

A HERMENÊUTICA NA PERSPECTIVA DOS FILÓSOFOS MODERNOS

João Francisco Cocaro Ribeiro¹

Resumo: O presente artigo intenta expor a hermenêutica no pensamento filosófico de autores modernos como Schleiermacher, Dilthey, Heidegger, Gadamer e Ricoeur. Neste sentido, o estudo apresenta as reviravoltas ocorridas da epistemologia à ontologia bem como na hermenêutica a partir da história da filosofia. O mote deste trabalho é compreender uma interpretação contemporânea do pensamento hermenêutico dos autores citados. A partir das questões: A historicidade é dimensão fundamental da hermenêutica? O que foi o deslocamento da epistemologia à ontologia? O que é a hermenêutica entendida como um modo de ser? O trabalho é organizado e elaborado.

Palavras-chave: Hermenêutica. Epistemologia. Ontologia. Historicidade.

Abstract: This paper intends to expose hermeneutics in the philosophical thinking of modern authors such as Schleiermacher, Dilthey, Heidegger, Gadamer and Ricoeur. In this sense, the study presents the twists that occurred from epistemology to ontology as well as in hermeneutics from the history of philosophy. The motto of this paper is to understand a contemporary interpretation of the hermeneutic thinking of the authors cited. From the questions: Is historicity a fundamental dimension of hermeneutics? What was the shift from epistemology to ontology? What is hermeneutics understood as a way of being? The work is organized and elaborated.

Keywords: Hermeneutics. Epistemology. Ontology. Historicity.

A questão da história teve importância na autocompreensão do ser humano, já no antigo testamento, como devir no modo de ser da humanidade diante de Deus. Filosoficamente, a história é tomada como questão somente na modernidade. Tanto no cristianismo como nas problematizações filosóficas até Hegel há uma base metafísica. É a partir do rompimento desta, que a história passou a ser determinante da consciência do conhecimento. A razão, então, passa a ser explicada historicamente e não mais por uma arqueologia de um criador, e nem por uma teologia do absoluto. Ela se tornou problema da historicidade. A consciência histórica como pressuposto do pensamento filosófico é a revolução de maior importância que se concretizou desde o introito da modernidade.

A história se tornou não apenas uma questão de reflexão para a filosofia, mas uma questão da filosofia em nível de fundamentação epistemológica. O historicismo foi o

¹ Graduando em Direito e Teologia pela Universidade Regional Integrada do Alto Uruguai e das Missões, URI, campus Santo Ângelo-RS.

movimento de pensamento que teorizou a história como questão fulcral do pensamento e que malogrou pela própria instigação da questão da historicidade como problema da ciência da história. Dilthey é, pois, o maior representante do historicismo e é tido, também, como um clássico da hermenêutica. O seu contributo é retomado e desenvolvido pela hermenêutica posterior, que tem na historicidade uma de suas bases fundamentais, principalmente ao ser compreendido não como um objeto de conhecimento, mas como um modo de ser do humano. Esta inflexão à dimensão ontológica não sepulta a historiografia, mas torna-se sua condição de possibilidade. Se a história vive na e pela interpretação e, esta, pertence à própria história, ambas não saltam à sua sombra de historicidade.

A historicidade como dimensão fundamental da hermenêutica, em particular, e da filosofia, em geral, deve-se primordialmente a Dilthey. Biógrafo e profícuo conhecedor do pensamento de Schleiermacher, conduz a hermenêutica, enquanto epistemologia da interpretação, à sua maior amplitude. Esse cume, em que se procura exaurir as possibilidades da hermenêutica, é, igualmente, o indicativo do rompimento das fronteiras compreensivas de sua circunscrição. Os problemas que se põem já não conseguem uma resolubilidade ao seu alcance. Este ponto crítico requer uma nova fundamentação e direcionamento, preparando, assim, o deslocamento da epistemologia à ontologia. “Dilthey situa-se nessa viragem crítica da hermenêutica” (RICOEUR, 1989, p. 89). Nessa citação, ele, no entanto, se situa no campo epistemológico, característica de toda época kantiana e pós-kantiana, com a distinção na fundamentação que se desloca de um *a priori* para a perspectiva de um horizonte histórico cultural vivido pelo ser humano.

Há mais. Dilthey amplia o objeto hermenêutico em relação a Schleiermacher. Ampliação que não se esgota numa dilatação a outras áreas de compreensão, mas de justificação do interpretar e compreender que abarca as diversas formas de compreensão até então existentes: a história. O centro que antes estava no filológico e no exegético é posto na originalidade destes, na problemática histórica. Em Schleiermacher, o transcendental sob o caráter de um espírito criador, que possibilita pelo trabalho interpretativo uma reprodução de um projeto original, é em Dilthey o horizonte histórico vivido, uma conexão da experiência vivida que vai se objetivando em sua dinamicidade por sujeitos históricos. O que exige ser compreendido primordialmente, antes do texto com seu autor, é o encadeamento, histórico. A história passa a ser fundamental na hermenêutica.

Antes da questão: como compreender um texto do passado? coloca-se uma questão preliminar: como conceber um encadeamento histórico? Antes da coerência de um texto vem a história, considerada como o grande documento do homem, como a

mais fundamental *expressão* da vida. Dilthey é, acima de tudo, o intérprete deste pacto entre hermenêutica e história (RICOUER, 1989, p. 89).

Dilthey participa do movimento cultural alemão da “invenção da história como ciência de primeira grandeza” (RICOUER, 1989, p. 89), ao procurar dotar a história de um caráter de inteligibilidade igual ao das ciências naturais. Sua pretensão era de construir uma *Crítica da Razão Histórica*, de teor científico análogo às críticas kantianas, preenchendo o que designava de “lacuna do kantismo”. Mas, há um novo direcionamento em relação à posição kantiana. Além de dar conta de questões postas à margem pela razão pura, Dilthey opõe a esta a razão histórica, buscando uma fundamentação que não a da razão pura de Kant.

O constructo kantiano, do sujeito transcendental, está, com suas categorias, arraigado na dimensão da vida, como parede última, para trás da qual não é possível ir. O pensamento tem nela seu introito e é para ela que ele se orienta. Não há como pensar algo por detrás da própria vida. É sempre historicamente que nos compreendemos como seres de vivências. A vida se dá historicamente. A história como expressão fundamental da própria vida é base de uma fundamentação epistemológica das ciências do espírito (*Geisteswissenschaften*). Fundamentação esta que tem a pretensão de conquistar um caráter de validade objetiva, de tal modo que possa erigir-se em uma ciência.

Dilthey, ao buscar fundamentar sob tal inteligibilidade a historicidade, está inclinado a reformular a própria epistemologia, o que perpassará toda a sua obra. Hodiernamente, no campo da hermenêutica, a problemática epistemológica é retomada de forma central pela dicotomização entre explicação e compreensão. A explicação constitui a caracterização das ciências da natureza e a compreensão das ciências do espírito. Nas palavras de Dilthey, tem esta distinção fundamental na expressão: “A natureza explicamos, a vida anímica a compreendemos” (DILTHEY, 1984, p. 197). Na própria psicologia, criticando a de sua época, procurou distinguir a psicologia fundada na explicação como um processo científico-causal-natural da psicologia compreensiva do ser humano. O corolário desta posição produziu a crítica contra o próprio Dilthey, porque esta distinção delimitativa não apreende a totalidade de cada área.

A posição diltheyana se esclarece não somente no contexto interno do historicismo, mas no de sua época, caracterizada pela ascensão do positivismo e uma quase total rejeição ao tão venerado Hegel. Para o positivismo, o único conhecimento digno de crédito e capaz veracidade comprovada, pela sua objetividade, é o de caráter empírico. O desiderato do combate do positivismo é elevar e fundamentar as áreas do saber do humano ao nível de ciências que tenham validade cognoscitiva, em seus respectivos objetos, das naturais. A

ignomínia das ciências humanas pelas ciências naturais leva Dilthey a rebater com aquilo pelo qual as humanas são desvalorizadas.

O conhecimento das ciências naturais é considerado objetivo e, portanto, persuadem-se de serem as únicas “dignas” de reconhecimento, pela sua metodologia de constituição, seu método. É preciso conquistar um método que concretize a história como uma ciência. Se as ciências naturais perfazem o modelo metódico, para Dilthey ele não tem uma abrangência a todas as áreas possíveis de conhecimento. “O objeto das ciências do espírito escapa às possibilidades da investigação científico-natural que, no perscrutar fatos espirituais, necessariamente malograriam sua posição, deixariam de ser ciências do espírito” (PALMER, 1969, p. 111).

A resolução diltheyana de buscar uma validade equiparável para as ciências do espírito encontradas pela da natureza agravou a problemática. Buscar um conhecimento objetivamente válido é a expressão do ideal da cientificidade, atenuando a contraposição de Dilthey às ciências naturais porque deixa entrever um embate por uma conquista de campo teórico. A explicitação das questões que a ciência da natureza não da conta com seu método é atenuada pela constante expressão do ideal científico ao qual são conduzidas. A analogia se torna produtiva na conquista de um método que seja autônomo, porém, sua regulação pela ideia do resultado contraria sua fundamentação na historicidade da vida. Aspirar a um saber claro, verdadeiro e objetivo da historicidade e da vida realça a incompatibilidade das ciências do espírito com as da natureza que Dilthey procurou esclarecer, limites que ele mesmo fere.

A oposição e a delimitação da compreensão e da explicação a uma respectiva concepção postas no mesmo nível tornam a perpassar o próprio paradigma da linguagem, como um sentido distinto. A linguagem analítica possui uma designação constitutiva de um caráter puramente explicativo; e a linguagem hermenêutica, de caráter compreensivo. Ricoeur opõe-se a este modo de conceber a divisão dentro da linguagem e à própria oposição dicotômica de Dilthey. Ricoeur não nega que há uma propensão em cada uma, mas, na sequência de Heidegger, não as justifica em um mesmo nível. A analítica, apesar de negar, já possui em sua base uma pré-compreensão na elucidação do significado da enunciação linguística. Diante disso, tem-se o seguinte: a hermenêutica necessita da analítica em vista de sua própria inteligibilidade, a discussão analítica complementa-se pelo conteúdo da hermenêutica, precatando-se, assim, de realizar um ecletismo, visto que cada uma tem seus próprios limites e especificidades.

Em Dilthey, a própria autonomia da hermenêutica é posta em jogo. Já não é possível afirmar o mesmo em relação à interpretação de Schleiermacher, se ela possui autonomia ou

não. Conforme Ernildo Jacob Stein, em Schleiermacher há dependência da hermenêutica à dialética e, em Dilthey, é na psicologia que se encontra o traço distintivo do compreender. A hermenêutica, somente no final de sua obra é que se torna fundamentação das ciências do espírito. A fundamentação conduzia ao extremo o caráter psicológico da hermenêutica de Schleiermacher, ultrapassando sua marca romântica. Ela é elevada à condição de possibilidade de uma “capacidade primordial, a de se transpor na vida psíquica de outrem” (RICOEUR, 1989, p. 90). A hermenêutica está arraigada em questões da psicologia, entendida como compreensão da interioridade de outrem, como transposição para essa interioridade.

Apesar de Dilthey conceber a apreensão da vida a partir de categorias estruturadas de signos objetivos em forma de escrita, esse texto possui uma consideração superficial. É na linguagem que se fixam as expressões da vida. Daí a própria definição de hermenêutica como interpretação das manifestações da vida fixadas de modo durável. É desta possibilidade, de uma fixação, que se pode retornar sobre essas manifestações. Nessa posição, percebe-se uma descentralização da consciência como autossuficiente para a historicidade da compreensão. A autocompreensão é um processo indireto que se concretiza diante da história, diante de um mundo já compreendido histórico-culturalmente.

A filologia, tanto para Dilthey quanto para Schleiermacher, é a base da objetividade da teoria da compreensão. Entretanto, para ambos o centro da hermenêutica não é o que o texto diz, mas o que nele o autor se expressa. Na interpretação dos textos, a linguagem é apenas meio para outro fim, que é compreender o autor. A centralidade e a importância dos textos estão na documentação da objetivação da dinamicidade da vida. O que primeiro se poderia estabelecer como uma relação temática se torna uma relação de dependência da hermenêutica para com a psicologia, de tal modo que “a contrapartida de uma teoria hermenêutica fundada na psicologia é que a psicologia permanece a sua justificação última” (RICOEUR, 1989, p. 92). É neste ponto que a objetividade se torna um problema insolúvel e até mesmo inelutável.

O caráter objetivo para as ciências do espírito, devido à sua subordinação ao embasamento psicológico, não é possível de ser encontrado na interpretação. É preciso analisar que Dilthey viu na hermenêutica, apenas após uma fundamentação psicológica, a possibilidade de fundamentação das *Geisteswissenschaften*; o que aconteceu apenas no “Dilthey tardio”. A objetivação deve ser procurada fora da interpretação, isto é, na psicologia. A interpretação é apenas uma província de um campo mais vasto, que é a compreensão. Esta tem sua possibilidade na reprodução, conceito que Dilthey não parou de remanejar, pelo fato de os homens terem a mesma “estrutura anímica”, a capacidade de transpor-se

empaticamente, como uma forma de compreensão nas vivências do outro a partir da sua própria. Assim, a hermenêutica torna-se o acesso de inserção do indivíduo na história universal.

Em Dilthey, o compreender histórico, que é por sua vez o de si mesmo de um sujeito, é possível por uma reprodução ou recriação de sinais e de obras da vida já objetivadas. Não há limite histórico para o objeto da hermenêutica. A vida para Dilthey é constituída por um “dinamismo criador que se estrutura a si mesmo”. A vivência enquanto experiência imediatamente vivida é anterior a qualquer reflexão, pois é o ato que se compreende vivido. Consciência da experiência e a sua configuração são uma e mesma coisa. 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. A compreensão é o processo que capta este dinamismo que vai se objetivando, como momento em que a vida compreende a própria vida. Em função disso, essa teorização não se aproxima mais do que combate o idealismo hegeliano? Não será outra compreensão ao que Hegel concebia como espírito? Ricoeur, sob a influência de Gadamer, interpreta da seguinte forma:

O homem instrui-se só pelos atos, pela exteriorização da sua vida e pelos efeitos que ela produz nos outros. Ele só aprende a conhecer-se pelos meandros da compreensão que é, desde sempre, uma interpretação. A única diferença verdadeiramente significativa entre a interpretação psicológica e a interpretação exegética prende-se como com o fato de as objetivações da vida tenderem a depositar-se e a sedimentar-se num adquirido durável que assumo todas as aparências do espírito objetivo hegeliano (RICOEUR, 1989, p. 93).

A última proposição da citação, que confirma a interrogação, conduzirá à problemática insolúvel para a qual a hermenêutica diltheyana tem se direcionado, conforme o referido sobre a vida, passível de relacionar e/ou é análoga ao qual Hegel diz do espírito: “a vida aqui aprende a vida” (RICOEUR, 1989, p. 94). A objetivação da compreensão se dá na passagem do psicológico ao histórico, de modo que este encadeamento não pode mais ser vivido nem experimentado por ninguém. O idealismo que Dilthey procurou combater, em relação ao espírito absoluto de Hegel, parece estar como um pressuposto fundamental do vivenciar, na teoria diltheyana. A vida constitui-se com os mesmos caracteres ou sendo o próprio espírito.

Desta problemática, entre outras, afirma Ricoeur, que a hermenêutica encontra na fenomenologia uma estrutura de acolhida. A hermenêutica, enquanto compreensão histórica, na perspectiva de Dilthey, pôs em “jogo” todos os paradoxos e axiomas da historicidade.

Frente a isso, é com a fenomenologia husserliana que a hermenêutica adquire maior profundidade e extensão, por meio de Heidegger e Gadamer.

A hermenêutica como deslocamento de questionamento operado por Heidegger, precipuamente em *Ser e Tempo*, é apresentada neste artigo. Por meio de cinco momentos interligados, desenvolvemos conceitos e temas fundamentais do pensamento heideggeriano, apontando elementos significativos à posterioridade hermenêutica. A tese fundamental é de que as expressivas reviravoltas no modo tradicional de conceber o problema ou a questão hermenêutica se circunscrevem na passagem da epistemologia à ontologia, expressa na afirmação: o ser-aí, em seu ser, é hermenêutico.

Ao apresentar o movimento ou a reviravolta operada na hermenêutica por Heidegger, faz-se pela convicção rortyniana de que passo o tempo da epistemologia moderna e não há nada para colocar no seu lugar. Heidegger, portanto, não mais situa a hermenêutica sob uma teoria do conhecimento, mas sob os modos de ser do *dasein*, que somente existe compreendendo.

Na intenção de melhor situar o lugar de Heidegger na evolução da discussão hermenêutica moderna e contemporânea, didaticamente, pode-se estabelecer a seguinte distinção conceitual: A. hermenêutica técnica; B. hermenêutica filosófica; C. filosofia hermenêutica.

A. A hermenêutica técnica mantém a preocupação com o procedimento, com a interpretação correta, para chegar à verdade e, portanto, pergunta pelo *como*. B. A hermenêutica filosófica deixa de se preocupar com o procedimento e passa a perguntar pelas *condições de possibilidade* do compreender e interpretar. C. A filosofia hermenêutica passa a assumir a tarefa de interpretar a realidade do mundo da vida. “Portanto, da necessidade de interpretar a hermenêutica passou a ser um modo de pensar, constituindo-se como metodologia, transformou-se num modo de pensar e filosofar” (STEIN, 2000, p. 56).

Dito isso, “a hermenêutica estabeleceu-se historicamente primeiro com um sentido especial, referindo-se à explicação e interpretação de textos normativos, particularmente da literatura clássica e da Sagrada Escritura ou, então, também de textos jurídicos (CORETH, 1973, p. 100). Era, nesse sentido, em seu início, uma hermenêutica técnica, fornecendo orientações práticas, em seus respectivos setores, para superar as dificuldades de compreensão e de interpretação de textos. “Sem ser, ela mesma, uma prática, era um conjunto de teorias da interpretação, constituídas, isto sim, em vista de uma práxis interpretativa (SCHLEIERMACHER, 1999, p. 153). Entendida como disciplina auxiliar para cada uma

dessas áreas do saber, tinha, em cada uma delas, princípios de procedimento interpretativo próprios.

A hermenêutica passou a integrar o cenário filosófico quando, com Schleiermacher, no início do século XIX, deixou de ser uma disciplina auxiliar na busca de uma fundamentação universal da compreensão. Desde então, se tornaram um modo de pensar diversas questões da filosofia e das ciências humanas. A importância de sua discussão vem crescendo numa época pós-metafísica, em que, cada vez mais, se toma consciência da interpretação do propriamente humano. Enfim, já não contando mais com a possibilidade da verdade funcional (metafísica), são o sentido e o agir humano, com seus limites e suas potencialidades, que carecem de compreensão.

O lugar de origem da filosofia hermenêutica está em Martin Heidegger, onde é a concepção basilar da obra *Ser e Tempo*. Todavia, aparece primeiramente na obra *Ontologia: hermenêutica da facticidade*.

O termo denomina, na ligação com seu significado originário: uma determinada unidade de realização do *hermeneuein* (do participar a alguém), quer dizer, a explicitação (interpretação) da facticidade que traz ao encontro, à vista, ao captar e ao conceito (HEIDEGGER, 1999, p. 14).

Dito isso, demonstra-se uma reviravolta em relação ao conceito da hermenêutica precedente. Não mais entende-a como caráter epistemológico, mas sim ontológico, diretamente ligado ao termo de facticidade. “A facticidade é a denominação para o caráter ontológico do existir do próprio *dasein*” (HEIDEGGER, 1999, p. 7). E, também, “hermenêutica se forma para o *dasein* uma possibilidade de se tornar compreensiva para si e ser assim” (HEIDEGGER, 1999, p. 15).

Em *Ser e Tempo*, a hermenêutica adquire uma dimensão central, sendo teorizada ontologicamente. A compreensão é um modo de ser do *dasein* que compreende o ser ao se compreender. O *dasein* não busca simplesmente compreender o ser como um querer em termos epistemológicos, mas sempre lida com o ser como um conceito operatório, que, por sua vez, revela-se no modo como compreende. Compreender é o modo pelo qual o ser-aí é como é. Nesse sentido, a ontologia heideggeriana se volta contra a ontologia precedente e, enquanto fenomenologia hermenêutica, parte da compreensão do ser e não mais do ente simplesmente dado. Partindo desta base, a hermenêutica remete ao sujeito, não simplesmente desvendando o que ele é, mas como ele é; o modo com que o ser humano conhece apresenta indícios de como ele é.

Desta concepção heideggeriana e, posteriormente, desenvolvida amplamente por Gadamer, a hermenêutica é compreendida como o modo mais próprio de fazer filosofia. Filosofar significa interpretar, interpretar a realidade da vida, em seus mais diversos níveis e aspectos, mas não com o propósito de fazer o seu inventário, e sim, antes, de atribuir-lhe um sentido. Filosofar é, desse modo, uma atividade que permanece no nível conceitual da reflexão, sem uma incursão direta sobre a realidade, sobre a fatualidade. Como ela é construção conceitual de compreensão e não construção dos objetos e sobre objetos, permanece no nível de interpretação. Nietzsche diria que permanece na dimensão de construção de metáforas, de interpretações que se tornam gastas e substituídas por outras.

A partir dessa reviravolta heideggeriana, decorrem diversos desdobramentos hermenêuticos, tendo sua amplitude maior de compreensão e pensamento com Gadamer, constituindo-se numa hermenêutica filosófica. Esta, entretanto, ainda que designe atualmente a perspectiva mais importante da hermenêutica, não cobre a totalidade de seu paradigma. As concepções precedentes, a hermenêutica técnica e a filosofia hermenêutica não estão ausentes nas discussões e continuam tendo uma dimensão importante não apenas em termos de história, mas de proposições e reflexões, inclusive no filósofo Paul Ricoeur. Este, por sua vez, realiza um enxerto da hermenêutica na fenomenologia, percorrendo o itinerário da epistemologia à ontologia e da ontologia à epistemologia.

A fenomenologia hermenêutica de Ricoeur aponta a compreensão de si como central. Não é a imediatidade a caracterização da consciência, porque esta já é sempre uma tradição histórico-cultural, que lhe impossibilita um flexionar-se imediato e transparente de si mesma. A consciência se encontra se encontra impossibilitada de se possuir na sua pureza. O determinante não é a intuição, mas a interpretação, elevando-a à dimensão da tarefa, tarefa de se compreender por meio das obras culturais em que o ser se expressa. É o desejo de uma transparência absoluta, de uma perfeita coincidência de si consigo mesmo, reivindicação fundamental da filosofia reflexiva e da própria fenomenologia do primeiro Husserl, que a hermenêutica ricoeuriana transfere para um horizonte sempre mais longínquo.

Enfim, a hermenêutica filosófica heideggeriana ocupa um lugar central na evolução da discussão hermenêutica moderna e contemporânea. O sentido passa a ser o elemento central do pensamento e das reflexões, orientado para a descrição de mundo possível. É eliminada a noção de essência, pois não há verdade ou essência a ser encontrada. O interpretar, neste sentido, não se caracteriza como posse de uma essência, mas antes como uma interpretação que tem sua base, com fundamento originário, o ser-aí que sempre compreende. Se Descartes havia vencido a dúvida sobre a coisa pela evidência da consciência, o pensamento

hermenêutico pós-heideggeriano ingressa na dúvida sobre a própria consciência. A consciência já não é a condição de possibilidade para a compreensão, mas aquilo que exige e é necessário ser compreendido.

Aqui o importante é compreender o *alcance* da crítica bem conhecida da relação sujeito-objeto que subverte a denegação de prioridade do *Cogito* (RICOEUR, 1988, p. 219). Em *Ser e Tempo*, é realizada uma inflexão paradigmática na filosofia e, conseqüentemente, na hermenêutica. O elemento organizador é o conceito ser-no-mundo, a partir do qual se realiza: uma nova ontologia que se volta contra a ontologia tradicional; uma filosofia transcendental contra a precedente; uma antropologia contra as antropologias vigentes; e uma concepção de fenomenologia e filosofia hermenêutica que supera a fenomenologia e a hermenêutica até então pensadas.

A retórica heideggeriana se dá nos termos de uma ontologia da finitude, tendo como método a fenomenologia hermenêutica, descurando um horizonte de compreensão que é pressuposto de toda a ciência. Este pressuposto é o ser-no-mundo, em seus modos de ser, numa relação circular de compreensão com o ser. Heidegger trabalha uma ontologia da compreensão. Rompe com os debates epistemológicos, isto é, condições de possibilidade do conhecer, e elabora sua filosofia no plano da ontologia do ser finito, ou seja, compreender como modo de ser. O problema filosófico passa a ser formulado nos seguintes termos: o que é um ser cujo ser é compreender? Sua pergunta é sobre o ser-aí que existe como modo de compreender o ser. Não é mais um modo de conhecimento, mas um modo de ser.

O ponto de partida é, portanto, a questão do ser, ou melhor, o esquecimento dessa questão e sua ligação primordial com a emergência do ser-aí, conquanto questionante. Heidegger estabelece, assim, uma mudança de acento na filosofia, passando-se de “uma filosofia que parte do *Cogito* como primeira verdade, para uma filosofia que parte da questão do ser como questão esquecida, e que o é no *Cogito*” (RICOEUR, 1988, p. 220). O mais importante nesse deslocamento é que o problema do ser emerge como questão. O que significa que o esquecido não é simplesmente o ser, mas a questão do ser?

A objeção heideggeriana à epistemologia moderna de corte cartesiano consiste muito precisamente no fato de que repousa sobre um modelo prévio de certeza: “penso, logo, existo”. Toda dúvida cartesiana está colocada ao nível epistemológico, enquanto incerteza de algo que o *Cogito* não está certo, tendo como pressuposição “o problema da ciência em termos de pesquisa, a qual implica a objetivação do ente” (RICOEUR, 1988, p. 23), que, por sua vez, o coloca de frente para o *Cogito*. Na perspectiva cartesiana e desdobramentos, inclusive na hermenêutica de espírito iluminista (“há hermenêutica onde houver não-

compreensão” RICOEUR, 1977, p. 21), o sujeito, fazendo uso de um bom método, a coincidência do ente quanto objetividade da representação e a verdade como certeza de representação.

O ponto de partida da obra *Ser e Tempo* é, portanto, determinante para romper com este esquema indubitável de Descartes: há um ser que se pergunta pelo ser, o ser-aí. A pergunta então é: como vem ao mundo a pergunta pelo ser? Por que há um ser? Há uma pergunta pelo ser porque há um ser que se pergunta pelo ser-aí, ente que nós mesmos somos, tem a possibilidade de pôr essa questão. Quando a fazemos, se estabelece uma relação circular entre quem questiona e o questionado, entre quem interroga o ente que somos e o ser interrogado. O ser-aí, lançado no mundo, é o ser que se (pré-ocupa) e pergunta pelo seu ser e com o seu ser. O ser-aí, neste sentido, é o ser privilegiado, pois sem ele não haveria a pergunta pelo ser.

Não se pode entender neste privilégio, contudo, uma coincidência que constitui o mundo tal como na epistemologia moderna.

Mesmo que a ênfase de *Sein und Zein* recaia sobre o *Dasein*, sobre o ser-aí que somos nós [...] esse *Dasein* não é um sujeito para quem há um objeto, mas um ser no ser. *Dasein* significa o lugar onde a questão do ser surge, o lugar da manifestação (RICOEUR, 1977, p. 30).

Heidegger não faz uma teoria da consciência, faz uma análise existencial do ser-aí, deste ser privilegiado que pergunta pelo ser. “O sujeito não é o portador do *a priori* kantiano, porém herdeiro de uma linguagem histórico-finita que torna possível e condiciona seu acesso a si próprio e ao mundo” (VATTIMO, 1999, p. 21).

Convém ressaltar dois elementos catalisadores que estão pressupostos em toda a obra: a circularidade hermenêutica e a diferença ontológica. Ao compreender o seu próprio ser, o ser-aí já compreende o ser e, quando o compreende, compreende-se. O ser, por sua vez, não é um outro ente, que talvez fosse mais fundamental ou mais elevado. O ser é propriamente aquilo que é. Com essa distinção, revela-se que o “ser deste ente é cada vez meu” (HEIDEGGER, 1967, p. 41). Mas, ele não é alguém que produz o seu próprio ser quando produz ou elabora algo como uma ferramenta ou um texto, pois está desde sempre entregue ao seu próprio ser.

Que é, então, o ser-aí que se pergunta pelo ser? É um ser que está lançado no mundo. Não é uma relação subjetiva com o mundo, porque o ser-aí se encontra lançado no mundo, ele é ser-no-mundo antes da consciência (“existio, logo, penso”). Antes da consciência do mundo, o ser-aí é ser-no-mundo. Isso significa que o ser-aí é uma possibilidade de relação com e do

mundo, pois ele estabelece uma relação no mundo. Ou seja, no mundo, há distintos utensílios que se relacionam entre eles porque há o ser-aí, enquanto projeto ou possibilidade.

A ponte entre a consciência e o mundo, já está sempre dada. Toda investigação acerca da consciência ou do mundo pressupõe uma ontologia do ser-aí que tem como estrutura fundante a estrutura ser-no-mundo, enquanto já no mundo (passado), presença (presente) e ser-possível (futuro), enquanto camada de experiência anterior à relação sujeito-objeto. O ser-no-mundo heideggeriano é decorrente do “achado” do mundo vivido (*Lebenswelt*) por parte de Husserl. O ser-no-mundo é anterior a qualquer predicação; é possibilidade de qualquer relação no mundo; é pré-categorial, antepredicativo, anteconceitual. O ser-no-mundo comporta, em lugar da objetividade, o horizonte do mundo; em lugar do problema do conhecimento, a questão do ser ou da linguagem; antes da objetividade e do sujeito da teoria do conhecimento, há a vida, o mundo, a tradição, a linguagem, pois nunca é dado, mas sempre pressuposto.

O mundo vivido tornou-se paradigmático para a hermenêutica heideggeriana. Interpretado como reserva de sentido, como estrutura do mundo circundante, como horizonte de toda a compreensão, interpretação e objetivação, o mundo vivido de Husserl, encontrado contra a sua própria vontade, passa a ser preliminar de toda a interpretação. O mundo vivido, com leitura proposta por Ricoeur em termos heideggerianos, influenciou toda a posterioridade hermenêutica. “É nisto, por assim dizer, que se revela a grandiosidade da trágica descoberta da fenomenologia husserliana (paraíso perdido) (RICOEUR, 1989, p. 38). Esta perspectiva de pensamento vai significar a passagem da hermenêutica técnica para uma hermenêutica filosófica e para uma filosofia hermenêutica, e a passagem da filosofia da consciência para a filosofia da linguagem.

Há, em Heidegger, um verdadeiro deslocamento ou reviravolta do problema hermenêutico, passando da epistemologia para a ontologia, enquanto sua condição de possibilidade. Não constitui um prolongamento e aperfeiçoamento da epistemologia, mas um aprofundamento, donde a epistemologia se torna possível. Em Heidegger, a hermenêutica não está mais sob uma variedade de uma teoria do conhecimento, mas sob os modos de ser do ser-aí, que somente existe compreendendo. Em vez da bipolaridade sujeito-objeto (texto), presente ainda em Schleiermacher, Heidegger indaga-se pelo ser como sua base ontológica comum. A hermenêutica, portanto, já não está mais ligada à exegese dos textos, mas à ontologia: é uma ontologia da compreensão.

Hermenêutica vem a ser, aí, hermenêutica existencial: na base da interpretação e da compreensão de textos, está a estrutura de compreensão do ser-aí. Ao invés do sujeito

transcendental, é a estrutura de ser-no-mundo que agora se constitui na condição de possibilidade de todo sentido. O trabalho hermenêutico, desta forma, é “cavar” esse solo ontológico. Concebendo a compreensão como a forma originária da realização do ser-aí, propõe-se como tarefa hermenêutica a análise fenomenológica do ser-aí, e não a interpretação de expressões linguísticas. Surge, assim, “a hermenêutica da facticidade” e não propriamente uma hermenêutica da linguagem. O próprio ser-aí, em seu ser, é hermenêutico.

Nessa primeira reviravolta, a compreensão enquanto modo de ser junto ao ser, está implicada uma segunda: a despsicologização da hermenêutica. Heidegger não concebe a compreensão na relação da comunicação com outrem à maneira de Schleiermacher e Dilthey, mas de nossa relação e situação para com e no mundo. Há preeminência da mundanidade do mundo o ser-aí em relação a questão da compreensão do outro. Essa segunda reviravolta heideggeriana, contudo, nem sempre foi percebida em interpretações existencialistas, ao explorarem a reflexão heideggeriana sobre alguns sentimentos, tais como da angústia, da preocupação, do medo, da morte. Ao explorar tais sentimentos, Heidegger procura extrair uma relação mais primordial do ser-aí com o mundo (ontológica) do que a relação sujeito-objeto (texto), epistemologia ou psicologizante. É para mostrar que, a partir da condição irrecusável de habitante desse mundo, “podemos, num segundo movimento, opor a nós objetos que pretendemos dominar intelectualmente (RICOEUR, 1977, p. 39).

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. A interpretação, por sua vez, aparece num terceiro momento: situação-compreensão-interpretação. É porque sempre somos já compreendendo nossa situação no mundo que podemos interpretar. “Compreender é o ser existencial próprio do poder-ser do ser-aí” (HEIDEGGER, 1967, 144). Isto é, na interpretação, a compreensão se torna ela mesma e não outra coisa. Heidegger, neste sentido, coloca a hermenêutica em termos radicais, deixando-a de ser uma teoria interpretativa tanto a textos quanto a acontecimentos históricos, sendo fundada na facticidade do ser-aí enquanto ser hermenêutico.

A hermenêutica heideggeriana não se localiza num aperfeiçoamento e prolongamento da epistemologia, mas num aprofundamento de onde a epistemologia se torna possível, enquanto derivada: analítica existencial do existente ser-aí. A hermenêutica ontológica da historicidade do ser-aí é condição de possibilidade do saber histórico, ou seja, “ela serve, em seguida, de enraizamento para o que se deve denominar de hermenêutica num sentido derivado: a metodologia das ciências históricas do espírito (HEIDEGGER, 1967, p. 144).

Da análise existencial do ser-aí emerge a questão hermenêutica. Esta não é mais o resultado de um ato interpretativo, mas a possibilidade de toda a interpretação. Em Heidegger, portanto, a hermenêutica assume o lugar da metafísica, a ontologia se transforma em fenomenologia hermenêutica da existência, sendo que a metodologia das ciências humanas e históricas pode somente ser denominada de hermenêutica em sentido derivado. A hermenêutica é, fundamentalmente, a hermenêutica da facticidade do ser-aí, a saber, da existência humana entendida como estar-no-mundo.

Uma das categorias principais do pensamento hermenêutico, tanto na filosofia quanto na teologia, é o círculo hermenêutico. Apesar de já presente desde que a compreensão se tornou explicitamente problema, o círculo hermenêutico lembra, fundamentalmente, Heidegger por ter demonstrado a estrutura circular fundamental da compreensão. A novidade heideggeriana está em introduzir no círculo o sujeito que compreende, que toa consigo o todo do seu ser-no-mundo, a partir do qual realiza a projeção do sentido. A dualidade diltheyniana entre compreender e explicar é precedida por uma compreensão mais original e mais ampla, da qual derivam todas as formas de conhecer, enquanto condição de possibilidade de qualquer interpretação.

“A interpretação é que se funda existencialmente na compreensão, e não é esta que provém daquela” (HEIDEGGER, 1967, p. 148). A interpretação não leva alguma coisa à compreensão, antes pressupõe uma compreensão, a partir da qual elabora explicitamente o que foi compreendido. O ser-aí interpreta o mundo já compreendendo, isto é, com base numa pré-compreensão que guia a interpretação. Isto quer dizer que toda compreensão é possível porque o ser-aí já se encontra lançado no mundo, enquanto projeto, como ser-no-mundo. Daí decorre a compreensão heideggeriana do círculo hermenêutico: “Toda interpretação que deve seguir à compreensão, precisa já ter compreendido o que vai expor” (HEIDEGGER, 1967, p. 152).

Uma demonstração científica não pode pressupor o que tem de demonstrar. Se, porém, a interpretação deve se mover desde sempre na esfera do compreendido e dele se nutrir, como pode produzir resultados científicos, sem se mover num círculo, principalmente se a compreensão pressuposta se fundamenta, além disso, no conhecimento ordinário das pessoas e do mundo? Este *círculo*, porém, conforme as mais elementares regras da lógica, é um círculo vicioso (HEIDEGGER, 1967, p. 152).

Seria o círculo hermenêutico apenas negativo e, segundo as regras da lógica, sempre vicioso, mesmo nas ciências do espírito? Neste caso, deveria ser evitado por não proporcionar um conhecimento mais rigoroso e, como consequência, ter-se-ia a impossibilidade da hermenêutica, sempre circular? O próprio Heidegger demonstra como isso seria um

procedimento equivocado: “ver nesse círculo um vício, buscar caminhos para evitá-lo e também ‘senti-lo’ apenas como imperfeição inevitável, significa um mal-entendido de princípio acerca do que é compreensão” (HEIDEGGER, 1967, p. 153).

Não se trata de competir com um conhecimento ideal e rigorosamente científico que, em última instância, já se degenerou em incompreensão, conforme demonstrado por Schleiermacher na sua explicitação da práxis hermenêutica não rigorosa e rigorosa: “a práxis não rigorosa na arte baseia-se na ideia de que a compreensão se dá por si e expressa a meta de modo negativo: os mal-entendidos devem ser evitados” (SCHLEIERMACHER, 2005, p. 112). A realidade, contudo, apresenta-se com mais profundidade. A incompreensão passou a ser caso normal, e não mais a compreensão. Enquanto aquela se dá por si, “a práxis mais rigorosa baseia-se na ideia [...] que a compreensão precisa ser querida e buscada sob todos os aspectos (SCHLEIERMACHER, 2005, p. 113). A hermenêutica não entra apenas em alguns casos de difícil compreensão, mas sempre que o nível de compreensão comum for insuficiente.

A hermenêutica é reconhecidamente circular. Ela pressupõe aquilo que, afinal, é sua meta: alcançar compreensão. Uma teoria anti-hermenêutica da compreensão, no entanto, que se proponha a romper esse círculo, entrará em uma contradição, pois não há caminho entre a incompreensão radical e a compreensão. Além disso, a compreensão de linguagem como um código não leva em conta que não apenas palavras, mas também gramáticas, têm uma história. No entender de Wittgenstein, por exemplo, o significado de palavras é o seu uso de linguagem, o qual se encontra inserido em uma práxis social (jogos de linguagem). Essa práxis, no entanto, sempre é historicamente construída e determinada. Em termos heideggerianos, há sempre uma pré-compreensão e preconceito, enquanto situação da linguagem, do mundo do texto ou mundo social sempre compreendidos, ou, de algum modo, já compreendidos, mesmo se na mais absoluta provisoriedade.

A indagação pela compreensão e interpretação heideggeriana visa às próprias condições de possibilidade do conhecimento em circularidade hermenêutica, já sempre posta com ponto de partida para um procedimento veritativo. Se a interpretação não pode desconhecer sua condição de realização (alcançar a compreensão), “o decisivo não é sair do círculo, mas entrar nele de maneira correta” (HEIDEGGER, 1967, p. 153). O círculo da compreensão não é um cerco em que se movimenta qualquer tipo de conhecimento. É, isto sim, a expressão da estrutura-prévia existencial do próprio ser-aí, não podendo ser rebaixado a “círculo vicioso”, porque abriga em si a possibilidade “a possibilidade positiva do conhecimento mais originário” (HEIDEGGER, 1967, p. 153).

Não há, portanto, um lugar privilegiado como ponto de partida, como princípio ou fundamento de todo pensamento, tal como afirmara a epistemologia moderna: há um círculo hermenêutico. Compreensão, interpretação, ser-aí, contexto e outros mais formam um irreduzível círculo hermenêutico. Há apenas um círculo, com pontos de partida e de chegada indefinidos, isto é, pode-se partir de determinado ponto e chegar a outro ponto, desde que cada ponto seja compreendido em seu real e devido lugar. Não existindo mais nada de estável ou definido, a atividade hermenêutica é efetivamente, num sentido mais restrito, exercício de compreensão e interpretação. Com a radicalização da historicidade do mundo humano, o histórico e o sistemático encontram-se indistintamente na hermenêutica.

Referências bibliográficas

CORETH, E. *Questões fundamentais de hermenêutica*. São Paulo: EPU, 1973.

DILTHEY, W. *Origens da hermenêutica*. Porto: Rés, 1984.

GADAMER, H. *El problema de la consciencia histórica*. Madrid: Tecnos, 1993.

GADAMER, H. *Verdade e método I: traços fundamentais de uma hermenêutica filosófica*. Petrópolis: Vozes, 1997.

HEIDEGGER, M. *Ontología: hermenéutica de la facticidad*. Madrid: Alianza, 1999.

HEIDEGGER, M. *Sein und Zeit*. 11. Aufl. Tübingen: Marx Niemeyer Verlag, 1967.

PALMER, R. E. *Hermenêutica*. Lisboa: Edições 70, 1969.

RICOEUR, P. *Do texto à ação*. Lisboa: Rés, 1989.

RICOEUR, P. *Interpretação e ideologias*. Rio de Janeiro: F. Alves, 1977.

RICOEUR, P. *O conflito das interpretações*. Lisboa: Rés, 1988.

RICOEUR, P. *O si-mesmo como um outro*. Campinas: Papyrus, 1991.

SCHLEIERMACHER, F. D. E. *Hermenêutica: arte e técnica da interpretação*. Petrópolis: Vozes, 1999.

STEIN, E. *Aproximações sobre hermenêutica*. Porto Alegre: EDI PUCRS, 1996.

VATTIMO, G. *Para além da interpretação: o significado da hermenêutica para a filosofia*. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1999.