

A HERMENÊUTICA CONTEMPORÂNEA: ENTRE TEXTO E VIDA¹

CONTEMPORARY HERMENEUTICS: BETWEEN TEXT AND LIFE

Leonardo Magalde Ferreira²

Resumo: O artigo tem por objetivo apresentar as principais características da estreita relação entre hermenêutica e vida que surgiu no final do século XIX e se manteve até meados do século passado, culminando no deslocamento do elemento textual, outrora a característica hermenêutica mais evidente. Com base nestes postulados, indicaremos de que modo esta evolução ocorreu primeiramente numa vertente ainda epistemológica com base no pensamento de Friedrich Schleiermacher e Wilhelm Dilthey para, num segundo momento, abordá-la sob a ótica ontológica-existencial de Martin Heidegger e Hans-Georg Gadamer.

Palavras-chave: Hermenêutica. Texto. Existência. Cultura. Verdade.

Abstract: The paper aims to present the main characteristics of the close relationship between hermeneutics and life that emerged at the end of the 19th century and continued until the middle of the last century, culminating in the displacement of the textual element, once the most evident hermeneutic characteristic. On the basis of these postulates, we will indicate how this evolution first occurred in a still epistemological way based on the thinking of Friedrich Schleiermacher and Wilhelm Dilthey and, secondly, to approach it from the ontological-existential perspective of Martin Heidegger and Hans-Georg Gadamer .

Keywords: Hermeneutics. Text. Existence. Culture. Truth.

Introdução

Este artigo tem por objetivo apresentar uma discussão sobre as mudanças no campo hermenêutico³ que ocasionaram no afastamento do elemento textual em favor de uma aproximação mais explícita com a existência. A intuição que norteia nossa proposta se deu inicialmente por conta da leitura dos quatro representantes da hermenêutica no período contemporâneo, mais especificamente a partir de 1700. São eles: Friedrich

¹ Texto editado do original apresentado como dissertação de mestrado sob o tema “Interpretação e Existência: As proximidades entre hermenêutica e vida no período contemporâneo e o retorno ao texto em Paul Ricoeur” no dia 22 de setembro de 2017 na Universidade Metodista de São Paulo (UMESP).

² Graduado em Filosofia pelo Centro Universitário São Camilo, Especialista em Filosofia Contemporânea e História pela Universidade Metodista de São Paulo (UMESP) e Mestre em Ciências da Religião pela mesma instituição.

³ De modo etimológico, entendemos por hermenêutica a derivação da palavra grega *hermeneuein*, de onde provém o uso do qual estamos habituados a nos utilizar. Três eram os usos possíveis para *hermeneuein* (verbo) e *hermeneia* (substantivo): dizer, explicar e traduzir, todos relacionados com o nome do deus Hermes, cuja principal característica era a transmissão de mensagens. Estes significados originais mostram que na base de ambas as palavras gregas encontra-se a função de tornar algo compreensível, seja dizendo, explicando ou traduzindo (PALMER, 2006, p. 24).

Schleiermacher (1768-1834), Wilhelm Dilthey (1833-1911), Martin Heidegger (1889-1975) e Hans-Georg Gadamer (1900-2002). Averiguamos que, até Dilthey, a hermenêutica era vista como uma atividade epistemológica, por assim dizer. Ali, a relação com a existência se dava na medida em que o texto era entendido como a expressão de uma vida e não apenas um intrincado conjunto linguístico, além de estar em total consonância com a visão de sujeito da época. Com Heidegger, no limiar do século passado, esta relação alcança seu ápice no momento em que a hermenêutica se torna um modo de ser e não mais uma prática de cunho metodológico, indicando um novo momento de distanciamento com relação ao texto.

Assim, apresentaremos este distanciamento gradual sob a ótica destas duas vertentes, a saber, epistemológica e existencial. Veremos primeiramente de que modo Schleiermacher instaura a questão na medida em que passa a indagar pelas condições de possibilidade da interpretação e como, em Dilthey, as expressões culturais presentes nas ciências humanas passam a ser o foco hermenêutico principal. Em seguida, abordaremos como Heidegger se apoia no elemento compreensivo intrínseco ao *Dasein*⁴ para inverter a ordem conceitual da hermenêutica, mostrando a compreensão como um fator anterior a toda interpretação, ou seja, atribuindo a ela um valor existencial. Por fim, acompanharemos as consequências desta inversão nas reflexões de Hans-Georg Gadamer, que tem por objetivo reanimar a discussão sobre as ciências humanas, mas agora afirmando que estas partilham um tipo de verdade que ultrapassa o método científico, nos revelando uma experiência de pertencimento à tradição que estamos inseridos.

A busca por uma hermenêutica geral

A interpretação gramatical e psicológica em Schleiermacher

Para o teólogo alemão Friedrich Schleiermacher, todo tipo de discurso partilha de um mesmo pressuposto, a saber, a linguagem em que é comunicado e compreendido: “Todo discurso supõe determinada linguagem [...] A comunicação supõe, em todo caso, o caráter comunitário da linguagem, portanto um certo conhecimento dela” (SCHLEIERMACHER, 2005, p. 95). Posto isto, se para o filólogo alemão a tarefa

⁴ Termo criado por Heidegger comumente traduzido por *ser-aí* e que se contrapõe a outros conceitos da tradição, tais como homem, sujeito, etc., para designar nosso modo de ser.

primordial da hermenêutica era a de compreender o discurso de um autor melhor que ele próprio, tornava-se necessário não apenas a compreensão da linguagem utilizada, mas também os motivos que levaram ao autor utilizar-se de determinada construção textual:

Como todo discurso tem uma dupla relação, com a totalidade da linguagem e com o pensar geral de seu autor: assim também toda compreensão consiste em dois momentos; compreender o discurso enquanto extraído da linguagem e compreendê-lo enquanto fato naquele que pensa (SCHLEIERMACHER, 2005, p. 95, grifos do autor).

Deste modo, o elemento marcante na concepção hermenêutica de Schleiermacher é o seu aspecto duplo, ou seja, tanto a busca por compreender o lado gramatical do discurso, visto que partilha de uma linguagem e suas regras, quanto o lado psicológico do autor, suas vivências e intenções ao dar vida à sua obra:

A hermenêutica é a arte de compreender o que outra pessoa quer dizer com suas expressões na linguagem. Precisamos saber sobre a linguagem que o autor usou: o lado gramatical. Também precisamos compreender como o autor pensava em referência à sua cultura e tempo histórico particulares: o lado psicológico (SCHMIDT, 2014, p. 30).

No que tange ao lado gramatical da interpretação, Schleiermacher nos diz: “Ela é, portanto, a arte de encontrar o sentido determinado, pela linguagem e com o auxílio da linguagem, de um determinado discurso” (SCHLEIERMACHER, 1999, p. 70). No entanto, é imprescindível ao intérprete não apenas “compreender o discurso e a composição a partir da língua” (SCHLEIERMACHER, 1999, p. 93), mas também estar atento a certos fatores, como por exemplo, o caráter temporal da linguagem, no sentido de que esta se altera diversas vezes na história “por meio de acréscimo, isto é, assimilação do estranho, composição e divisão do que lhe é próprio, e por alteração” (SCHLEIERMACHER, 1999, p. 70). Esta constante alteração da linguagem revela uma abertura à história presente não apenas nos sistemas linguísticos, mas também nos indivíduos que a atualizam. Conforme Ricardo Lavalhos nos diz: “O sistema da linguagem deve ser visto como um sistema historicamente aberto, porque projetos individuais podem romper com os acordos existentes e propor uma inovação semântica” (DAL FORNO, 2011, p. 112).

Do mesmo modo, torna-se necessário ao intérprete voltar sua atenção ao contexto em que determinadas expressões são utilizadas pelo autor: “Schleiermacher afirma que o

lugar do autor na história, sua educação, ocupação e mesmo seu dialeto podem ter um papel na determinação de sua linguagem” (SCHMIDT, 2014, p. 33). Assim, segundo Palmer (2006, p. 95): “A interpretação gramatical mostra-nos a obra na sua relação com a língua, tanto na estrutura das frases como nas partes intelectuantes de uma obra e também com outras do mesmo tipo literário [...]”.

Schleiermacher considerava estas etapas da interpretação gramatical como sendo necessárias antes de seguir para a interpretação psicológica (técnica), pois primeiro é preciso que esteja estabelecida a maneira como a linguagem era dada ao autor (SCHLEIERMACHER, 2005, p. 201). Importante salientar que não há com isso uma superioridade da interpretação gramatical sobre a psicológica, visto que uma não pode ser realizada sem a outra: “Gramatical. Impossível sem a técnica. Técnica. Impossível sem a gramatical. Pois, por onde conheço eu o homem senão através de seu discurso, tanto mais que em referência a este discurso?” (SCHLEIERMACHER, 1999, p. 93).

Sendo assim, após passar pelo âmbito da linguagem, é preciso adentrar a parte psicológica, ou técnica da interpretação, onde se busca a intenção por detrás do uso da linguagem pelo autor. A duplicidade de nomes possui um motivo específico, pois esta parte do projeto de Schleiermacher abrange dois campos que não podem ser analisados separadamente: a vivência do autor e seu estilo de exposição. À compreensão da vivência particular do autor dá-se o nome de interpretação psicológica, de modo que a interpretação puramente técnica se encarrega da compreensão estilística do autor, seu modo de construir e expor os pensamentos. De modo sucinto, Schleiermacher nos diz:

A posição relativa do puramente psicológico e do técnico pode ser compreendida de maneira mais precisa, no sentido de que o primeiro se refere mais ao surgimento das ideias a partir do todo dos momentos da vida do indivíduo, e o segundo é mais um remeter a um determinado pensar e de um querer apresentar, a partir do que desdobram-se sequências (SCHLEIERMACHER, 2005, p. 217).

Em outras palavras, o lado psicológico tem como objeto a vida do autor, do indivíduo, no sentido de buscar compreender as motivações e as ideias que o levaram a escrever. Já no quesito técnico, busca-se compreender o modo pelo qual o autor encadeia e expõe as ideias outrora concebidas: “Ela busca demonstrar como o texto como um todo se segue dessa decisão” (SCHMIDT, 2014, p. 38). Com isso, nota-se que há na proposta de Schleiermacher um elemento circular responsável não apenas pela possibilidade da tarefa hermenêutica se concretizar, mas também por fundamentar seu aspecto universal,

visto que para se compreender o modo como o autor encadeia e expõe seus pensamentos, assim como a compreensão das vivências que o levaram a isto, torna-se necessário conhecer o uso da língua partilhada por ele e vice-versa:

A origem desse círculo está, por sua vez, na "dependência mútua entre os aspectos gramatical e psicológico, objetivo e subjetivo". E é também aí, na conjugação dos dois aspectos que está sua universalidade e se desenha todo o quadro do método interpretativo. Nenhum procedimento hermenêutico é possível sem essa complementariedade (RUEDELL, 2000, p. 185-6).

Portanto, é por meio das duas vertentes interpretativas, gramatical e psicológica/técnica, que o projeto hermenêutico de Schleiermacher toma forma. Ao aliar elementos subjetivos e objetivos, o filólogo alemão tem como objetivo conceber uma universalização do método hermenêutico, aplicável a qualquer área. A hermenêutica passa então por uma desregionalização (RICOEUR, 2013, p. 26), muito devido a primazia dada por Schleiermacher à busca pela compreensão da individualidade por detrás do texto, sendo este o elemento mais próprio em toda sua teoria (GADAMER, 1999, p. 291). Segundo Gadamer, a consequência da abordagem realizada por Schleiermacher foi a desvencilhar a hermenêutica de “todos os momentos dogmáticos e ocasionais” (GADAMER, 2002, p. 118).

Entretanto, se Schleiermacher dedicou grande parte de sua obra às questões provenientes do uso da linguagem e da subjetividade envolvida no processo hermenêutico, o mesmo não pode ser dito acerca do elemento histórico. Gadamer nos lembra de que a formação teológica de Schleiermacher contribuiu em demasia para o surgimento de uma certa limitação em toda sua teoria. Mesmo sendo o seu projeto o de universalizar a hermenêutica como uma arte da interpretação, ele "queria ensinar como se deve entender o discurso e a tradição escrita, porque o interesse está numa tradição única, a Bíblia, que importa à doutrina da fé (GADAMER, 1999, p. 306). Encontra-se então uma possível restrição na universalidade hermenêutica proposta por Schleiermacher e que será melhor trabalhada ao ser incluído justamente o viés histórico por Wilhelm Dilthey, subordinando com isso a “problemática filológica e exegética à problemática histórica” (RICOEUR, 2013, p. 29).

Dilthey: entre explicar e compreender as ciências humanas

A maior contribuição de Dilthey para a hermenêutica (e sua relação com a vida em particular) se encontra na incompatibilidade descrita por ele da aplicação metodológica das ciências naturais às expressões históricas e culturais representadas pelas ciências humanas. A partir desta constatação, Dilthey efetua uma divisão conceitual e epistemológica, separando as ciências naturais e seu método explicativo das ciências humanas e atribuindo a esta última uma metodologia que privilegia a compreensão: “Dilthey foi o primeiro a formular a dualidade de 'ciências da natureza e ciências do espírito', que se distinguem por um método analítico-esclarecedor e um procedimento de compreensão descritiva” (CORETH, 1974, p. 20). Assim, Dilthey tem o objetivo de fundamentar epistemologicamente as ciências humanas, respondendo com isso ao cenário amplamente científico de seu tempo, mas sem aderir aos métodos vigentes no período em que estava inserido. A distinção efetuada por ele entre compreensão e explicação torna-se basilar em seu projeto, visto que os conteúdos das ciências humanas dizem respeito aos elementos provenientes da própria vida, ou seja, necessitariam de um método onde o ponto crucial seria a compreensão das expressões humanas:

Sabemos que as *Geisteswissenschaften* [ciências humanas/do espírito] tinham como finalidade compreender a experiência concreta, as expressões da vida interior, recusando assim a pretensa objetividade das ciências naturais devido à sua incapacidade para aceder às expressões da vida. A tarefa que se colocava a Dilthey era então a de determinar o tipo de compreensão adequado ao fenômeno humano e a necessidade de fornecer um fundamento epistemológico à apreensão desse fenômeno (HELENO, 2001, p. 63, grifo do autor).

Não obstante, Grondin nos diz que a metodologia das ciências humanas é uma “metodologia do entendimento” (GRONDIN, 2012, p. 33) e Dilthey entende que estas devem ter como ponto de partida “o ser humano inteiro, enquanto sentimento, vontade e pensamento” (SCHMIDT, 2014, p. 55). Em decorrência disto, é importante lembrarmos que não ele não tem por objetivo colocar estas duas modalidades uma contra a outra. Dilthey afirma que partilhamos dos conhecimentos obtidos pelas ciências naturais (SCHMIDT, 2014, p. 55), mas as ciências humanas possuem uma vantagem, a saber, de conseguir uma percepção mais apurada do seu objeto, como que de imediato:

Certamente as ciências humanas têm em relação a toda forma de conhecimento da natureza a vantagem de que o seu objeto não é uma

dada aparição nos sentidos – um simples reflexo de algo real na consciência – mas sim uma realidade interna imediata mesmo, e precisamente tal realidade como uma configuração vivencia a partir de dentro (DILTHEY, 1999, p. 13).

Logo, este é o viés adotado por Dilthey na busca pela fundamentação das ciências humanas, tendo como principal elemento a já citada compreensão frente à explicação. Sobre o modo como se dá o processo da compreensão, o próprio Dilthey nos diz: “Nós denominamos o processo em que conhecemos algo interior a partir de sinais que são apreendidos de fora através dos sentidos *compreender*” (DILTHEY, 1999, p. 13, grifo do autor). Em outras palavras, tendo em vista que as ciências humanas possuem como matéria prima elementos ligados à vivência interna, a grande dificuldade para se encontrar um fundamento seria o modo de objetivar estes conteúdos (DILTHEY, 1999, p. 13), mas, conforme citado acima, é por meio do conhecimento dos sinais expressos pelas vivências individuais que a compreensão atua. Longe de ser meramente apenas um ato cognitivo, ou puramente racional, o compreender é o resultado de um momento em que se entende as vivências individuais pela própria vida, abrindo mão de todo o aparato lógico-conceitual das ciências naturais:

Assim, “compreensão” não se refere à compreensão de uma concepção racional, como por exemplo a de um problema matemático. O termo “compreensão” é reservado para designar a operação na qual a mente capta “a mente” (*Geist*) de outra pessoa. Não é de modo algum uma operação puramente cognitiva da mente, é aquele momento muito especial em que a vida compreende a vida [...] A compreensão é portanto o processo mental pelo qual compreendemos a experiência humana viva (PALMER, 1994, p. 120-1, grifo do autor).

Deste modo, é possível notar uma herança do projeto hermenêutico de Schleiermacher no que diz respeito ao aspecto psicológico da compreensão. Esta herança não é gratuita, pois além de redigir a biografia do teólogo alemão, Dilthey foi um exímio conhecedor de suas obras. Mas, diferentemente de Schleiermacher, Dilthey entendia que no momento em que se buscasse compreender uma vivência individual outrora exposta na arte, literatura, etc., ou seja, nos elementos presentes nas ciências humanas, o resultado não seria apenas a compreensão de um autor e sua realidade, mas o próprio sujeito que interpreta passaria a ter a possibilidade de compreender a si mesmo: “A compreensão abre-nos o universo das pessoas individuais, e portanto abre também possibilidades para a nossa própria natureza” (PALMER, 2006, p. 121). Em decorrência disto, Adams e

Junges chamam nossa atenção para este mesmo fato ao afirmarem que a compreensão de nossa própria natureza ocorre a partir da compreensão das expressões já estabelecidas:

As expressões são os sinais pelos quais a vida se objetiva revelados a partir de ideias, ações e expressões da interioridade do ser humano, pela arte. É o dinamismo da experiência vivida que possibilita às expressões de vida serem recriadas e, ao ser humano, compreender-se em relação ao já estruturado (ADAMS; JUNGES, 2013, p. 35).

Em suma, ao buscar fundamentar as ciências humanas, Dilthey nota a necessidade de se desenvolver um método que não partilhasse dos conceitos presentes nas ciências naturais, onde o grande valor era dado à explicação dos processos causais presentes na natureza. Com este objetivo em mente, encontra respaldo na compreensão e em seu caráter psicológico, visto que os conteúdos das ciências humanas dizem respeito justamente a elementos internos, vivenciais e históricos. O papel do pesquisador seria o de primeiramente interpretar os sinais presentes nas obras humanas para, em um segundo momento, compreender as vivências internas que se expressam por meio de seus elementos objetivos (ARAÚJO, 2007, p. 242). Interpretação e compreensão surgem então como a base do projeto de Dilthey e, como vimos desde o início de nossa exposição, tais elementos dizem respeito à hermenêutica, entendida como o campo onde se buscam regras para uma melhor compreensão. E não é diferente no pensamento diltheyano. Assim como Schleiermacher, ele a entende como sendo a arte da interpretação (DILTHEY, 1999, p. 16), de modo que atribui a ela a regência das regras que fundamentam seu projeto:

A hermenêutica deve fundamentar teoricamente a validade universal da interpretação [...] concebida na conjunção entre teoria do conhecimento, lógica e metodologia das ciências humanas, esta teoria da interpretação se torna um importante elo de ligação entre a filosofia e as ciências humanas, ela se torna um elemento principal para fundamentação das ciências humanas (DILTHEY, 1999, p. 32).

Com isso, a hermenêutica em Dilthey é uma hermenêutica da vida. Interpretação e compreensão se mesclam à existência. Avança não apenas no quesito textual e filológico outrora defendido por Schleiermacher, mas também em não se limitar apenas à realidade do autor interpretado e sim às expressões das experiências vividas como um todo:

O contributo de Dilthey foi alargar o horizonte da hermenêutica colocando-o no contexto da interpretação dos estudos humanísticos. O

seu pensamento sobre o problema hermenêutico começou muito na sombra do psicologismo de Schleiermacher, e só gradualmente concebeu uma interpretação centrada na expressão da "experiência" vivida sem referência ao seu autor (PALMER, 1994, p. 127).

Assim, para que possamos avançar em nossa exposição, não podemos nos esquecer de que a proposta de Dilthey para fundamentar as ciências humanas carrega um viés epistemológico, servindo de contraponto à metodologia adotada pelas ciências naturais. Conforme veremos a seguir, essa dicotomia perde força na medida em que Heidegger atribui à compreensão um caráter existencial, não mais tratando-a como uma ferramenta para a teoria do conhecimento, mas sim como uma estrutura ontológica inerente a cada um de nós (RICOEUR, 2013, p. 36).

A existência como horizonte hermenêutico

Uma hermenêutica do Dasein em Martin Heidegger

A fim de compreendermos corretamente o pensamento hermenêutico de Heidegger, é necessário que nos detenhamos em três pontos. O primeiro diz respeito à terminologia por ele criada. O termo *Dasein*, por exemplo, é comumente traduzido em português como “ser-aí” e sua principal característica, segundo o filósofo alemão, é a existência. Em outras palavras, a essência do *Dasein* está no fato de que existe. Esta existência, por sua vez, não é entendida por Heidegger de modo abstrato, como uma categoria, mas sim de modo concreto, ao passo que o *Dasein* não pode ser compreendido separado do mundo em que sempre se encontra, pois este “pertence à sua constituição ontológica, é inseparável de seu ser” (SILVA, 2012, p. 63). Estando sempre no mundo, o *Dasein* não possui uma orientação prévia desta situação, o que acarreta na noção de faticidade (ou facticidade), que nada mais é do que a designação de Heidegger para o fato de estarmos lançados no mundo sem nenhuma direção: “O homem está jogado na existência, não tem notícias de suas raízes [...] Não projetamos o nosso existir, já estamos projetados, jogados em meio ao ente. Isto é a faticidade” (STEIN, 2011, p. 67-68). Portanto, a faticidade representa o caráter de ser do *Dasein*, da existência humana (GRONDIN, 2012, p. 40) e é a matéria prima da hermenêutica heideggeriana.

O segundo ponto concerne aos usos do conceito de hermenêutica na obra de Heidegger. Segundo Grondin, as menções ao termo nos escritos do filósofo alemão são escassas, limitando-se aos seus primeiros trabalhos (GRONDIN, 1999, p. 158), de modo

que no decorrer de suas obras o termo em si acaba por ser abordado de forma um pouco diferenciada. Assim, diferentemente dos principais expoentes deste movimento, tais como Schleiermacher e Dilthey, Heidegger não aborda a hermenêutica em sua acepção metodológica, mas sim em seu sentido grego de “comunicar” (HEIDEGGER, 2013, p. 21). Ao realizar este movimento, Heidegger deixa de seguir à risca e inverte a relação basilar de toda teoria hermenêutica até então, a saber, a relação entre interpretar e compreender. Segundo Grondin, Heidegger entende que nossa relação com as coisas no mundo em um primeiro momento se diferencia da maneira epistêmica tradicional focada na distinção entre sujeito e objeto, pois antes de ser voltada para o conhecer, esta relação é perpassada por possibilidades que lhe são prévias:

Ele elabora o seu novo conceito de compreensão na explicitação da fórmula ‘sich auf etwas verstehen’, ‘entender-se sobre algo’, que indica menos um saber, do que uma habilidade ou um poder. ‘Entender de uma coisa’ significa estar apto para ela, poder arranjar-se com ela [...] essa compreensão (ou maneira de entender) – chamemo-la de prática – Heidegger concebe-a como ‘existencial’, isto é, como modo de ser ou modo básico, por força do qual nós conseguimos e procuramos situar-nos neste mundo (GRONDIN, 1999, p. 160-1).

Dito de outra forma, Heidegger rompe com a ideia de que a compreensão seja um fim a ser alcançado, colocando-a como um momento prévio que nos serve de orientação em nosso contato com as coisas no mundo, além de ser o que sustenta toda sorte de interpretação. De acordo com Palmer, a compreensão no pensamento de Heidegger “é a base de toda interpretação; é contemporânea da nossa existência e está presente em todo ato de interpretação (PALMER, 2006, p. 136). A compreensão então torna-se possibilidade de ser no mundo e, segundo Ricoeur, deve ser entendida deste modo: “O compreender não se dirige, pois, à apreensão de um fato, mas à de uma possibilidade de ser” (RICOEUR, 2013, p. 40). Logo, a interpretação surge em um momento posterior, tendo como principal função a “configuração ou elaboração da compreensão”, ajudando-a “a ser transparente” (GRONDIN, 1999, p. 164-165). O terceiro ponto, enfim, diz respeito ao fato da relevância de Heidegger para o cenário hermenêutico está intimamente relacionada com a questão que move toda sua obra, a saber, a questão sobre o sentido do *ser*, formulada a partir da fenomenologia criada por Edmund Husserl (1859 – 1938), seu mestre. Ele vê na fenomenologia uma intrínseca relação com a *ontologia*, denominação moderna para a reflexão acerca do ser (OLIVEIRA, 2014, p. 6), pois, segundo sua leitura, ela é ontológica na medida em que busca desvelar o ser dos entes como estes se mostram.

Para fundamentar esta posição, Heidegger se baseia na etimologia das palavras gregas que dão origem ao termo, a saber, *phainomenon* e *logos*. No que diz respeito ao primeiro, Heidegger entende que o significado é “o-que-se-mostra-em-si-mesmo, o manifesto” (HEIDEGGER, 2012, p.103, grifos do autor). Já com relação ao conceito de *logos*, este não traz a acepção conhecida de “razão”, mas sim a de “deixar ver, manifestar, tornar algo manifesto e acessível, seja àquele que fala, seja aos outros” (MCDOWELL, 1993, p. 119). Com isso, Heidegger entende que a fenomenologia é mais do que apenas um método voltado para a análise dos fenômenos que se revelam à consciência, pois se ela “consiste justamente em mostrar, deixar ver (*logos*) aquilo que aparece e se manifesta a si mesmo (fenômeno)” (MCDOWELL, 1993, p. 119, grifo do autor), conseqüentemente ela se torna ontologia pelo fato de considerar aquilo que se mostra, isto é, o fenômeno, unicamente como o ser do ente: “Destarte, o ser do ente é considerado simplesmente como fenômeno, como aquilo que se mostra por si mesmo. O fenômeno é o próprio ser-em-si (*An-sich-Sein*) do ente” (MCDOWELL, 1993, p. 198). Portanto, Heidegger afirma que em seu conteúdo “a fenomenologia é a ciência do ser do ente – é ontologia” (HEIDEGGER, 2012, p. 127).

Assim, Heidegger busca responder à questão do sentido do ser partindo de um ente particular, o *Dasein*, que traz a faticidade como seu caráter de ser, de modo que ao aplicar as mudanças hermenêuticas acima citadas o resultado é uma hermenêutica da facticidade. Em que sentido? Ao desconsiderar a hermenêutica como metodologia, vimos como Heidegger a redireciona para a existência, dado que a compreensão passa a ser entendida como uma maneira de ser no mundo. Adams e Junges reforçam esta mudança adotada por Heidegger ao afirmarem que:

O compreender, neste sentido, não se constitui na apreensão de um fato de linguagem, de um texto, de um discurso ou da vida de outrem, mas enquanto condição de possibilidade de ser e existir; é desde sempre um projetar do Ser-aí lançado e situado no mundo (ADAMS; JUNGES, 2013, p. 50).

Deste modo, a hermenêutica torna-se existencial. Ela se volta para existência na medida em que sua função primordial passa a ser a de interpretar o *Dasein* em seu próprio modo de ser, isto é, em sua existência. Para Heidegger, a necessidade desta mudança se dá pelo fato de que, em um primeiro momento, “não nos compreendemos hermeneuticamente, e sim aceitamos o que a tradição nos diz” (SCHMIDT, 2014, p. 97). Logo, tendo em vista que as possibilidades de ser inauguradas pela compreensão se dão

em um mundo repleto de tradições já consolidadas, o *Dasein* pode ser levado a não notar suas próprias possibilidades justamente por tomar para si interpretações convencionais previamente dadas:

Aquilo contra que se ergue a hermenêutica, é o auto-equívoco, o falhar em mesmo do ser-aí [...] isso transparece sobretudo no fato de que o ser humano desabrocha inconscientemente em seu mundo e assim se perde para si próprio. Em vez de assumir uma interpretação pessoal de si mesmo, ele aceita a convencional, que o livra do encargo do auto-esclarecimento. A finalidade de uma hermenêutica crítica da facticidade, que chama cada ser-aí de volta a si próprio e sua possível liberdade, será pois, a de desmanchar ou destruir essas explicações transmitidas e não mais questionadas do ser-aí (GRONDIN, 1999, p. 168-9).

Sendo assim, a principal tarefa da hermenêutica, segundo Heidegger, é a de tonar acessível ao *Dasein* o seu próprio ser, sua existência fática, evitando com isso que se perca no que a tradição impõe e o atinge. Portanto, ao ter por objetivo esta acessibilidade, Heidegger entende que o *Dasein* não apenas pode se compreender melhor, mas *ser* o que compreende, visto que, como vimos, compreensão é sempre possibilidade de ser:

A hermenêutica tem como tarefa tornar acessível o ser-aí próprio em cada ocasião em seu caráter ontológico do ser-aí mesmo, de comunicá-lo, tem como tarefa aclarar essa alienação de si mesmo que o ser-aí é atingido. Na hermenêutica configura-se ao ser-aí como uma possibilidade de vir a *compreender-se* e de ser essa compreensão (HEIDEGGER, 2013, p. 21, grifo do autor).

Em suma, Heidegger não apenas inverte a ordem da hermenêutica, mas a direciona totalmente para a existência, para o ser-aí. Com isso, o objetivo principal é o de fazer com que o ser-aí se compreenda por meio da interpretação de suas possibilidades para que não se perca de si. Neste ponto ocorre o *hermeneutic turn*, onde a hermenêutica deixa de ser vista como metodológica e passa a ser ontológica. Não mais um modo de conhecer, mas de ser (ROHDEN, 2002, p. 65). As consequências são inúmeras. Se antes, com Dilthey, buscava-se um contraponto ao método explicativo das ciências naturais para abordar as ciências humanas, em Heidegger ocorre uma subordinação completa de toda epistemologia à ontologia, ou seja, todo saber que aspirasse o estatuto de ciência deveria primeiramente voltar o olhar para o solo ontológico desvelado por Heidegger. Segundo Ricoeur, o impasse que surge deste giro ontológico é que ao se buscar sempre o retorno aos fundamentos ontológicos, deixa-se de praticar o inverso, da ontologia à

epistemologia. A busca por uma fundamentação das ciências humanas, tal como Dilthey tanto buscou, por exemplo, é deixada à margem no pensamento de Heidegger justamente por conta deste movimento (RICOEUR, 2013, p. 44)

Portanto, haveria ainda espaço para se fundamentar as ciências humanas em um cenário como este? Segundo Hans Georg Gadamer, aluno e discípulo de Heidegger, sim. Entretanto, o modo como se dá esta fundamentação não é o mesmo adotado por Dilthey, espelhado no método das ciências naturais. Gadamer vai defender um tratamento diferenciado, onde a originalidade de sua proposta reside não apenas em questionar a verdade presente nas ciências humanas, mas de mostrar que o método científico não é o único meio de acessá-la.

Gadamer e a experiência hermenêutica da verdade

Primeiramente, Gadamer tem por objetivo realizar uma leitura diferenciada do conceito de tradição e autoridade, mostrando que se nós pertencemos à história (GADAMER, 2015, p. 367) e nos constituímos por meio dela, o acesso às reflexões proveniente de tempos antigos e que, por sua vez, eram vistos como autoridade, podem não só nos mostrar novas perspectivas de aprendizado, mas também deixar evidente o erro da pretensão a um saber universal. Logo, diferente da postura adotada pelo iluminismo, Gadamer entende que este reconhecimento não se constitui como um tipo de obediência cega aos conhecimentos legados pela tradição:

A autoridade não é a superioridade de um poder que exige obediência cega, proibindo de se pensar. A verdadeira natureza da obediência consiste, antes, no fato de não se tratar de um ato desprovido de razão, mas de um próprio mandamento da razão, pressupondo um saber superior no outro, um saber que ultrapassa o próprio saber. Obedecer à autoridade significa perceber que o outro – assim como outra voz, que fala a partir da tradição e do passado – pode ver alguma coisa melhor do que nós mesmos (GADAMER, 2002, p. 52).

Ao mesmo tempo, Gadamer busca mostrar que a ânsia por uma racionalidade livre de preconceitos não se sustenta justamente pelo fato de já trazermos em nós mesmos preconceitos e pré-juízos advindos da própria tradição a qual pertencemos, e que por sua vez é sempre histórica⁵. Conforme Schmidt nos diz: “Em qualquer momento particular,

⁵ Importante lembrar que o termo “preconceito” em Gadamer diz respeito justamente às compreensões prévias que Heidegger expôs em *Ser e Tempo*, não possuindo a conotação pejorativa comumente atribuída:

nossos preconceitos, como nossas estruturas prévias da compreensão herdadas, incluem tudo que sabemos consciente ou inconscientemente” (SCHMIDT, 2014, p. 147).

Gadamer então realiza um movimento duplo: põe de lado a conotação negativa que o conceito de tradição sofreu e reabilita a importância de aceitarmos nossos preconceitos, pois, segundo ele, os preconceitos fazem parte de nosso modo de ser: “*Por isso, os preconceitos de um indivíduo, muito mais do que seus juízos, constituem a realidade histórica de seu ser*” (GADAMER, 2015, p. 368, grifos do autor). Todavia, por mais que Gadamer reconheça a importância de levarmos em consideração nossos preconceitos, é importante lembrar que eles “podem ser legítimos, baseados nas coisas em si, ou ilegítimos, baseados em ideias ao acaso e concepções populares” (SCHMIDT, 2014, p. 148). Assim, o filósofo alemão põe a seguinte questão: “qual é a base que fundamenta a legitimidade de preconceitos?” (GADAMER, 2015, p. 368). Ora, esta será a tarefa da compreensão hermenêutica, pois é nela que repousa, segundo Gadamer, a possibilidade de distinguir entre preconceitos legítimos e ilegítimos. (SCHMIDT, 2014, p. 149). E como isto se dá? Para isso, vejamos o papel desempenhado pelas conclusões de Gadamer em um âmbito muito caro ao pensamento hermenêutico: o textual.

Vimos que para o filósofo alemão toda tentativa de compreensão pressupõe certos preconceitos adquiridos historicamente. Entretanto, como Gadamer reabilita a importância da tradição e da autoridade ao mesmo tempo em que dá uma nova significação à existência de nossos preconceitos, a compreensão correta de um texto antigo, por exemplo, dá-se no encontro entre dois horizontes históricos: o do interprete e o da obra a ser interpretada: “O intérprete e o texto possuem cada qual seu próprio ‘horizonte’ e todo compreender representa uma fusão destes horizontes” (GADAMER, 2012, p. 132). Ao se deparar com um texto antigo, o interprete automaticamente se choca com a distância temporal que o separa do período em que a obra foi concebida. Neste aspecto, Gadamer nos diz que esta distância não apenas é importante para uma correta compreensão, mas é por meio dela que podemos, de modo hermenêutico, responder à questão acerca da legitimidade dos preconceitos:

Muitas vezes essa distância temporal nos dá condições de resolver a verdadeira questão crítica da hermenêutica, ou seja, distinguir os *verdadeiros* preconceitos, sob os quais *compreendemos*, dos *falsos*

“Gadamer emprega a palavra preconceitos (*Vorurteile*) para designar coletivamente as estruturas prévias da compreensão de Heidegger” (SCHMIDT, 2014, p. 146, grifo do autor).

preconceitos que produzem *mal-entendidos* (GADAMER, 2015 p. 395 grifos do autor).

É importante lembrar que o erro do historicismo⁶, segundo Gadamer, foi o tentar objetivar o passado histórico para dele extrair uma compreensão mais precisa. Para Gadamer, o fato de sermos históricos, de termos a historicidade como parte inerente de nosso ser-no-mundo, não pode, como dissemos, ser deixado de lado, pois se estamos inseridos em uma tradição, se pertencemos a ela, não podemos olhar para uma obra do passado de modo separado da história. Em outras palavras, não podemos “destacar” uma parte da história para observá-la de modo objetivo:

A ingenuidade do chamado historicismo reside em que se subtrai a uma reflexão desse tipo, esquecendo sua própria historicidade na medida em que confia na metodologia de seu procedimento. Nesse ponto convém deixar de lado esse pensamento histórico mal compreendido e apelar para outro que deve ser melhor compreendido. Um pensamento verdadeiramente histórico deve incluir a sua própria historicidade em seu pensar (GADAMER, 2015, p. 396).

Portanto, por mais que o intérprete, no presente, traga em si as marcas do pertencimento a uma tradição que está em contínuo processo de formação e se veja distante do período em que a obra a ser interpretada se encontra, é neste movimento que Gadamer vê condição necessária para uma correta compreensão surgir, dado que o encontro entre estes horizontes, e não a separação entre eles, é o processo pelo qual se dá a compreensão como um todo:

Na verdade, o horizonte do presente está num processo de constante formação, na medida em que estamos obrigados a pôr constantemente à prova todos os nossos preconceitos. Parte dessa prova é o encontro com o passado e a compreensão da tradição da qual nós mesmos procedemos. 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 o processo de fusão desses horizontes presumivelmente dados por si mesmos* (GADAMER, 2015 p. 404, grifos do autor).

Voltando à questão sobre a legitimidade dos preconceitos, Gadamer entende que neste encontro, isto é, nesta fusão, o intérprete pode muito bem não concordar ou

⁶ De modo simples, movimento que via a ocorrência de um fenômeno sempre atrelado ao período histórico vigente de onde surgiu (GRONDIN, 1999, p. 135).

compreender certas partes do texto que está interpretando no momento, demonstrando com isso a existência de limitações na compreensão. Conforme Emerich Coreth muito bem pontua: “Problemática e terminologia do autor são-me ainda alheias. Sua problemática e modo de pensar não concordam com meu pensamento atual, com a direção de minhas questões e com minhas convicções” (CORETH, 1973, p. 117). Esta reação demonstra que todo o conteúdo herdado por nós, ou seja, os preconceitos e pré-juízos acerca de determinados assuntos, representam o ponto de partida de toda compreensão:

Nós sempre partimos de nossos pressupostos para a realização da dinâmica da compreensão [...] toda compreensão envolve estruturas prévias da interpretação que são absolutamente indispensáveis para que se possa compreender o que quer que seja, por mais que sempre possamos colocar essas estruturas prévias em questão e alterar conseqüentemente nossos pressupostos (CASANOVA, 2008, p. 65).

Neste momento, o intérprete deve então partir de um pressuposto extremamente importante no processo hermenêutico proposto por Gadamer, a saber, de que o texto possui uma coerência, “que aquilo que ele diz é verdade” (SCHMIDT, 2014, p. 150). Com isso, ele coloca em jogo os seus próprios preconceitos, possibilitando deste modo a realização da compreensão hermenêutica do texto, pois, segundo Gadamer, “uma hermenêutica filosófica haverá de concluir que o compreender só é possível quando aquele que compreende coloca em jogo seus próprios preconceitos” (GADAMER, 2012, p. 132). Realiza-se deste modo “uma *ampliação* do horizonte pessoal” do intérprete, onde são incorporados em seu “mundo de compreensão os conteúdos de sentido” que lhe são ditos pelo texto (CORETH, 1973, p. 118-119, grifo do autor). Portanto, por meio desta ampliação, deste encontro entre horizontes históricos, o intérprete pode ter acesso à verdade do texto: “A verdade ‘acontece’ [...] na mediação entre presente e passado” (CORETH, 1973, p. 155).

Assim, não há dúvidas de que este “acontecimento” da verdade obviamente difere-se da noção de verdade que a ciência busca por meio do método. Gadamer adota esta postura justamente por acreditar que o método científico não esgota as possibilidades de um conhecimento verdadeiro. Para o filósofo alemão, a verdade “não pode ser reduzida a um procedimento” pois “existem âmbitos que a ciência não consegue mensurar ou aplicar um método” (BRESSOLIN, 2008, p. 65). Um destes âmbitos, conforme vimos acima, é o da hermenêutica textual, onde a historicidade implícita no processo fundamenta toda possibilidade de compreensão ao promover o encontro e fusão de

horizontes: "A experiência hermenêutica, como já notamos, é um encontro entre a herança (sob a forma de um texto transmitido) e o horizonte do intérprete" (PALMER, 2006, p. 210). Em suma, a verdade no pensamento de Gadamer é mais uma experiência (LAWN, 2010, p. 86) do que uma adequação, visto que, diferentemente da razão metódica que busca sempre o mesmo resultado, o horizonte no qual ela se dá nunca é estático, mas está sempre se movimentando pela história (SCHMIDT, 2014, p. 155). Em consequência disto, as reflexões de Gadamer apontam para o elemento que possibilita a relação e a comunicação entre os horizontes do intérprete e da obra, isto é, a linguagem: "A linguagem é o meio em que a tradição se esconde e é transmitida" (PALMER, 2006, p. 210).

Conforme vimos até o momento, a crítica de Gadamer ao método científico repousa não em sua produtividade, mas em sua constante busca por homogeneizar a verdade, reduzindo-a à elementos quantificáveis. De modo semelhante, o pensador alemão tem o objetivo de expandir sua crítica até o modo instrumental de utilização da linguagem presente ainda hoje. Como se sabe, o alvorecer grego da filosofia teve como objetivo inicial alcançar a verdadeira essência das coisas no mundo, onde a linguagem ocupou um papel importantíssimo neste âmbito. Todavia, visto que sua estrutura, por assim dizer, mostrava-se diferente da realidade enquanto tal, dado que nesta concepção era sabido que as palavras atingiam as coisas do mundo de modo parcial, buscou-se um tipo de linguagem livre de todo caráter empírico e contingente:

Em seu compromisso originário com a verdade, a filosofia sempre buscou a conquista de um olhar direto sobre a essência das coisas [...] no interior dessa tarefa, a linguagem goza de um status paradoxal. Por um lado, não há como imaginar alguma coisa como uma intuição intelectual, como a apreensão imediata do ser das coisas sem a intermediação da linguagem; por outro, parece indispensável purificar a linguagem de todos os seus elementos empíricos e contingentes [...] Nasceu, assim, a concepção instrumental da linguagem que busca a princípio a constituição de uma linguagem supra-objetiva ou meta-subjetiva e que sobrevive em nossos dias em meio ao projeto de formalização máxima com vistas à criação de uma linguagem artificial. Contra essa concepção, levanta-se a hermenêutica gadameriana (CASANOVA, 2008, p. 70).

Gadamer entende que reduzir a linguagem ao modo de uso instrumental, ao signo ou à proposição é abrir mão do caráter vivo que a linguagem possui, ou seja, é não considerar todo o seu poder (PALMER, 2006, p. 204). Para o filósofo alemão, encará-la como um instrumento é um erro devido ao fato de já estarmos sempre "tão habituados e

inseridos na linguagem como estamos no mundo” (GADAMER, 2002, p. 177). Ademais, esta postura evidencia o caráter ontológico atribuído à linguagem, pois, para Gadamer, se somos tão habituados à linguagem é pelo fato de nossa existência se constituir linguisticamente (GADAMER, 2015, p. 571). Em consequência disto, no pensamento de Gadamer a ânsia por uma linguagem formal que dê conta de abarcar todo o real abre espaço para uma postura que encontra no diálogo sua melhor expressão. Mas por que o diálogo? Ora, no diálogo, como em uma conversa, por exemplo, por mais que os que dele participem possam se abrir ao estranho e com isso ao outro, o que é mais valioso para Gadamer são as marcas que o diálogo deixa; não muito diferente do que ocorre com o intérprete e seu horizonte ao se deparar com uma obra:

O que perfaz um verdadeiro diálogo não é termos experimentado algo de novo, mas termos encontrado no outro algo que ainda não havíamos encontrado em nossa própria experiência de mundo [...] onde um diálogo teve êxito ficou algo para nós e em nós que nos transformou (GADAMER, 2002, p. 247).

Dessa maneira, a experiência hermenêutica em Gadamer se mostra primeiramente como um encontro entre o presente e a tradição mediado pela linguagem que permeia e lhe dá sustentação, visto que toda compreensão além de ser historicamente determinada é sustentada por uma linguagem que foi, por sua vez, legada pela tradição:

A tradição de linguagem é tradição no sentido autêntico da palavra, ou seja, aqui não nos defrontamos simplesmente com um resíduo que se deve investigar e interpretar enquanto vestígio do passado. O que chegou a nós pelo caminho da tradição de linguagem não é o que restou, mas é transmitido, isto é, nos é dito [...] (GADAMER, 2015, p. 504).

É a partir desta relação com a linguagem que Gadamer vê o contato com a tradição como sendo parte de um diálogo. Para o filósofo alemão, o fato de não se abordar a tradição objetivamente, mas sim de modo participativo termina por revelar o seu caráter linguístico e histórico, em outras palavras, possibilita à tradição poder “falar” com aquele que a interpela, fazendo-a adquirir deste modo o papel de *tu* no diálogo hermenêutico:

A experiência tem a ver com a *tradição*. É esta que deve chegar à experiência. Todavia, a tradição não é simplesmente um acontecer que aprendemos a conhecer e dominar pela experiência, mas é *linguagem*, isto é, fala por si mesma, como um tu (GADAMER, 2015, p. 467, grifos do autor).

Gadamer quer nos dizer que aquilo que é transmitido pela tradição e nos chega pelos textos, por exemplo, possui uma reciprocidade histórica com quem o interpreta, de modo que o diálogo propriamente dito tem início quando o intérprete, ao se deparar com o texto, deixa-o falar ao mesmo tempo em que também levanta questões:

O que Gadamer pretende, ao relacionar com a herança a relação Eu-Tu, é que num texto a herança dirige-se ao leitor e interpela-o, não como algo com o qual ele nada tem em comum mas como algo com quem sustenta reciprocidade. Devemos deixar falar o texto, sendo o leitor aberto ao texto como um sujeito pleno de direito, mais do que como um objeto [...] há uma questão que se levanta ao texto, e, num sentido mais fundo, o texto levanta uma questão ao seu intérprete (PALMER, 2006, p. 200).

Por fim, é por intermédio do diálogo que o estranhamento inicial, os preconceitos e os pressupostos do intérprete sofrem, como na fusão de horizontes, alterações suficientes para que seja possível um acordo com o texto, pois conforme Jandir Silva nos diz, neste momento ocorre a criação de “uma linguagem comum entre as duas partes, tornando possível a conversação, e conseqüentemente, o acordo” (SANTOS, 2012, p. 126). Deste modo, a experiência hermenêutica que provém do diálogo entre intérprete e texto no pensamento de Gadamer é o resultado de um projeto que busca não apenas dar continuidade à problemática das ciências humanas iniciada por Dilthey, mas ao mesmo tempo asseverar a importância de nos reconhecermos como seres históricos e pertencentes à tradição.

Considerações finais

Podemos afirmar que a relação entre vida e texto, ou melhor, entre hermenêutica e existência se acentuou fortemente no período contemporâneo, especificamente no século passado. O desenvolvimento desta relação está intrinsecamente relacionado, é importante lembrarmos, com o conceito de sujeito em cada um dos períodos que citamos. Em Schleiermacher, por exemplo, encontramos um modo de ver o sujeito advindo das mudanças ocasionadas pela revolução copernicana no conhecimento de Kant. Ali, o sujeito era visto como possuidor de características *a priori* que contribuíam para o contato epistemológico com a realidade, suas condições de possibilidade. No âmbito hermenêutico propriamente dito isso se refletiu na busca pelos fundamentos do

ato interpretativo, resultando deste modo na ampliação das hermenêuticas particulares em uma geral. Schleiermacher entendia que o sujeito era capaz de alcançar o significado de uma obra textual tão bem quanto o próprio autor, isto porque é a capacidade de se interpretar algo que passa a ser problematizada por ele. Estava em jogo, portanto, não mais a busca pelo conhecimento de regras para cada texto em particular, fosse ele jurídico, religioso, ou filosófico, e sim as diretrizes que fundamentam a interpretação como um todo. Em suma, a questão posta por Schleiermacher deixa de ser *como se compreende um texto para como é possível que uma expressão linguística seja compreendida*.

Ademais, mesmo que o cenário no qual Dilthey se encontrava ainda sentisse os impactos do pensamento kantiano, o elemento histórico se contrapôs à noção de um sujeito transcendental. O fluxo histórico sob o qual a vida se constitui não pode, segundo Dilthey, ser desconsiderado. Se a realidade pode ser conhecida por meio da razão humana, as condições de possibilidade para isso não deveriam ser buscadas em aspectos transcendentais e sim históricos. Nota-se de antemão que o sujeito para Dilthey, mesmo sendo “carregado” pela história, é capaz de obter um conhecimento seguro da realidade, o que indica um forte componente epistemológico em sua proposta. De modo semelhante, os positivistas também acreditavam nesta máxima, embora não levassem em consideração qualquer elemento relacionado à vida. A proximidade entre interpretação e existência no pensamento de Dilthey passa a ocorrer no momento em que ele se opõe à utilização dos métodos positivistas nas ciências ditas humanas, que trabalham características do espírito humano. Se a vida está ela mesma enraizada na história, um método que se dedique a interpretar suas criações deve levar em conta todo o elemento histórico que as sustentam. Em razão disso, Dilthey nos diz ser necessário compreender, ao invés de explicar (tal qual faziam as ciências naturais) as expressões de uma vida, fossem elas escritas ou expressas de demais formas. O compreender, portanto, passa a ser o elo hermenêutico entre vida e interpretação. Não como um elemento estritamente racional, porém fruto do entendimento humano.

Novamente, é com Heidegger que ocorre uma mudança significativa, quiçá radical, pois agora não há mais algo que possa ser descrito como “o sujeito”, com toda a carga conceitual até então herdada e plenamente no controle das atividades interpretativas. Há, em contrapartida, uma inversão extremamente significativa para a hermenêutica contemporânea, haja vista que Heidegger volta-se totalmente para a existência do ente que está sempre aí no mundo. Com isso ele tira toda a segurança epistemológica assegurada tanto por Schleiermacher quanto por Dilthey, por exemplo,

para mostrar que antes da epistemologia é preciso voltar à ontologia, ou seja, ao estudo do ser. Mas o ser do qual Heidegger fala é justamente o ser do ente que nós somos. Em seu núcleo, a proposta de Heidegger é mostrar que a possibilidade da interpretação não repousa em categorias *a priori* e sim a própria existência devido ao fato do nosso ser, nosso modo de estar aí no mundo ser estritamente hermenêutico: trazemos sempre conosco uma compreensão acerca do mundo ao nosso redor. Com Heidegger atinge-se o nível mais alto da relação entre hermenêutica e vida, pois o que se interpreta, a fim de explicitar, não são mais os textos e seus derivados e sim as compreensões que possuímos previamente. Há um rompimento radical com toda ordem conceitual hermenêutica de outrora já que agora tudo parte da existência concreta, fática.

Gadamer procurou, mesmo à sombra de seu mestre, um viés mais dialógico, abrindo caminho para uma ampla acolhida da hermenêutica no cenário acadêmico. Assim como em Dilthey e mesmo em Heidegger, o sujeito para Gadamer também é carregado pela história, pois há uma tradição que nos antecede. Traz em si marcas e pressuposições que moldam sua visão de mundo. Mas diferentemente do que se poderia pensar, estas pressuposições, ou preconceitos, do qual Gadamer fala, são inerentes à subjetividade. Pensar um modo de interpretar a realidade sem pressuposições seria um erro. Isto transposto à hermenêutica, textual ou não, amplia significativamente sua aplicação. Quando Gadamer revive a questão da fundamentação das ciências humanas, seu objetivo é mostrar que a verdade destas ciências não é a mesma das ciências naturais. Nas ciências humanas, o que ocorre é uma experiência, não o recebimento de um dado estático. Com isso, Gadamer contribui para uma espécie de dicotomia entre verdade e método, tal qual o nome de sua principal obra: ou se busca a verdade e se abre mão do método; ou se parte do método, mas não se chega à verdade. Não muito diferente do sujeito neste cenário, a princípio dividido entre estas duas opções.

Referências

- ADAMS, A.; JUNGES, F. C. *Hermenêutica: Pela história da hermenêutica*. 1º Ed. Jundiaí: Paco Editorial, 2013, 155 p.
- ARAÚJO, S. M. S. Dilthey e a hermenêutica da vida. *Cadernos de Educação*, Pelotas, v. 1, n. 28, p.235-254, jan./jun. de 2007. Disponível em: <<https://periodicos.ufpel.edu.br/ojs2/index.php/caduc/article/view/1802/1682>>
- BRESOLIN, K. Gadamer e a reabilitação dos preconceitos. *Intuitio*, Rio Grande do Sul, v. 1, n. 1, p. 63-81, jun. 2008. Disponível em: <<http://revistaseletronicas.pucrs.br/ojs/index.php/intuitio/article/view/3671/3297>>

- BLEICHER, J. *Hermenêutica Contemporânea*. Trad. Maria Georgina Segurado. 1º Ed. Lisboa: Edições 70, 1980, 383 p.
- CARVALHO, R. G. Wilhelm Dilthey e a atualidade da historicidade. *Mneme: revista de humanidades*, Rio Grande do Norte, v. 13, n. 31, p.146-148, jan./dez. 2012. Disponível em: <<http://www.periodicos.ufrn.br/mneme/article/view/1828>>
- CERBONE, D. R. *Fenomenologia*. Trad. Caesar Souza. 1º Ed. Petrópolis: Vozes, 2012, 292 p.
- CORETH, E. *Questões fundamentais de hermenêutica*. Trad. Carlos Lopes de Matos. 1º Ed. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 1973, 204 p.
- DAL FORNO, R. L. Interpretação gramatical: Discussão sobre o caráter sistemático da hermenêutica de Schleiermacher. In: *Semana acadêmica do PPG em Filosofia da PUCRS*, VII, 2011, Rio Grande do Sul, Edipucrs, 2011. p. 106 - 119. Disponível em:<http://ebooks.pucrs.br/edipucrs/anais/semanadefilosofia/edicao7/Ricardo_Lavalhos.pdf>
- DILTHEY, W. *A construção do mundo histórico nas ciências humanas*. Trad. Marco Antonio Casanova. 1º Ed. São Paulo: Editora Unesp, 2010, 346 p.
- _____. *Ideias sobre uma psicologia descritiva e analítica*. Trad. Marco Antonio Casanova. 1º Ed. Rio de Janeiro: Via Verita, 2011, 152 p.
- _____. *Introdução às ciências humanas*. Trad. Marco Antonio Casanova. 1º Ed. São Paulo: Forense Universitária, 2010, 536 p.
- _____. O surgimento da hermenêutica. *Numen: revista de estudos e pesquisa da religião*, Juiz de Fora, v. 2, n. 1, p.11-32, Jun de 1999. Disponível em: <<http://numen.ufjf.emnuvens.com.br/numen/article/view/883>>
- GADAMER, H-G. *Verdade e método: traços fundamentais de uma hermenêutica filosófica*. Trad. Flávio Paulo Meurer. 15º Ed. Petrópolis: Editora Vozes, 2015, 631 p.
- _____. *Verdade e método II: Complementos e índice*. Trad. Enio Paulo Giachini. 1º Ed. Petrópolis: Editora Vozes, 2002, 624 p.
- GRONDIN, J. *Introdução à hermenêutica filosófica*. Trad. Benno Dischinger. 1º Ed. São Leopoldo: Editora Unisinos, 1999, 336 p.
- _____. *Hermenêutica*. Trad. Marcos Marcionilo. 1º Ed. São Paulo: Parábola Editorial, 2012, 152 p.
- HEIDEGGER, M. *Ontologia: hermenêutica da facticidade*. Trad. Renato Kirchner. 2º Ed. Petrópolis: Editora Vozes, 2013, 136 p.
- _____. *Ser e Tempo*. Trad. Fausto Castilho. 1º Ed. Petrópolis: Editora Vozes, 2012, 1200 p.
- LAWN, C. *Compreender Gadamer*. Trad. Hélio Magri Filho. 2º Ed. Petrópolis: Editora Vozes, 2010, 208 p.
- MACDOWELL, J. A. *A gênese da ontologia fundamental de Martin Heidegger*. 1º Ed. São Paulo: Edições Loyola, 1993, 206 p.
- PALMER, R. E. *Hermenêutica*. Trad. Maria Luísa Ribeiro Ferreira. Lisboa: Edições 70, 2006. 288 p. (O saber da filosofia).
- RICOEUR, P. *Hermenêutica e ideologias*. Trad. Hilton Japiassu. 3º Ed. Petrópolis: Editora Vozes, 2013, 183 p.
- ROHDEN, L. *Hermenêutica filosófica: entre a linguagem da experiência e a experiência da linguagem*. 1º Ed. São Leopoldo: Editora Unisinos, 2002, 317 p.
- RUEDELL, A. *Da representação ao sentido: Através de Schleiermacher à hermenêutica atual*. 1º Ed. Porto Alegre: Edipucrs, 2000, 226 p. (Coleção Filosofia).
- _____. *Hermenêutica e subjetividade: uma discussão a partir de Schleiermacher e de Ricoeur*. In SOUZA, Draiton Gonzaga de; OLIVEIRA, Nythamar de. (Org.)

- Hermenêutica e filosofia primeira: Festschrift para Ernildo Stein*. Rio Grande do Sul: Unijui, 2006, p. 11-30.
- SANTOS, J. S. A linguagem na hermenêutica filosófica de Hans-Georg Gadamer. *Revista Pandora Brasil*, São Paulo, v. 1, n. 57, p. 83-98, ago., 2013. Disponível em: <http://revistapandorabrasil.com/revista_pandora/57/8.pdf>
- SILVA, E. B. Heidegger e a destruição do conceito metafísico tradicional de existência. *Inquietude*, Goiânia, vol. 3, nº 1, p. 53-73, jan/jul., 2012. Disponível em: <<http://www.inquietude.xanta.org/index.php/revista/article/view/112>>
- SCHLEIERMACHER, F. D. E. **Hermenêutica**: Arte e técnica da interpretação. Trad. Celso Reni Braidão. 10. ed. Petrópolis: Editora Vozes, 2010, 102 p.
- _____. *Hermenêutica e crítica*. Trad. Aloísio Ruedell. 1º Ed. Ijuí: Editora Unijui, 2005, 280 p.
- _____. *Hermeneutics: the handwritten manuscripts*. Trad. Heinz Kimmerle. Atlanta: Scholars, 1986, 252 p.
- SCHMIDT, L. K. *Hermenêutica*. Trad. Fábio Ribeiro. 3. ed. Petrópolis: Editora Vozes, 2014, 264 p. (Série Pensamento Moderno).
- SCOCUGLIA, J. B. C. A hermenêutica de Wilhelm Dilthey e a reflexão epistemológica nas ciências humanas contemporâneas. *Sociedade e Estado*, Brasília, v. 17, n. 2, p. 249-281, jul./dez., 2002. Disponível em: <<http://www.scielo.br/pdf/se/v17n2/v17n2a03.pdf>>
- STEIN, E. *Aproximações sobre hermenêutica*. 2º Ed. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2004, 115 p.
- _____. *Introdução ao pensamento de Martin Heidegger*. 1º Ed. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2011, 208 p.

Recebido em: 30/11/2018

Aprovado em: 24/03/2019