda era “construir uma espécie de filosofia como ciência rigorosa” (STEIN, 2004, pp.125-126) reconstruída a partir da interioridade do sujeito transcendental. Ou seja, sua preocupação era com a análise pormenorizada da intencionalidade do sujeito, com uma espécie de teoria do conhecimento, é tanto que essa questão em torno do conceito de mundo da vida só lhe ocorreu tardiamente. Não obstante, é neste conceito que está o contributo derradeiro de Husserl não só para a superação do objetivismo, mas também do subjetivismo moderno. Todavia, quem veio a lhe dar uma maior atenção foi o filósofo Martin Heidegger.

Heidegger iniciou suas reflexões com a investigação da intencionalidade da *fenomenologia de Husserl*, mas seguiu, em especial, o caminho que foi tocado pelo conceito de “mundo da vida”, terminando por fundar um novo paradigma na Filosofia. Ele se apropriou desse conceito de um modo distinto de Husserl, superando a postura epistemológica da filosofia transcendental de Dilthey e Husserl, ao buscar no conceito de mundo da vida a compreensão da provisoriedade de nossas teorias e o fundamento ontológico⁷ para essa nossa finitude.

Com Heidegger, a história emerge como condição mais profunda de possibilidade da própria subjetividade. Assim, ele não ofereceu uma nova forma de fundamentação transcendental, mas inverteu radicalmente a questão da fundamentação colocando a questão do Ser⁸ no centro da Filosofia e ultrapassando quer o conceito de espírito, quer “o campo temático da consciência transcendental, purificado pela redução fenomenológica” (GADAMER, 1990, p.262).

Quando Heidegger elaborou em *Ser e tempo* (1927) o seu projeto filosófico “a partir da vida”, ele não buscava radicalizar o paradigma da subjetividade transcendental, senão conduzir o que ele chamou de “hermenêutica da facticidade”⁹. Ele quis empreender, em outros termos, uma reflexão fenomenológica do ser humano como *Dasein*¹⁰, submetido à sua situação ineliminável de procurar compreender o mundo de significados gerados pela história no qual ele foi lançado e pelo qual ele é determinado (facticidade). Falar de “vida” aqui, portanto, implicou em outras consequências para a Filosofia. Não é que o projeto inicial de Heidegger em *Ser e Tempo*, como disse Gadamer, tenha escapado ao questionamento transcendental (Cf. GADAMER, 1990, p.260), mas com ele houve a reivindicação de uma nova postura ontológica, na medida em que, embora se tenha empreendido uma “analítica existencial do *Dasein*”, a questão motivadora foi essa análise ter representado uma aproximação do sentido do Ser no tempo e não um exame das estruturas categoriais da consciência.

Por essa razão, a intenção de Heidegger não era mais construir uma teoria do conhecimento que servisse como base epistemológica para as ciências do espírito, como queria Dilthey, nem buscar respostas para a interrogação sobre qual era o elemento que possibilitava a relação entre sujeito e objeto. Sem a negação da existência desse problema, mas tomando-o como secundário, Heidegger reavaliou os fundamentos que guiaram o pensamento filosófico da tradição, quando esta se

deparava com a questão do conhecimento, e percebeu que eles continuavam semelhantes àqueles que já estavam presentes na tradição metafísica, “onde havia entidades ou princípios substanciais que fundamentavam o conhecimento” (STEIN, 2004, p.125). Entretanto, se é a vida, enquanto existência histórico-concreta, que precisa de uma avaliação, como Dilthey mesmo havia percebido, como buscar uma explicação para a vida que lide com entidades que lhes são externas, que só servem para dar continuidade a um exercício abstrato de tentar pensar o todo, mas que não falam dela propriamente? Foi também por causa dessa interrogação que Heidegger empreendeu uma crítica à metafísica clássica e às teorias que almejavam um conhecimento da realidade, mas que seguiam, de uma forma ou de outra, esse paradigma como modelo.

Para a superação da metafísica clássica, no lugar de tentar falar do Ser como se fosse um ente ou um momento constitutivo do ente, Heidegger propôs um retorno ao próprio Ser. Para tanto, ele empreendeu, em primeiro lugar, uma análise mais apropriada da existência histórico-concreta do *Dasein* que, ao considerar o fato de sermos um ente distinto, na medida em que somente somos ao compreender o ser dos entes e estar às voltas com o nosso próprio ser, aponta para o Ser como o espaço que possibilita a relação entre ser humano e mundo¹¹, isto é, que abrange os entes e que, por isso, não pode ser considerado um ente. Um afastamento do questionamento transcendental se deu a partir do momento que Heidegger não procurou para tal análise categorias subjetivas, separadas da experiência do *Dasein* no mundo, mas se voltou para os *indícios* que a própria vida nos oferece de que existe um âmbito prévio de compreensão de onde extraímos as nossas teorias, ao tomarmos as coisas para nós e organizá-las (teoria do conhecimento).

Heidegger chamou esses indícios de *indícios formais*, por se manifestarem a nós de modo irrefutável ao mesmo tempo em que constituem a realidade histórica do ser do *Dasein*, como é o

fato de sermos jogados em um mundo histórico repleto de significados. E é no mundo [da vida], na esfera em que podemos extrair esses indícios, que, segundo ele, ocorre a diferença entre ente e Ser, e onde há a possibilidade de indagarmos pelo sentido do Ser. Heidegger, assim, em vez de dar continuidade às reflexões empreendidas na Modernidade, fez o caminho inverso. Ele retornou à esquecida polêmica em torno do Ser advinda dos gregos, porém, de um modo completamente diferente, que não foi pensado ou suficientemente tematizado pela tradição metafísica; o que se deu por diversas razões, entre elas porque não podemos definir o conceito de ser sem o preço de o transformarmos em um ente (Cf. HEIDEGGER, 1967, pp.2;4).

Para isso serviram as investigações de Dilthey acerca da história, pois, o problema da facticidade também era o problema da escola histórica. Para Heidegger, é no permanente processo de compreensão e na conseqüente autocompreensão do *Dasein* na história que se dá uma abertura para a compreensão do Ser. Foi por isso que a discussão em torno da história foi posta em primeiro plano pela ontologia fundamental de Heidegger, não com o objetivo de ultrapassar as aporias do historicismo, mas de tratar da questão da compreensão do sentido do Ser, pois, segundo ele, tal questionamento fora esquecido na tradição, quando esta ao entender o Ser como fundamento, no sentido de uma “causação ôntica do real” (HEIDEGGER, 1983, p.71), o transformara em um ente.

O conceito de *compreensão* em Dilthey já acenava para um tipo de abertura, para um afastamento da meta científico-moderna de transformar tudo em ente, em objeto. Isso ocorreu quando ele falou da “experiência vital” da nossa situação de inserção num mundo de significados históricos que estão em constante modificação. No entanto, Heidegger radicalizou o reconhecimento dessa verdade ao conceber que, a compreensão, como modo de ser do *Dasein* que aponta para o âmbito

ontológico das possibilidades permeado pelo Ser, nunca chega plenamente a um fim, isto é, ela não pertence exclusivamente ao universo *ôntico*, onde tudo tem que ter uma estabilidade. Se esse ideal de objetividade é perseguido pelas ciências quando estas analisam seus objetos, esse não deve ser, segundo Heidegger, o caminho percorrido pela Filosofia.

Aquelas formulações de Dilthey acerca do conceito de compreensão, mesmo naquele contexto de busca por uma crítica da razão histórica, jamais conseguiu equiparar-se, segundo Gadamer, ao conceito cartesiano de ciência, ao qual ele se mantinha apegado. Foi por isso que ele não conseguiu superar a tarefa da objetividade que ele mesmo impôs às ciências do espírito. Em virtude disso, Heidegger conseguiu empreender um caminho completamente diferente, uma vez que Husserl já havia convertido o retorno à vida na meta fundamental, deixando para trás a questão do método das ciências do espírito. Conforme pensava Husserl, o “ser histórico não precisa destacar-se, como em Dilthey, face ao ser da natureza” (GADAMER, 1990, p.263). Tal ideia foi seguida por Heidegger, mas agora redirecionada para a questão do Ser. Compreensão, para ele, é a condição humana primeira, é o modo do *Dasein* de “ser-no-mundo” (HEIDEGGER, 1967, p.12), onde reside a condição de possibilidade de todo discurso sobre a razão e de todo discurso sobre a realidade. Ela é o movimento de transcendência (Cf. HEIDEGGER, 1988, p.85) para além dos entes e em direção do Ser.

O *Dasein*, assim, é pensado ontologicamente, do mesmo modo que são pensadas no sentido ontológico as “coisas” que vêm ao seu encontro no mundo. Isso ocorre, segundo afirmou Gadamer, porque, para Heidegger, tanto o *Dasein* como as coisas “se dão ‘historicamente’, isto é, possuem o modo de ser da historicidade”. Só “fazemos história na medida em que nós mesmos somos ‘históricos’; isso significa que a historicidade do *Dasein* em toda a sua mobilidade do relembrar e do esquecer é a

condição de possibilidade de atualização do passado em geral” (GADAMER, 1990, p.226). Na condução da analítica existencial do *Dasein*, Heidegger se serviu de uma fenomenologia hermenêutica¹², voltando-se para a interpretação dos indícios que marcam a peculiaridade de nossa existência, para chegar a uma compreensão adequada do sentido do *Ser* na história.

Contudo, essa analítica não é orientada por um paradigma epistemológico, mas ontológico, pois, ao tratar do âmbito prévio da compreensão, ela implica o próprio indivíduo que indaga acerca da questão do sentido do *Ser* (Cf. HEIDEGGER, 1983, p.35). Em outras palavras, podemos dizer que só podemos falar de ontologia, na medida em que o nosso modo de compreender é *ontológico*. A compreensão ou interpretação da tradição depende dessa nossa condição de, por um lado, estarmos lançados no próprio mundo que buscamos compreender e, por outro, de nos projetarmos para possibilidades futuras de nós mesmos. Ambas as situações estão imbricadas, isto é, compreender na perspectiva da história e compreender no horizonte do tempo, sempre transcendendo os entes estáticos. É por isso que o sentido do *Ser* na história não pode ser compreendido como algo presente e paralisado. Aliás, a tese de Heidegger era de que o próprio *Ser* é tempo.

Para fundamentar tal tese, ele reelaborou alguns conceitos filosóficos, a começar pelo conceito de “mundo da vida”. Mundo é o lugar no qual o *Dasein* está situado e se depara tanto com fenômenos como com a abertura para a compreensão daquilo que não foi mostrado, a saber, o próprio sentido ontológico do *Ser*. *Dasein* é fundamentalmente ser-no-mundo. Ele está desde sempre situado no mundo e compreendendo mundo. “Esse modo de ser-no-mundo é o elemento hermenêutico da fenomenologia hermenêutica de Heidegger” (STEIN, 2002, p.161). “Ser-no-mundo” é, sempre, compreender de certo modo e interpretar o que é indicado pelo fenômeno,

tratando-se, pois, de um exercício hermenêutico (Cf. HEIDEGGER, 1967, p.38). Desse modo, pode-se chamar a investigação de Heidegger de uma *hermenêutica da facticidade*. Isso escapa completamente às pretensões de Husserl, foge à sua tentativa de tornar a Filosofia uma ciência rigorosa (Cf. GADAMER, 1998, p.12) no sentido estrito elaborado ele. Husserl tomou a questão do Ser como “um dado da consciência” e foi por isso que ele nunca utilizou a palavra hermenêutica na sua obra.

Com Heidegger, não obstante, surgiu uma teoria capaz de pensar a inclusão daquele que compreende naquilo que é compreendido, a pertença do intérprete ao seu objeto, a qual podia ser demonstrada concretamente. Revelar essa condição ontológica do *Dasein*, de mediador da tensão entre o mostrar-se e o ocultar-se do sentido do Ser, passou a ser a tarefa da hermenêutica. Com a inserção da questão do Ser houve, por conseguinte, uma ampliação da problemática da hermenêutica inaugurada pelos predecessores de Heidegger e o surgimento de um paradigma capaz de discutir os limites das ciências empírico-analíticas.

3. Heidegger e a sua tese de uma “estrutura prévia da compreensão”

Heidegger defendia a questão da facticidade “como sendo um problema mais essencial do que a consciência e o conhecimento humanos” (PALMER, 1983, p.130). Ela é um problema hermenêutico e não um problema metodológico da ciência, visto que lida não só com entes, mas ocupa-se também com a compreensão do sentido do Ser. Pensar a questão da facticidade é pensar, em outros termos, a diferença entre ente e Ser. Facticidade não é um comportamento de um indivíduo que teve acesso ao Ser, mas, pelo contrário, é a condição do *Dasein*

de estar submetido ao fato de que o Ser desde sempre se revelou para ele na história, através do tempo. Por isso, não faz sentido buscarmos um momento inicial de encontro entre o sujeito e objeto. Uma coisa só se transforma em objeto para nós porque ela já está dada, porque já possuímos uma “pré-compreensão” (compreensão prévia) dela, advinda da tradição, do passado; do mesmo modo que o movimento de autocompreensão só se dá porque já possuímos uma compreensão de nós mesmos.

Seria “um equívoco pensarmos que toda a ‘racionalidade’ se esgota na representação de objetos por sujeitos” (STEIN, 2002, p.186) e é isso o que a ciência faz quando analisa tudo a partir da perspectiva do objeto. Tudo a ciência, pensada sob o paradigma moderno do método, objetifica, inclusive a historicidade e a temporalidade, traduzindo esta última, por exemplo, nos termos estáticos e representativos. Heidegger percebeu, todavia, que, como desde sempre somos lançados num mundo de significados, tanto já compreendemos desde sempre de certo modo, como, quando nos projetamos para a compreensão do novo, é dessa compreensão prévia que partimos. São as nossas expectativas com relação às coisas que nos conduzem para algumas possibilidades, dentre tantas possibilidades em meio as quais somos e estamos facticamente.

Foi mediante a análise desses pressupostos que Heidegger descobriu a *estrutura prévia da compreensão*. É porque esse “pre” existe que nós nos dirigimos às coisas com expectativas de sentido, querendo compreender a elas e, uma vez mais, a nós mesmos. O nosso interesse por compreender não se origina de um critério geral, que se supõe neutro, imparcial, e visa ser aplicado a um caso particular (Cf. GADAMER, 1998, p.57). Ele não surge de um *a priori* puro kantiano, mas emerge na medida em que já somos dentro de um mundo de significados, de uma tradição. Só *sabemos* do mundo, da tradição, da história, na medida em que, ao mesmo tempo, *somos* no mundo, na tradição, na história, ou seja, ao passo que já possuímos certa

compreensão do mundo e de nós mesmos. Essa compreensão prévia é que orienta a nossa compreensão dos entes. Isso significa dizer que já compreendendo as coisas de determinado modo, isto é, o *Dasein* interpreta as coisas a partir de algumas possibilidades (Cf. HEIDEGGER, 1967, p.148).

Todavia, quando Heidegger falou da estrutura prévia da compreensão ele quis justamente descrever o fato de que o *Dasein* perfaz constantemente esse processo de projeção, ele se “reprojeta”. Compreender para ele é justamente estar exposto aos erros das nossas opiniões prévias que não se confirmam nas próprias coisas, uma vez que tais opiniões decorrem não de abstrações metodológicas e plenamente mensuráveis, mas da abertura histórica do sentido do Ser, ao qual temos acesso somente ao sermos no mundo.

Heidegger utilizou o termo *Dasein* justamente para designar aquele ente diferenciado, que não se comporta simplesmente segundo leis causais, mas que está suscetível a constantes mudanças de acordo com suas possibilidades. Na medida em que o *Dasein* “é” (*sein* - ser), ele transcende inevitavelmente sua condição de estar “aí” (*da*), presente em meio aos outros entes.

Queremos dizer com isso que a compreensão do Ser, enquanto constitutivo essencial do *Dasein*, não é simplesmente um conhecimento programado de entes, mas a possibilidade mesma de conhecimento de todo e qualquer ente. Foi por isso que Heidegger afirmou que o privilégio ôntico do *Dasein*, consiste em ser ele ontológico (Cf. HEIDEGGER, 1967, p.11), isto é, diferentemente dos outros entes, sempre aberto a novas possibilidades de si mesmo. Heidegger desenvolveu, em outras palavras, uma *ontologia fundamental*, com a qual queria defender, antes de tudo, a limitação de nossas concepções frente ao âmbito *ontológico* de possibilidades que se abre para a compreensão, que é o espaço permeado pelo Ser, e não simplesmente pelo universo *ôntico*, onde tudo tem que ter uma

estabilidade, uma objetividade. A abertura a partir da qual podemos ter acesso ao sentido do Ser é a mesma onde se dá a diferença entre ente e Ser. Isso significa dizer que ao tomarmos as coisas por entes, as diferenciamos do Ser, as interpretamos a partir de uma situação histórico-concreta, de uma possibilidade de manifestação do Ser. Entretanto, isso não ocorre somente porque nós não temos um conhecimento pleno acerca do Ser, mas, em especial, porque o Ser mesmo nunca se mostra plenamente, é próprio dele ao mesmo tempo em que se revela na história, ocultar-se (Cf. HEIDEGGER, 2006).

Esse foi o motivo pelo qual as sucessivas tentativas da tradição metafísica de falar do Ser como sendo a causa ôntica última do real, convertendo-o num ente, fracassaram. É também por essa razão que, segundo Heidegger, somos finitos. Nossas concepções prévias nunca são absolutas, mas relativas ao contexto em que estamos inseridos e à situação da qual partilhamos uns com os outros. O que torna possível a compreensão, contudo, é o fato de termos algo *em comum* com a tradição com a qual nos relacionamos e da qual partimos. Com a busca pelo sentido do Ser, Heidegger radicalizou definitivamente essa reivindicação de uma mobilidade da compreensão. Como a compreensão, para ele, é algo que se forma historicamente e temporalmente, falar da história não é falar de algo que está sob o nosso controle, mas que tem um sentido (um *logos*¹³) próprio. Todavia, um sentido ao qual não temos acesso senão mediante nossa própria interpretação. Daí porque Heidegger fez em *Ser e Tempo* uma hermenêutica da existência, o que diferiu tanto das intenções de Schleiermacher como das intenções de Dilthey. Nas palavras de Heidegger:

Fenomenologia do *Dasein* é hermenêutica no sentido originário da palavra em que se designa o ofício de interpretar. Na medida, porém, em que se desvendam o sentido do Ser e as estruturas fundamentais do *Dasein* em geral, abre-se o horizonte para qualquer investigação ontológica dos entes

não dotados do caráter do *Dasein*. [...] Trata-se de uma hermenêutica que elabora ontologicamente a historicidade do *Dasein* como condição ôntica de possibilidade da história fatural. Por isso é que, radicada na hermenêutica do *Dasein*, a metodologia das ciências históricas do espírito só pode receber a denominação de hermenêutica em sentido derivado. (HEIDEGGER, 1967, p.38)

Isto é, “a hermenêutica ainda é a teoria da compreensão” (PALMER, 1986, p.135), mas, mais “especificamente” com Heidegger, da estrutura prévia da compreensão. Aliás, como afirmou Gadamer, “Heidegger só se interessou pela problemática da hermenêutica histórica com a finalidade ontológica de desenvolver, a partir dela, a estrutura prévia da compreensão” (GADAMER, 1990, p.270). Se em Dilthey a compreensão é a expressão da vida, em Heidegger ela é a instância de manifestação das possibilidades do Ser. Ela não é apenas algo que possuímos em comum com os outros, mas o próprio modo de ser-no-mundo do *Dasein*. Em Heidegger a compreensão se tornou ontológica. Ela é anterior a qualquer ato de existência, como, por exemplo, à análise de objetos. Por essa razão, interpretar, para Heidegger, é tentar trazer à tona o sentido do Ser por meio do desvelamento das estruturas fundamentais do *Dasein*, e não tentar adivinhar a significação de algo, dar sentido a um objeto ou determinar a seu modo o sentido de alguma coisa. Pois, antes disso, em toda interpretação já atuam as nossas concepções prévias, algo já se tem tornado compreensível como algo. A essa altura já existe uma “*perspectiva em função da qual se estrutura o projeto pela aquisição prévia (Vorhabe), visão prévia (Vorsicht) e antecipação (Vorbegriff)*” (Cf. HEIDEGGER, 1967, p.152).

Isso não só representa uma superação do subjetivismo-objetivismo moderno como também levanta questões ao que devemos entender por interpretação objetiva, ou “interpretação sem pressupostos”. Heidegger disse que “toda interpretação que se coloca no movimento de compreender já deve ter

compreendido o que quer se interpretar”, ou seja, que não há interpretação sem pressupostos. Podemos afirmar, então, que Heidegger foi além das intenções de Dilthey, visto que defendeu que toda compreensão é temporal, histórica e intencional. “Ultrapassou concepções anteriores ao encarar a compreensão, não como um processo mental, mas como um processo ontológico, não como um estudo de processos conscientes e inconscientes, mas como uma revelação daquilo que é real” (PALMER, 1986, p.145) para o ser humano. Assim, ele abriu caminho para um novo modo de pensar não só a questão do sentido do Ser, mas também a problemática da compreensão e da interpretação. Tendo sido a questão da interpretação conduzida até suas últimas consequências por Gadamer.

Muitas foram “as consequências para a hermenêutica das ciências do espírito [...] provocadas pelo fato de Heidegger derivar fundamentalmente a estrutura circular da compreensão a partir da temporalidade” do *Dasein* (GADAMER, 1990, p.270). Conforme Gadamer, Heidegger, em primeiro lugar, “fez uma descrição perfeita ao descobrir a estrutura prévia da compreensão no suposto ‘ler’ o que ‘está lá’. [Além disso, mostrou que] essa descrição impõe uma tarefa” (GADAMER, 1990, p.274), a saber, elaborar os indícios que marcam nossa existência, ou seja, os conceitos que podem nos guiar na busca pela compreensão do sentido do Ser, a partir da “coisa” mesma. Isso significa dizer que se quisermos compreender corretamente o sentido das “coisas” devemos pensá-lo como possibilidade, não nos entregando cegamente ao arbítrio das nossas próprias opiniões. É certo que sempre haverá opiniões que não conseguiremos avaliar por elas continuarem despercebidas, mas se mantivermos a tarefa de nos voltar para o âmbito onde se dá a diferença entre ente e Ser, isto é, para o espaço de abertura de sentido, teremos mais condições de tornar atual o sentido da história que chega até nós.

Assim, mostra-se a concreção da consciência histórica

que está em questão no compreender. Porém, agora com Heidegger, a consciência histórica se converte na consciência da nossa própria finitude e, assim, deixa de ser “consciência histórica” no sentido entendido pelo historicismo. Gadamer seguiu, em primeiro lugar, a Heidegger, mas, diferente deste, seu interesse não foi desenvolver a ideia de uma estrutura prévia da compreensão para pensar a questão do Ser, senão compreender como a hermenêutica, com a sua consciência da modificação do sentido através da história e da sua constante influência sobre nós, pôde fazer jus à historicidade da compreensão. A questão do sentido do Ser trouxe novos horizontes de reflexão que influenciaram o pensamento de Gadamer. No entanto, este possuía pretensões diversas das de Heidegger. Ele queria desenvolver uma hermenêutica que tratasse da universalidade da compreensão, e não uma fenomenologia hermenêutica. Mas apesar dele reconhecer que há uma estrutura prévia da compreensão e que, por isso somos finitos, ele queria mostrar que esse fato da compreensão se aplica para todos, inclusive para o cientista¹⁴ que somente se preocupa em entender o seu objeto.

Se há no pensamento de Gadamer algo que podemos reconhecer como universal é o fato de que toda a compreensão é finita. Faz a experiência da sua finitude, ou melhor, a experiência hermenêutica, aquele que tem consciência da historicidade da compreensão. Gadamer, assim, buscou superar a aparente unilateralidade que surge quando começamos a interpretar um fenômeno. Nem sujeito nem objeto são capazes de ditar a partir de quais considerações se guiará a interpretação, pois, toda interpretação já é motivada. Ela surge de uma multiplicidade de relações de sentido, que foge do controle do intérprete. A hermenêutica também tem como tarefa o esforço de conscientizar-nos sobre essa incontrollabilidade do sentido advindo do passado, bem como da sua inevitável influência sobre a nossa compreensão.

Por mais que a *Aufklärung* tenha tentado negar todo e qualquer preconceito que não tivesse recebido a aprovação da razão teórica, nossa consciência finita nos revelou que todas as nossas concepções são formadas por juízos prévios, que foram concebidos antes de nós por outras pessoas e foram repassados sem que tivéssemos a chance de avaliá-los. Para pôr em evidência essa questão, Gadamer precisou retomar a reflexão sobre a “autoridade” da tradição, mostrando os seus efeitos sobre nós. Do mesmo modo, ele resgatou vários outros conceitos humanísticos que haviam sido em algum momento negligenciados, devido à exigência de fazermos uso de uma razão instrumental. Tais conceitos, no entanto, em virtude do potencial de desvelamento histórico que possuem, ou melhor, da sua relação direta com a tradição, foram fundamentais para Gadamer refletir o problema da incontrollabilidade do sentido e da provisoriedade de nossas teorias. Com a atualização de tais conceitos e com o reconhecimento de que a compreensão é histórica, tanto sendo continuamente influenciada pela história como a influenciando a cada compreensão, Gadamer desenvolveu os traços fundamentais de sua “hermenêutica filosófica”, para a qual toda a nossa experiência humana se dá por meio de contextos interpretativos.

Compreender e ser-no-mundo, como já dizia Heidegger, são modos de ser inseparáveis do *Dasein*. E como compreender, para Gadamer, é interpretar, ou seja, como toda a nossa experiência é um processo constante de interpretação, a hermenêutica assume uma tarefa central no pensamento desse autor. Da hermenêutica surgida na tradição romântica até a hermenêutica filosófica de Gadamer vemos um distanciamento que não nos permite falar de uma única hermenêutica, mas de várias hermenêuticas, como, por exemplo, uma hermenêutica clássica, uma hermenêutica histórica, uma fenomenologia hermenêutica e uma hermenêutica filosófica¹⁵. Tratamos do insucesso do paradigma historicista, tal como constatamos em

Dilthey, para nos referir em seguida às novas dimensões ontológicas possibilitadas por Husserl e continuadas por Heidegger, pois, segundo Gadamer:

[...] o conhecimento histórico não pode ser descrito segundo o modelo de um conhecimento objetivista, já que ele mesmo é um processo que possui todas as características de um acontecimento histórico. A compreensão deve ser entendida como um ato da existência, e é, portanto, um “projeto lançado”. (GADAMER, 1998, p.57).

A partir da fenomenologia hermenêutica, e sua consideração da questão do mundo da vida, pensamos, assim, ter mostrado a aplicabilidade da hermenêutica à realidade, ao universo objetivo e ao âmbito de reflexão da Filosofia.

Referências

- CAMARGO, Maria Nazaré de Camargo Pacheco. *Período clássico da filosofia hermenêutica na Alemanha*. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 1994.
- DILTHEY, Wilhelm. “Origens da hermenêutica”. In: *Textos de hermenêutica*. Trad. Alberto Reis. Lisboa: Rés, 1984.
- _____. *A construção do mundo histórico nas ciências humanas*. Trad. Marco Casanova. São Paulo: Editora UNESP, 2010.
- GADAMER, Hans-Georg. *O problema da consciência histórica*. Trad. César Duque Estrada. Rio de Janeiro: Editora Getúlio Vargas, 1998.
- _____. *Wahrheit und Methode: Ergänzungen und Register*. Tübingen: Mohr Siebeck, 1993.
- _____. *Wahrheit und Methode: Grundzüge einer philosophischen Hermeneutik*. Tübingen: Mohr Siebeck, 1990.
- GRONDIN, Jean. *Hans-Georg Gadamer: A biography*. Translated by Joel Weinsheimer. London: Yale University Press, 2003.
- HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich. *A Razão na história: uma introdução geral à filosofia da história*. 2.ed. Trad. Beatriz Sidou. São Paulo: Centauro, 2001.
- _____. *Fenomenologia do Espírito*. 4.ed. Trad. Paulo Meneses. Petrópolis: Vozes, 2007.
- HEIDEGGER, Martin. *A essência do fundamento*. Edição bilingue. Trad. Artur Mourão. Lisboa: Edições 70, 1988.
- _____. *Conferências e escritos filosóficos*. 2.ed. Trad. Ernildo Stein. São

- Paulo: Abril Cultural, 1983.
- _____. *Ensaios e conferências*. 3.ed. Trad. Marcia Sá Cavalcante Schuback. Petrópolis: Vozes, 2006.
- _____. *Sein und Zeit*. Tübingen: Max Niemeyer Verlag, 1967.
- HUSSERL, Edmund. *Erfahrung und Urteil: Untersuchungen zur Genealogie de Logik*. Prag: Academia/Verlagsbuchhandlung Prag, 1939.
- _____. *Lições para uma fenomenologia da consciência interna do tempo*. Trad. Pedro M. S. Alves. Lisboa: Imprensa Nacional, 1994.
- KANT, Immanuel. *Crítica da razão pura*. 6.ed. Trad. Manuela Pinto dos Santos. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2008.
- OLIVEIRA, Manfredo Araújo de. “Teoria do ser primordial como tarefa suprema de uma filosofia sistemático-estrutural”. In: *Síntese: Revista de Filosofia*, Belo Horizonte, vol.39, n.123, p.53-79, jan/abr. 2012.
- PALMER, Richard E. *Hermenêutica*. Trad. Maria Luísa Ribeiro Ferreira. Lisboa: Edições 70, 1986.
- PEREIRA, Viviane Magalhães. “A hermenêutica de Schleiermacher e a questão da individualidade”. In: *Argumentos: Revista de Filosofia*, Fortaleza, ano 4, n.8, pp.242-249, 2012.
- ROHDEN, Luiz. *Interfaces da hermenêutica: método, ética e literatura*. Caxias do Sul, RS: Educs, 2008.
- SCHLEIERMACHER, Friedrich D.E. *Hermenêutica e crítica*. Trad. Aloísio Ruedell. Rev. Paulo R. Schneider. Ijuí: Editora Unijuí, 2005.
- STEIN, Ernildo. “Da fenomenologia hermenêutica à hermenêutica filosófica”. In: *Revista Veritas*, Porto Alegre, EDIPUCRS, v.47, n.1, p.21-34, mar 2002.
- _____. *Aproximações sobre hermenêutica*. 2.ed. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2010.
- _____. *Mundo vivido: das vicissitudes e de um conceito da fenomenologia*. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2004.
- _____. *Pensar é pensar a diferença: Filosofia e conhecimento empírico*. Ijuí: Editora Unijuí, 2002. : *Untersuchungen zur Genealogie de Logik*. Prag: Academia/Verlagsbuchhandlung Prag, 1939.

Notas

- 1 Segundo Schleiermacher, qualquer compreensão, incluindo a compreensão da história, consistiria “em dois momentos: compreender o discurso enquanto extraído da linguagem e compreendê-lo enquanto fato naquele que pensa”, isto é, enquanto oriundo de uma individualidade (SCHLEIERMACHER, Friedrich D.E. *Hermenêutica e crítica*. Trad. Aloísio Ruedell. Rev. Paulo R. Schneider. Ijuí: Editora Unijuí, 2005, p.95). Considerando que o comportamento do sujeito é parte integrante do todo da história, Schleiermacher adotou, como pressuposto básico de seu pensamento, a tese de que toda individualidade é manifestação da

- vida do “todo” e de que, por essa razão, a tarefa mais difícil e principal da interpretação dos fatos da história, transmitidos através dos textos, deve ser compreender as individualidades a eles diretamente relacionadas (Cf. PEREIRA, Viviane Magalhães. “A hermenêutica de Schleiermacher e a questão da individualidade”. In: *Argumentos: Revista de Filosofia*, Fortaleza, ano 4, n.8, pp.242-249, 2012).
- 2 Neste artigo, as interpretações de Gadamer relativas à hermenêutica são relevantes, uma vez que elas descrevem o desenvolvimento de teorias que justificam a elaboração posterior de sua hermenêutica filosófica.
 - 3 egundo Dilthey, Schleiermacher não conseguiu dizer como uma individualidade pode “transformar em conhecimento objetivo com valor universal o dado sensível que é, para ela, uma manifestação vital de [...] outra individualidade” (DILTHEY, Wilhelm. “Origens da hermenêutica””. In: *Textos de hermenêutica*. Trad. Alberto Reis. Lisboa: Rés, 1984, p.167).
 - 4 Nos escritos de Heidegger tal conceito remonta a uma das estruturas do *Dasein*: o termo “estar-lançado” (*Geworfenheit*), o qual indica que o ser humano compreende a si mesmo e ao mundo dentro de conjuntos (histórico, factual, etc.) pré-determinados que independem de sua vontade, revelando, assim, a limitação de tudo aquilo que é humano. Poderíamos dizer que se a filosofia de Heidegger fosse considerada “transcendental”, no sentido lato, a “finitude” seria o seu verdadeiro transcendental. (Cf. HEIDEGGER, Martin. *Sein und Zeit*. Tübingen: Max Niemeyer Verlag, 1967, p.178).
 - 5 Sem considerar aqui as origens do conceito de “horizonte”, vale ressaltar o seu aparecimento na *Crítica da razão pura* de Kant, obra tão significativa para Husserl: “Cada um dos conceitos pode considerar-se um ponto que, semelhante ao ponto de vista em que se encontra todo espectador, tem o seu *horizonte*, isto é, uma porção de coisas que desse ponto de vista se podem representar e como que abranger com a vista. Dentro deste horizonte deve poder indicar-se uma quantidade infinita de pontos, dos quais cada um tem, por seu turno, um horizonte mais limitado [...] (KANT, Immanuel. *Crítica da razão pura*. 6.ed. Trad. Manuela Pinto dos Santos. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2008, p.543, grifo nosso).
 - 6 Mesmo no texto tardio de Husserl *Experiência e Juízo* (1939), apresenta-se a proposta de uma “lógica original”, diferente da “lógica tradicional”, que pode ser reconhecida mesmo nos horizontes relativos formados a partir da experiência do mundo da vida (Cf. HUSSERL, Edmund. *Erfahrung und Urteil: Untersuchungen zur Genealogie de Logik*. Prag: Academia/Verlagsbuchhandlung Prag, 1939, p.49).
 - 7 STEIN, Ernildo. *Aproximações sobre hermenêutica*. 2.ed. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2010, p.61: “[...] a palavra ontologia a partir de Heidegger passa a tomar um outro sentido. Porque ele dirá o seguinte: a compreensão que o [ser humano] tem do sentido é a de que nós só temos o sentido pela compreensão porque se realizam no ser humano duas compreensões: a compreensão de si mesmo e a compreensão do Ser”.

- 8 Faremos uso da palavra “Ser”, com letra inicial maiúscula, toda vez que, com ela, quisermos remeter ao sentido que está relacionado à filosofia de Heidegger.
- 9 STEIN, Ernildo. *Aproximações sobre hermenêutica*, p.74: “A hermenêutica da facticidade é a expressão que no fundo quer dizer: a interpretação do mundo é a interpretação da condição fática do ser humano. Mas o elemento da facticidade também se refere à facticidade enquanto ela é a soma de todos os elementos históricos, elementos culturais nos quais estamos enraizados na história humana”.
- 10 HEIDEGGER, Martin. *Sein und Zeit*, p.7: “Elaborar a questão do Ser significa, portanto, tornar transparente um ente – o que questiona – em seu ser. [...] Esse ente que cada um de nós é e que, entre outras coisas, possui em seu ser a possibilidade de questionar, nós o designamos com o termo *Dasein*”. Há várias traduções da palavra utilizada por Heidegger para designar o modo de ser do ser humano: presença, ser-aí, entre-ser, etc. Preferimos usar o termo *Dasein* para nos referir a este ente especial, que significa, para Heidegger, o lugar onde o sentido e o fundamento, que é o Ser, revelam-se.
- 11 OLIVEIRA, Manfredo Araújo de. “Teoria do ser primordial como tarefa suprema de uma filosofia sistemático-estrutural”. In: *Síntese: Revista de Filosofia*, Belo Horizonte, vol.39, n.123, p.53-79, jan/abr. 2012, p.58: “[...] o abismo entre o sujeito e o objeto [...] leva à pergunta: Como chegar afinal ao mundo? Para esta concepção, o conhecimento é uma atividade da mente, um aparato cognitivo distinto do mundo, e que se preenche com material cognoscível através dos sentidos. Esta posição trabalha com um duplo dualismo: um dualismo interno entre sensibilidade e espiritualidade e um dualismo externo, entre mente e mundo. Para Heidegger, esta questão básica não se põe porque sujeito e objeto já estão sempre abrangidos pela dimensão originária, o ser. Nesta perspectiva, Heidegger rompe com a epistemologização que caracterizou a filosofia moderna e repõe a ontologia no centro da Filosofia”.
- 12 STEIN, Ernildo. “Da fenomenologia hermenêutica à hermenêutica filosófica”. In: *Revista Veritas*, Porto Alegre, EDIPUCRS, v.47, n.1, p.21-34, mar 2002, p.30: “A fenomenologia é hermenêutica em Heidegger, no sentido de que trata de um compreender prévio do modo de ser do *Dasein*. Ela mesma não tem autonomia como uma área do conhecimento. Ela especifica um procedimento – a fenomenologia – que se dirige a uma estrutura ontológica que deve ser mostrada”.
- 13 TEIN, Ernildo. *Aproximações sobre hermenêutica*, p.30: “Heidegger depois irá chamar esse primeiro *logos* da compreensão de uma proposição, de *logos apofântico*, o *logos* que se manifesta na linguagem. E o outro *logos*, aquele que se dá *praticamente* no compreender enquanto somos um modo de compreender, irá chamar de *logos hermenêutico*. Estes dois elementos [...] irão constituir a distinção que dará material para que se possa depois falar numa hermenêutica filosófica”.
- 14 GADAMER, Hans-Georg. “Klassische und philosophie Hermeneutik”. In: *Wahrheit und Methode: Ergänzungen und Register*. Tübingen: Mohr

- Siebeck, 1993, p.137: “A tarefa primordial da hermenêutica como teoria filosófica consiste em mostrar [...] que só pode ser chamado de ‘experiência’ a integração de conhecimento da ciência ao saber pessoal do indivíduo”.
- 15 ROHDEN, Luiz. *Interfaces da hermenêutica: método, ética e literatura*. Caxias do Sul, RS: Educs, 2008, p.37: “Designamos de hermenêutica metodológica aquela que se atém apenas ao significado, ao passo que a filosófica reflete sobre a instauração do sentido”.