

UNIVERSIDADE DO VALE DO RIO DOS SINOS
Ciências Humanas - Programa de Pós-Graduação em Filosofia
Área de Concentração em Filosofia

HENRIQUE ALEXANDER GRASSI KESKE

**O CÍRCULO HERMENÊUTICO ENQUANTO RUPTURA E CONTINUIDADE DO
DIZER FILOSÓFICO**

São Leopoldo

2012

UNIVERSIDADE DO VALE DO RIO DOS SINOS
Ciências Humanas - Programa de Pós-Graduação em Filosofia
Área de Concentração em Filosofia

HENRIQUE ALEXANDER GRASSI KESKE

**O CÍRCULO HERMENÊUTICO ENQUANTO RUPTURA E CONTINUIDADE DO
DIZER FILOSÓFICO**

Orientador: Prof. Dr. Luiz Rohden

São Leopoldo
2012

DADOS INTERNACIONAIS DE CATALOGAÇÃO NA PUBLICAÇÃO (CIP)

Keske, Henrique Alexander Grassi.

O círculo hermenêutico enquanto ruptura e continuidade do dizer filosófico / Henrique Alexander Grassi Keske. – 2013.

224 f. ; 30 cm.

Tese (Doutorado) – Universidade do Vale do Rio dos Sinos, Programa de Pós-Graduação em Filosofia, São Leopoldo-RS, 2013.

Inclui bibliografia.

“Orientador: Prof. Dr. Luiz Rohden”.

1. Hermenêutica filosófica. 2. Ruptura (Filosofia). 3. Continuidade (Filosofia). 4. Círculo hermenêutico. I. Título.

CDU 165.43

UNIVERSIDADE DO VALE DO RIO DOS SINOS
Ciências Humanas - Programa de Pós-Graduação em Filosofia
Área de Concentração em Filosofia

HENRIQUE ALEXANDER GRASSI KESKE

**O CÍRCULO HERMENÊUTICO ENQUANTO RUPTURA E CONTINUIDADE DO
DIZER FILOSÓFICO**

Tese de conclusão do curso de Doutorado apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Filosofia da Universidade do Vale do Rio dos Sinos para obtenção do título de Doutor em Filosofia.

Componentes da banca examinadora:

Prof. Dr. Luiz Rohden, UNISINOS.
(Orientador).

Prof. Dr. Alvaro Valls, UNISINOS.

Prof. Dr. Castor Bartolomé Ruiz, UNISINOS.

Prof. Dr. Custódio Luiz Silva de Almeida,
Universidade Federal do Ceará.

Prof. Dr. Roberto Wu, Universidade Federal
de Santa Catarina.

São Leopoldo, 20 de novembro de 2012.

DEDICATÓRIA

Dedico este trabalho e todos os seus esforços, com humildade, ao Cristo.

A Presença do Ungido como homem, entre os homens, elevou-nos à
suprema dignidade.

O sentido dessa dedicatória se expressa pela vivência compreensiva destas
duas máximas:

Tudo para a maior Glória de Deus.

Chegar a Jesus por Maria.

Pelo carinho da Mãe, aproximar-se do Filho, pelo Amor do Filho, apresentar-se ao Pai e pela Graça do Santo Espírito experienciar o *religare* universal.

AGRADECIMENTOS

Ao amor de meu pai e de minha mãe, à união de Hubert e Ivone, bem como às Linhagens Ancestrais das famílias Gazzzi e Keske, em cujo seio vim a existir.

Aos meus irmãos Felipe e Humberto – bênçãos em minha vida.

A todos os meus queridos Professores, nas pessoas de:

Raimundo Irineu Serra

Sebastião Mota de Melo

Wilson Carneiro de Souza

Jonas Frederico

Raimundo Nonato Teixeira de Souza

Zilá P. Saldanha

Ao meu Professor Orientador Luiz Rohden - pela indicação do caminho a seguir.

Aos colegas da Universidade Feevale, porque, nesses 10 anos de Docência Acadêmica, pude me tornar Professor, ao comungar experiências e vivências.

Aos membros do PPG de Filosofia e à própria UNISINOS, pela hora da segunda acolhida, primeiro na Graduação em Direito e, agora, no Doutorado.

À Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul, pela honra do Mestrado em Filosofia.

Aos Professores que me permitiram empreender uma jornada de conhecimento na direção do fenômeno religioso universal, pelo estudo das religiões comparadas. Pelos caminhos seguidos no Hinduísmo, no Budismo de Linhagem Tibetana do caminho Vajra e nas vertentes férteis das Religiões Afro-Brasileiras, bem como as Seitas que integram o Movimento “New Age”, juntamente com as Sociedades Iniciáticas a que tive acesso. Nesse sentido, o estudo dos Arquétipos Universais da Psique se mostrou particularmente fecundo.

Aos integrantes do Grupo de Nossa Senhora da Glória, na pessoa do Conselheiro Jaybir.

A Gaya, Mãe Terra e à Divina Natureza, pela felicidade de viver em teu seio
e por me teres nutrido com o melhor, em teu amor incondicional.

A todos os homens e mulheres que, de alguma forma, se conectaram
comigo nesta jornada de conhecimento e auto-conhecimento.

RESUMO

A presente Tese apresenta os processos de ruptura e continuidade como o caráter próprio do dizer filosófico que, focado com e pelo círculo hermenêutico, por princípio, possibilitam compreendermos, como seres humanos, à nossa própria existência, enquanto positividade ontológica instauradora de sentidos, junto com a totalidade relacional dos sentidos instaurados. Da mesma forma, esse articular entre os âmbitos nos possibilita colocar a Hermenêutica como o centro das questões tematizadas pelo dizer filosófico como um todo. O marco teórico da Tese parte de Heidegger e Gadamer, passando pela recepção crítica de Coreth, Bleicher, Grondin, Figal, Palmer, Stein, Rohden e Custódio. As investigações, parciais e provisórias, apontam no sentido de que os processos de ruptura e continuidade, ínsitos ao dizer filosófico, se constituem na abertura por onde podem fluir os sentidos da existência, como a experiência mesma de instaurar sentidos, enquanto, existencialmente, o próprio ser-no-mundo se oculta e desvela, no homem e pelo homem.

Palavras-chave: Ruptura. Continuidade. Círculo Hermenêutico. Hermenêutica Filosófica.

ABSTRACT

This thesis presents the processes of rupture and continuity as the character itself of the philosophic saying that, focusing on and through the hermeneutical circle, as a principle, enable us to understand, as human beings, to our own existence, as ontological positivity that establishes senses with the relational totality of the established senses. Likewise, this articulation between the ambits enables us to put hermeneutic as the centre of broached questions by philosophy as a whole. As theoretical support of this thesis we have made use of Heidegger and Gadamer as well as the critical reception of Coreth, Bleicher, Grondin, Figal, Palmer, Stein, Rohden and Custódio. The temporary and partial investigations show that the processes of rupture and continuity, inserted in the philosophic saying, are constituted in the opening of where existence senses may flow, as the experience of establishing senses. Whereas, existentially, the being in the world hides itself and unveils in the man and through the man.

Keywords: Rupture. Continuity. Hermeneutical Circle.

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO	11
1 NO PRINCÍPIO, O CÍRCULO HERMENÊUTICO	16
1.1 OS PRÉ-CONCEITOS E A POSTURA IMPLICADA DO INTÉRPRETE.....	18
1.2 OS PRÉ-JUÍZOS: CRÍTICA À <i>AUFKLÄRUNG</i> E AO ROMANTISMO	31
1.3 O PROCESSO COMPREENSIVO NA E PELA LINGUAGEM.....	45
1.4 COMPREENSÃO E TEMPORALIDADE.....	59
1.5 CIRCULARIDADE ENTRE MÉTODO E OBJETO	72
1.6 A COMPREENSÃO COMO UM EXISTENCIAL	87
2 NO CENTRO, A HERMENÊUTICA FILOSÓFICA	105
2.1 DO CARÁTER NÃO VICIOSO DO CÍRCULO DA COMPREENSÃO	106
2.2 UM MODELO ESTRUTURAL PARA O FILOSOFAR.....	130
2.3 O NÃO TEMATIZÁVEL COMPLETAMENTE.....	144
2.4 ENTRE O DITO E O NÃO DITO: O 'ENQUANTO' DO FILOSOFAR.....	159
2.5 O ELEMENTO HERMENÊUTICO IMANENTE	174
2.6 A RUPTURA FECUNDA E A CONTINUIDADE PERMANENTE	197
CONSIDERAÇÕES FINAIS	213
REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS	221

INTRODUÇÃO

A motivação para a presente Tese foi uma pergunta que se instalou, em cheio, em nossas preocupações e reflexões filosófico-existenciais, desde que iniciamos nossos estudos: por que não podemos dissociar a Filosofia de sua história? Por que não podemos fazer Filosofia sem um recurso de retorno permanente à própria história da Filosofia, com suas diferentes formas de pensar, estruturadas em escolas e tradições? A questão, qualquer que fosse a resposta, se nos apresentou como passível de ser trabalhada a partir de dois enfoques principais, usados para explicitar a dinâmica do pensar a este respeito, ou seja, um movimento linear e, por outro lado, um mover-se circular do pensar.

Pela primeira forma, a própria tradição filosófica nos legou a forma de pensar como uma sucessão temporal de escolas, que nos apresentam magníficas construções conceituais, organizadas em sistemas que, a partir de suas lógicas internas, se propunham a fornecer as explicações finais para a complexidade existencial humana. Dessa maneira, ainda que se refiram às escolas anteriores, o fazem de forma que o pensar se mova linearmente, como se pudesse haver a superação completa de um dizer pelo outro, que lhe fosse subsequente, como um esgotamento das possibilidades de um dizer pelo outro. Isto revela uma tendência a operar uma substituição permanente, de maneira a indicar um projetar-se em direção a um momento final e derradeiro, para se chegar a uma verdade absoluta. Nesse momento, portanto, se teriam que encerrar as possibilidades de se dizer algo mais e, assim, ao fim mesmo da própria história.

Por outro viés, a dinâmica do pensar se apresenta como um deslocamento circular, de tal forma que quaisquer propostas investigativas, ou seja, diante de quaisquer questões que pretendêssemos tematizar, poderíamos associar, compreensivamente, o ponto de partida dessas investigações, com o fim que se tinha conseguido, provisoriamente, alcançar, para tanto. Nesse mover-se, podemos nos valer de todas as diferentes formas do dizer que nos têm chegado pelas próprias tradições, pois estarmos agindo em termos de temporalidade, não necessariamente de sucessão temporal estática, de forma que a historicidade de tais compreensões se constituem nos próprios passos de nosso andar investigativo. Entretanto, com essa forma com que expusemos a questão, já percebemos que

estamos operando com o que se convencionou chamar de virada hermenêutico-lingüística da Filosofia.

Agora, portanto, com base nessa dinâmica, podemos nos voltar para quaisquer temas apresentados pelo pensar e, circularmente, re-significar o que já havia se tornado possível dizer, bem como procurar por aquilo que ainda pudesse ser dito de quaisquer dos sentidos lançados, em nossa direção, pela existência mesma, para que o decifrásemos. Dessa forma, não precisamos refutar, ou seja, desconsiderar como que ultrapassados, completamente, em sua sucessão, nenhuma das formas do dizer. Assim procedendo, estamos atingindo uma possibilidade positiva reservada a tais tradições, em um diálogo permanente e aberto.

Por este agir circularmente compreensivo, todas as formas do dizer filosófico e mesmo não filosófico, nos proporcionam ilimitadas e inesgotáveis possibilidades de continuarmos a existir, na medida em que se compreende que não podemos esgotar as possibilidades de dizer algo acerca da complexidade da própria existência. Seguimos, então, por este caminho, compreendendo que nosso existir só se perfaz pela capacidade de continuarmos a dizer esse algo acerca da existência que nos constitui. Nosso dizer, assim orientado, perde a pretensão de expressar a totalidade da existência em fórmulas acabadas, se bem que, radicalmente falando, nunca o podemos fazer, pois não temos o poder de romper conosco mesmos, nem com a totalidade relacional onde nos encontramos inseridos, enquanto essa totalidade de sentidos instaurados pelo ser-aí. Esta outra forma de pensar parte, então, do pressuposto de que não somos capazes de acessar a revelação completa da verdade acerca do ser, de nós mesmos, de nosso mundo e de tudo o que o integra e constitui; nem mesmo podemos abarcar a totalidade do processo instaurador de sentidos.

À medida, então, em que nos situamos neste espaço hermenêutico, nos encontramos com outra questão que nos trouxe a proposta de Tese: em que sentido podemos compreender os processos de ruptura e continuidade, comumente referidos como a forma do relacionar-se entre as diversas maneiras do dizer filosófico? Em que sentido e de que forma operam os âmbitos de ruptura e continuidade, na medida em que nos situamos, circularmente, entre as diferentes formas desse dizer existencial? O que tais processos poderiam significar para que, em nossa experiência existencial de explicitar os sentidos instaurados pela

existência, avançássemos em nossa própria ânsia explicativa, como seres humanos?

A resposta a essa questão nos leva a afirmar como Tese que o operar do pensamento, orientado hermeneuticamente, apresenta um movimento próprio que se desloca, circularmente, como um processo de interações ou inter-seções conceituais concêntricas, entre os âmbitos de ruptura e continuidade do dizer. Por sua vez, ambos esses momentos, auto-constitutivos e inter-relacionados, de ruptura e continuidade, se constituem no caráter próprio da abertura, por onde flui o processo mesmo através do qual a própria existência tem a possibilidade de instaurar sentidos.

Assim, ruptura e continuidade se nos afiguram como o operar próprio através do qual o sentido de algo chega até nós, passando a integrar nosso horizonte de sentido, como também é por meio de tais processos que temos a possibilidade compreender um certo sentido da totalidade relacional onde estamos inseridos. Assim, o agir propiciador do ser-no-mundo, como instância originária, instaura os sentidos da existência que, como seres humanos, nos dedicamos a tentar explicitar interpretativamente.

Os movimentos de ruptura e continuidade, presentes nas formas que o dizer existencial assume, seja na estrutura dos mitos, da literatura, dos relatos históricos, por exemplo, não se referem, entretanto, a meros mecanismos que podemos utilizar para interpretar os textos que os expressam. Da mesma forma, não dizem respeito a métodos interpretativos próprios do pensar filosófico, manifestados pelas diversas tradições. Também não se referem tão somente às possibilidades de sua aplicação à própria auto-compreensão que a Hermenêutica logrou expressar acerca de si mesma. Não se limitam, igualmente, nem ao caráter apropriado da interpretação textual das diversas tradições, nem a uma forma de operar restrita à própria Hermenêutica, considerado como mais uma escola do pensamento filosófico ocidental.

Ruptura e continuidade, como momentos ínsitos ao processo hermenêutico como um todo, se ampliam para caracterizar um sentido próprio para a dinâmica do pensar filosófico, desde que se compreenda que, por sua vez, o operar hermenêutico se nos apresenta como a própria dinâmica, ou a forma mais apropriada da atitude filosófica. Este agir filosófico-hermenêutico se consubstancia

quando coloca, para si, a tarefa de dizer algo acerca das possibilidades existenciais do ser do homem, enquanto ser-no-mundo.

Esta Tese está firmada em um percurso que parte, no primeiro capítulo, por colocar o círculo hermenêutico por princípio; apresentando como desdobramentos algumas das questões com as quais Hermenêutica tem trabalhado. Esses momentos reflexivos se referem aos seguintes temas: os pré-conceitos e a postura implicada do intérprete; os pré-juízos: crítica à *Aufklärung* e ao Romantismo; o processo compreensivo na e pela linguagem; compreensão e temporalidade; circularidade entre método e objeto; e a compreensão como um existencial.

Seguimos, então, para o segundo capítulo, em que, no centro do círculo da compreensão, situamos a própria Hermenêutica Filosófica. Para tanto, discorreremos sobre o conjunto de temáticas assim apresentados: do caráter não vicioso do círculo da compreensão; um modelo estrutural para o filosofar; o não tematizável completamente; entre o dito e o não dito: o 'enquanto' do filosofar; o elemento hermenêutico imanente; e ruptura fecunda e continuidade permanente.

As diversas etapas que logramos atingir nesse operar, se apresentam como círculos concêntricos, através dos quais o tema central da Tese aparece referido, ou seja, em todos os sentidos que intentamos explicitar interpretativamente, irrompe a relação aos processos de ruptura e continuidade. Tais temas são apresentados obedecendo-se a esse mesmo procedimento do girar compreensivo, de forma que se referem, seguidamente, uns aos outros, de forma auto-constitutiva. Só que, ao serem apresentadas como concomitantemente referidas, nesses diversos estágios, as temáticas revelam outros sentidos possíveis que puderam ser extraídos a partir de seu próprio relacionar-se circular.

Por conta disso, também, cada capítulo apresenta uma introdução parcial aos temas abordados, como uma indicação desse mesmo operar circular que, igualmente, trata, dessa forma, das questões abordadas. As temáticas não se repetem simplesmente, mas sempre remetem a uma aproximação maior acerca do tema proposto para, que, a cada girar interpretativo, possam revelar e permitir que se possa chegar a outra possibilidade de sentido que corrobore com a proposta de Tese.

“tu, porém, deves aprender tudo: tanto o coração inconcusso do desvelamento, em sua esfericidade perfeita, como a opinião dos mortais, a que falta a confiança do desvelado”.

Heidegger, ao citar a exortação de Parmênides.

Traduzido por Ernildo Stein.

1 NO PRINCÍPIO, O CÍRCULO HERMENÊUTICO

Mesmo que possamos concordar com o dizer de que *no princípio era o verbo*, de acordo com João 1.1, somos levados a pensar que só a palavra não basta: é preciso fazer algo com ela, ou permitir que nos diga algo. Esses elementos encontramos nas diversas formulações expressas como círculo compreensivo. Não se trata da busca impossível pela primeira palavra, nem tampouco de expressarmos o último dizer a respeito de algo, o que também se nos afigura impossível, em nossa condição humana finita.

Diante dessas impossibilidades, entretanto, ou seja, dizer o início e expressar o fim, é no círculo da compreensão que encontramos a mais produtiva possibilidade de participar de uma ativa conversação de que comungamos, como seres humanos, em nossa concretude histórica: procurar explicitar, ainda que parcialmente, os mistérios da própria existência. De certa forma, em outras propostas desta já longa caminhada histórica do dizer, como humanos que somos, nutrimos o desejo de que fôssemos capazes de esclarecer, completamente, tais insígnies enigmas.

Uma vez que tenhamos focado o círculo por princípio, essa condição humana finita nos faculta outra maneira de poder dizer algo acerca de nós mesmos. Entretanto, esta outra possibilidade, não é a de escapar da existência, em direção a paragens que se encontram em outras dimensões, mas o poder-ser que nos assiste é o do sentido possível trazido, ou lançado diante de nós, pela própria existência, a partir da totalidade relacional dos sentidos, onde já estamos inseridos. Dessa forma, nosso poder-ser está em relacionar início e fim de nossos esforços investigativos, circularmente, de forma a construir / elaborar as explicitações interpretativas acerca de nós mesmos, do mundo que nos constitui, dos entes intra-mundanos, bem como do próprio processo instaurador de sentidos como um todo, de que somos partícipes e co-autores.

As próprias palavras costumam nos escapar; por isso, neste presente dizer, não nos valem da expressão 'no princípio era o círculo', pois isto implicaria pressupor uma causação anterior ao princípio, a que teríamos algum acesso privilegiado por nossa inteligência, bem como um tempo que já não é mais. Então, ao usarmos a expressão 'por princípio', quisemos reafirmar que com e pelo círculo

hermenêutico, atingimos o processo mesmo pelo qual somos capazes de compreender os sentidos instaurados pela palavra, na e pela linguagem.

Nesse passo inicial, portanto, nossa proposta de Tese se desenvolve no sentido de relacionar os processos de ruptura e continuidade de nosso dizer, para podermos entrar de forma correta no círculo, de maneira a passar por algumas das instâncias que a própria Hermenêutica Filosófica logrou chegar acerca de uma auto-compreensão de si mesma. São como que paradas reflexivas, ou estágios de uma paixão. Tais etapas se tornaram necessárias para podermos verificar o caminho percorrido até então, nesta busca passional, porque sofrida, pelo dizer, na ânsia humana do expressar-se.

Assim, por termos colocado o círculo da compreensão por princípio, abordamos a seguir alguns desses estágios que consideramos significativos; e, uma vez mais, é preciso afirmar: nunca tivemos a pretensão de abordar todas as possibilidades compreensivas, pois, como tais, não podem ser exauridas. Tratamos, então, a seguir, de outro enfoque para os pré-conceitos, com a postura, necessariamente, implicada do intérprete; bem como a reavaliação dos conceitos de pré-juízo ao conhecimento, trazendo uma crítica a duas tradições do pensar anterior, expressas pela *Aufklärung* e pelo Romantismo. Seguimos procurando expressar o mover-se compreensivo, tendo a linguagem como meio e em que sentido se pode, aqui, usar a expressão 'meio'. Fez-se necessário discutir a relação entre a própria compreensão e a temporalidade, como a possibilidade mesma do poder-ser do ser-á de instaurar sentidos. Tratamos de apresentar a situação hermenêutica, como uma circularidade entre método e objeto, na construção do conhecimento. E terminamos esse passo ao apresentar a estrutura circular da compreensão como um existencial.

Em cada uma dessas paragens, procuramos por uma re-significação dos processos de ruptura e continuidade desse andar hermenêutico. Com isto quisemos tratar dessa busca pela capacidade de expressar, em nosso dizer, as possibilidades ontologicamente positivas do ser, enquanto ser-no-mundo, de ousar dizer algo de si, como existência que se desvela e oculta no homem e pelo próprio ser do homem.

1.1 OS PRÉ-CONCEITOS E A POSTURA IMPLICADA DO INTÉRPRETE

Gadamer, em sua obra *Verdade e Método I*, ao apresentar os traços fundamentais de uma hermenêutica filosófica, aborda o círculo hermenêutico como relacionado, inicialmente, ao problema dos preconceitos, quando trata de formular uma teoria para a experiência hermenêutica. Ao reafirmar seu pensar acerca da própria hermenêutica, a partir de uma reinterpretação da tradição filosófica, reporta-nos ao dado de que até então, a hermenêutica via a si mesma, ou seja, tinha uma autocompreensão de si, como tendo o caráter de uma mera disciplina técnica, como que um método interpretativo.

Seguindo, dessa forma, a partir do pensar de Heidegger, Gadamer amplia, portanto, as concepções que a própria hermenêutica havia elaborado acerca de uma autocompreensão de si mesma para, baseado nessas elaborações prévias, resignificá-la, apontando para o caráter de universalidade do compreender. Inicia esse caminho, assim, por recolocar em um outro enfoque a questão dos conceitos prévios que nos orientam nesse esforço compreensivo, dado que o mesmo ocorre de forma circular, pela própria circularidade da compreensão:

Um dos princípios fundamentais do pensamento hermenêutico constrói-se a partir da circularidade de toda a atividade compreensiva. De acordo com a formulação dada por Martin Heidegger e levada adiante por Hans-Georg Gadamer, quando nos aproximamos de um estado de coisas, movidos pela pergunta acerca de seu significado, seja esse estado de coisas um texto literário, uma obra de arte ou uma circunstância qualquer da vida prática, nós nunca nos encontramos completamente desprovidos de todo e qualquer pressuposto, mas sempre respondemos a essa pergunta a partir de estruturas significativas prévias, que orientam, desde o início, o nosso contato com o que procuramos compreender.¹

Assim, tendo como ponto de partida essa remissão histórica, Gadamer aponta para a transformação que Heidegger vai operar nessa perspectiva, no sentido de (...) *derivar fundamentalmente a estrutura circular da compreensão, a partir da temporalidade da presença.*² Essa proposta, pretende tratar, portanto, das conseqüências que esta virada de Heidegger traz para a hermenêutica das ciências do espírito, só que a partir do problema dos pré-conceitos, como o ponto inicial do

¹ Apresentação de Marco Antônio Casanova, In FIGAL, Günter. **Oposicionalidade: o elemento hermenêutico e a filosofia.** Tradução de Marco Antônio Casanova. Petrópolis/RJ: Editora Vozes, 2007.

² Gadamer, Hans-Georg. **Verdade e método I. Traços fundamentais de uma hermenêutica filosófica.** Vozes. Petrópolis/RJ. 2004. 6ª edição. Tradução de Flavio Paulo Meurer, pág. 354.

processo, para, por sua vez, mostrar que se deve: (...) *corrigir a autocompreensão que se exerce constantemente na compreensão, livrando-a de adaptações inadequadas.*³ Assim, ao seguir por essa virada heideggeriana, está proposto um novo caráter para a compreensão dos pré-conceitos e formulada a necessidade de uma constante verificação dos pressupostos que utilizamos em nossas análises.

Esse movimento de ampliação da própria autocompreensão que a hermenêutica havia, então, elaborado acerca de si, não se fixa, entretanto, em sua aplicação metodológica às ciências do espírito, mas se volta para uma abrangência significativa, que se dirige ao todo do filosofar. Oferece-nos, entretanto, uma maneira de operar caracterizada pela permanente verificação de seus pressupostos:

*A compreensão e a possibilidade interpretativa dela decorrente envolvem muito mais um movimento incessante de checagem de nossos pressupostos iniciais, um processo ininterrupto de comprovação desses pressupostos. Esse princípio, tradicionalmente denominado 'círculo hermenêutico', possui uma conseqüência imediata para o pensamento filosófico em geral.*⁴

Já somos, portanto, informados, que Gadamer retoma a concepção de Heidegger do círculo hermenêutico, mas, partindo dela, procura complementá-la, no sentido de considerar o caráter necessário dos preconceitos ao próprio processo da arte da compreensão. Assim, o problema hermenêutico interessa a Heidegger no sentido do que pode extrair dele para explicitar a estrutura ontológica prévia da compreensão. Entretanto, Gadamer se utiliza dessa descoberta para evidenciar o caráter de historicidade da própria compreensão.

Esse relacionar-se auto-referencial entre compreensão e historicidade se expressa, justamente, pelo operar dessa revisão permanente dos pressupostos, como atividade apropriada do intérprete, caracterizada pelo pertencimento a uma tradição, presente na história. Esta atividade interpretativa, por sua vez, requer abertura a esse revisar permanente e histórico das concepções até então elaboradas. Outra das condições essenciais do intérprete é o aproximar-se, assim, cada vez mais, da coisa mesma a ser interpretada, como possibilidade positiva de se evitar os possíveis erros da própria interpretação:

³ Gadamer, Hans-Georg. **Verdade e método I. Traços fundamentais de uma hermenêutica filosófica.** Vozes. Petrópolis/RJ. 2004. 6ª edição. Tradução de Flavio Paulo Meurer, pág. 354.

⁴ Apresentação de Marco Antônio Casanova, In FIGAL, Günter. **Oposicionalidade: o elemento hermenêutico e a filosofia.** Tradução de Marco Antônio Casanova. Petrópolis/RJ: Editora Vozes, 2007. Pág. 07.

A atividade de quem interpreta implica abertura à opinião do 'outro', ou do texto, em disposição para deixar-se dizer algo por ele e no constante reprojeter das opiniões prévias, que tanto podem ser substituídas progressivamente por outras, mas adequadas à 'coisa mesma', ou convalidadas no processo de elaboração.⁵

A citação que faz de Heidegger ⁶, nos mostra que Gadamer, ao abordar os traços fundamentais de uma teoria da experiência hermenêutica, focando o círculo hermenêutico e o problema dos preconceitos, em *Verdade e Método I*, nos apresenta os elementos com os quais irá trabalhar: não estamos, pois, diante de um círculo vicioso, no sentido de só poder se encontrar aquilo que se procura, por partirmos de um ponto em que só se possa chegar a um lugar pré-determinado. Portanto, trata-se de uma possibilidade positiva de se chegar a um conhecimento mais originário, no sentido de não se deixar levar por intuições ou fixações conceituais, sendo que tal possibilidade positiva ocorre quando se fica atento à formulação de conceitos elaborados a partir das coisas, elas mesmas. Explicitar esses três elementos parece-nos ser um bom ponto de partida, ou seja, em que medida o círculo não é vicioso, de que forma se dá o caráter positivo de se chegar a um conhecimento mais originário e do que se podem considerar conceitos focados nas coisas, elas mesmas.

Esse acesso a um conhecimento mais originário, a que se chega por deixar a descoberto os pressupostos que utilizamos em nossas análises; e que se dá pelo operar do caráter circular da compreensão, recoloca nossos conceitos prévios nesta condição de nos oferecerem possibilidade de chegarmos a elementos novos no próprio processo compreensivo, de onde se chega ao seu caráter positivo. Da mesma forma, em função disso, nos permite avançar no conhecimento das coisas mesmas, em função dos sentidos que re-elaboramos a partir da tradição a que pertencemos:

Se não temos como escapar, de uma vez por todas, de nossas compreensões e interpretações prévias e se a atividade compreensiva exige muito mais um trabalho específico de análise dessas dimensões, então a nossa relação com o legado significativo da tradição não é apenas marcado

⁵ ALMEIDA, Custódio Luís Silva de. ***Hermenêutica e dialética: dos estudos platônicos ao encontro com Hegel.*** Porto Alegre, Editora da PUCRS, 2002. Pág. 260.

⁶ ***Ser e Tempo***, Parte 1, parágrafo 32. HEIDEGGER, Martin. Tradução de Márcia Sá Cavalcante. Vozes. Petrópolis/RJ. 3ª Edição.

*por uma experiência negativa, como boa parte da filosofia do séc. XX nos quis fazer crer, mas também por uma positividade determinante.*⁷

Nesse passo, para evitar um precipitado tropeço na conceituação do significado da expressão ‘*as coisas, elas mesmas*’, o ponto de partida que Gadamer mostra é o texto, ou seja, aquilo que para os filólogos (...) *são textos com sentido, que tratam, por sua vez, de coisas.*⁸ Interessante nos voltarmos, portanto, para o sentido ontologicamente positivo que Gadamer apresenta como aquilo que de mais fundamental se encontra na concepção de Heidegger. Não é, pois, a noção de que, na compreensão sempre subjaz um círculo, mas é a afirmação de que a atitude do intérprete, condizente com o processo hermenêutico, deve ser o de se deixar determinar pela coisa que se apresenta dita no texto. Portanto, um não fazer, ou seja, uma postura negativa, no sentido de não lançar sobre o que vai interpretar nenhuma de suas arbitrariedades interpretativas habituais, suas idéias já fixadas anteriormente. Este se deixar determinar pela coisa se refere ao ponto inicial da atitude hermenêutica, mas não exaure totalmente a tarefa do intérprete – outras posturas se fazem necessárias.

Nessa proposta hermenêutica, o não fazer acima referido, a postura negativa, cuja busca marca o princípio filosófico da tradição de significativa parcela da Filosofia do séc. XX, nos fala de um esforço inicial, muito significativo e exigente. Entretanto, a postura do intérprete encerra, igualmente, um colocar-se de forma ativa no processo, requerendo deste o percebimento da historicidade das concepções elaboradas acerca dela, bem como o seu pertencer a uma dada tradição. Para tanto, precisa permitir que a coisa mesma a ser interpretada, que se desvele, a partir de sua condição existencial mais marcante; isto é, sua finitude:

*A experiência hermenêutica não exige, por outro lado, uma postura passiva do intérprete (sujeito), mas convoca-o a se dar conta dos seus próprios preconceitos. Dar-se conta dos juízos prévios é encontrar a própria historicidade, perceber-se em uma tradição e ter consciência da finitude. Somente aí tem início o processo de compreensão do ser, e a ‘coisa mesma’ a ser interpretada começa a se manifestar.*⁹

⁷ Apresentação de Marco Antônio Casanova, In FIGAL, Günter. **Oposicionalidade: o elemento hermenêutico e a filosofia.** Tradução de Marco Antônio Casanova. Petrópolis/RJ: Editora Vozes, 2007. Pág. 07.

⁸ Gadamer, Hans-Georg. **Verdade e método I. Traços fundamentais de uma hermenêutica filosófica.** Vozes. Petrópolis/RJ. 2004. 6ª edição. Tradução de Flavio Paulo Meurer, pág. 355.

⁹ ALMEIDA, Custódio Luís Silva de. **Hermenêutica e dialética: dos estudos platônicos ao encontro com Hegel.** Porto Alegre, Editora da PUCRS, 2002. Pág. 259/260.

Além dessas percepções, o intérprete precisa ter sempre presente que sua atividade não está determinada pelos sentidos ou significados já associados à coisa em exame, pois essa postura positiva dele requerida implica que se perceba e atue como partícipe dos sentidos instaurados. Entretanto, não pode considerar-se, por seu turno, o constituidor absoluto de tais sentidos, pois suas afirmações não serão capazes de exaurir os sentidos presentes na própria coisa, isto é, não pode dissociar-se dela, nem seus conceitos prévios já foram capazes de a assimilarem por inteiro:

Essa determinação prévia não funciona como uma semântica dada que é imposta aos entes, sem qualquer consideração pelo seu modo particular de ser, mas trabalha, fundamentalmente, em conexão com as coisas mesmas a serem compreendidas, coisas que sempre trazem consigo o seu próprio campo de manifestação e jamais se deixam assimilar completamente às nossas compreensões iniciais.¹⁰

Assim, por não poder o intérprete desfazer-se completamente destas interpretações habituais, não poderá, igualmente, deixar-se determinar por tais idéias ou hábitos próprios: seu esforço e sua tarefa tratam de um confronto que objetiva penetrar, a partir de seu lugar prévio, na unidade de sentido que se estabelece entre a coisa e o texto que trata dela:

Quem quiser compreender um texto, realiza sempre um projetar. Naturalmente, que o sentido somente se manifesta porque quem lê o texto, lê a partir de determinadas expectativas e na perspectiva de um sentido determinado.¹¹

Este é o desafio a ser enfrentado quando se estabelece o processo do interpretar e compreender: começa-se com um projeto prévio, mas que, à medida que se penetra nessa unidade de sentido, a partir do enfoque sempre presente da coisa, muitas destas antecipações, desde esse confronto, são descartadas; e, dessa forma, esse movimento próprio da interpretação e da compreensão se vê confirmado quando se atinge a pretendida univocidade do sentido, que caracteriza seu aspecto de objetividade. Acrescente-se ainda, que a este caráter positivo se chega quando da confirmação do projeto, ou da compreensão prévia, que estabelece, então, o

¹⁰ Apresentação de Marco Antônio Casanova, In FIGAL, Günter. **Oposicionalidade: o elemento hermenêutico e a filosofia.** Tradução de Marco Antônio Casanova. Petrópolis/RJ: Editora Vozes, 2007. Pág.08.

¹¹ Gadamer, Hans-Georg. **Verdade e Método I. Traços fundamentais de uma hermenêutica filosófica.** Vozes. Petrópolis/RJ. 2004. 6ª edição. Tradução de Flavio Paulo Meurer, pág. 356.

caráter próprio da compreensão, pelo contínuo revisar do projeto, no confronto com a coisa:

*Faz parte da pré-estrutura fática e, com isso, primária do nosso compreender, que ela se encontre no âmbito de perspectivas prévias, que orientam suas expectativas de sentido. (...) Mas nós não estamos à mercê dessa pré-estrutura de explanação induzida, como se fôssemos, como o quer a leitura corrente do círculo hermenêutico, colhidos inexoravelmente por nossos pré-conceitos. (...) Ela visa um explícito esclarecimento dessa pré-estrutura historicamente dada.*¹²

O recurso metodológico que se propõe para tanto, diz respeito, então, a que o intérprete deva, de forma continuada, agir de maneira a que *examine expressamente essas opiniões quanto à sua legitimação, ou seja, quanto à sua origem e validade.*¹³ Isto significa que as próprias pressuposições que utiliza na antecipação, o próprio lugar de onde fala, ou sobre o qual se lança em sua tarefa, devam ser continuamente revisadas, em um revirar-se em suas próprias bases, confrontando-se com a coisa mesma, expressa no texto, que objetiva interpretar. Não se está, portanto, diante de um vale tudo interpretativo, no sentido do intérprete dirigir-se ao texto a partir, unicamente, de seu projetar-se nele, mas no sentido de permitir que a coisa que diz o texto possa se manifestar; e, depois, confrontar seu projeto com este deixar ser a coisa que está referida no texto.

Figal, ao comentar sobre esse tema, nos afirma que uma análise da própria História, na qual se inclui a história mesma da Filosofia, no sentido trazido por Heidegger, nos pode evidenciar que, ao projetar sobre as suas próprias concepções sobre a coisa, o intérprete acaba contribuindo para um encobrimento disto, deste algo que se pretende conhecer:

*Porque um heideggeriano como Gadamer sabe muito bem, que a História atua muito seguidamente de modo encobridor, e por isso, com demasiada freqüência, se afirmam princípios de interpretação que obstruem o acesso às coisas ou às fontes.*¹⁴

Palmer nos alerta ainda que a tarefa da hermenêutica não se reveste do caráter de uma inter-subjetividade, ou de uma interpenetração entre a consciência do intérprete e do autor do texto. Ao contrário, é o tema presente no texto que se

¹² GRONDIN, Jean. **Introdução à Hermenêutica Filosófica**. Tradução e Apresentação de Benno Dischinger. São Leopoldo/RS – Brasil: Editora da Universidade do Vale do Sinos, 1999. Pág. 163.

¹³ Gadamer, Hans-Georg. **Verdade e Método I. Traços fundamentais de uma hermenêutica filosófica**. Vozes. Petrópolis/RJ. 2004. 6ª edição. Tradução de Flavio Paulo Meurer, pág. 356.

¹⁴ GRONDIN, Jean. **Introdução à Hermenêutica Filosófica**. Tradução e Apresentação de Benno Dischinger. São Leopoldo/RS – Brasil: Editora da Universidade do Vale do Sinos, 1999. Pág. 189..

comunica, que diz algo, não é a intenção do autor. Assim, é no texto e pelo texto que ocorre essa participação no agir interpretativo:

A tarefa da Hermenêutica é, essencialmente, a de compreender o texto, não o autor. (...) O texto é compreendido, não porque se estabelece uma relação entre pessoas, mas devido à participação no tema que o texto comunica. Mais uma vez, esta participação enfatiza que não só saímos do nosso próprio mundo, como deixamos que o texto nos interpele no nosso mundo atual; deixamos que o texto se nos torne presente.¹⁵

Dessa forma, mostra-se o caráter de temporalidade da presença como aquilo que torna efetiva a realização da interpretação compreensiva, uma vez que a objetividade que se obtém desse processo se deve ao fato de focar, permanentemente a coisa dita no texto. Este foco, então, se dá em função de um confronto positivo e produtivo com a historicidade hermenêutica, no sentido daquilo que a tradição interpretada vem apresentando acerca do que compreende. Por sua vez, a legitimação dos conceitos surge pelo questionar os próprios pressupostos, ou seja, reexaminar o projeto, reelaborar a pré-compreensão inicial. Este movimento estrutural nos apresenta a positividade ontológica do dizer sempre algo ainda não dito da coisa, levando-nos para fora do círculo vicioso e nos fazendo atingir o nível de um conhecimento mais originário, pela produção de sentido que se estabelece a partir desse processo mesmo.

Portanto, é conseqüente, quando Gadamer começa com sua concepção de uma experiência hermenêutica e segue em direção a uma reabilitação dos preconceitos: preconceitos não induzem fundamentalmente em erro.¹⁶

O intérprete, para compreender o texto, deve, portanto, estar atento aos seus hábitos de linguagem, bem como aos hábitos de linguagem da época do texto e do seu autor, ou seja, historicidade como ponto de partida. Está-se, assim, diante de um primeiro hiato, um espaço aberto entre uma possível reconstrução histórica do sentido atribuído ao texto pela tradição, de acordo com hábitos próprios da época e do autor, e o seu intérprete atual. Dessa forma, se estabelece um confronto entre nossas próprias idéias prévias e pré-compreensões, ou seja, de nosso tempo, da forma como agora se dá a recepção crítica da obra. A pressuposição de que o sentido em que se está usando a linguagem é o mesmo, não é correta. Caso

¹⁵ PALMER, Richard. **Hermenêutica: Teoria da Interpretação em Schleiermacher, Dilthey, Heidegger e Gadamer.** Tradução de Maria Luisa Ribeiro Ferreira. Lisboa: Edições 70. Pág. 188/189.

¹⁶ FIGAL, Günter. **Oposicionalidade: o elemento hermenêutico e a filosofia.** Tradução de Marco Antônio Casanova. Petrópolis/RJ: Editora Vozes, 2007. Pág. 186.

contrário, estaríamos apenas dedicados a julgar, de acordo com nossos pressupostos, aquilo que o texto, seu autor e sua época intencionaram nos dizer. Mas Gadamer mesmo pergunta: *como podemos satisfazer essa exigência geral*,¹⁷ ou seja, como podemos dar conta dessa exigência hermenêutica, no sentido de se chegar a uma correta interpretação? E nos responde:

*Pelo retorno reflexivo à própria pré-estrutura, ao contrário, tornar-se-á primariamente possível controlar parcialmente a interpretação de fundo, para que a diversidade das coisas a serem desvendadas possa, em face dela, vir à tona.*¹⁸

O problema hermenêutico se estabelece porque não podemos descartar completamente nossas opiniões prévias, mas, igualmente, se quisermos compreender um texto, precisamos escapar ao circuito fechado de nossas opiniões, principalmente porque aquilo que é dito em um texto não se encaixa, sem quebras, nessa nossa pré-compreensão. Depois, precisamos tomar conhecimento da opinião do outro, ou do texto, sem necessidade de compartilhar de suas idéias. Ademais, nossas opiniões também não podem ser entendidas de forma arbitrária, nem se podem manter às cegas, ou seja, sem a alteridade do dito no texto ou pelo outro.

Se persistirmos em agir assim, estaremos agredindo a totalidade do sentido a ser compreendido. O retorno reflexivo se reveste do caráter de uma tentativa parcial de controle da interpretação de fundo, à medida que se intenta desvendar os sentidos das coisas que se apresentam em nossa experiência hermenêutica. É parcial porque não podemos abarcar a totalidade desse campo originário de manifestação dos sentidos instaurados.

A saída proposta é a de que *o que se exige é simplesmente a abertura para a opinião do outro ou para a opinião do texto*¹⁹, no sentido de que se devem colocar ambas as perspectivas em uma relação. Portanto, abertura aqui significa colocar ambas as instâncias em um voltar-se uma na direção uma da outra, obedecendo à estrutura de circularidade do processo: estão auto-referidas. Entretanto, forma-se uma nova dimensão do problema, ou seja, a da infinidade de possibilidades mutáveis das opiniões. A resposta a essa questão, porém, aponta novamente para o

¹⁷ Gadamer, Hans-Georg. **Verdade e Método I. Traços fundamentais de uma hermenêutica filosófica**. Vozes. Petrópolis/RJ. 2004. 6ª edição. Tradução de Flavio Paulo Meurer, pág. 357.

¹⁸ FIGAL, Günter. **Oposicionalidade: o elemento hermenêutico e a filosofia**. Tradução de Marco Antônio Casanova. Petrópolis/RJ: Editora Vozes, 2007. Pág. 166.

¹⁹ Gadamer, Hans-Georg. **Verdade e Método I. Traços fundamentais de uma hermenêutica filosófica**. Vozes. Petrópolis/RJ. 2004. 6ª edição. Tradução de Flavio Paulo Meurer, pág. 358.

critério já referido antes: *a tarefa hermenêutica se converte, por si mesma, num questionamento pautado na coisa em questão e já se encontra sempre co-determinada por esta.*²⁰ Não pode o hermenauta, valendo-se da interpretação, forçar e dizer aquilo que a coisa não é, nem tão pouco procurar forçar relações que extrapolem o sentido da própria coisa: por isso se faz a necessária revisão permanente.

Grondin alerta que o pior desse processo é nos deixarmos dominar por nossos pressupostos não percebidos. Se isto ocorre, ao seguirmos, portanto, dominados por eles, acabamos por encobrir sentidos da coisa que intentamos interpretar:

*(...) para interpretar textos de maneira correta, exige-se que primeiro se torne transparente a própria situação hermenêutica, para que o estranho ou diferente do texto possa fazer-se valer antes de tudo, isto é, sem que nossos pré-conceitos não esclarecidos exerçam aí sua desapercibida dominação e assim escondam o específico do texto.*²¹

Evidenciado o problema interpretativo, propõe-se, então, como tarefa da hermenêutica, pautar-se pelos seguintes princípios, que devem ser seguidos no processo de sua efetivação, enquanto experiência:

- a) Compreender um texto significa deixar que ele nos diga alguma coisa;
- b) Uma consciência formada hermeneuticamente deve, desde o início, mostrar-se receptiva à alteridade do texto;
- c) Isto não pressupõe nem neutralidade, nem anulação de si mesmo;
- d) Não se pode prescindir da coisa de que fala o texto;
- e) Na interpretação está implicada a tarefa de discutir os próprios pressupostos.

Essas etapas ou princípios do agir hermenêutico, assim, se apóiam sobre um 'chão firme', no dizer de Gadamer, mas não no sentido de um fundamento inamovível. Ao contrário; e seguindo o caminho da metáfora, um solo firme e fértil, porque pode ser continuamente escavado, revelando os tesouros de sentidos que o próprio tempo e a História podem ter se encarregado de enterrar e encobrir. Trata-se, dessa forma, da já referida tradição que, por este operar compreensivo, se nos

²⁰ Gadamer, Hans-Georg. **Verdade e Método I. Traços fundamentais de uma hermenêutica filosófica**. Vozes. Petrópolis/RJ. 2004. 6ª edição. Tradução de Flavio Paulo Meurer, pág. 358.

²¹ GRONDIN, Jean. **Introdução à Hermenêutica Filosófica**. Tradução e Apresentação de Benno Dischinger. São Leopoldo/RS – Brasil: Editora da Universidade do Vale do Sinos, 1999. Pág. 166.

mostra o caráter de uma positividade instauradora de novos sentidos que, então, passamos a perceber:

A tradição funciona aqui, desde o princípio, como um manancial de compreensões que foi gradualmente se cristalizando e que transpassa, ainda hoje, de maneira dominante, o modo como vemos o mundo e como lidamos com as coisas, com os homens e conosco mesmos. Esse manancial, por sua vez, não pode ser simplesmente deixado de lado, mas, necessariamente, nos acompanha. Assim, para uma filosofia verdadeiramente hermenêutica, o diálogo com a tradição se transforma em condição sine qua non do próprio filosofar.²²

O exemplo paradigmático que Gadamer nos oferece no sentido de como se deve seguir o processo acima referido é a própria análise que Heidegger faz da questão que propõe à metafísica, quando se detém em momentos cruciais e decisivos da história do pensamento ocidental. Nesta história, para Heidegger, ocorreu o encobrimento do ser. Ao estabelecer esse ponto de partida como pressuposto de sua análise, mas já com uma consciência metodológica, orientada histórico-hermeneuticamente, se volta, antes, para o sentido de se tornar consciente de tais concepções, identificando o caminho seguido pelo filosofar, em sua história. Dessa maneira, pode avançar em direção a uma compreensão mais correta a partir da própria coisa de que este pensamento trata, referindo-se às concepções do ser erigidas ao longo da história da metafísica. Só que o enfoque está centrado em mostrar o que a tradição, ao dizer e procurar explicitar o ser, encobriu deste algo em relação ao próprio ser.

Assim, no dizer do próprio Gadamer, através desse processo, orientado hermeneuticamente, se pode não apenas ouvir o que a tradição ocidental disse acerca das coisas, mas (...) *trata-se de manter afastado tudo o que possa impedir alguém de compreendê-la a partir da própria coisa em questão. São os preconceitos não percebidos os que, com seu domínio, nos tornam surdos para a coisa de que nos fala a tradição.*²³

Se a 'coisa' em questão, é o ser, deixemos que este se diga a si mesmo. Ademais, a metafísica da tradição sempre enalteceu a capacidade de a razão estabelecer uma visão clara das coisas, sendo que a metáfora preferentemente

²² Apresentação de Marco Antônio Casanova, In FIGAL, Günter. **Oposicionalidade: o elemento hermenêutico e a filosofia.** Tradução de Marco Antônio Casanova. Petrópolis/RJ: Editora Vozes, 2007. Pág. 07.

²³ Gadamer, Hans-Georg. **Verdade e Método I. Traços fundamentais de uma hermenêutica filosófica.** Vozes. Petrópolis/RJ. 2004. 6ª edição. Tradução de Flavio Paulo Meurer, pág. 359.

associada à razão sempre foi a da luz reveladora. O foco estava, portanto, na razão, com sua capacidade de objetificar todas as coisas e o próprio ser, em sua claridade, ou capacidade mostradora e manifestadora de uma transparência total de tudo o que poderia ficar sob o seu olhar. Entretanto, se está agora diante de uma proposta diferenciada, no sentido de nos permitimos ouvir o ser, de permitirmos que o ser fale conosco, em seu dizer, de modo a não nos cegarmos diante do que nos é evidenciado, como verdade final, pela metafísica da tradição. Ora, para também não perdermos a capacidade de ouvir o ser, ou seja, aquilo que o seu dizer nos quer falar, precisamos verificar se, ao pensar estarmos ouvindo o ser, não estamos, na verdade, ouvindo somente aos nossos próprios pré-juízos de que nos municiou a tradição.

Este exemplo, referido aqui por Gadamer, nos mostra que, ao focar a questão central do ser, Heidegger evidencia os passos que, na metafísica da tradição ficaram ensombrecidos, pela fixação de determinados aspectos acerca do ser, e, ao fazer isto, credencia, na mesma tradição, o seu próprio projeto ontológico. E ao fazer isso, não interpreta a história da metafísica arbitrariamente, ou de forma aleatória, mas a partir de seu projeto de compreensão prévia. Neste agir hermenêutico, propõem-se a colocar em descoberto as premissas ontológicas que constituíam os conceitos usados pela tradição, bem como, concomitantemente, questiona suas próprias premissas, ou seja, os pressupostos que utiliza em sua analítica.

Ao expor esse processo interpretativo, a analítica existencial de Heidegger, que culmina com a proposta de um retorno à questão do ser, ou seja, àquilo que, do próprio ser, foi encoberto pela tradição filosófica, opera uma autocompreensão de novos sentidos acerca da própria condição existencial humana. É por esta orientação hermenêutica que seus textos têm algo a nos dizer. Assim, ao compreender um texto que nos comunica algo de nossa condição humana, estamos operando um encontro conosco mesmos. O próprio intérprete realiza isto: compreende-se ao compreender a condição humana:

(...) compreender é sempre um compreender-se, incluindo um encontro consigo mesmo. Nós já nos levamos conosco para dentro de cada

*compreensão (...). Se não conseguimos entender um texto, isso resulta do fato de ele não nos dizer nada, ou de não ter nada a nos dizer.*²⁴

Ao agir assim, Heidegger: (...) *mostra a concreção da consciência histórica que está em questão no compreender.*²⁵ É com esse exemplo que Gadamer trata o tema dos preconceitos, a partir da afirmação de que toda a compreensão parte de uma compreensão prévia, constituída pelos pré-conceitos de que estamos munidos. Passa a dizer, portanto, o que compreende por esse caráter de pré-conceito, já que é isto que leva o problema hermenêutico à sua agudeza maior. Para chegarmos a essa radicalidade proposta, devemos agir no sentido de submeter nossos conceitos prévios a uma revisão permanente, como já referido.

Ao agirmos hermeneuticamente, Custódio de Almeida enfatiza que a condição por excelência afirmada por Gadamer, diz respeito a que estejamos em um sentido de abertura para a alteridade, ou seja, para o caráter de estranho do outro, ou do texto. Mas isto ainda não basta: para experiencarmos essa dimensão verdadeiramente compreensiva, precisamos ter participado do processo de validação, ou não, de nossos conceitos prévios. É isto que nos protege do caráter discricionário de nossos próprios conceitos prévios, que os retiram do arbítrio de nossas subjetividades, pelos embates com a coisa a ser interpretada:

*Para Gadamer, a interpretação correta começa na abertura ao outro, ao texto que deve ser interpretado e só alcança suas verdadeiras possibilidades quando as opiniões prévias com as quais se inicia não são arbitrarias. Abrir-se ao texto significa iniciar o processo de convalidação dos juízos prévios através do confronto com a coisa mesma que deve ser compreendida, o que implica despir-se da arbitrariedade das opiniões prévias.*²⁶

Nesse mesmo sentido, Palmer alerta que o processo compreensivo, que implica o intérprete, o outro, ou o texto, em sua alteridade, bem como a coisa a ser interpretada, não se trata de um atribuição subjetiva, ao capricho do intérprete mesmo, mas está associada aos sentidos já presentes na história, às concepções da tradição. Isto é tão significativo que, para compreendermos a coisa que vem ao nosso encontro, não podemos, simplesmente, arbitrar um sentido qualquer sobre

²⁴ GRONDIN, Jean. **Introdução à Hermenêutica Filosófica**. Tradução e Apresentação de Benno Duschinger. São Leopoldo/RS – Brasil: Editora da Universidade do Vale do Sinos, 1999. Pág. 193.

²⁵ Gadamer, Hans-Georg. **Verdade e Método I. Traços fundamentais de uma hermenêutica filosófica**. Vozes. Petrópolis/RJ. 2004. 6ª edição. Tradução de Flavio Paulo Meurer, pág. 360.

²⁶ ALMEIDA, Custódio Luís Silva de. **Hermenêutica e dialética: dos estudos platônicos ao encontro com Hegel**. Porto Alegre, Editora da PUCRS, 2002. Pág. 269 – nota 63.

ela, pois é preciso atentar, continuamente, ao seu caráter de temporalidade, como relação intrínseca entre passado e presente:

A autocompreensão não é uma consciência que flutua livremente, não é uma luz trêmula que a situação presente preenche; é uma compreensão que já se situa na história e na tradição, e apenas pode compreender o passado alargando o seu horizonte de modo a englobar a coisa que se encontra. (a coisa que nos vem ao encontro).²⁷ Grifo nosso.

Por nos valermos do contributo de Heidegger, no sentido de alargar a própria autocompreensão da hermenêutica, também já podemos indicar o tema da relação circular, autoconstitutiva e referencial entre a linguagem e o ser. Mesmo porque, é com as palavras e através das palavras, como expressões dos sentidos da linguagem, que se realiza o trabalho do intérprete. Por sua vez, esta tarefa interpretativa se dirige, neste trabalho, ao ser, enquanto existência, para podermos nos autocompreender em nossa concretude histórica, como seres humanos.

Conseqüentemente, um texto não deveria ser analisado em face da intenção do autor, mas do assunto nele contido e que se nos dirige e ao qual respondemos com as nossas palavras. A própria natureza do homem tem de ser definida como sendo lingüística: ele existe (...) respondendo, com palavras, aos apelos do ser.²⁸

Assim, a posição paradigmática de Heidegger ao elaborar, hermeneuticamente, seu projeto ontológico, nos serve de exemplo da implicação do intérprete, bem como do operar do círculo da compreensão, capaz de colocar a descoberto uma nova possibilidade interpretativa lançada sobre os conceitos trazidos pela tradição. O exemplo paradigmático de Heidegger nos mostra essa sua busca incessante por palavras, que respondessem a este novo apelo que podia sentir, vindo do ser, encoberto pela tradição metafísica anterior. Por sua vez, é por este fluir das concepções, que se pode constatar as diferentes formas com que as tradições se ocuparam do ser. Heidegger se vale delas para lançar novas bases interpretativo-hermenêuticas para o problema do ser, por se focar no aspecto circular da compreensão. Isto nos serve de base inicial para as formulações que pretendemos desenvolver acerca das questões que envolvem o círculo da compreensão e sua utilização em uma proposta para a hermenêutica filosófica.

²⁷ PALMER, Richard. **Hermenêutica: Teoria da Interpretação em Schleiermacher, Dilthey, Heidegger e Gadamer.** Tradução de Maria Luisa Ribeiro Ferreira. Lisboa: Edições 70. Pág. 186.

²⁸ BLEICHER, Josef. **Hermenêutica Contemporânea.** Trad. de Maria Georgina Segurado. Ver. De Carlos Morujão. Lisboa: Edições 70, 1992. Pág. 162.

Na proposta dessa Tese, essas constatações iniciais, relativamente à relação entre a estrutura da pré-compreensão, explicada por Heidegger; e os conceitos prévios, como um outro enfoque para os pré-conceitos, como explicitado por Gadamer, nos mostram não uma ruptura com a tradição anterior, no sentido de sua refutação completa. A própria auto-compreensão que a Hermenêutica tinha de si própria, bem como a estrutura circular da compreensão, baseada na temporalidade da presença, enquanto esta se perfaz como ser-no-mundo, juntamente com a historicidade da compreensão e com a necessária implicação do intérprete no todo do processo, se ligam umas às outras em nossa experiência hermenêutica, quando focamos o todo do filosofar.

E filosofar aqui se apresenta como a possibilidade de dizer algo acerca da complexidade da própria existência, bem como das coisas que trazem consigo seu campo próprio de manifestação, enquanto uma unidade de sentido. Esse aparente romper-se, ou refutar-se das e com as concepções anteriormente formuladas pela tradição, se converte na abertura por onde podem passar os novos sentidos instaurados. A tarefa da Hermenêutica Filosófica, inicialmente, é a de colocar nossos pré-conceitos a descoberto, para não sermos determinados por eles. Procuraremos apresentar nessa Tese aquilo que se constitui nessa unidade imanente de sentido que se pode perceber, mesmo quando essas tradições se auto-proclamam como contrapostas, como antípodas completas umas de outras.

1.2 OS PRÉ-JUÍZOS: CRÍTICA À *AUFKLÄRUNG* E AO ROMANTISMO

A partir da temática discutida anteriormente, apresentamos a proposta de Gadamer de mostrar outro enfoque para a questão dos pré-conceitos, como o ponto inicial para o processo da compreensão, em que se encontra implicado o intérprete que se dedica à tarefa hermenêutico-compreensiva diante de um texto. Para tornar mais clara a exposição, mostramos os passos seguidos por Heidegger, em seu projeto ontológico, para servir de exemplo de como se pode operar com os pré-conceitos, ou seja, a partir de uma compreensão prévia e se chegar a um novo enfoque interpretativo da coisa em questão. Apesar da significativa complexidade que se apresenta quando o que se pretende tematizar seja o retorno à questão pelo sentido do ser.

Agora, apresentamos a proposta de Gadamer como a forma de promover, ou de possibilitar que, por este operar hermenêutico, se chegue a uma reavaliação dos pré-conceitos de que fomos munidos pela tradição, confrontando-os com a noção de pré-juízos. Para tanto, a seguir, partimos de uma explicação para o emprego jurídico desta expressão (pré-juízos), tratando de mostrar a crítica que Gadamer apresenta neste tema, focando princípios tanto da *Aufklärung*, quanto do movimento romântico.

Dessa forma, procuramos exemplificar, igualmente, a forma de uma possível análise hermenêutico-interpretativa, utilizando-nos da estrutura circular da compreensão, através da crítica às concepções do historicismo, de considerar a História como algo estático, a que se pudesse ter acesso, como a um depósito de fatos, os quais poderíamos resgatar em sua integridade, tais quais ocorreram. Agora, poderemos relacionar ambas as escolas, tanto o Iluminismo, quanto o Romantismo, para colocar a descoberto seus conceitos prévios, para que não mais nos determinem, bem como verificar o sentido de unidade que apresentam, mesmo que uma se mostre contraposta à outra. Sendo assim:

Identificada a fonte do preconceito contra o preconceito, Gadamer não quer simplesmente desconstruir a razão ilustrada e retornar ao obscurantismo anterior ao Iluminismo, ou mesmo recair numa espécie de mito justificador do mundo. Por isso, para ele, apesar de o próprio Iluminismo ter aberto o caminho para o nascimento de sua crítica, através do movimento romântico alemão, o romantismo não dá conta de fazer justiça à historicidade, pois mesmo se contrapondo ao esquema ilustrado da superação do mito pelo logos, continua compartilhando o 'preconceito do Iluminismo'.²⁹

Ao apresentarmos os postulados básicos tanto da *Aufklärung* como do movimento romântico, enquanto momentos da tradição filosófica que vem ao nosso encontro, o fazemos de forma a evidenciar o operar de uma circularidade hermenêutica. Com isto se quer significar que já operamos com o círculo da compreensão, não como uma mera técnica interpretativa, mas para que, ao relacionar essas duas formas do dizer filosófico, se possa exemplificar a maneira como esta circularidade nos pode levar a uma ampliação de nossa compreensão inicial da questão aqui proposta: um novo sentido para os pré-conceitos, ou seja, uma re-significação dos conceitos trazidos pela tradição.

²⁹ ALMEIDA, Custódio Luís Silva de. *Hermenêutica e dialética: dos estudos platônicos ao encontro com Hegel*. Porto Alegre, Editora da PUCRS, 2002. Pág. 263.

A crítica feita se dirige à *Aufklärung*, porque, antes de outras considerações, este conceito traz, em seu próprio nome, a condição desta razão iluminadora, que se considerou a si própria como capaz de operar como que uma revelação completa acerca das coisas de que trata. Sendo assim, é a partir do Iluminismo que se estabelece um caráter negativo dos preconceitos; e isto significa a despotencialização de toda a tradição, ou seja, desenraiza-se a tradição ao se tentar retirar dela o que tem de mais essencial em seu processo de dizer. Assim, o caráter próprio das tradições é o de basearem-se em si mesmas. Mas entenda-se pela expressão basear-se em si mesma, um processo de fundamentar-se nas concepções que foi capaz de formular em determinada época e contexto.

Não se trata de validar ou reafirmar a fixação dos conceitos elaborados por certa tradição, mas enfatizar que tais concepções servem à contínua atividade de poder, agora, se dizer algo novo, em relação ao que já fora dito, ou de evidenciar o que pode ainda ser dito; e, ainda, aquilo que, ao se tentar dizer, pode ter sido encoberto da própria coisa que pretendia revelar. Este proceder nos permite tomar a historicidade em seu caráter de positividade para a produção de conhecimento:

Portanto, Gadamer não compartilha da crítica romântica ao Iluminismo, porque não se trata apenas de admitir os preconceitos como valores subjetivos, mas como marcas inelimináveis da consciência humana; da mesma forma, não se trata de ratificar o passado, mas de reconhecê-lo como via ineliminável para a compreensão do presente. Se somos marcados, definitivamente, pela história, é porque o nosso modo de ser é historicidade. Portanto, podemos reprojeta-la, reestruturá-la, redimensioná-la, mas jamais podemos negá-la.³⁰

Ao confrontar, hermeneuticamente, o Iluminismo com o Romantismo, Gadamer nos exemplificou o processo de como operar uma re-significação da própria História do pensamento ocidental, não considerada como uma mera sucessão temporal de diferentes formas do dizer filosófico, mas de seu caráter de historicidade: da busca de um sentido imanente que as relaciona entre si. O esforço racional trazido pelo Iluminismo, mesmo quando se dirige a suprimir os conceitos prévios que a tradição filosófica anterior a ele logrou manifestar, considerando-os apenas como prejudiciais ao processo de se chegar à verdade última, pela pura razão a-histórica, estava, entretanto, indelevelmente baseado nessas formulações prévias.

³⁰ ALMEIDA, Custódio Luís Silva de. *Hermenêutica e dialética: dos estudos platônicos ao encontro com Hegel*. Porto Alegre, Editora da PUCRS, 2002. Pág. 264.

Tais formulações que chegaram ao Iluminismo e foram duramente combatidas por ele, tratam-se de pontos referenciais que não se podem eliminar do esforço explicativo que, filosoficamente, o homem empreende de si mesmo, de sua existência. Mesmo quando se propõe a superar a base mítica dos antigos pela razão manifestadora do real, estava já operando outro sentido, mas não completamente separado das formulações anteriores porque, até mesmo para explicitar as suas propostas interpretativas, precisou valer-se das concepções que lhe foram trazidas. O Romantismo agiu da mesma maneira, ao tentar desconsiderar as formulações do presente para se propor o poder de acessar uma espécie de puro passado, como algo que pudesse não ser interpretado com base nas concepções presentes. Forma-se, assim, o prejuízo, como algo negativo à compreensão, quando se fixam uma ou outra dessas determinações, como os únicos sentidos possíveis.

Seguimos, então, uma breve análise jurídica do termo juízo prévio. Nesse sentido, pode-se considerar que um pré-juízo equivale a um julgamento prévio, sem que se tenham esgotado todas as instâncias de se poder dizer algo relevante ao processo, isto seja na esfera da defesa ou da acusação, isto é, em quaisquer das posições. Neste caso, de qualquer forma, tem-se uma redução das reais possibilidades de discussão e de se chegar a um termo adequado da discussão. Filologicamente, por sua vez, esta noção de pré-juízo se refere, também, a uma decisão tomada antes do exame definitivo da coisa em questão. Portanto, também prejudicial. É de forma a se opor a esse sentido trazido pela tradição filosófica tomada pela Aufklärung, historicismo e movimento romântico, que Gadamer se esforça para:

(...) restituir o devido lugar a um conceito positivo de preconceito, que foi expulso do nosso uso lingüístico pelo Iluminismo francês e inglês. (...) o conceito de preconceito não possuía, inicialmente, o significado que lhe atribuímos. Os preconceitos não são forçosamente injustificados ou errados, a fim de distorcerem inevitavelmente a verdade. Na realidade, a historicidade de nossa existência implica que os preconceitos, na acepção literal do termo, constituam a orientação inicial de toda a nossa capacidade de compreender.³¹

Por este viés, é, pois, a razão iluminista que causa o prejuízo, no sentido daquilo que ela mesma estabelece em relação aos conhecimentos prévios de que somos portadores. O problema está em limitar um dado sentido, ao objetificar e

³¹ BLEICHER, Josef. **Hermenêutica Contemporânea**. Trad. de Maria Georgina Segurado. Ver. De Carlos Morujão. Lisboa: Edições 70, 1992. Pág. 188.

determinar, taxativamente, o caráter de algo, porque, o assim proceder, causa esse não esgotamento de todas as instâncias do processo do dizer este sentido instaurado pela coisa. Aquilo que está dito, dessa forma, está esgotado em seu próprio dizer. A hermenêutica não quer fechar esse processo de poder dizer algo em cada uma das fases do andamento de sua tarefa interpretativa. As diversas formas do dizer podem encerrar-se, da maneira como as tradições do dizer acerca das coisas em questão se sucedem uma às outras, mas a possibilidade do dizer não se encerra, desde que, muito pelo contrário, se mantenha tal possibilidade em aberto, pelo operar hermenêutico.

O prejuízo se forma, assim, no sentido do caráter de um dano limitador do sentido de algo, quando se pensa que se esgotaram todas as possibilidades do dizer. Mas esse caráter ainda não é o mais significativo, pois o pior é se fixar um determinado conceito e fechar a questão em definitivo, ou seja, (...) *a consequência negativa repousa na validade positiva*.³² Assim, esta validade positivada, fecha a questão a outras possibilidades do dizer e fixa aquele entendimento como o único válido em dada questão, portanto, encobrindo as outras possibilidades do dizer, capazes de revelar alguma outra característica da coisa, ela mesma.

Essa breve análise mostra que pré-juízo não se refere a um falso juízo, dado que, em seu caráter, um pré-conceito pode ser valorado, de maneira tanto negativa, como positivamente. De forma positiva ou objetificadora, quando impedimos que se considerem outras possibilidades na discussão e, ainda, quando se toma como fundamento e base para concepções essenciais acerca das coisas e se considera somente esta como válida. Aqui se forma seu caráter negativo, propriamente prejudicial. Neste caso, a validade positiva se converte em uma possibilidade negativa, excludente. Por outro lado, um enfoque corretamente positivo seria permitir essa abertura, para chegarmos, pela tarefa interpretativa, a outras possibilidades de sentido da coisa. Aqui, nossos juízos prévios nos servem de apoio para ampliarmos o conhecimento acerca dos sentidos instaurados.

Essa crítica à *Aufklärung* se estende à pretensão de cientificidade metodológica que dela emana, ao afirmar serem os pré-conceitos como que juízos não fundamentados. Não lhes assegura validade, uma vez que esse fundamento só é admitido pelo próprio método o qual, em suma, deriva da mesma perspectiva que

³² Gadamer, Hans-Georg. **Verdade e Método I. Traços fundamentais de uma hermenêutica filosófica**. Vozes. Petrópolis/RJ. 2004. 6ª edição. Tradução de Flavio Paulo Meurer, pág. 360.

estabelece a base do que considera ciência. Fecha-se, assim, o círculo, em seu caráter vicioso: a ciência está fundamentada no método que, por sua vez, definido como tal pela própria ciência, lhe serve de fundamento. Dessa maneira, pode-se perder algo da coisa como tal, porque nosso dizer não tem como devassar a coisa de que trata, tornando-a transparente ao ponto de poder explicitar completamente todos os sentidos por ela instaurados.

Esta é a natureza do verdadeiro prejuízo, do dano, porque se fixa a forma de algo, impregnando-se este algo com determinados elementos, cuja ordem de agrupamento deixa de ser percebida como tal, encobrendo-lhe a própria essência. Adota-se, desse modo, um princípio norteador que, admitido como sendo a própria coisa, esta passa a ser considerada tão-só por aquilo que se admite que a esteja impregnando, considerado como fundamento do conceito cientificamente aceito para ela. Esta é a principal restrição realizada pelo Iluminismo: não considerar o papel decisivo dos pré-conceitos, no problema hermenêutico, bem como a pretensão de poder eliminá-los por completo, quando, necessariamente, tais pré-conceitos são os que, de forma própria, se constituem em um ponto de partida para se desvelar outras possibilidades de sentidos instaurados. Dessa forma:

Gadamer mostra que a compreensão da consciência histórica nunca é algo totalmente novo, mas um momento novo dentro da tradição. No círculo hermenêutico, a tradição é um fator de produtividade: os 'pré-juízos' que se projetam inicialmente, através de um processo de reelaboração e reprojção contínuas, encontram na tradição a ressonância histórica que os afirma como verdadeiros ou falsos.³³

Se nos voltarmos hermenêuticamente para a maneira como o pensamento científico moderno transcorreu no ocidente, alicerçado pela proposta metafísica iluminista, poderemos constatar uma espécie de 'esquizofrenia', ou seja, de um dizer diferente de seu fazer: apresenta seus conceitos como dotados de validade absoluta para, a seguir, ou descartá-los, ou, ainda que utilize seus arcabouços, transformá-los, quase que completamente. Isto significa que os conceitos científicos são históricos, ainda que a ciência relute em dizê-lo, tendo, portanto, validade relativa. A história nos mostra que a ciência faz isso, ou seja, opera dessa forma. Assim, mesmo partindo de uma base metafísica que atesta a validade universal dos conceitos, acaba por demonstrar a historicidade dos mesmos

³³ ALMEIDA, Custódio Luís Silva de. *Hermenêutica e dialética: dos estudos platônicos ao encontro com Hegel*. Porto Alegre, Editora da PUCRS, 2002. Pág. 267.

Outro exemplo paradigmático usado por Gadamer, para esclarecer sua proposta de análise a partir da forma de operar com o círculo da compreensão, diz respeito à relação que estabelece entre os princípios básicos da *Aufklärung*, confrontados com o Romantismo que se lhe seguiu, que se propunha a ser como antípoda daquele. Por esse viés hermenêutico, pode-se perceber que acabaram ambos, cada um por seu turno, estabelecendo as bases da autocompreensão do historicismo. E aquilo que os aproxima diz respeito, precisamente, ao esquema da superação do 'mito', pelo *logos*. Ao propor esse exemplo de análise, Gadamer está a indicar, de forma clara, o círculo da compreensão, como um princípio hermenêutico. E o faz porque, em sua análise, pretende evidenciar os pressupostos pré-fixados tanto por uma postura, quanto pela outra, mas no sentido de não estabelecer essa abstrata oposição entre mito e razão, afirmada pelo Iluminismo.

Assim, a *Aufklärung*, segundo Gadamer, tem, como tendência geral, o fato de (...) *não deixar valer autoridade alguma e decidir tudo diante do tribunal da razão. (...) Antes, a possibilidade de que a tradição seja verdade, depende da credibilidade que a razão lhe concede.*³⁴ Nesse sentido, nem mesmo o que está escrito, apesar de que se torna palpável e pode apresentar uma demonstrabilidade comprobatória, é suficiente. Válida é a determinação da razão, ou seja, é a razão que confere legitimidade ao escrito, à tradição e mesmo à investigação histórica. Portanto, nem a tradição, nem a informação histórica valem por si mesmas, pois só o que tem autoridade é aquilo que se define por uma racionalidade isenta e imparcial e que fixa os critérios de validade do conhecimento. Este seria o aspecto de articular os pré-conceitos a partir de sua valoração positivada, como descrito anteriormente. A partir, portanto, da hermenêutica gadameriana, podemos resignificar esses postulados filosóficos anteriores, tão caros ao Iluminismo:

*Se não pode haver uma compreensão sem pressupostos, se, por outras palavras, aquilo que chamamos 'razão' é uma construção filosófica e não um tribunal de última instância, então, temos que reexaminar a relação que temos com a nossa herança. A tradição e a autoridade já não precisam de ser olhadas como inimigas da razão e da liberdade racional, tal como no Iluminismo, no período romântico e na nossa própria época.*³⁵

³⁴ Gadamer, Hans-Georg. **Verdade e Método I. Traços fundamentais de uma hermenêutica filosófica**. Vozes. Petrópolis/RJ. 2004. 6ª edição. Tradução de Flavio Paulo Meurer, pág. 362/363.

³⁵ PALMER, Richard. **Hermenêutica: Teoria da Interpretação em Schleiermacher, Dilthey, Heidegger e Gadamer**. Tradução de Maria Luisa Ribeiro Ferreira. Lisboa: Edições 70. Pág. 186.

Por este agir hermenêutico, segundo Figal, se pode retomar a busca pelo verdadeiro, não nos fixando, nem na tradição iluminista, nem nas concepções românticas, mas recuperando outro enfoque para a historicidade da compreensão. Nasce, assim, uma tensa relação entre as análises racionais e aquilo que as tradições nos legaram de seu dizer, de maneira que uma não só não elimina, como pode iluminar à outra. Só que é por este contrapor-se de concepções que se tem o caráter fecundo da proposta hermenêutica, pois é isto o que justamente nos impulsiona a explicitar as novas instaurações do sentido deste algo que tencionamos interpretar. Assim:

*O verdadeiro não se tornou nem irreconhecível – tal como corresponde à visão romântica – por meio da história e se acha, então, velado nas profundezas da vida passada, nem é aquilo que – tal como para a compreensão do iluminista radical – precisamos primeiro lutar e conquistar contra o elemento histórico previamente dado e contra a cunhagem histórica.*³⁶

A racionalidade, dessa forma, não opera contra aquilo que foi assinalado historicamente como verdadeiro, mas se vale disto para se chegar a uma nova formulação de sentido possível. Por sua vez, a reação romântica, partindo do pressuposto do progressivo desencantamento do mundo, age no sentido de estabelecer o aspecto, ou melhor, fixa o caráter de negatividade da noção de pré-conceito, porque se limita a inverter a valoração desse processo, como definido pela *Aufklärung*, fornecendo o caráter mítico da possibilidade de um resgate histórico de nosso passado. Por esse viés, se propõe e se considera possível que se chegue aos fatos em si, sem que estejam perpassados pela interpretação constitutiva que cada época fez dele e que nós, em nossa época, recebemos como herança e resignificamos:

*A idéia da reconstrução histórica, ou de conhecer o passado exclusivamente nos seus próprios termos, é um mito romântico, uma impossibilidade tal como a idéia de uma ‘interpretação’ sem pressupostos. Não existe tal coisa.*³⁷

O Romantismo o faz, porque prega o mergulho no passado ainda não dilacerado pela racionalidade, como um retorno à mística da unidade entre o mundo natural e a sociedade humana, ao idílio do paraíso perdido: a uma busca do

³⁶ FIGAL, Günter. **Oposicionalidade: o elemento hermenêutico e a filosofia.** Tradução de Marco Antônio Casanova. Petrópolis/RJ: Editora Vozes, 2007. Pág. 26.

³⁷ PALMER, Richard. **Hermenêutica: Teoria da Interpretação em Schleiermacher, Dilthey, Heidegger e Gadamer.** Tradução de Maria Luisa Ribeiro Ferreira. Lisboa: Edições 70. Pág. 252.

momento anterior à queda do homem, a partir de ter, proibitivamente, comido do fruto do discernimento do bem e do mal, quando vivia ainda no Jardim do Édem, diante da presença de Deus, em consonância com a crença no Livro do Gênesis; antes de se ter nele instalado o fruto do pensar. Estabelecer o acesso a uma história não dissociada pela racionalidade, a uma história não pensada, ou seja, não interpretada, se nos afigura como impossibilidade.

Assim, estamos, portanto, diante de duas articulações do pensamento fortemente estabelecidas por suas premissas e de tal maneira, que a afirmação de uma é perpetuada pela premissa de negação de outra, ou seja: *A crença na perfectibilidade da razão se converte na crença na perfeição da consciência mítica e se reflete em um estado originário paradisíaco, anterior à queda do homem no pecado do pensar.*³⁸

Não é a essa forma de conhecimento mais originário a que Heidegger se refere, nem Gadamer afirma isto, mas se propõe a examinar estes movimentos do pensar ocidental, de tal forma a mostrar o operar do círculo hermenêutico. Tais movimentos se revestem de um caráter dogmático e abstrato: por um dos aspectos, o da *Aufklärung*, se exige um estado de transparência total de um saber absoluto, iluminado pela razão soberana; bem como pelo outro, ou seja, pelo viés romântico, se propugna encontrar o conhecimento na misteriosa obscuridade, que prescinde da racionalidade, em um estado de sabedoria ancestral anterior à predicação.

Da mesma forma, o caráter histórico da compreensão proposto por Gadamer não se refere ao historicismo, dado que este está ainda atado ao Iluminismo, em função de ter operado essa inversão de valores antes referida. Então, podemos perguntar: em que sentido o historicismo está preso à *Aufklärung*? No sentido de que, ao repetir a premissa daquele, enquanto possibilidade de acesso ao conhecimento primevo, afirmar que se possa acessar esse conhecimento, colhendo, ou obtendo, do próprio mundo a sua maneira original de ser. Assim, acaba pregando a possibilidade de desenvolver um conhecimento calcado na objetividade histórica, igualando-se, ao conhecimento da natureza como proposto pela ciência moderna. Dessa forma, o historicismo propugna, também, por suas premissas, não ter que perpassar esse conhecimento pelo processo da interpretação compreensiva:

³⁸ Gadamer, Hans-Georg. **Verdade e Método I. Traços fundamentais de uma hermenêutica filosófica.** Vozes. Petrópolis/RJ. 2004. 6ª edição. Tradução de Flavio Paulo Meurer, pág. 364.

*O conhecimento objetivo, o conhecimento 'válido' objetivamente, sugere um ponto de vista superior à História, a partir do qual se poderá olhar a própria História – e um homem não dispõe de um ponto de vista deste gênero. O homem finito, histórico, vê e compreende sempre do seu ponto de vista, localizado no tempo e no espaço; não pode, diz Gadamer, colocar-se acima da relatividade da História e procurar um “conhecimento objetivamente válido”.*³⁹

O problema hermenêutico, aqui se coloca, precisamente, porque ambas as posturas acabam por não reconhecer o sentido positivo da tradição. Esta é sua base comum: não possibilitam a continuidade desse sentido, já que, pelo viés do Iluminismo, isto que se define por tradição somente pode ser compreendido se retrocedermos às formas de representação do passado; e estas precisam ser validadas pela razão, que, assim, é capaz de determinar como é que se pensava na época, o que só é válido se valorado como tal pela razão: ou seja, a tradição está presa ao passado e é a razão que a ilumina agora.

Pelo viés do historicismo, se estabelece a crença de que se pode colher o antigo como tal. Dessa forma, se chega também ao princípio de que todo o passado só pode ser entendido como histórico uma vez desvinculado de sua atuação no presente. Este operar do pensamento romântico propõe uma desvinculação das formas do pensar atual, para se poder trabalhar através de um mergulho no passado, de forma a resgatar as formas mesmas de representação que foram expressas naquele passado. Assim, se busca a história como uma ciência objetiva, pelo descrédito dos pré-conceitos, não considerados como algo necessário, como pré-compreensão, à possibilidade de uma compreensão; e se quer chegar a um esclarecimento, a uma transparência universal e radical dos fatos históricos, tais quais se deram.

Para Grondin, na obra *Verdade e Método*, em sua primeira parte, Gadamer nos oferece outra possibilidade de pensar essa questão, já que:

*“(...) examina a história da hermenêutica do séc. XIX, para detectar as aporias do historicismo. A aporia básica situa-se na circunstância de que o historicismo, apesar de todo o reconhecimento da historicidade universal do saber humano, tem, não obstante, como objetivo, um saber absoluto da história.”*⁴⁰

³⁹ PALMER, Richard. **Hermenêutica: Teoria da Interpretação em Schleiermacher, Dilthey, Heidegger e Gadamer.** Tradução de Maria Luisa Ribeiro Ferreira. Lisboa: Edições 70. Pág. 182.

⁴⁰ GRONDIN, Jean. **Introdução à Hermenêutica Filosófica.** Tradução e Apresentação de Benno Dischinger. São Leopoldo/RS – Brasil: Editora da Universidade do Vale do Sinos, 1999. Pág. 185.

E é precisamente aqui, nesse passo, que a Hermenêutica Filosófica, alicerçada pelo operar do círculo da compreensão, tem algo a dizer quanto à relação intrínseca que se estabelece entre a compreensão e esses pré-conceitos. E este dizer significa que compreender de forma hermenêutica, parte, necessariamente, de uma pré-compreensão, bem como porque tal processo compreensivo é baseado nesses pré-conceitos que trazemos conosco. Então, o projeto da *Aufklärung* e do historicismo, de libertar completamente as análises ou o exame das questões do conhecimento, de todo e qualquer pré-conceito, no sentido de um conhecimento prévio que trazemos conosco, mostra seu caráter de prejuízo, de dano, porque tenta focar uma impossibilidade para a correta compreensão. Nesse sentido:

*Segundo Gadamer, foi uma ilusão do historicismo querer afastar nossos pré-conceitos através de métodos seguros, para possibilitar algo como objetividade nas ciências do espírito. Esta posição combativa, oriunda do Esclarecimento, foi ela própria um preconceito do metodológico séc. XIX que acreditava só poder obter objetividade pela via da desarticulação da subjetividade, que compreende situadamente.*⁴¹

Entretanto, ao operar de forma circular, considerando a tradição e, ao procurar a relação com a coisa, ela mesma, pela forma com que a tradição a apresenta, isto é, partindo-se desses pré-conceitos, como de uma base para a compreensão; se (...) *abre caminho para uma compreensão adequada de nossa finitude, que domina não apenas o nosso caráter humano, mas também nossa consciência histórica.*⁴² Impõe-se, então, aqui, claramente, uma pergunta: em que sentido Gadamer afirma que o caráter próprio de nossa finitude domina nossa consciência histórica? No sentido de que *na verdade, não é a história que nos pertence, mas somos nós que pertencemos à história.*⁴³ E isto significa que nossa razão não é absoluta, não é dona de si mesma, pois (...) *está sempre referida ao dado no qual exerce sua ação.*⁴⁴ É esta finitude que nos determina como condição existencial, ou seja, somos seres finitos, inexoravelmente temporais. Na história se pode buscar a compreensão daquilo que as várias tradições puderam expressar de nossa presença, enquanto ser-no-mundo que, em dado momento nos possibilitou

⁴¹ GRONDIN, Jean. **Introdução à Hermenêutica Filosófica**. Tradução e Apresentação de Benno Duschinger. São Leopoldo/RS – Brasil: Editora da Universidade do Vale do Sinos, 1999. Pág. 186.

⁴² GADAMER, Hans-Georg. **Verdade e Método I. Traços fundamentais de uma hermenêutica filosófica**. Vozes. Petrópolis/RJ. 2004. 6ª edição. Tradução de Flavio Paulo Meurer, pág. 366.

⁴³ Idem, pág. 366.

⁴⁴ Idem, pág. 367.

formular as concepções que, concretamente, fomos capazes de elaborar acerca de nós mesmos, das coisas e do mundo. Portanto:

Não se trata de eliminar a circularidade, como forma de se chegar a uma transparência absoluta do conceito, chegando-se a uma objetividade desprovida de existência, mas de reconhecer que: naturalmente existe um círculo entre a interpretação e a compreensão, isto é, aqui entre cada interpretação e as pré-compreensões que a alimentam, mas esta circularidade pertence propriamente à ontológica ou imutável estrutura de cuidado e, dessa forma, à pré-estrutura do ser-aí.⁴⁵

O foco dessa discussão não se volta para o conceito do cuidado, mas para destacarmos a relação ontológica entre a compreensão e a estrutura pré-compreensiva do ser-no-mundo, enquanto experiencia sua história, como ser humano finito. E se chega, assim, ao dado no qual a razão exerce sua ação, que é nossa finitude, que, entretanto, não se reveste de limitação intransponível, porque, por efeito dessa temporalidade, abre-se para o homem uma dimensão de infinitas possibilidades compreensivas. Isto pode soar contraditório, mas não o é, pois é preciso ressaltar que não somos estranhos a nós mesmos, da mesma maneira que a natureza pode nos parecer estranha, a princípio. E não somos estranhos a nós mesmos porque já fomos formados historicamente, isto é, já trazemos conosco, nossa história, já somos portadores e, estamos munidos desses conceitos que nos formaram.

Em função disso, esta formação é que possibilita a elaboração desses preconceitos de que nos valem, presentemente, para tentar compreender o mundo, a própria história e a nós mesmos. E não fazemos isto nos separando do mundo, ou da história, por uma auto-reflexão racional, nem somos capazes de retirar de nós mesmos a história que nos formou, ou que forneceu as bases de nossa formação:

A consequência fundamental afirma-se muito simplesmente logo: não há uma visão ou uma compreensão pura da História, sem referência ao presente. Pelo contrário, a História é vista e compreendida apenas e sempre através de uma consciência que se situa no presente. Contudo, o conceito de historicidade, mesmo quando afirma isto, simultaneamente afirma a operacionalidade do passado no presente: o presente só é visto e compreendido através das intenções, modo de ver e preconceitos que o passado transmitiu.⁴⁶

⁴⁵ GRONDIN, Jean. **Introdução à Hermenêutica Filosófica**. Tradução e Apresentação de Benno Duschinger. São Leopoldo/RS – Brasil: Editora da Universidade do Vale do Sinos, 1999. Pág. 166.

⁴⁶ PALMER, Richard. **Hermenêutica: Teoria da Interpretação em Schleiermacher, Dilthey, Heidegger e Gadamer**. Tradução de Maria Luisa Ribeiro Ferreira. Lisboa: Edições 70. Pág. 180.

É nesse sentido que (...) os pré-conceitos de um indivíduo, muito mais que seus juízos, constituem a realidade histórica de seu ser.⁴⁷ Também é nesse sentido que se pode ter a experiência hermenêutica, enquanto possibilidade positiva do conhecimento mais originário, porque, nesse processo, se busca pelo sentido de totalidade, trazido pela tradição, mas evidenciando os pressupostos de que, em dado momento, esta tradição se valeu para estabelecer suas concepções das coisas. Da mesma maneira, se pode procurar pelas coisas, elas mesmas, bem como se pode estabelecer uma relação entre esses conceitos que nos traz a história, confrontando-os com a consciência que temos de nossos próprios pré-julgamentos. Assim, podemos procurar pelo dizer do que ainda não foi dito, que está ocultado, mas que, por esse mesmo processo, não é arbitrário, nem delirante:

*Tornam-nos conscientes da historicidade quando exigimos algo que ultrapasse a objetividade falsa do teórico e do científico, do visualizável e do matemático – na verdade que ultrapasse a realidade meramente mecânica, estática e puramente ideacional que se coloca fora da história e não implica a nossa auto-compreensão.*⁴⁸

Entendemos ser esta a forma adequada do operar da Filosofia, enquanto Hermenêutica, cuja tarefa significa avaliar e reavaliar, continuamente, a relação que se estabelece, no círculo positivo da compreensão. Por este agir interpretativo, ao se confrontar os conceitos e seus pressupostos, se tem a possibilidade de superar o fechamento das questões em um círculo vicioso. Assim, a crítica apresentada, tanto à razão reveladora do Iluminismo, quanto ao movimento romântico, nos mostra que, apesar de se apresentarem como antípodas, acabaram caindo no mesmo erro de fixar um determinado sentido como válido, e somente este, encerrando a discussão a respeito do tema. Entretanto:

A partir dessa reivindicação de autonomia, a Razão consideraria os preconceitos como escassos restos de uma mentalidade não esclarecida, que obsta à autodeterminação racional. Esta opinião entrou também no pensamento de alguns românticos e, conseqüentemente, moldou a formulação da doutrina do historicismo. Ao rejeitarem os preconceitos, tanto o Iluminismo e as ciências naturais que dele provieram, como as ciências do espírito do século XIX, entram numa aliança ‘profana’, que encontra um denominador comum na procura de um conhecimento objetivo, que

⁴⁷ GADAMER, Hans-Georg. **Verdade e Método I. Traços fundamentais de uma hermenêutica filosófica**. Vozes. Petrópolis/RJ. 2004. 6ª edição. Tradução de Flavio Paulo Meurer, pág. 368.

⁴⁸ PALMER, Richard. **Hermenêutica: Teoria da Interpretação em Schleiermacher, Dilthey, Heidegger e Gadamer**. Tradução de Maria Luisa Ribeiro Ferreira. Lisboa: Edições 70. Pág. 253..

*esperam alcançar seguindo um sistema de regras e princípios metódicos (...).*⁴⁹

Este confronto positivo com as concepções anteriores tem por finalidade, como já referimos, de procurar por aquilo que ainda não foi dito, que ainda é possível dizer, na busca de dizer algo daquilo que foi ocultado por esta fixação conceitual. A tradição, por sua vez, é igualmente revalorada, pois, baseia-se nestes pré-conceitos, de maneira que não podemos removê-los, nem tão-pouco ignorá-los. Então, para não sermos prejudicados em nossa compreensão, devemos relacionar as concepções trazidas pelas tradições como instâncias capazes de ampliar nossa pré-compreensão acerca de qualquer tema em discussão. No caso dos exemplos trazidos acima, por operarmos em uma estrutura compreensiva circular, agimos no sentido de não nos fixarmos, nem na pretensa claridade absoluta da razão, nem no pretense mergulho na obscuridade anterior à capacidade predicativa.

Para apresentarmos a forma do operar com o círculo hermenêutico, já se está propondo uma maneira de interpretar as tradições do dizer filosófico que nos vem ao encontro. São processos concomitantes: ao apresentar os elementos básicos da estrutura circular da compreensão, estamos mostrando o operar do círculo e trazendo a interpretação mesma a que se chegou, ampliando, dessa forma nossa compreensão acerca dessas mesmas tradições, no caso, tanto da *Aufklärung*, quanto do movimento romântico. Da mesma forma, já estamos tratando de colocar a descoberto os postulados de Heidegger e de Gadamer, à medida que mostramos suas propostas interpretativas e que as utilizamos como base para o nosso dizer.

Pela crítica de base hermenêutica, feita aos conceitos cunhados, tanto pelo Iluminismo, como pelo Romantismo, bem como pela postura historicista, se chega a um novo sentido para os pré-juízos de que somos portadores, de forma a poderem ser considerados em sua positividade ontológica. Confrontar essas formas do pensar ocidental nos permite reafirmar a proposta da Tese, no sentido de que essa ruptura entra as concepções se mostra como abertura para nossas possibilidades interpretativas.

Esse operar no e pelo círculo da compreensão, nos permitiu mostrar que tanto a transparência total dos conceitos racionais, quanto dos fatos históricos, se constituem em impossibilidades,mas que, justamente, nos abrem o mais apropriado

⁴⁹ BLEICHER, Josef. **Hermenêutica Contemporânea**. Trad. de Maria Georgina Segurado. Ver. De Carlos Morujão. Lisboa: Edições 70, 1992. Pág.154.

poder de continuar a re-elaborar e re-projetar continuamente este algo de novo que passa por e nesta abertura. Este algo, este novo sentido instaurado, é o que, rompendo com esses esquemas pré-concebidos de que somos portadores e que, portanto, não podemos descarregar de nós mesmos, nos serve de base para a continuidade de nosso dizer.

Se o dizer em si, isto é, aquilo que nos é apresentado como o conjunto de conceitos de um dado sistema do pensar filosófico que chega até nós, se encerra, ou seja, se fecha em torno de seus postulados, pretendendo fornecer respostas completas àquilo que tematiza; por seu turno, a proposta Hermenêutica ocorre no sentido de agirmos em sentido contrário: não considerarmos tais propostas como fechadas. Assim, podemos usufruir de suas contribuições para, cada vez mais, nos aproximarmos do sentido daquilo que questionamos, porque esta busca está pautada pelo caráter imanente de sentido que perpassa tais elaborações.

Dessa maneira, a possibilidade do dizer se mantém em aberto. E isto nos traz, outra vez, à proposta da Tese: re-significar o sentido de ruptura, não como uma refutação, ou substituição completa e linear de um dizer filosófico por outro, se não, de continuarmos a buscar por aquilo que nos permite essa historicidade do processo instaurador de sentidos da existência. Assim procedendo, poderemos procurar por esse elemento que nos permite e através do qual podemos seguir nas tentativas de explicar os sentidos ontologicamente positivos que nos são lançados pela existência e que as diversas tradições lograram interpretar de uma forma ou de outra. Para embasar essa proposta de Tese é que se apresentou essa re-significação do sentido para o que se poderia determinar, hermeneuticamente, como aquilo que se constitui como historicidade, porque é por meio dessa re-significação que nossa própria capacidade compreensiva se torna possível.

1.3 O PROCESSO COMPREENSIVO NA E PELA LINGUAGEM

Tratamos, anteriormente, de apresentar exemplos de uma crítica baseada na hermenêutica filosófica de viés gadameriano, tanto da *Aufklärung*, quanto do movimento do romantismo que se apresentou como sendo seu antípoda mais intenso. No primeiro caso, porque o Iluminismo desenraiza a tradição de seu verdadeiro valor, ao propor a eliminação radical de nossos pré-conceitos, que se

constituem em nossa compreensão prévia, causando dano à nossa possibilidade do dizer, por fixar determinado sentido como sendo único. Assim, o dano ao dizer se estabelece porque a conseqüência negativa deste enfoque repousa em sua validação positiva, ou seja, o de fixar somente um sentido como possível.

Quanto ao romantismo, embora se apresente como um contraponto do Iluminismo, acabou se transformando em uma faceta mais radical daquele, ao propor, de forma ingênua, que a história humana poderia ser objetificada, nos mesmos moldes em que se operava a objetificação das ciências naturais. Este movimento produziu o historicismo: não se pode, entretanto, resgatar o passado de forma a recuperar os fatos tais quais ocorreram – nós os resignificamos continuamente.

Pretendemos, dessa forma, assinalar que estes princípios, tanto da *Aufklärung*, quanto do historicismo, é que fornecem à hermenêutica as suas mais produtivas possibilidades interpretativas. Assim, ambas as posturas, ao deixaram de considerar as potencialidades positivas que se adquire pela perspectiva da finitude, causam o dano que identificamos, porque esta irrecusável condição existencial humana deixa de ser compreendida como um obstáculo às nossas possibilidades do dizer. Não a consideramos, portanto, como um limite, quando compreendemos que se convertem em possibilidades ilimitadas de instaurar sentidos.

Não se pretende, como apresentado pela metafísica da tradição, mesmo que se expresse como *Aufklärung* ou como romantismo, apresentar uma forma de pensar e de dizer que supere nossa temporalidade constitutiva. Esse pensamento que pretende tal superação procura prescindir da condição básica de nossa existência, à medida que separa o ser-do-homem de seu mundo e das coisas intramundanas. Entretanto, é pela finitude que podemos compreender o contínuo processo instaurador de sentido da existência, porque se perfaz em nossa história. E é na busca pelas formas do dizer, presentes na história que se pode chegar a uma compreensão maior de nossa própria existência. Tais formas do dizer, por sua vez, bem como os sentidos instaurados, encontramos na e pela linguagem. Assim:

A linguagem põe o Dasein diante do mundo, fazendo-o outriedade. Ela é a diferença como instância estruturante da identidade; e porque um modo de ser do Dasein é a linguagem que podemos falar do outro, do estanho, do diferente. O outro não é outro porque existe enquanto ente, ao lado de outros entes, mas porque é conhecido como outro pela característica

*ontológica do Dasein que, na sua finitude, abre-se à diferença (de si) que se apresenta como infinitude.*⁵⁰

Todas as formas do pensar e, portanto, do dizer algo de nós mesmos, como seres humanos, do mundo e das coisas, bem como todas as formas do dizer trazidas pelas tradições, se consubstanciam como linguagem; isto porque este é o modo de ser do ser-no-mundo. Assim, se identificamos a nós mesmos pela contraposição com o algo que nós não somos, como mundo e com quaisquer coisas que se nos apresentem como diversas, isto se deve à condição de como logramos dizê-las, enquanto este modo de ser propiciado pela linguagem, isto é, pelos sentidos instaurados pelo ser-aí e pelas formas pelas quais este mesmo ser se ousou dizer. E, ao fazê-lo, radica em uma condição finita, mas que, concomitantemente, se nos abre infinitas possibilidades de dizê-lo.

O processo instaurador de sentido, por sua vez, se realiza na e pela linguagem, pois todo o dizer se dá na linguagem, como meio onde poderemos experienciar os sentidos instaurados. Dito isto, agora, procuramos mostrar que tais potencialidades positivas do dizer se inscrevem no meio próprio da linguagem: o lugar onde esta capacidade instauradora de sentidos da existência nos fornece suas reais possibilidades compreensivas. Da mesma maneira, passamos a apresentar o caráter do movimento próprio dessa faculdade compreensiva, ou seja, de como nos movemos, compreensivamente, valendo-nos do meio próprio e propiciador da linguagem. Por este caráter envolvente e constitutivo é que se pode afirmar que:

*A linguagem é mais do que familiar; ela está presente até mesmo no silêncio. Quando ela está presente, não podemos mais imaginar uma vida desprovida de linguagem. Nós sabemos que os animais não falam, mas nenhum falante consegue mais compreender como é ser sem linguagem.*⁵¹

A maneira mais adequada de procurar explicitar esse aspecto da linguagem, focado a partir desse viés hermenêutico se dá, então, pelo operar com e pelo círculo da compreensão⁵². Ao tratar deste tema, Gadamer afirma um mover-se da possibilidade compreensiva, a partir de uma regra hermenêutica, segundo a qual, o

⁵⁰ ALMEIDA, Custódio Luís Silva de. **Hermenêutica e dialética: dos estudos platônicos ao encontro com Hegel**. Porto Alegre, Editora da PUCRS, 2002. Pág. 246.

⁵¹ FIGAL, Günter. **Oposicionalidade: o elemento hermenêutico e a filosofia**. Tradução de Marco Antônio Casanova. Petrópolis/RJ: Editora Vozes, 2007. Pág. 230.

⁵² Gadamer, Hans-Georg. **Sobre o Círculo da Compreensão. Hermenêutica Filosófica. Nas trilhas de Hans-Georg Gadamer**. Custódio Luís Silva de Almeida. Hans-Georg Flickinger. Luiz Rohden. In *Coleção Filosofia*. EDIPUCRS. Porto Alegre. 2000. Pág. 141.

que pode ser compreendido, o é, quando entendemos o individual, desde o todo e deste, retornamos ao individual. Este operar, descoberto pela retórica antiga, a partir da arte do falar, agora, desloca-se para a arte do compreender, chegando à hermenêutica moderna. Atesta, dessa forma, a relação circular que se estabelece, no sentido de que: *A antecipação do sentido que envolve o todo, se faz compreensão explícita, quando as partes, que se definem a partir do todo, definem, por sua vez, esse todo.*⁵³ Isto parece significar que não se chega ao todo pela simples enumeração estanque das partes somadas, nem se definem as partes como meras seções do todo. A relação circular procura evidenciar a possibilidade simultaneamente constitutiva e não apenas fixar como que uma espécie de incisão separativa, quando pretendemos nos valer da linguagem como forma possível de nos expressarmos enquanto discurso sobre algo. Assim, tudo que pretendemos compreender de algo e de nós mesmos, enquanto somos ser-no-mundo, bem como dessa relação que se estabelece, expressamos textualmente. Portanto, o texto que elaboramos para compreender algo, ou a nós mesmos, se nos afigura como uma parte extraída do todo da linguagem, mas que, a seu turno, é constituído, igualmente, pela linguagem, ou seja, aponta para a totalidade de sentidos propiciados pela linguagem mesma.

Nossa compreensão, portanto, não só não prescinde, mas se estrutura nas formas e sentidos do dizer possibilitados pela linguagem. É através de palavras e frases, com as quais elaboramos discursos significativos acerca das coisas, que podemos compreender. Isto significa que, sem esta articulação contextual, nosso dizer perde seu caráter compreensivo. Dessa forma:

*Nenhuma frase se encontra sozinha. Mesmo quando as frases não se mostram como uma mera parte de um diálogo ou de um longo discurso, elas pertencem a situações. É por isso que frases em que algo deve ser indicado, frases modelares ou exemplares, produzem, na maioria das vezes, um efeito ridículo e banal, quando elas são tomadas por si. Em verdade, uma frase escolhida, recolhida ou inventada, continua possuindo uma ordem, mas não possui mais sentido algum; não dizemos mais nada com ela, e, enquanto ouvintes, não sabemos o que fazer com ela.*⁵⁴

⁵³ Gadamer, Hans-Georg. **Sobre o Círculo da Compreensão. Hermenêutica Filosófica. Nas trilhas de Hans-Georg Gadamer.** Custodio Luis Silva de Almeida. Hans-Georg Flickinger. Luiz Rohden. In *Coleção Filosofia.* EDIPUCRS. Porto Alegre. 2000. Pág. 141.

⁵⁴ FIGAL, Günter. **Oposicionalidade: o elemento hermenêutico e a filosofia.** Tradução de Marco Antônio Casanova. Petrópolis/RJ: Editora Vozes, 2007. Pág. 238.

Portanto, se todo o discurso sobre algo se nos afigura como separativo, ou parte de um todo, deve, simultaneamente, estar inserido em dado contexto, ou, pelo menos, não romper com um sentido imanente de se referir à totalidade relacional que procura explicitar e de onde emana. Esse movimento, que se inicia quando se está diante de algo que se pretenda compreender, caracteriza-se por um processo de construção, que já se encontra regido pelos pré-conceitos de que somos portadores, com os quais estabelecemos uma expectativa de sentido. Com essa expectativa prévia, nos lançamos ao objeto examinado, de tal sorte que a tarefa hermenêutica se desdobra em uma contínua correção, ou adequação dessa expectativa inicial, que nos conduz a outra possibilidade de sentido, até que se encontre a unidade de sentido procurada. Dessa forma, podemos entender essa expectativa inicial como a parte, o âmbito individual que se lança, em uma interação contínua, contra ou através da unidade de sentido que o texto que trata da coisa estabelece, como um todo de significações.

Por este mover-se, chegamos à compreensão, por meio de uma estrutura circular que se estabelece nessas inter-relações entre a parte e o todo do processo. A especificidade das partes, bem como as concepções que somos capazes de elaborar acerca do todo que intentamos compreender, além de seu relacionar-se, só podemos operar com a linguagem, a partir dos textos que conseguimos elaborar através desse meio propiciador de sentidos da própria linguagem. A tarefa hermenêutica, então, se nos apresenta como o desafio de compreender a mensagem trazida pela linguagem daquilo que nos vem ao encontro, que precisa ser ouvida, também quando procuramos por uma aproximação com a palavra capaz de expressar o sentido do que pretendemos dizer:

Nas palavras mais simples, o hermenêutico expressa a trazida de uma mensagem que desperta um escutar. (...) Essa trazida de uma mensagem só é possível através da linguagem, e até se comprova como o fazer mais elementar da própria linguagem. É a linguagem que carrega a relação hermenêutica.⁵⁵

Define-se, assim, uma tarefa para a hermenêutica, bem como o critério para se chegar à compreensão: *“A tarefa é ampliar, em círculos concêntricos, a unidade do sentido compreendido. A confluência de todos os detalhes, no todo, é o critério para a correta compreensão. A falta de confluência significa o fracasso da*

⁵⁵ GRONDIN, Jean. **Introdução à Hermenêutica Filosófica**. Tradução e Apresentação de Benno Dischinger. São Leopoldo/RS – Brasil: Editora da Universidade do Vale do Sinos, 1999. Pág. 177.

compreensão".⁵⁶ Sempre que nos movemos, portanto, nessa possibilidade compreensiva, que relaciona circularmente o todo e as partes, em um processo em que se auto-implicam, nos voltamos para estes dois âmbitos, porém, não de maneira a subsumi-los, como para desintegrá-los um em outro.

Ao contrário, nunca voltamos ao ponto do qual partimos em nossa análise inicial, porque, nesse mover-se, já ampliamos aquilo que, inicialmente, compreendíamos, quer do todo, quer das partes, quer da própria relação de ambos. Além disso, ao girarmos dessa forma, não perdemos o referencial do centro do círculo, nem a circularidade; de maneira que essa amplitude compreensiva se estabeleça pelo operar da mesma estrutura que nos permite, cada vez mais, seguir aprendendo algo do significado, do sentido das coisas, de nós mesmos e de suas relações, concentricamente. Os significados das coisas, de suas relações e os sentidos mesmos de nossa existência se instauram e entrelaçam na e pela linguagem, através de algo que conseguimos dizer e/ou elaborar para expressar tais relações. Assim:

*Quando o compreendemos, fazêmo-lo deixando que um assunto se nos dirija; é um acontecimento em que nos ocorre algo de significativo. Tem também lugar num contexto a que pertencem tanto o ouvinte como o assunto: o sentido de pertença do receptor e da mensagem, do intérprete e do texto, caracteriza a relação íntima que existe nesse contexto – que agora mostra ser constituída pela 'tradição' e pela linguagem.*⁵⁷

Ao criticar Schleiermacher, bem como Dilthey, Gadamer⁵⁸ é taxativo ao apresentar princípios de interpretação que distanciam seu entendimento das concepções estabelecidas por eles como tarefas próprias da hermenêutica, pois, por esse seu enfoque próprio, pode-se afirmar que:

- a) É preciso compreender um texto, a partir dele mesmo;
- b) É tarefa da hermenêutica elucidar o operar da compreensão, que não é uma comunhão misteriosa de almas, mas sim, uma participação no significado comum;

⁵⁶ GADAMER, Hans-Georg. **Sobre o Círculo da Compreensão. Hermenêutica Filosófica. Nas trilhas de Hans-Georg Gadamer.** Custodio Luis Silva de Almeida. Hans-Georg Flickinger. Luiz Rohden. In Coleção Filosofia. EDIPUCRS. Porto Alegre. 2000. Pág. 141.

⁵⁷ BLEICHER, Josef. **Hermenêutica Contemporânea.** Trad. de Maria Georgina Segurado. Ver. De Carlos Morujão. Lisboa: Edições 70, 1992. Pág. 168.

⁵⁸ GADAMER, Hans-Georg. **Sobre o Círculo da Compreensão. Hermenêutica Filosófica. Nas trilhas de Hans-Georg Gadamer.** Custodio Luis Silva de Almeida. Hans-Georg Flickinger. Luiz Rohden. In Coleção Filosofia. EDIPUCRS. Porto Alegre. 2000. Pág. 142 e seguintes.

- c) É objetivo de todo o entendimento e de toda a compreensão o acordo na coisa;
- d) É missão da hermenêutica criar um acordo que não existia ou era incorreto.
- e) É a figura vinculante da tradição, que surge como a base firme de todo o trabalho hermenêutico;
- f) É a partir de um projeto inicial do intérprete, que sempre sofre um redesenho que se constitui o movimento da compreensão e interpretação.
- g) É esta a objetividade de que podemos dispor, ou acessar: a opinião prévia terá que contrastar 'com as coisas'.
- h) É este processo que mostra os pré-conceitos nos quais o intérprete está instalado.

Afasta-se, dessa forma, a possibilidade de que a compreensão se deva focar somente no entendimento de determinado texto, pela perspectiva do conjunto da obra do autor e sua relação com o gênero literário a que pertence. Também não se trata da possibilidade de podermos nos deslocar para dentro da vida psíquica deste autor, em uma espécie de intersubjetividade plena e, dessa relação entre os aspectos objetivos de sua escritura, juntamente com suas estruturas psíquicas subjetivas, se chegar à compreensão da totalidade de sentido. O foco da tarefa hermenêutica é, pois o texto, por ele mesmo, sem perder de vista a coisa dita, ou referida no texto, sobre o qual se busca o significado comum.

Por sua vez, se esse âmbito comum ainda não foi estabelecido, ou se pela análise se mostrou inadequado, pode a hermenêutica estabelecer a possibilidade do acordo sobre a coisa de que fala o texto. Tais possibilidades se nos apresentam no meio da linguagem. A contribuição de Gadamer, portanto, se nos mostra como uma ampliação da autocompreensão que a tradição da hermenêutica havia elaborado sobre si mesma, pois coloca a linguagem como meio onde se desdobra a interpretação ontológica acerca do ser, aqui compreendido como ser-no-mundo, ou seja, como situado em seu contexto de relações.

Ademais, nesse movimento circular, não se pode prescindir das diversas interpretações, ou recepções interpretativas, do algo que se quer compreender, e que procedem da tradição histórica. Este, então, é o ponto de partida, pois é da tradição que a hermenêutica pode seguir, para presentificar esse sentido, em uma unidade capaz de estabelecer o acordo que se busca. Não se trata, porém, de uma

mera busca do passado, senão de uma possibilidade de um concerto, de um acordo quanto à verdade no presente. O ponto inicial dessa caminhada é o projeto da pré-compreensão do intérprete. Por seu turno, compreensão se dá pela contínua atividade de aprimorar e adequar os traços iniciais, focando-se sempre o texto, em sua relação com as expectativas de sentido: é isto que caracteriza o movimento circular de que se está tratando, como o processo caracterizador da tarefa hermenêutica. O próprio texto é linguagem e tudo do que nos fala, igualmente nos chega como linguagem. É nesse meio envolvente que se dá nossa capacidade compreensiva.

E o critério para se chegar à objetividade é este: confrontar nossas expectativas iniciais de sentido com 'a coisa', ou seja, com o sentido com que o texto institui, considera, faz referência a esse algo que pretendemos compreender. Se nossos esboços se mostrarem inadequados, ou incorretos, a partir de e com este confrontar-se, elaboramos outras hipóteses, sempre focados naquilo que o texto diz a respeito da coisa. A tarefa hermenêutica prossegue, até que se consiga o acordo quanto à unidade de sentido que caracteriza a coisa dita no texto. Este agir caracteriza-se, portanto, como uma série de possibilidades em movimento, que nos conduzem, de forma circular, ao critério objetivo que se forma ao relacionarmos nossas expectativas prévias de sentido, ou seja, nossa pré-compreensão, com o sentido que o texto instaura para a coisa, até chegarmos à compreensão pelas 'coisas, elas mesmas'. Aqui já podemos falar de uma imanência de sentido que opera na e pela linguagem de que nos valem para dar conta de tudo o que intentamos dizer; um sentido de imanência perpassado pela totalidade relacional ínsita na própria linguagem.

Esse movimento que se instaura, circularmente na compreensão, mostra, portanto, que: *É preciso precaver-se das próprias prevenções para que o texto mesmo apareça em sua alteridade e faça valer sua verdade real, contra a própria opinião.*⁵⁹ Não se vai a lugar algum, sem o ponto de partida dos pré-conceitos, pois não somos desprovidos de conceitos prévios, nem é possível nos esvaziarmos em total transparência. Da mesma forma, não podemos permanecer como que estacionados nos pré-conceitos, de forma fixa, pois, se assim fizermos, estaremos

⁵⁹ GADAMER, Hans-Georg. **Sobre o Círculo da Compreensão. Hermenêutica Filosófica. Nas trilhas de Hans-Georg Gadamer.** Custódio Luis Silva de Almeida. Hans-Georg Flickinger. Luiz Rohden. In *Coleção Filosofia*. EDIPUCRS. Porto Alegre. 2000. Pág. 145.

encobrimos a verdade que a alteridade do texto nos quer mostrar, bem como não permitiremos o fluxo de novos sentido instituídos pelo processo como um todo. Dessa forma, não perdemos esta diversidade de sentidos, em relação à nossa posição inicial, que é instaurada pelos nossos próprios esforços de dizer algo:

*A compreensão não é uma idealização a partir de princípios, mas o desenvolvimento do conhecimento, por nós adquirido, a partir de um contexto mais vasto e que é determinado pela linguagem que usamos. O fato de os conceitos técnicos do intérprete terem de estabelecer a ligação entre aqueles que surgem no 'objeto' e os dele próprio, criam-lhe a obrigação de os sujeitar à reflexão constante.*⁶⁰

Aqui se estabelece, de outra sorte, uma relação tensa entre essas instâncias, ou seja, os conceitos e os objetos tematizados. Trata-se, assim, de um rico momento para a Hermenêutica, tematizada por Gadamer, quando aponta um pressuposto que orienta todo esse mover-se da compreensão, que denomina de 'antecipação da completude' e retira outra vez de Heidegger tal pressuposto, quando este reconhece (...) *que a compreensão do texto está determinada, permanentemente, pelo movimento antecipatório da pré-compreensão.*⁶¹ Isto significa que, diante de um texto, através do qual pretendemos dizer algo sobre o que tematizamos, partimos da pressuposição, ou seja, de nossa posição suposta, de que o texto apresenta uma unidade de sentido acabada – isto é, seu sentido completo. Esta completude antecipada, como movimento externo ao texto, só se efetiva ao mergulharmos na interioridade do texto, ou seja, no interior do círculo da compreensão, para extrair-lhe esse sentido unitário. Dessa forma, focamos o texto a partir do contexto ou posição em que nos encontramos. Mas essa antecipação só pode ser respaldada pelo conteúdo que o dizer do texto nos traz.

Só que este juízo prévio, antecipatório, não significa, nem implica a verdade toda, acabada, completa, mas que se chegou a um acordo quanto ao que se pode determinar como viável, enquanto uma unidade de sentido, em dada ocasião. O que nos leva a dizer que, por este operar da hermenêutica, se realiza, isto é, se concilia a compreensão com a consciência histórica, ou seja, se torna presente a objetividade de um dado sentido, em certo momento. E esta concretude se

⁶⁰ BLEICHER, Josef. **Hermenêutica Contemporânea**. Trad. de Maria Georgina Segurado. Ver. De Carlos Morujão. Lisboa: Edições 70, 1992. Pág. 170.

⁶¹ GADAMER, Hans-Georg. **Sobre o Círculo da Compreensão. Hermenêutica Filosófica. Nas trilhas de Hans-Georg Gadamer**. Custódio Luis Silva de Almeida. Hans-Georg Flickinger. Luiz Rohden. In Coleção Filosofia. EDIPUCRS. Porto Alegre. 2000. Pág. 145.

estabelece quando não se perde o foco naquilo que se tematiza, desde que se parta do pressuposto segundo o qual:

A linguagem é o modo de ser do Dasein que abre o mundo como realidade. (...) a realidade é sempre extensão da linguagem, porque, pela linguagem, o Dasein apreende o mundo, articula-o e articula-se nele. (...) Há um embricamento entre realidade e compreensão, pois tudo que é realidade é compreensão: a compreensão é o modo de ser do Dasein e a realidade é a compreensão do ser que torna os entes acessíveis. (...) Isso significa que ela não é a apreensão esgotante do mundo, mas é o mundo apreendido como possibilidade sempre nova, como abertura.⁶²

Estes elementos que estamos identificando no processo compreensivo, tais como a pré-compreensão, a diversidade de sentidos, a alteridade entre texto e intérprete e a possibilidade de corrigir os sentidos iniciais, bem como a possibilidade de aprendermos o mundo e a nós mesmos, enquanto ser-no-mundo, são, por sua vez, elementos integrantes e disponibilizados na e pela linguagem. Isto mesmo que consideramos como realidade nos chega pela linguagem. Da mesma forma que são elementos presentes na linguagem e possibilitadores de nossa capacidade compreensiva, tanto a antecipação de um sentido de totalidade, quanto a unidade de sentidos que se chega pelo operar desse processo. Tudo o que podemos compreender nos é trazido como e pela linguagem. Só que isto não esgota a linguagem, porque esta também se nos apresenta como a abertura por onde fluem os novos sentidos lançados contra nós ou em nossa direção pela existência mesma.

Entretanto, essa forma de operar compreensivo não é aleatória, nem somos capazes de elaborar uma espécie de sistema de códigos que nos permitissem decifrar, completamente a mensagem daquilo que, pela linguagem nos vem ao encontro:

Esta discussão mostra de que forma deve ser entendida a pretensão de universalidade adequada à dimensão hermenêutica. A compreensão está associada à linguagem, mas esta afirmação não nos leva a nenhum relativismo lingüístico. É efetivamente verdade que vivemos dentro de uma linguagem, mas a linguagem não é um sistema de sinais que enviamos com o auxílio de uma chave telegráfica, quando entramos na central ou no posto de transmissão.⁶³

Estamos sendo, assim, preparados para o encontro com o caráter precípua do movimento da compreensão, já que, entre os dois momentos focados, ou seja, a

⁶² ALMEIDA, Custódio Luís Silva de. **Hermenêutica e dialética: dos estudos platônicos ao encontro com Hegel**. Porto Alegre, Editora da PUCRS, 2002. Pág. 147/148.

⁶³ BLEICHER, Josef. **Hermenêutica Contemporânea**. Trad. de Maria Georgina Segurado. Ver. De Carlos Morujão. Lisboa: Edições 70, 1992. Pág. 195.

antecipação e a determinação posterior da unidade de sentido, participamos de uma experiência marcada pela linguagem; onde também encontramos, constitutivamente a temporalidade do processo compreensivo. Essa marca temporal Gadamer define como um comportamento histórico-hermenêutico, em que, nossa consciência histórica se presentifica pelo pertencimento a uma determinada tradição, que se expressa, igualmente, por meio da linguagem, de uma determinada articulação de um dizer próprio de cada tradição, expresso em seus textos. É este pertencer que nos traz a:

*(...) comum unidade de alguns preconceitos fundamentais e subjacentes. A hermenêutica deve partir desse princípio: quem pretende compreender, está ligado à coisa transmitida, e mantém ou adquire um nexos com a tradição da qual fala o texto transmitido.*⁶⁴

Novamente, aqui, podemos afirmar essa unidade imanente entre o texto que, como parte da totalidade das possibilidades relacionais da linguagem logramos elaborar para explicar algo e a própria linguagem como essa totalidade compreensiva que perpassa tudo o que se torna compreensível com realidade para nós. Isto têm feito as diversas tradições e este pertencimento à dada tradição, nos municia, nos torna portadores destes conceitos subjacentes, que operam como pressupostos, a partir dos quais dirigimos nosso olhar para o texto que se pretende interpretar, quer esteja incluído na mesma tradição, ou em outra, quer seja contemporâneo ou diga respeito a períodos históricos anteriores. É aqui que se encontra nossa ligação com a coisa transmitida: é esse nexos que a hermenêutica pretende ressaltar. A tradição nos narra, nos apresenta a coisa, nos conta a sua história, ou seja, a história da coisa de que está tratando. As tradições, por sua vez, falam conosco através de sua linguagem que, entretanto, não nos é estranha porque, de alguma maneira, esta sua forma de dizer já chegou até nós. O caráter de temporalidade se expressa igualmente na e pela linguagem:

Gadamer e Heidegger concordariam em que a linguagem é o reservatório e o meio de comunicação da tradição; a tradição esconde-se na linguagem e a linguagem é um 'meio', como a água o é. Para Heidegger e Gadamer, a linguagem, a história e o ser não estão apenas inter-relacionados, mas, sim, misturados, de modo que a lingüisticidade do ser é, simultaneamente, a sua ontologia – o seu 'tornar-se ser' – e o meio de sua historicidade. Tornar-se

⁶⁴ GADAMER, Hans-Georg. **Sobre o Círculo da Compreensão. Hermenêutica Filosófica. Nas trilhas de Hans-Georg Gadamer.** Custódio Luis Silva de Almeida. Hans-Georg Flickinger. Luiz Rohden. In Coleção Filosofia. EDIPUCRS. Porto Alegre. 2000. Pág. 148.

*ser é um acontecimento na e da História, sendo governado pela dinâmica da historicidade; é um evento da linguagem.*⁶⁵

Só que a consciência hermenêutica deve se valer desse pertencimento como ponto de partida, não tentando moldar o texto a essa sua bagagem conceitual, entendendo que esse seu juízo prévio é completo e taxativo, mas antes, deve entendê-la de um ponto de vista processual. Por este viés processual se deve operar de maneira a permitir que tanto a familiaridade que identificarmos com aquilo que está dito no texto, porque pertencemos a esta dada tradição, bem como, a estranheza com a qual nos defrontamos, se a ela não pertencermos, possa falar conosco. Dessa forma, a unidade de sentido instaurado no texto pode expressar-se nesta intermediação estabelecida, como sendo o lugar onde devemos nos situar em nossa proposta hermenêutica: *neste estado intermediário está o verdadeiro lugar da hermenêutica.*⁶⁶

Ademais, o lugar dessa mediação, o meio onde se instaura a unidade de sentido é a linguagem, tanto aquela de que somos portadores, quanto aquela que nos diz algo da coisa, bem como aquela na direção da qual seguimos, quando pretendemos compreender aquilo que nos vem ao encontro, por nos estar sendo dito. É por isso que se pode falar da (...) *linguagem com a qual nos interpela a tradição.*⁶⁷ Este articular hermenêutico opera no âmbito de uma interpretação compreensiva, que parece querer significar que a hermenêutica considera a possibilidade de que algo ultrapasse o poder objetificador de nossa racionalidade, exatamente por atuar neste espaço intermediário da linguagem. Neste meio, não podemos permanecer fixados, petrificados em nossos conceitos, à beira do caminho, sem nos abrirmos para outras possibilidades compreensivas. Portanto, por este enfoque, podemos perguntar:

E qual é o meio no qual e pelo qual esta revelação ontológica ocorre no evento dialético da experiência, enquanto pergunta e resposta? Qual é o meio, dotado de tal universalidade que os horizontes se fundem? Qual é o meio em que se esconde e armazena a experiência cumulativa de todo um

⁶⁵ PALMER, Richard. **Hermenêutica: Teoria da Interpretação em Schleiermacher, Dilthey, Heidegger e Gadamer.** Tradução de Maria Luisa Ribeiro Ferreira. Lisboa: Edições 70. Pág. 181.

⁶⁶ GADAMER, Hans-Georg. **Sobre o Círculo da Compreensão. Hermenêutica Filosófica. Nas trilhas de Hans-Georg Gadamer.** Custódio Luis Silva de Almeida. Hans-Georg Flickinger. Luiz Rohden. In *Coleção Filosofia.* EDIPUCRS. Porto Alegre. 2000. Pág. 148.

⁶⁷ Idem, ibidem.

*povo histórico? Qual é o meio inseparável da própria experiência, inseparável do ser? A resposta tem que ser: a linguagem!*⁶⁸

Além dessa fusão de horizontes compreensivos que se instauram entre nós e aquilo que, pela linguagem, nos vem ao encontro, se pode chegar, também, pelo operar circular da compreensão, a maiores possibilidades de decifrar, aquilo que nos persegue como obscuro, ou seja, como aquilo que ainda não conseguimos expressar, mas que nos inquieta e como que nos impele ao dizer. Isto que se refere ao ainda não sabido, das formas utilizadas pelo ser para se dizer a si mesmo, para se tornar compreensivo nas múltiplas possibilidades que a própria linguagem lhe oferece e lhe propicia, e que, ao mesmo tempo, na e pela linguagem instaura os sentidos.

Este processo concomitante se dá, ocorre porque, por sua vez, é o modo de ser do próprio ser que está no mundo e que quer compreender a si mesmo e ao seu mundo. É dessa forma que a tradição nos dirige a palavra, como uma intimação para respondermos pelo sentido das coisas, do mundo e de nós mesmos; bem como nos oferece a oportunidade de interromper sua fala, lançando sobre ela a nossa fala, o nosso dizer, sempre que apelamos para o significado, para a compreensão do e pelo sentido instaurado. Assim, neste espaço hermenêutico, por estarmos situados na linguagem, como ser-no-mundo, podemos experienciar os sentidos instaurados por este processo que nos impele ao dizer:

*Em primeiro lugar, as palavras não são algo que pertença ao homem, mas, sim, à situação. Procuramos palavras: as palavras que pertencem à situação. (...) O Autor de uma asserção não inventou nenhuma palavra, ele as aprendeu. (...) A formação das palavras, portanto, não é um produto da reflexão, mas da experiência. Não é uma expressão do espírito ou da mente, mas de uma situação e do ser. (...) O ponto de partida e de chegada na formação das palavras, não é a reflexão, mas o tema que se exprime por palavras.*⁶⁹

As referências feitas aos textos, dizem respeito às peças, ou partes onde se tratam de quaisquer temas, sejam mítico-poéticos, literários, filosóficos, ou quer tratem das ciências naturais ou experimentais, bem como das ciências do espírito em geral. Todas são formas de expressões textuais que nos chegam pela tradição. Parece uma limitação referir-se ao texto, mas isto nos remete àquela relação entre o todo e as partes, como característica de nosso mover-se compreensivo. Estamos,

⁶⁸ PALMER, Richard. **Hermenêutica: Teoria da Interpretação em Schleiermacher, Dilthey, Heidegger e Gadamer.** Tradução de Maria Luisa Ribeiro Ferreira. Lisboa: Edições 70 .Pág. 204.

⁶⁹ Idem. Pág.205/206.

assim, diante do todo da linguagem, de onde se extraem os textos e, concomitantemente, diante das partes constituídas pelos textos através dos quais procuramos expressar nossa compreensão parcial, provisória e temporal-histórica dos sentidos instaurados, quer estejamos tratando dos entes intramundanos, quer de nós mesmos, enquanto ser-no-mundo - tudo o que logramos expressar e, portanto, o que logramos compreender de realidade, expressamos por palavras.

O próprio sentido da temporalidade do ser-no-mundo, que encontramos pelas diversas formas com que o dizer das tradições chegou até nós, bem como a possibilidade de compreendermos algo de nós mesmos, do mundo e das coisas, se constituem em instâncias ínsitas à linguagem. A própria possibilidade de logramos mostrar algo de tais instâncias e de suas relações, só se torna possível pela linguagem. Por isso:

Se nós não fôssemos no tempo, conjuntamente com as coisas, nada poderia ocorrer conosco a partir delas; na chegada e no passar, nós compartilhamos com elas o mesmo destino. Também não poderíamos mostrar as coisas se não estivéssemos juntamente com elas na linguagem. E elas não se mostram, fundamentalmente, de maneira diversa da nossa; nós não somos apenas aqueles que mostram, mas também algo que se mostra.⁷⁰

A proposta dessa Tese, de perseguirmos uma re-significação para o sentido de ruptura que ocorreria entre as diversas tradições do dizer filosófico, nos levou a considerar a dimensão da linguagem, como portadora de um sentido imanente. Este sentido se nos afigura como o elemento hermenêutico que, presente na linguagem, perpassa o pensar e o dizer dessas tradições, mesmo e notadamente quando se apresentam como antípodas uma das outras.

Em função desse sentido imanente, todo o nosso dizer acerca de nós mesmos, do mundo e das coisas, que se perfaz em textos, nos mostra esse nexos entre o texto que expressa esse dizer, como parte da totalidade de sentidos instaurados na a pela linguagem, pelo ser-no-mundo. Nesse sentido, é a linguagem que carrega a possibilidade da relação hermenêutica. O próprio sentido unitário de um texto, seu confronto com outros textos, com a coisa tematizada neles, bem como a figura implicada do intérprete, são perpassados por este elemento hermenêutico que é o que confere essa unidade de sentidos, esse sentido de completude.

⁷⁰ FIGAL, Günter. **Oposicionalidade: o elemento hermenêutico e a filosofia.** Tradução de Marco Antônio Casanova. Petrópolis/RJ: Editora Vozes, 2007. Pág. 357.

Se os sentidos das própria historicidade da compreensão, em função da temporalidade da presença, como ser existente, como ser-aí e as próprias tradições, bem como os textos que exprimem nossas compreensões parciais acerca de nós mesmos, do mundo e das coisas se expressam com e pela linguagem, de que forma podemos falar de ruptura entre as diversas formas do pensar filosófico? Esta Tese propõe que se pode falar de ruptura se por isso pudermos compreender a abertura por onde reflui, constantemente, uma espécie de '*continuun*' de sentido, instituído pela existência mesma, enquanto um permanente instaurar de sentidos, como uma totalidade relacional, para a qual devemos dirigir nossos esforços interpretativos. Não atingiremos o nível de expressarmos, completamente, essa totalidade, mas podemos, parcialmente, explicitar o que pudermos compreender, mostrando algo e nos mostrando algo de nós e a nós mesmos nesse processo.

Estamos, dessa forma, nos movendo em uma dimensão, como que em uma espécie de interlúdio, ou seja, um trecho que se intercala entre as diversas partes de uma longa composição. E desde esta longínqua sinfonia histórica dos sentidos da linguagem, até o lugar onde nos encontramos, nos movemos circularmente, guiados pelo pertencimento a uma determinada tradição. Precisamos, então, tratar das características dessa dimensão temporal, onde se dá o acontecer hermenêutico da unidade de sentido no qual nos movemos.

1.4 COMPREENSÃO E TEMPORALIDADE

Uma vez traçadas as linhas gerais do movimento próprio da compreensão, por se estabelecer a possibilidade de um relacionar-se produtivo entre a totalidade dos significados da linguagem; bem como de suas partes, ou seja, os textos que elaboramos para compreender algo, pelo operar circular que se inicia na pré-compreensão, verificamos que é a linguagem o meio onde se dá o verdadeiro lugar da hermenêutica. Este movimento que se verifica em círculos concêntricos, nos conduz a uma unidade de sentido, em cujo seio se nos apresenta o caráter da coisa dita no texto, como nos é apontado pela tradição e que nos permite, em função do mesmo meio da linguagem, que algo nos venha ao encontro. Dessa maneira também se nos abre a possibilidade de interpelar este dizer, re-significando-o a partir de novas construções de sentido instauradas. Então, já operando

circularmente ao tratar deste movimento que se desenvolve no meio propício e propiciador da linguagem, nos voltamos agora para mostrar, como se articula a compreensão em função do aspecto da temporalidade que igualmente constitui nossas concepções das coisas e que impregna os diversos modos de nosso dizer. Para tanto, tomamos como ponto de partida o contributo de Heidegger ao tema, como explicado por Figal:

É somente a partir da temporalidade que o ser-aí humano pode ser compreendido em seu ser, é somente como temporal que ele é tal como ele é, enquanto ser-aí. No entanto, a vinculação à temporalidade, tal como Heidegger pensa, também pode ser invertida. Assim como o ser-aí é temporal, segundo a sua essência, o tempo, compreendido como temporalidade, pertence, exclusivamente, ao ser-aí. Heidegger vai ainda um passo além: para ele, somente a temporalidade é o tempo propriamente dito; é só quando o tempo é compreendido como temporalidade que ele é apreendido em sua essência. Segundo sua determinação primeira e essencial, o tempo é a temporalidade do ser-aí.⁷¹

Por esta dimensão temporal, e como decorrência da forma como se dá o operar hermenêutico, no sentido de que não podemos nos despir da linguagem de que somos portadores, para colhermos especificamente a linguagem do texto, igualmente acontece um movimento similar: estamos inseridos em nosso tempo. Isto significa que, estamos como que impregnados pelos conceitos formulados nestes tempos anteriores, ou seja, somos portadores das concepções que nos são trazidas por este transcurso temporal. Neste sentido, tais concepções não nos são completamente estranhas. Somos como que um produto deste fluir temporal, se bem que não um produto matemático exato, linear, mas uma síntese histórico-interpretativa. Dessa forma, pode-se afirmar: *O tempo não é, primariamente, um abismo que deve ser vencido, porque separa e afasta, mas é a base do acontecer no qual radica a atual compreensão.*⁷² Nesse sentido, podemos relacionar linguagem e temporalidade:

O poder da linguagem ultrapassa mesmo o tempo e o espaço: um texto antigo de um povo, há muito extinto, pode tornar presente, com a mais espantosa exatidão, o mundo lingüístico interpessoal que existiu entre essa

⁷¹ FIGAL, Günter. **Oposicionalidade: o elemento hermenêutico e a filosofia.** Tradução de Marco Antônio Casanova. Petrópolis/RJ: Editora Vozes, 2007. Pág. 342.

⁷² GADAMER, Hans-Georg. **Sobre o Círculo da Compreensão. Hermenêutica Filosófica. Nas trilhas de Hans-Georg Gadamer.** Custódio Luis Silva de Almeida. Hans-Georg Flickinger. Luiz Rohden. In Coleção Filosofia. EDIPUCRS. Porto Alegre. 2000. Pág.148.

*gente. Assim, os nosso próprios mundos de linguagem têm uma certa universalidade neste poder de compreender outras tradições e lugares.*⁷³

Este poder de compreender outras tradições, povos, tempos e lugares, está assegurado em função desse sentido imanente do processo como um todo através do qual a existência instaura sentidos. Entretanto, a exatidão se refere às possibilidades compreensivas, não à reconstituição desse passado, outros tempos e lugares, pois esta é a base da crítica que se faz ao historicismo, que se afirma ser ingênuo, porque parte da pressuposição de que podemos nos transladar ao espírito da época, colhendo-o tal qual ocorreu, em seu momento. Para operar desta forma, precisaríamos nos despir de nossas representações e de nossos conceitos, para encontrarmos os conceitos e representações próprios do passado que queremos compreender: isto se afigura como uma impossibilidade. A referida universalidade da compreensão se refere mais a uma reavaliação do que uma restauração.

É nesse sentido que nem sequer existe, radicalmente falando, tal abismo. Mas ao contrário, esse afastamento, ou separação do passado, por não se dar de forma linear, mas circularmente, não só não apresenta um obstáculo impossível de transpor, senão que nos mostra, novamente, o momento do acontecer hermenêutico da compreensão. Já somos, em certo sentido, o passado: não lhe somos totalmente estranhos, nem ele a nós. Porém, nunca é demais repetir: estamos reinventando este passado e reinterpretando nosso próprio presente.

*Ora, a exigência de interpretação dos fatos do mundo parte da compreensão do mundo como temporalidade reveladora da finitude. O ente mundano é lançado na compreensão pela temporalidade, porque, sendo temporalidade, ele se encontra inserido nesse modo de ser, encobrendo-se no passado, tornando-se efemeridade no presente e abrindo-se como horizonte inesgotável no futuro. Essa tríade, característica do tempo, composta por passado, presente e futuro, é o movimento da temporalidade. Passado, presente e futuro não são exterioridades autônomas e entificadas, mas modos de manifestação da temporalidade.*⁷⁴

Se fixarmos, com finalidade explicativa, nosso tempo como presente e algum tempo anterior como o passado que quisermos compreender, precisamos reconhecer que somos a presentificação do que passou, ou seja, carregamos, já, de antemão, conosco, esse passado, porque não irrompemos no mundo despidos de

⁷³ PALMER, Richard. **Hermenêutica: Teoria da Interpretação em Schleiermacher, Dilthey, Heidegger e Gadamer.** Tradução de Maria Luisa Ribeiro Ferreira. Lisboa: Edições 70. Pág. 209.

⁷⁴ ALMEIDA, Custódio Luís Silva de. **Hermenêutica e dialética: dos estudos platônicos ao encontro com Hegel.** Porto Alegre, Editora da PUCRS, 2002. Pág. 245.

nossa história, pois esta nos constitui: somos formados por esses pré-juízos, por esses conceitos prévios. Então, se fazemos um movimento desde o presente onde nos encontramos, para nos deslocarmos para compreender o passado, não podemos, como já referido, procurar pelo passado tal qual ele ocorreu, objetivamente. Neste caso, teremos o acesso àquilo que, de compreensão, pudermos interpretar de tal passado, a partir das próprias representações e conceitos de que somos portadores. Também não trazemos conosco a totalidade do passado, como um conjunto de dados disponíveis. Isto que chegou até nós, já foi, por sua vez, resignificado. Algo vem até nós, algo trazemos conosco porque a tradição nos legou, porém, não a totalidade objetiva da história. E algo ainda, em nosso agora, projetamos como um sentido novo, em um futuro que se abre a essa inesgotável atividade instauradora de sentido.

O que podemos, então, esperar que nos aconteça, como experiência de sentido, nesse processo revelador que se opera no e pelo círculo da compreensão, que se articula como temporalidade?

Podemos entender, a partir desse ponto, que o encontro com o 'outro', com o 'estranho', conduz o intérprete a uma triplíce revelação: ele se revela para 'si mesmo' (através dos seus próprios preconceitos), o 'outro' (aquilo pelo qual o intérprete se pergunta) se manifesta para ele; e a tradição se mostra como o lugar comum do intérprete e do interpretado. Essas três instâncias formam o círculo hermenêutico; todas são igualmente necessárias à compreensão; nelas imbricam-se passado, presente e futuro. Por isso, podemos dizer que a distância no tempo destaca, nas suas diferenças, as três dimensões do círculo da compreensão (o 'si mesmo', o 'outro' e a 'tradição') e, mais do que isso, esclarece os nexos que as condicionam.⁷⁵

Podemos reconhecer nesse presente e suas representações atuais, aquelas contribuições do passado e, a partir deste confronto realizar a tarefa da hermenêutica: reinterpretar o passado e o presente, confrontado essas posições, desde esse ponto intermediário, ou de intersecção, de maneira que o centro do processo (...) *está formado pelo que ficou postergado na hermenêutica anterior: a distância temporal e o seu significado para a compreensão.*⁷⁶ Esse distanciamento, portanto, não implica em que não se possa compreender, mas, ao contrário, possibilita a compreensão como um acontecer, uma ocorrência de instauração de

⁷⁵ ALMEIDA, Custódio Luís Silva de. **Heremênutica e dialética: dos estudos platônicos ao encontro com Hegel.** Porto Alegre, Editora da PUCRS, 2002. Pág. 273.

⁷⁶ GADAMER, Hans-Georg. **Sobre o Círculo da Compreensão. Heremênutica Filosófica. Nas trilhas de Hans-Georg Gadamer.** Custódio Luís Silva de Almeida. Hans-Georg Flickinger. Luiz Rohden. In Coleção Filosofia. EDIPUCRS. Porto Alegre. 2000. Pág. 148.

sentido, enquanto uma projeção de sentido novo. Desta experiência e a partir do confronto que reinterpreta essas concepções e pré-conceitos, podemos entender nosso presente e nosso passado como sendo uma contínua presentificação do processo compreensivo, que, igualmente, ousamos projetar para além de nossa dimensão presente. É isto que nos permite continuar nossa tarefa do dizer. Dessa forma:

A compreensão, como tal, funciona sempre, simultaneamente, nas três modalidades de temporalidade: passado, presente e futuro. Para a compreensão histórica, isto significa que o passado nunca pode ser visto como um objeto no passado, separando-se, absolutamente, de nós, no presente e no futuro. O ideal de vermos o passado nos seus próprios termos, se converte num sonho, contrário à natureza da própria compreensão, que está sempre em relação com o nosso presente e com o futuro.⁷⁷

A tarefa hermenêutica ocorre quando conseguimos evidenciar aquilo que deixamos para trás, bem como aquilo que trazemos conosco, reunindo com aquilo que compreendemos do passado. Como já referido anteriormente, este passado é reinventado, então, em sua significação, bem como esta, por sua vez, se enriquece por aquilo que fomos capazes de identificar do que ainda não havíamos percebido com a devida clareza, da experiência histórica que visamos compreender. Assim, a temporalidade nos permite uma contínua reconfiguração interpretativa do que somos, enquanto uma presença histórica que, da mesma forma, se realiza como um projeto, ou um sentido que antecipa uma projeção de futuro.

Se aplicarmos esse girar do círculo da compreensão à atividade própria do filosofar, poderemos compreender como não é possível se fazer Filosofia sem o recurso ao que nos vem, ou ao que chega ao nosso encontro, vindo da história mesma da Filosofia: não é possível separar a Filosofia de sua própria história. Sempre se poderá pensar e dizer alguma coisa além do que já foi pensado e dito na tradição, porque esta, ao dizer, nos ocultou algo, ou porque não havíamos percebido essa outra possibilidade do dizer. É por esse fator que as recepções críticas se tornam produtivas, se transformam, modificam o próprio sentido da tradição em que se baseiam, a ampliam, a contradizem, a confirmam. Entretanto, sem esse operar temporal das tradições, essa articulação hermenêutica do sentido não se torna possível. Se não fosse por este operar temporal, a Filosofia já poderia ter encerrado o seu dizer:

⁷⁷ PALMER, Richard. **Hermenêutica: Teoria da Interpretação em Schleiermacher, Dilthey, Heidegger e Gadamer.** Tradução de Maria Luisa Ribeiro Ferreira. Lisboa: Edições 70.

Na verdade, não podemos abandonar o presente e enveredar pelo passado; o 'significado' de uma obra passada não pode ser visto, unicamente, nos seus próprios termos. Pelo contrário, o 'significado' da obra passada define-se em termos das questões que se lhe colocam a partir do presente. Se considerarmos cuidadosamente a estrutura da compreensão, vemos que as questões que colocamos são ordenadas pelo modo como nós projetamos a compreensão do futuro.⁷⁸

E chegamos, outra vez, ao carácter ontologicamente positivo da temporalidade, enquanto um nexó hermenêutico com a tradição, no sentido de que devemos, na realidade, conceber a distância temporal: *como uma possibilidade positiva e produtiva da compreensão. Essa distância é vencida pela continuidade da origem e da tradição, a cuja luz se nos mostra tudo aquilo que nos é transmitido*⁷⁹ Sem esse nexó de continuidade com a tradição, que nos mostra o que está sendo transmitido; sem esse vínculo de origem; e por não podermos ser indiferentes ao tempo, como se pudéssemos gravitar para fora e acima da história e, do alto dessa posição privilegiada, determinar o que significam as coisas, é que, positivamente podemos, compreender algo.

E aqui deve-se repetir uma vez mais: não se está, dessa forma, diante de um vale tudo interpretativo, do arbítrio de concepções formuladas aleatoriamente; pois é esse movimento circular que, a partir da pré-compreensão, nos faz chegar algo que se torna compreensão, ou seja, aquilo que pretendemos conhecer se realiza como o carácter produtivo da faculdade interpretativa. Dessa maneira, acessamos o carácter de objetividade pretendido. Só que tal pretensão não é ingênua, porque não se dissocia, e sabe que não se pode depreender da inexorável temporalidade:

Mas sabemos, por experiência própria, que só o tempo fará com que o significado se destaque daquilo que não o é. Por que é que é assim? Não porque a distância temporal tenha morto os nossos interesses pessoais sobre o tema, diz Gadamer, mas, sim, porque é função do tempo eliminar aquilo que não é essencial, deixando com que o verdadeiro significado oculto da coisa, se torne evidente.⁸⁰

⁷⁸ PALMER, Richard. **Hermenêutica: Teoria da Interpretação em Schleiermacher, Dilthey, Heidegger e Gadamer.** Tradução de Maria Luisa Ribeiro Ferreira. Lisboa: Edições 70. Pág. 185.

⁷⁹ GADAMER, Hans-Georg. **Sobre o Círculo da Compreensão. Hermenêutica Filosófica. Nas trilhas de Hans-Georg Gadamer.** Custodio Luis Silva de Almeida. Hans-Georg Flickinger. Luiz Rohden. In Coleção Filosofia. EDIPUCRS. Porto Alegre. 2000. Pág. 148.

⁸⁰ PALMER, Richard. **Hermenêutica: Teoria da Interpretação em Schleiermacher, Dilthey, Heidegger e Gadamer.** Tradução de Maria Luisa Ribeiro Ferreira. Lisboa: Edições 70.

Em que sentido se pode ainda entender o caráter positivo da distância temporal? A partir de que essa distância permite eliminar os preconceitos de natureza específica e faz emergir outros, que possibilitam uma verdadeira compreensão.⁸¹ Poderíamos, portanto, nos referir a uma efervescência efetiva de sentido, a partir do agir hermenêutico que nos faz identificar os elementos de nossa prévia expectativa de sentido, permitindo o acontecer de novas possibilidades interpretativas, até chegarmos a uma compreensão mais autêntica, mais aproximada do conteúdo do texto ou da situação histórica examinada, ou de quaisquer coisas que queiramos tematizar, mesmo que este algo seja o próprio sentido originário do ser. Este é o caráter de objetividade que se pode intencionar: compreender os sentidos instaurados, parcial e provisoriamente, em dado contexto temporal - objetividade enquanto essa unidade de sentido possibilitada pela compreensão.

Trata-se de uma apuração, ou mesmo, depuração positiva, em permanente movimento de ampliação da proximidade com o sentido mais autêntico, bem como com o afastamento de um sentido descartado pelo próprio processo, até que se perceba que se está, efetivamente, diante (...) de um processo interminável.⁸² Interessante a relação que Gadamer estabelece aqui entre ambos os aspectos de nossa condição humana: por um lado, tolhida por um tempo que sempre se nos apresenta como levando tudo a um fim inexorável, que põe um término a todas as experiências vivenciais, em confronto com esta predisposição hermenêutica que nos torna conscientes deste poder instaurador de sentido, que nos mostra essas potencialidade existenciais ilimitadas.

Por esta condição hermenêutica, possibilitada pela existência, se pode realizar exatamente o contrário deste sentido de fim, ou seja, experienciar uma capacidade interminável de continuar em nossa tarefa de instaurar sempre outro sentido, bem como de perceber o sentido instaurado pela existência. Uma concepção de que um novo mundo sempre é possível, sempre há outra perspectiva: finitos, portanto, em nossa condição, mas não amarrados inexoravelmente a nenhuma fixidez, a nenhum determinismo inexorável. Nem presos completamente a

⁸¹ GADAMER, Hans-Georg. **Sobre o Círculo da Compreensão. Hermenêutica Filosófica. Nas trilhas de Hans-Georg Gadamer.** Custodio Luis Silva de Almeida. Hans-Georg Flickinger. Luiz Rohden. In *Coleção Filosofia*. EDIPUCRS. Porto Alegre. 2000. Pág. 149.

⁸² *Idem, ibidem.*

conceitos com o quais se pretenda abarcar a totalidade da experiência histórica da existência, nem mesmo projetando, aleatoriamente, um sentido qualquer.

Esse processo depurativo interminável, em busca do sentido mais próximo, mais condizente com a coisa, nos permite dizer algo acerca do que pretendemos compreender, bem como nos leva à tarefa crítica da hermenêutica, que consiste em mostrar esses pré-conceitos que passamos a considerar verdadeiros, de outros, descartados como não verdadeiros. E nesse acontecer crítico, não podemos prescindir de nossa consciência histórica, focada hermeneuticamente. Dessa forma, a tradição se apresenta, aflora ao nosso compreender, como (...) *uma outra maneira de pensar*.⁸³

E essa outra maneira de pensar nos surge, justamente quando nos tornarmos capazes, por participar ativamente do processo compreensivo, de trazer à luz esses pré-conceitos, não permitindo que permaneçam subjacentes, nos determinando, de sua sombra ou ocultamento. Passamos, assim, a não considerá-los como sendo juízos inquestionáveis, a partir dos quais, discriminamos as coisas, sem perceber que o fazemos guiados por tais determinações. Esta é a maneira de não perdemos a oportunidade de repensar, de reinterpretar os conceitos. Se não agirmos assim, corremos o risco de encobrir o sentido, velar, e/ou ocultar as reais possibilidades de a coisa nos dizer algo:

*Além disso, sem que algo entre em cena ou aconteça, nada pode ganhar voz; tudo aquilo que vem ao nosso encontro é no tempo, e a abstração recebe esse nome porque se abstrai daquilo que vem ao encontro, pressupondo-o. O modo como experimentamos o tempo não se faz valer sem a linguagem. O tempo articula-se da maneira como a linguagem o apresenta, com expressões e formas temporais, enquanto presente, passado e imperfeito. Expectativa e memória precisam ganhar voz; sem que encontremos para elas uma expressão lingüística, aquilo que se acha iminente ou que passou ainda não existe de um modo apreensível.*⁸⁴

O esforço de Heidegger, portanto, se mostrou muito fortemente como o de encontrar expressões lingüísticas capazes de exprimir esse processo de re-significação do tempo como temporalidade, para poder tornar apreensível um sentido de ser que teria sido encoberto pela tradição metafísica. Gadamer retoma, pois, o argumento heideggeriano de que a história da Filosofia, entendida como

⁸³ GADAMER, Hans-Georg. **Sobre o Círculo da Compreensão. Hermenêutica Filosófica. Nas trilhas de Hans-Georg Gadamer.** Custódio Luis Silva de Almeida. Hans-Georg Flickinger. Luiz Rohden. In Coleção Filosofia. EDIPUCRS. Porto Alegre. 2000. Pág. 149.

⁸⁴ FIGAL, Günter. **Oposicionalidade: o elemento hermenêutico e a filosofia.** Tradução de Marco Antônio Casanova. Petrópolis/RJ: Editora Vozes, 2007. Pág. 357.

metafísica é a história do encobrimento do ser, uma vez que Heidegger se lança na direção desta tradição, para dela procurar extrair essas concepções com as quais se encobria o verdadeiro sentido do ser. A metafísica, compreendida dessa forma, seria responsável por, ao fixar conceitos, dirigindo a compreensão, impedir ao próprio ser de nos dizer algo mais de si mesmo.

Dessa forma, Heidegger teria posto a descoberto as premissas ontológicas que, em momentos decisivos, a história da metafísica utilizou para conceituar o ser e, assim agindo, hermeneuticamente, lançou as bases de uma metafísica da finitude, a partir de onde credenciou seu próprio projeto ontológico. Esse projeto ontológico fora suscitado da própria tradição, evidenciando, a partir dela, outra maneira de se pensar o problema, ao apresentar para o tema outra possibilidade de sentido.

Este operar do círculo hermenêutico, enquanto o movimento próprio da compreensão deve ser vivenciado, já que *na realidade, o melhor modo de esclarecer o próprio preconceito é experimentá-lo*.⁸⁵ E esta possibilidade de experimentá-lo se dá a partir do confronto com outro pensamento, de forma a se fazer operar uma espécie de profilaxia dos próprios conceitos; desenvolvendo-se tal processo como um instrumento que nos habilite a uma espécie de prevenção para se evitar a fixação a nossas próprias concepções. A partir daí, então, não as considerando mais como se fossem acabadas, procurando evitar que contaminem, com tais imposições, a própria unidade de sentido que intentamos encontrar, quando nos lançamos à tarefa de compreender.

Colocadas ambas as posições no girar circular da compreensão, ou seja, nossas concepções prévias, em contraponto com outras concepções, focadas na coisa de que trata o texto, o que se pretende é que se possa colocá-las frente a frente. Neste confronto, procuramos identificá-las, de forma auto-referenciada, no contexto de cada uma, a partir do que diz a tradição a seu respeito, levando sempre em consideração o contexto de temporalidade das posições, sua historicidade, para poder compreendê-las como um evento de sentido. Essa constituição temporal da compreensão, como própria de nossa existência histórica, como ser-no-mundo, nos

⁸⁵ GADAMER, Hans-Georg. **Sobre o Círculo da Compreensão. Hermenêutica Filosófica. Nas trilhas de Hans-Georg Gadamer.** Custodio Luis Silva de Almeida. Hans-Georg Flickinger. Luiz Rohden. In Coleção Filosofia. EDIPUCRS. Porto Alegre. 2000. Pág. 149.

leva a abordar a possibilidade de revisão contínua de nossos conceitos, como fruto de um exame permanente dessas formulações, pelo relacionar-se entre a pré-compreensão, a compreensão atual, bem como os novos sentidos que logramos projetar.

É com este enfoque de circularidade que Gadamer termina por afirmar que *um pensamento verdadeiramente histórico tem de refletir sua própria historicidade*.⁸⁶ Precisamente neste ponto se abre a discussão acerca da historicidade dos conceitos, ou seja, os conceitos não são históricos porque estejam presos em algum lugar distante do passado, como fósseis imóveis, cristalizados, imutáveis. Historicidade é, ao contrário, a capacidade que surge dos conceitos, submetidos à análise hermenêutica, de continuarem a nos dizer algo, aqui e agora, permitindo, a partir deles, uma contínua instauração de sentido, que torna essa distância temporal um fator ontologicamente positivo. Esse processo, por sua vez, não se limita às ciências do espírito, ou ciências humanas, mas se dirige às próprias concepções científicas e ao fazer próprio das ciências naturais:

*Hoje, a compreensão histórica e a consciência histórica devem chegar-nos sob a forma de crítica fenomenológica à visão científica. A base desta crítica é a análise da compreensão prévia, que revela a historicidade da nossa compreensão e do nosso mundo. E um resultado dominante será a descoberta da temporalidade.*⁸⁷

Esse agir hermenêutico, por sua vez, não se limita às ciências do espírito, às ciências humanas, ou à Filosofia, mas podemos aplicá-lo, igualmente, para trazer outras formas de um relacionar-se destas esferas do saber, com os outros campos das ciências objetivantes, já que todo o conhecimento humano se expressa na e pela linguagem, e, da mesma forma, é tocado pela temporalidade. Dessa maneira, em todas as áreas em que se desenvolvem os saberes levados a efeito pelo ser-no-mundo, em sua concretude histórica, em sua experiência de mundo, como ser humano, os juízos prévios que embasaram a pré-compreensão inicial, se nos afiguram em seu aspecto ontologicamente positivo. Essa distinção tradicional, entre ciências humanas e naturais, é agora, então, tocada, igualmente por esse fator ou elemento imanente ao processo instaurador de sentidos como um todo, porque:

⁸⁶ Gadamer, Hans-Georg. **Sobre o Círculo da Compreensão. Hermenêutica Filosófica. Nas trilhas de Hans-Georg Gadamer.** Custódio Luis Silva de Almeida. Hans-Georg Flickinger. Luiz Rohden. In *Coleção Filosofia*. EDIPUCRS. Porto Alegre. 2000. Pág. 149..

⁸⁷ PALMER, Richard. **Hermenêutica: Teoria da Interpretação em Schleiermacher, Dilthey, Heidegger e Gadamer.** Tradução de Maria Luisa Ribeiro Ferreira. Lisboa: Edições 70. Pág. 252.

(...) adquire uma base mais plausível, quando considerada tendo em vista a função que a compreensão prévia desempenha em ambas: a lingüisticidade de nossa experiência de mundo entra nas ciências objetivantes sob a forma de preconceitos indesejáveis, que são neutralizados, em grande parte, através de uma metodologia quantificante; mas os juízos e proposições são apenas uma forma especial da atividade lingüística e mantêm-se inseridos na totalidade da existência, da qual as ciências humanas fazem provir a sua esfera de investigação; aqui, a função dos preconceitos é positiva, pelo fato de abrir, no objeto, possíveis campos de sentido.⁸⁸

Só que essa metodologia quantificante não é capaz de realizar a transparência total da coisa, nem mesmo em função de procedimentos empíricos, porque ambos são perpassados pela lingüisticidade que constitui as possibilidades do intérprete que opera tais processos. Juízos e proposições são as formas de expressão de quaisquer das partes em que se apresenta a totalidade da existência e da própria possibilidade de dizermos algo acerca dessa totalidade, de onde também se originam as experiências objetivantes das ciências naturais. Daqui também, emana a esfera das investigações das ciências humanas. Em ambas as esferas do saber, seja das ciências naturais ou humanas, essa divisão se torna didática, uma vez considerada radicalmente: os conceitos prévios elaborados é que abrem os reais e possíveis campos de sentido do que quer que se queira tematizar. Em ambas as esferas do saber, quer natural, quer humano, se faz presente a temporalidade das concepções.

Além dessa possibilidade hermenêutica de re-significarmos aquilo que, pela linguagem da tradição nos vem ao encontro, nos interpela, para, assim, procurarmos por aquilo que não teria sido ainda dito acerca da coisa que pretendemos compreender, podemos dispor ainda de outra capacidade fornecida pela existência, ou seja, o advento do novo: a História continua a ocorrer, isto é, ela não pára, não deixa de fluir para que a examinemos, para que possamos exaurir os sentidos instaurados a partir de uma posição estanque. E a temporalidade faz soarem todas as esferas do saber que é, fundamental e radicalmente, humano.

O novo igualmente nos interpela e nos desacomoda, bem como nos exige a já referida capacidade de operar no modo do aberto, para que também aquilo que ainda não se tivesse manifestado em nosso horizonte compreensivo, possa ser percebido e, portanto, compreendido. O fato novo também ocorre na existência,

⁸⁸ BLEICHER, Josef. **Hermenêutica Contemporânea**. Trad. de Maria Georgina Segurado. Ver. De Carlos Morujão. Lisboa: Edições 70, 1992. Pág. 171.

como capacidade positiva do ser que está lançado no mundo, ou destruindo ou, no mínimo, pondo à prova nossos esquemas conceituais, como as respostas que havíamos elaborado para outros fatos anteriores e que, acreditamos, nos deram, como seres humanos, uma pretensa segurança em nossa condição de ser.

Ao se apresentar a compreensão como estruturada pela temporalidade, como que envolvida circularmente por este fator temporal, se pretendeu afirmar esse mesmo caráter como estruturante do próprio círculo hermenêutico. Esse caráter temporal se perfaz como história, porque somos constituídos pelos conceitos que nos vem ao encontro, trazidos pela linguagem da tradição que, por sua vez, está inserida no todo do processo instaurador de sentido que ocorre na e pela linguagem:

A tradição (...) é a transmissão do ontem que hoje herdamos; a tradição é o fio condutor da temporalidade que nos põe em chão firme pela possibilidade que nela temos de convalidar nossos juízos. A tradição é a fonte dos preconceitos legítimos; (...) é o lugar comum em que vivemos, pois sempre e necessariamente, estamos imersos em tradições, e nada somos sem elas.⁸⁹

Por considerarmos o tempo, enquanto temporalidade, como a base do acontecer no qual radica a atual compreensão, conceituamos o processo hermenêutico como o de operar uma re-interpretação e resignificação de nosso passado, bem como a reinterpretação e resignificação de nosso presente. Da mesma forma, trata-se do chão firme que nos possibilita as projeções de sentido quando nosso horizonte compreensivo é sacudido pelo novo que sobre nós é lançado pela existência. Essa condição temporal se nos afigura, assim, como uma ligação entre as possibilidades hermenêuticas para se chegar a uma unidade de sentido de nossa presença histórica, porque um sentido imanente se manifesta no todo do processo:

Cabe, por conseguinte, à Hermenêutica Filosófica realçar o momento histórico na compreensão do mundo e determinar a sua produtividade hermenêutica. Neste sentido, o problema hermenêutico está subjacente a todo o conhecimento.⁹⁰

Uma vez que tenhamos nos orientado hermeneuticamente, isto nos possibilita o caráter ontologicamente positivo de nosso dizer, em uma fruição contínua de instauração de sentido, capaz de nos conduzir novamente a outras

⁸⁹ ALMEIDA, Custódio Luís Silva de. **Hermenêutica e dialética: dos estudos platônicos ao encontro com Hegel**. Porto Alegre, Editora da PUCRS, 2002. Pág. 264.

⁹⁰ BLEICHER, Josef. **Hermenêutica Contemporânea**. Trad. de Maria Georgina Segurado. Ver. De Carlos Morujão. Lisboa: Edições 70, 1992. Pág. 155.

maneiras de pensar. Este outro pensar na busca pela resignificação do dizer filosófico que nos chegou pela tradição, nos conduz a procurarmos por aquilo que ficou encoberto, por exemplo, pela tradição metafísica, como a história do encobrimento do ser, concordando com Heidegger que devemos, agora, como tarefa da Hermenêutica, retornar à interrogação pelo sentido do ser. A este retorno, ontologicamente positivo do dizer se chega a partir do operar circular da compreensão. Daí se retira o aspecto produtivo da temporalidade do processo que, como antes referido, não se limita aos campos da Filosofia, das ciências do espírito, ou das ciências humanas, mas é abrangente da capacidade humana de pensar e envolve, portanto, o agir da construção e produção de conhecimento relativo às ciências naturais ou objetivantes.

Nessa proposta de Tese, para procurarmos pela re-significação do sentido de ruptura no dizer das diversas formas do pensar filosófico, desde que nos orientemos hermeneuticamente; focamos a temporalidade como pertencente ao ser-aí, no sentido de que por temporalidade se pode compreender o sentido mais apropriado de tempo, como condição manifestada pelo ser-no-mundo, no e pelo homem em sua experiência histórica. Assim, o tempo do homem é a dimensão dos sentidos instaurados, ou seja, a temporalidade como a base do acontecer onde radica a atual compreensão. Esta, por sua vez, ocorre porque existe um sentido imanente ao todo do processo que permite/possibilita a compreensão e, portanto, tanto a contínua reconfiguração interpretativa do que somos enquanto presença histórica, como daquilo que se afigura como nosso projeto, ou seja, de um sentido projetado diante do novo que nos interpela. Este sentido novo é algo que irrompe como tal em nosso horizonte de sentidos, porque se manifesta por esta ruptura que, aqui, consideramos enquanto uma abertura, um fluxo contínuo de significações.

Nessa abertura, nesse rompimento de concepções, se pode perceber e compreender o que foi encoberto pelo passado, o que é transitório no presente, bem como o projeto como futuro. E, agora, a proposta de Tese nos leva a considerar, também um outro sentido para a expressão continuidade, como forma de descrever a relação entre as diversas tradições e mesmo do pensar em uma pertença a dada tradição. Porque tratamos de um nexos hermenêutico que se estabelece entre as tradições e que, por meio delas, se pode chegar a concepções ainda mais originárias acerca do que se está tematizando. E isto não ocorre como simples assimilação, reprodução, ou mera apropriação. Em uma busca constante de se

manifestarem as possibilidades existenciais autênticas, enquanto formas de se poder expressar os sentidos mesmos da existência, se pode procurar dizer algo de mais significativo em relação ao próprio mistério do existir humano.

Ao operarmos com e pelo círculo da compreensão, nos deparamos com esse elemento hermenêutico que, de forma imanente, possibilita o processo instaurador dos sentidos da existência. Isto nos permitiu apresentar uma crítica hermenêutico-fenomenológica, ao afirmar que o problema hermenêutico está subjacente ao todo do conhecimento, não somente a algumas das divisões pedagógicas como os saberes passaram a ser classificados, em ciências naturais e humanas. Precisamos, então, examinar em que o sentido dessa Tese, de uma re-significação para a ruptura e, agora, a continuidade de nosso dizer filosófico, orientado hermeneuticamente, enquanto essa abertura do processo instaurador de sentidos, pode nos esclarecer acerca da relação circular que se estabelece entre método e objeto.

1.5 CIRCULARIDADE ENTRE MÉTODO E OBJETO

Ao analisarmos a relação que se estabelece entre a compreensão e a temporalidade, procuramos mostrar este caráter temporal como uma estrutura própria do operar do processo compreensivo. Além disso, a temporalidade se reveste de um caráter produtivo para a hermenêutica filosófica em sua tarefa interpretativa que, assim, se nos mostra em uma dimensão ontologicamente positiva, enquanto nos permite trabalhar com os sentidos instaurados, bem como, concomitantemente, com o processo que os instaurou. Dessa forma, focamos o caráter próprio da compreensão como sendo um processo interminável; bem como a tarefa hermenêutica como inesgotável, já que não somos capazes de exaurir o dizer acerca dos sentidos instaurados pela existência.

No momento que se apresenta agora, procuramos caracterizar o que significa uma situação hermenêutica, como a circularidade que se estabelece, por esse viés, entre método e objeto. Depois de, então, apresentar as possíveis relações entre esses dois âmbitos do processo compreensivo, trazemos o exemplo paradigmático de como Heidegger trabalhou os elementos de método e objeto, no sentido de construir uma Ontologia que definiu como baseada em uma hermenêutica

da facticidade. E, da mesma forma, os elementos de que se valeu Gadamer em sua própria contribuição para a Hermenêutica Filosófica.

Porque discutir aqui a relação método-objeto? Para apresentar mais uma possibilidade de colocar a questão da Tese, como forma de se buscar pela re-significação dos sentidos de ruptura e continuidade como expressões que marcam as diferentes formas do dizer filosófico e, portanto, do pensar do Ocidente, em sua historicidade. A questão metodológica, pois, em seu devido momento, nos foi apresentada como o fundamento da certeza do conhecimento, ou a maneira correta de se chegar ao conhecimento verdadeiro, senão, a única maneira.

Serviu de base, igualmente, para conferir um 'status' mais elevado e mesmo de superioridade às ciências naturais, em uma espécie de confronto e de forma a depreciar as ciências humanas, apontadas como carecedoras de uma metodologia adequada que lhes garantisse atingir o mesmo valor de verdade daquelas. Além disso, a própria auto-compreensão a que a Hermenêutica chegou, acerca de si própria, parte do esforço de fazer de si mesma, primeiro como uma técnica interpretativa e, depois, como uma metodologia apropriada às ciências do espírito.

Assim, a própria tradição que trata dos processos compreensivos se nos mostra como inserida no fluxo dessas rupturas que, entretanto, com e pelo operar do círculo hermenêutico, produzem não a cessação do dizer filosófico, pela substituição de sistemas de pensar por outros, como se estivéssemos em uma linha de montagem e produção de tais saberes. Ao contrário, tais rupturas, enquanto aberturas de sentido, é que nos possibilitam a continuidade de nosso dizer. Vamos procurar, então, verificar o que podemos obter dessa reflexão acerca da relação método-objeto, sob o ponto de vista da situação hermenêutica, em função dessa proposta de Tese.

Nesse sentido, a relação método e objeto nos é apresentada como integrante e/ou envolvida pela experiência hermenêutica, de tal forma que, por esta última, podemos compreender um outro sentido para a interação desses pólos que a tradição filosófica instituiu como produtores do conhecimento:

A idéia heideggeriana ainda vibra na compreensão gadameriana da experiência hermenêutica; na experiência também ocorre algo que não pode ser descerrado por nenhum método; o fato de preconceitos só poderem ser corrigidos pela experiência permanece sem ser considerado,

se tomamos por possível evitar preconceitos por meio do cuidado metódico.⁹¹

A finalidade de se apresentar essas disposições através dos quais método e objeto se relacionam a partir de nossa situação hermenêutica é a de mostrar que é essa relação que possibilita o nosso dizer algo acerca das coisas, do mundo e de nós mesmos. E, com isto, chegamos, uma vez mais, à linguagem como meio da experiência hermenêutica. Ora, se todo o dizer é linguagem, método e objeto, bem como o processo compreensivo só se expressam na e pela linguagem que, assim, acaba permitindo a situação hermenêutica em que nos encontramos, e a partir da qual e pela qual procuramos explicitá-los. Por isto se retoma o tema da linguagem, mas agora pela relação com o caráter explicitador da coisa de que queremos tratar.

Essa referida situação hermenêutica, baseada na estrutura da pré-compreensão, revela-se como a situação existencial na qual nos encontramos e, pela qual, valendo-nos da linguagem, procuramos enquadrar o tema a ser discutido, bem como possibilita nossa faculdade interpretativa:

É demasiado conhecida a concepção de Heidegger sobre a assim chamada pré-estrutura da compreensão. (...) a compreensão humana se orienta a partir de uma pré-compreensão que emerge da eventual situação existencial e que demarca o enquadramento temático e o limite de validade de cada tentativa de interpretação.⁹²

Stein, quando aborda a situação hermenêutica e o compreender, inicia sua análise por relacionar o caráter de auto-remissão, ou auto-referencial, entre método e objeto. Essa simultaneidade é que define como a circularidade do processo da compreensão, afirmado como o lugar precípua, a partir do qual se pode desenvolver a tarefa compreensiva, desde que, efetivamente, se tenha clareza quanto ao lugar de onde, ou a partir do qual, se diz alguma coisa. E mostra que esse lugar:

É uma situação que teoricamente se atingiu, a partir do qual é possível desenvolver uma visão determinada sobre um campo de pesquisa, fazendo, ao mesmo tempo uma avaliação do objeto de pesquisa e, ao mesmo tempo, uma avaliação dos procedimentos que seguimos na investigação. (...) Atrás disso está uma espécie de circularidade.⁹³

⁹¹ FIGAL, Günter. **Oposicionalidade: o elemento hermenêutico e a filosofia.** Tradução de Marco Antônio Casanova. Petrópolis/RJ: Editora Vozes, 2007. Pág. 57.

⁹² GRONDIN, Jean. **Introdução à Hermenêutica Filosófica.** Tradução e Apresentação de Benno Dischinger. São Leopoldo/RS – Brasil: Editora da Universidade do Vale do Sinos, 1999. Pág. 159.

⁹³ STEIN, Ernildo Jacob. **Aproximações sobre Hermenêutica.** Coleção Filosofia. EDIPUCRS. Porto Alegre. 1996, pág. 54.

Assim, por este viés, se dá um acontecer compreensivo, pelo qual, ao focarmos método e objeto, concomitantemente, tomamos consciência do lugar que ocupamos; ou seja, dos pré-conceitos de que estamos imbuídos e que nos servem de ferramentas de análise, podendo, projetar sentidos futuros, novas idéias acerca da coisa a ser examinada. A proposta, da hermenêutica, então, diz respeito a que os consideremos enquanto, ou a partir de uma relação circular, de tal forma que mesmo nossos pressupostos possam ser submetidos à análise, porque não são separados do processo como um todo.

Dessa forma, ao atingirmos nosso objeto, identificamos a provisoriedade do método, dado que temos que revisar as ferramentas metodológicas empregadas, a partir do que aprendemos, à medida que permitimos que o objeto nos diga algo se si, à medida que o objeto, por sua vez, vai nos revelando outras de suas intrigantes perspectivas. Por esse operar em círculos, não vicioso, estamos submetendo, tanto o método, quanto o objeto, a um permanente processo de verificação. Além disso, pela expressão 'ao mesmo tempo', se está mostrando a possibilidade instauradora de sentido, à medida que, por este operar temporal, estamos presentificando, ou seja, tornando presente, atualizando sempre a compreensão:

E com isso fica claro, mais uma vez, que a consciência histórica gera o homem compreensivo: aquele que não interpreta de fora da situação, mas que se deixa afetar por ela e só compreende desde a situação histórica concreta.⁹⁴

Stein ⁹⁵, também se põe, igualmente, a evidenciar duas outras instâncias significativas da tarefa a que se dedica a hermenêutica, como importantes fases características do processo de compreender:

- a) Em dado momento, se realiza uma parada metodológica, para poder verificar o que se conseguiu obter até então.
- b) Essa posição que relaciona método e objeto, submetendo-os a reavaliações contínuas, sempre implica a posição do observador, ou pesquisador.

Portanto, se pode experimentar uma situação hermenêutica, à medida que percebemos que estamos implicados, desde sempre no processo. E implicados,

⁹⁴ ALMEIDA, Custódio Luís Silva de. **Hermenêutica e dialética: dos estudos platônicos ao encontro com Hegel**. Porto Alegre, Editora da PUCRS, 2002. Pág. 280.

⁹⁵ STEIN, Ernildo Jacob. **Aproximações sobre Hermenêutica**. Coleção Filosofia. EDIPUCRS. Porto Alegre. 1996, pág. 54.

aqui, significa, não como observadores ou pesquisadores imparciais, que se dedicam à interpretação, valendo-se de critérios extrínsecos, ou ao objeto de estudo, ou à situação em análise.

Essa parada metodológica, por sua vez, não nos lança para fora do círculo da compreensão, senão que, nos permite constatar a posição central que ocupamos, à medida que relacionamos o método e o objeto, em um processo de verificação dos avanços obtidos pela própria análise. Também, por causa dessa parada metodológica, não apenas compreendemos mais acerca do objeto, aprimorando o método, senão que compreendemos a nós mesmos, enquanto parte intrínseca do processo do compreender. Logo, a tarefa da hermenêutica significa sempre essa espécie de triangulação método-investigador-objeto, que opera em forma, ou de maneira estruturalmente circular. A participação do investigador, agora, passa a ser retomada, mas sob o enfoque da relação método-objeto, no âmago da relação de conhecimento. Tal participação, se dá de forma implicada diretamente, por meio dos juízos prévios de que este investigador é portador; e isto faz com que, portanto:

(...) a dicotomia sujeito-objeto existente entre a res cogitans e a res extensa (Descartes), não se aplica, por conseguinte, aqui. A compreensão faz parte de um jogo que está a ser jogado à sua volta, um acontecimento que representa, nada mais, nada menos, do que o requisito prévio para a sua atividade científica.⁹⁶

O exemplo paradigmático citado por Stein, diz respeito ao próprio agir hermenêutico de Heidegger, quando apresenta, no Parágrafo 7º de *Ser e Tempo*, um constructo provisório de seu método fenomenológico, em que: *(...) Heidegger se pergunta pelo sentido, perguntando-se pelo horizonte no qual possamos dar conta desse sentido. Ele se dá conta que o horizonte de sentido é dado pela compreensão, mas, para chegar à compreensão, desenvolve o seu método.⁹⁷* Fica clara a relação de circularidade que se estabelece entre o método provisório de investigação, em relação às possibilidades interpretativas que se abrem pela análise do próprio objeto. Neste procedimento, não se exclui a presença do investigador. Este parte de uma compreensão prévia, para chegar, depois de inúmeras etapas de

⁹⁶ BLEICHER, Josef. **Hermenêutica Contemporânea**. Trad. de Maria Georgina Segurado. Ver. De Carlos Morujão. Lisboa: Edições 70, 1992. Pág. 170.

⁹⁷ STEIN, Ernildo Jacob. **Aproximações sobre Hermenêutica**. Coleção Filosofia. EDIPUCRS. Porto Alegre. 1996, pág. 55.

verificação, a uma compreensão ainda mais ampliada, tanto do método, quanto do objeto mesmo de análise.

A essa nova postura diante do fenômeno, essa nova forma de agir fenomenologicamente, apresenta uma re-significação da tradição filosófica anterior, que era baseada no caráter constituidor da consciência, que, previamente, lança sobre o objeto classes e categorias, com a pretensão do completo enquadramento deste. Assim, a própria fenomenologia de formulação husserliana é revisitada, uma vez que se compreenda que a suspensão total do juízo se nos revela uma impossibilidade. Entretanto:

*A fenomenologia é um meio de ser conduzido pelo fenômeno, por um caminho que, genuinamente, lhe pertence. Um método deste tipo deveria ser da maior importância para a teoria hermenêutica, pois implica que a interpretação não se fundamenta na consciência humana e nas categorias humanas, mas sim na manifestação da coisa com que nos deparamos, da realidade que vem ao nosso encontro.*⁹⁸

Surge assim, uma nova forma de relacionarmos, positivamente, fenomenologia e hermenêutica, de maneira a tentar explicitar uma compreensão mais radical daquilo que o ser-no-mundo lança em nossa direção, como seres históricos e temporais. Agora, então, para podermos responder satisfatoriamente à pergunta pelo sentido da existência e da própria possibilidade dos sentidos serem instaurados, precisamos nos dar conta da situação hermenêutica em que nos encontramos, ou seja, quais os conceitos que articulamos conosco, em nossa compreensão prévia. Uma vez que passemos a operar dessa forma, poderemos estabelecer novos ferramentais de análise que nos permitam ampliar o conhecimento em direção a uma nova compreensão do objeto de estudo. Só a partir da percepção de nossa situação hermenêutica se desenvolve o método, em seu caráter provisório. Nossa compreensão também não é circunscrita a limites rígidos, mas abrange uma área ou extensão, um campo do conhecimento que o olhar do observador pode atingir, desde o ponto em que se encontra: se avançarmos em direção a este limite circular, eis que este se desloca, igualmente, como um horizonte que se descortina e que nos interpela a prosseguir a investigação.

Percebe-se, portanto, não se tratar de um método no sentido de um procedimento formal, de uma fórmula pré-fixada e estanque, mas um método

⁹⁸ PALMER, Richard. **Hermenêutica: Teoria da Interpretação em Schleiermacher, Dilthey, Heidegger e Gadamer.** Tradução de Maria Luisa Ribeiro Ferreira. Lisboa: Edições 70. Pág. 133.

dinâmico, que se põe em movimento, porque se manifesta (...) *em constante revisão e, sobretudo, conforme as exigências do objeto, forma, explicitação e descrição dos fenômenos.*⁹⁹ Dito dessa forma, percebemos que, para descrever o fenômeno, bem como para tentar explicitá-lo, já o fazemos a partir de nossos conceitos prévios e que a própria descrição e explicitação se constituem, por sua vez, em um arranjo determinado por essa pré-compreensão. Além disso, temos condições de, dessa forma, ampliar nosso conhecimento daquilo que examinamos:

*Dessa forma, Gadamer identifica-se com a idéia de Heidegger, quando afirma que a primeiríssima tarefa da interpretação deve consistir em elaborar os seus próprios esboços prévios, para que o objeto possa obter sua validade perante os mesmos. Já que a compreensão pode deixar-se conduzir por pré-concepções enganadoras e nunca escapa totalmente desse risco, deve ela esforçar-se no sentido de desenvolver, a partir de sua própria situação, princípios de compreensão adequados à realidade.*¹⁰⁰

Da mesma maneira, em função desse momento pré-compreensivo, o objeto se nos revela, se nos mostra a partir de suas exigências mesmas, ou seja, daquilo, por exemplo, que o texto exprime acerca da coisa de que trata. O produto disto é uma aproximação maior que realizamos acerca da coisa, por ela mesma. Nesse ponto, podemos parar e verificar aquilo que fomos capazes de perceber do objeto de nossa análise e, por esse parar reflexivo, somos capazes de ampliar nossa compreensão do objeto. O que se atinge, então, nesse movimento, é uma aproximação, não de um caráter absolutamente exato da coisa, porque não interpenetramos, completamente e de uma só vez, as possibilidades de sentido da coisa analisada.

Nesse processo, igualmente apreendemos sempre algo mais acerca de nós mesmos,: nos aproximamos e re-aproximamos do sentido do próprio ser que somos, porque existencialmente vivemos. Como intérpretes, estamos intrinsecamente inseridos no processo, de tal forma que as posições se invertem: de investigadores, passamos a ser investigados pela coisa que tematizamos, pois esta sempre tem a nos dizer algo de nós mesmos, quando visamos compreendê-la, ou seja, compreendemos algo de nós mesmos quando visamos compreender as coisas de nosso mundo:

⁹⁹ STEIN, Ernildo Jacob. **Aproximações sobre Hermenêutica**. Coleção Filosofia. EDIPUCRS. Porto Alegre. 1996, pág. 55.

¹⁰⁰ GRONDIN, Jean. **Introdução à Hermenêutica Filosófica**. Tradução e Apresentação de Benno Ditschinger. São Leopoldo/RS – Brasil: Editora da Universidade do Vale do Sinos, 1999. Pág. 187.

A situação interpretativa não é mais a de uma pessoa que interroga e a de um objeto, devendo aquele que interroga construir 'métodos' que lhe tornem acessível o objeto, mas, ao contrário, aquele que interroga descobre-se como sendo o ser que é interrogado pelo tema (Sache). Numa situação destas, o esquema 'sujeito-objeto' é enganador, pois o sujeito tona-se, agora, objeto. Na verdade, o próprio método é encarado como estando no interior do contexto da concepção sujeito-objeto da situação interpretativa do homem, (...).¹⁰¹

Por esta circularidade, segundo Stein, é que se chega à fenomenologia hermenêutica de Heidegger, em que destacam duas instâncias operativas do método que nos conduz a ela, às quais se refere como o momento ou aspecto de singularidade e o aspecto de sistematicidade. Por este viés, a singularidade diz respeito ao fenômeno, ou seja, àquilo, àquela coisa que está dita no texto. Pelo segundo elemento, estamos diante do discurso manifestador, através do qual se expressa o que se quer dizer da coisa a que o texto se refere. Assim, por meio do dizer sistemático, bem como pelo operar da colocação lógica das proposições e pela organização dos enunciados verbais, ou seja, pelo caráter do *logos*, se quer ter a pretensão de univesalizar o conceito acerca da coisa que é objeto do discurso.

Esta finalidade, por sua vez, se constitui como a pretensão deste discurso, ou seja, estabelecer uma determinação geral para as coisas, promulgar um juízo totalizador, capaz de abranger todas as coisas, de se estender a tudo; de tal forma que possa enquadrar todas as possibilidades futuras no seu esquema lógico pré-concebido. Só que esta função do *logos* não pode ser realizada, nem atingida completamente. Este caráter também pode ser entendido da seguinte forma:

O sufixo 'logia' em fenomenologia, remonta à palavra grega logos. (Mas) logos não é definido por Heidegger como razão ou fundamento, mas antes sugere a função da fala, que torna possíveis, quer a razão, quer o fundamento. Tem uma função apofântica – aponta para os fenômenos. (...). Contudo, essa função não é livre. É uma questão de descoberta, ou de manifestação, do que uma coisa é; por trazê-la para fora do esconderijo, para a luz do dia. A mente não projeta um sentido no fenômeno; é antes o que aparece que é uma manifestação ontológica da própria coisa.¹⁰²

Esse operar do *logos* se expressa, por sua vez, no meio da linguagem, já que todo o pensar e o dizer, necessariamente, se constituem em linguagem: é este o meio de que se utiliza todo o dizer para fazer com que o objeto apareça como fenômeno inteligível, ou seja, para que possamos dizer algo do objeto. A linguagem

¹⁰¹ PALMER, Richard. **Hermenêutica: Teoria da Interpretação em Schleiermacher, Dilthey, Heidegger e Gadamer.** Tradução de Maria Luisa Ribeiro Ferreira. Lisboa: Edições 70. Pág. 170.

¹⁰² *Idem.* Pág.133.

serve ao fenômeno, na medida em que nos permite o dizer algo sobre a coisa. Para Heidegger, entretanto, na tarefa do dizer o que este algo significa, bem como na possibilidade de mostrar a coisa à nossa capacidade de intelecção, o *logos* acaba, sempre, por velar algo da própria coisa. Mas, apesar disto, não se pode prescindir de um exame do nível lógico-analítico e semântico do discurso que fala da coisa, principalmente quando o tema da discussão é o sentido do ser. Daí surge todo o esforço em construir a sua analítica existencial.

Grondin, ao tratar do caráter derivado do enunciado, a partir do elemento pré-predicativo do hermenêutico, enfatiza que a circularidade se expressa, igualmente, pelo caráter de não se poder dispensar a formulação de constructos lógicos. É por meio deles, pois, é através dos quais que se pretende expressar nossa pré-compreensão, ainda que, como já referido, não podemos demonstrar, pelo enunciado, a completude total do que se quer exprimir. Dessa forma, Grondin explica que se constituiu em admoestação central do pensamento de Heidegger: (...) *tanto antes como depois e até mais decididamente do que antes, sobre o risco de enxergar, em sentenças locucionais, a plena expressão da verdade filosófica.*¹⁰³

Seguindo esse sentido, quando trata de relacionar método e objeto, Grondin reafirma a condição de que esse situar-se, por sua vez, encontra-se perpassado pelo caráter próprio e propiciador da linguagem que tematiza o objeto investigado. Por este fator, e igualmente pela ação do sujeito que visa conhecer, implicado no processo, coloca-se essa relação de conhecimento do tipo sujeito/objeto e o próprio método daí decorrente, em outras bases que não as trazidas pela tradição anterior. Trata-se, agora, da pertença a uma comunidade de pesquisadores, ou seja, de quem tematiza, pela conversação, os objetos que investiga:

Pois a idéia do método extrai sua força da circunstância de que, num experimento, podem isolar-se determinados domínios ou ocorrências, para torná-los controláveis. Mas, tal ação isoladora, violenta a linguagem. Acontece que a compreensão da linguagem não se reduz à captação intelectual, por um sujeito, de um contexto objetificável e isolado; ela resulta, também, da mesma forma, da pertença a uma tradição em continuada formação, isto é, da pertença a uma conversação, a partir da qual, unicamente,¹⁰⁴ o que foi expresso adquire para nós consistência e significado.

¹⁰³ GRONDIN, Jean. **Introdução à Hermenêutica Filosófica**. Tradução e Apresentação de Benno Dischinger. São Leopoldo/RS – Brasil: Editora da Universidade do Vale do Sinos, 1999. Pág. 173.

¹⁰⁴ *Idem*. Pág. 197.

Mas é aqui, nesse passo, que surge a tarefa Hermenêutica, propriamente dita, ou seja, de procurar mostrar aquilo que, ao dizer, se ocultou acerca da coisa que foi dita: mostrar o que se esconde sob o *logos*, mas que está lá, presente. Sentimos a presença e pretendemos dizer algo da coisa, revelando-lhe os aspectos que foram ocultados até então. Mas não porque se tenha pretendido, intencionalmente, ocultá-los: o encobrimento é ínsito ao processo que se dedica à mostração.

O aspecto extraordinário da linguagem, como meio onde ocorre a experiência do sentido, pode, igualmente ser expressa pela formulação da diferença ontológica: a relação de velamento e desvelamento, que se dá entre ser e ente. Assim, para formular esse postulado e construir sua Ontologia, Heidegger precisou, por sua vez, elaborar um discurso capaz de expressar esse seu dizer. Dessa forma, colocou a descoberto as condições de possibilidade através das quais o ser se manifesta/oculta nos entes, que, por sua vez, também revelam/ocultam o ser.

O esforço de Heidegger, portanto, bem como sua contribuição para a Hermenêutica, se volta para tentar mostrar este algo que o próprio discurso oculta, em sua ação reveladora, mas que está antes da elaboração deste. Procura, dessa forma, por um nível que denomina originário, com o caráter, assim, de antepredicativo, como estrutura da pré-compreensão do ser-no-mundo: *A pré-estrutura significa, pois, que o Dasein, o ser-aí humano, se caracteriza por uma interpretação que lhe é peculiar e que se encontra antes de qualquer locução ou enunciado (...).*¹⁰⁵

Entretanto, mesmo ao procurar por este discurso capaz de desvelar o que a tradição anterior havia ocultado/encoberto do sentido existencial do ser, Heidegger valeu-se, obrigatoriamente, de instâncias predicativas, que retirou, adaptou e transformou, com e a partir dos sentidos da própria linguagem. Isto nos mostra, também o esforço metodológico de poder dizer algo, revisitando as próprias concepções de metodologia. Para tratar, pois, do caráter fenomenológico-hermenêutico trazido por Heidegger, enquanto uma estratégia da inter-relação deste binômio velamento/desvelamento, bem como da relação método e objeto, podemos afirmar que:

Através do velamento, o sentido mostra que algo sempre já, antecipadamente, se deu como condição de possibilidade do discurso que,

¹⁰⁵ GRONDIN, Jean. **Introdução à Hermenêutica Filosófica**. Tradução e Apresentação de Benno Duschinger. São Leopoldo/RS – Brasil: Editora da Universidade do Vale do Sinos, 1999. Pág. 159/160.

*entretanto, é ocultado pelo discurso. Quando tratamos do nível lógico-semântico de algo, estamos simplesmente pressupondo algo do qual tratamos, mas que está presente. Este é, de certo modo, o que velamos.*¹⁰⁶

Este nível lógico-semântico do discurso é posterior a esta dimensão mais originária, onde opera o constructo heideggeriano do *Dasein*, instaurando um sentido antecipatório e que, portanto, agora, usamos como pressuposto de nossa análise e de nosso dizer, porque já nos constitui. Este processo é que cria as condições de possibilidade de nosso dizer posterior sobre a coisa. Este sentido prévio, então, usamos como pressuposto. Se não o trouxermos à discussão, colocando-o a descoberto, acabamos por encobri-lo, passando a considerá-lo como certo: é a este nível que a Hermenêutica se dirige, ou seja, a este algo que já está presente, mas foi velado, ou não foi tematizado totalmente. Isto consubstancia a nova proposta de se colocar a relação método-objeto, bem como a possibilidade positiva, ontologicamente, de se ampliar o conhecimento por esta outra perspectiva para o relacionar-se de Fenomenologia e Hermenêutica, desde que se considere dois níveis distintos e auto-relacionados:

*Heidegger exprime este não-estar-expresso, pela diferença entre um 'como' hermenêutico e outro 'apofântico', (ou expressável). Mais originário do que o 'como' apofântico, isto é, como a expressão dos fenômenos, que se exprime em locuções e enunciados, atua um 'como' hermenêutico, que realiza uma pré-compreensão interpretante elementar das coisas do meio, ao nível do ser-aí.*¹⁰⁷

Stein também nos mostra que a Hermenêutica, enquanto esse operar de uma estrutura circular, que relaciona continuamente a pré-compreensão e a compreensão, por isso mesmo, se reveste não só do caráter de uma construção do sentido, mas igualmente, de um momento de desconstrução. Seguindo-se, então, por esta perspectiva de análise, os conceitos de fundamentação natural, ou teleológica e mesmo ontológica, acabam por se mostrar em seus aspectos deficitários.

E, novamente, o exemplo paradigmático que Stein nos oferece, é dado pelo próprio Heidegger, porque, ao formular sua Ontologia, como fenomenológica, ou seja, que parte da hermenêutica do *Dasein*, do ser-aí, fez com que as próprias concepções acerca do significado de Ontologia se modificassem. E esse outro

¹⁰⁶ STEIN, Ernildo Jacob. **Aproximações sobre Hermenêutica**. Coleção Filosofia. EDIPUCRS. Porto Alegre. 1996, pág. 56.

¹⁰⁷ GRONDIN, Jean. **Introdução à Hermenêutica Filosófica**. Tradução e Apresentação de Benno Duschinger. São Leopoldo/RS – Brasil: Editora da Universidade do Vale do Sinos, 1999. Pág. 162.

sentido, posto a descoberto pelo operar da circularidade da compreensão, Stein expressa da seguinte maneira: *Ele (Heidegger) dirá o seguinte: a compreensão que o homem tem do sentido é a de que nós só temos o sentido pela compreensão, pela qual se realizam no ser humano duas compreensões: a compreensão de si mesmo e a compreensão do ser.*¹⁰⁸

Desconstrói-se, dessa forma, a concepção metodológica, com a qual a metafísica da tradição tratava da questão do ser, por considerar que dispunha de um acesso privilegiado à verdade, através do recurso a uma racionalidade que se encontrava em outro mundo, em uma espécie de dimensão paralela. Assim, depois de atingir esta instância superior, deslocada de si, essa metafísica podia estabelecer juízos seguros acerca da própria condição humana. Este método transformava o homem em um objeto de análise distanciada da própria condição humana. Porém, não é possível nos separarmos de nós mesmos:

*Não existe uma estrutura reflexiva prévia: “O que existe, de início, é precisamente nossa relação com o mundo, no ‘modus’ de pré-esboços da compreensão. (...) Nossos esboços, de início, não são de nossa escolha. Somos, antes, ‘jogados’ neles. O específico ‘ser lançado’ e a historicidade do ser-aí são a característica indelével de nossa facticidade”*¹⁰⁹

Por seu turno, desconstroem-se, também, as concepções ontológicas obtidas em função deste método, à medida que apresenta o homem e o ser do homem, em uma unidade intrinsecamente inseparável do próprio mundo que os constitui, enquanto é, concomitantemente, por eles constituído. Esse processo se dá a partir de uma dimensão mais originária, que agrega, num mesmo sentido e como fonte de instauração de sentidos, o ser que se revela/oculta pelo ente homem, mas que não pode prescindir da dimensão homem, porque é nele que se dá a existência, enquanto sentido. Heidegger formula, assim, o constructo do *Dasein*, do ser-aí do homem; não como um objeto separado de análise, mas como um objeto fenomenológica e hermeneuticamente acessado pelo mecanismo processual da compreensão. Dito de forma sucinta: só compreendemos o ser, enquanto compreendemos o homem e o mundo, em suas relações mutuamente constitutivas e instauradoras de sentido.

¹⁰⁸ STEIN, Ernildo Jacob. **Aproximações sobre Hermenêutica**. Coleção Filosofia. EDIPUCRS. Porto Alegre. 1996, pág. 57.

¹⁰⁹ GRONDIN, Jean. **Introdução à Hermenêutica Filosófica**. Tradução e Apresentação de Benno Duschinger. São Leopoldo/RS – Brasil: Editora da Universidade do Vale do Sinos, 1999. Pág. 163.

A circularidade pode ser retomada, quando se recorre à relação hermenêutica que se estabelece entre o todo e a parte, para mostrar que não é possível sustentar a separação sujeito/objeto, como não podemos compreender a parte, ou seja, o fenômeno homem, sem procurar pelo sentido da totalidade dado pelo ser. Este processo se nos mostra enquanto complexidade da condição deste ser do homem. Por seu turno, à medida que procura conhecer a si mesmo, o homem formula suas concepções de ser, instaurando e compreendendo os sentidos instaurados pela própria existência. Da mesma forma que, conhecendo a si mesmo, conhece o ser: em consequência desse processo, necessariamente, conhece o seu mundo, dado que este mundo é por ele constituído e, reciprocamente, o constitui:

*A compreensão não se concebe como algo que se possua, mas, antes, como um modo, ou elemento do ser-no-mundo. Não é uma entidade no mundo, antes, é a estrutura do ser que torna possível o exercício atual da compreensão a um nível empírico. A compreensão é a base de toda a interpretação; é contemporânea de nossa existência e está presente em todo o ato de interpretação. A compreensão é, assim, ontologicamente fundamental e anterior a qualquer ato de existência.*¹¹⁰

Como se perfaz, então, a tarefa da Hermenêutica? Ora, se este é o pressuposto, a tarefa da Hermenêutica se consubstancia quando, a partir da tentativa provisória de dizer o ser e de compreender a unidade ser-mundo, enquanto uma instância originária, procura pelo sentido de cada uma das partes envolvidas nesta relação. Mas não permanece neste ponto, pois também busca pelo sentido da inter-relação das partes entre si, envolvidas no processo, sem, contudo perder a formulação de um sentido de unidade e totalidade.

Se já trazemos conosco o sentido da própria existência, esta só pode ser compreendida uma vez se levando em conta a instauração de significado que emana da constituição intrínseca do ser-no-mundo, que ocorre no homem; de forma que se pode afirmar:

*Eu não compreendo a mim no discurso lógico-semântico se eu não tiver a compreensão do ser no universo hermenêutico. Mas, por outro lado, este universo hermenêutico, enquanto compreensão da totalidade, é compreensão de mim mesmo.*¹¹¹

¹¹⁰ PALMER, Richard. **Hermenêutica: Teoria da Interpretação em Schleiermacher, Dilthey, Heidegger e Gadamer.** Tradução de Maria Luisa Ribeiro Ferreira. Lisboa: Edições 70. Pág. 135.

¹¹¹ STEIN, Ernildo Jacob. **Aproximações sobre Hermenêutica.** Coleção Filosofia. EDIPUCRS. Porto Alegre. 1996, pág. 57.

Compreensão aqui significa uma interpretação possível, a mais próxima que se pode lograr, nas condições com as quais se trabalhava, a respeito do mistério da existência e dos sentidos por ela instaurados, em sua complexidade, embora não se possa afirmar um sentido qualquer, senão aquele efetivamente instaurado. Essa interpretação é atingida, ou se chega nela em certo momento, sendo, então, provisória, até que se possa desvelar algo mais, em um incessante movimento aproximativo, mas nunca capaz de gerar uma espécie de exaustão semântica completa acerca da relação 'ser-eu-mundo'. É neste sentido que a Hermenêutica Filosófica nos apresenta este outro enfoque para a questão fundamental da relação entre método e objeto.

Uma vez que tenhamos percorrido este caminho, procurando mostrar uma necessária redefinição da relação método-objeto, podemos nos aproximar do sentido de uma re-significação de ruptura e continuidade do dizer filosófico, orientado hermeneuticamente, que é aquilo que trazemos como proposta de Tese. As concepções metódicas que a tradição anterior logrou expressar, como base do conhecimento verdadeiro, podem ser consideradas como esse divisor de águas, como uma ruptura, cuja pretensão era o de classificar os saberes humanos em diferentes níveis, em função do uso apropriado de tais procedimentos. Isto atormentou a própria tradição Hermenêutica, que se debateu para apresentar-se como uma metodologia adequada às ciências do espírito, no sentido de poder, assim, reivindicar para si o mesmo '*status*' de verdade e universalidade.

Entretanto, pelo girar do círculo compreensivo, verificamos que nenhum meio metódico nos possibilita nos esvaziarmos de nossas concepções prévias. Assim, essa ruptura, pretensamente embasada no método, não reduziu as ciências do espírito ao silêncio, nem mesmo a uma posição menor, porque, agora, entendemos que aquilo que possibilita todo o nosso dizer acerca de nós mesmos, do mundo e dos entes, quaisquer que sejam, é nossa situação existencial; ou seja, só podemos falar a partir de uma situação hermenêutica prévia a todo o dizer interpretativo de algo, seja o que for, em qualquer campo do saber humano.

O método, que se apresentava como uma espécie de lâmina divisória dos saberes, se vê, então, às voltas, por força da abertura que o processo mesmo de ruptura possibilita, com um revisitar de suas próprias concepções. Dessa forma, este outro enfoque acerca do próprio método é que possibilita a continuidade do dizer filosófico acerca do mistério da existência. Isto porque, ao nos dedicarmos à tarefa

de mostraçãõ dos objetos que tematizamos, essa nova proposta metodol\u00f3gica, ou a maneira de pensar, hermeneuticamente, o m\u00e9todo, nos mostra que o como hermen\u00eautico \u00e9 que antecede ao como apof\u00e2ntico, isto \u00e9, ao pr\u00f3prio n\u00edvel do express\u00e1vel. Todo o procedimento met\u00f3dico que permite revelar algo do objeto tematizado tem como anterioridade origin\u00e1ria o n\u00edvel de uma pr\u00e9-compreens\u00e3o antepredicativa. O elemento hermen\u00eautico precede o elemento proposicional: \u00e9 pr\u00e9-predicativo, porque, \u00e9 imanente, como um modo de ser da pr\u00f3pria presen\u00e7a do ser-a\u00ed.

Isto refor\u00e7a a Tese, no sentido de que n\u00e3o se pode tratar aqui de uma ruptura que substitu\u00edsse certas concep\u00e7\u00f5es filos\u00f3ficas por outras, em uma linearidade que indicasse o caminho de chegada a um saber absoluto e derradeiro. Mesmo o m\u00e9todo que representou essa ruptura, sofreu o processo de re-avalia\u00e7\u00e3o e nos mostrou a possibilidade de se continuar a dizer algo acerca dos sentidos instaurados. Mas, da mesma forma, esse como hermen\u00eautico n\u00e3o pode prescindir das formas dos enunciados. Aquilo que aparece por esta abertura e que rompe com os esquemas formais anteriores, da forma de pensar da tradi\u00e7\u00e3o metaf\u00edsica, \u00e9, assim, a pr\u00f3pria possibilidade de manifesta\u00e7\u00e3o ontol\u00f3gica dos sentidos: \u00e9 aqui que se d\u00e1 a tarefa pr\u00f3pria da Hermen\u00eautica.

Nessa ruptura, a proposta fenomenol\u00f3gica husserliana n\u00e3o \u00e9 descartada, \u00e9 enriquecida; bem como a proposta hermen\u00eautica atinge o n\u00edvel de universalidade pretendido, por n\u00e3o se apresentar como um sistema fechado, por n\u00e3o prescindir da fenomenologia. A rela\u00e7\u00e3o bin\u00e1ria m\u00e9todo-objeto, uma vez colocada no c\u00edrculo da compreens\u00e3o, recebe, agora, o complemento da triangula\u00e7\u00e3o com o investigador, isto \u00e9, com o sujeito que compreende que, por sua vez, n\u00e3o est\u00e1 s\u00f3, mas pertence a uma comunidade de pesquisadores e de uma tradi\u00e7\u00e3o que tematiza sobre algo. As pr\u00f3prias concep\u00e7\u00f5es de Ontologia e de Hermen\u00eautica se ampliam. A rela\u00e7\u00e3o de conhecimento se distende enormemente ao se propor que esse conhecer nasce de uma situa\u00e7\u00e3o hermen\u00eautica. As conquistas das \u00e1reas de saber, quaisquer que sejam, se tornam esbo\u00e7os pr\u00e9vios; e o objeto tematizado \u00e9 repensado enquanto obt\u00eam sua validade provis\u00f3ria perante tais esbo\u00e7os. A conversa\u00e7\u00e3o entre os investigadores pode prosseguir indefinidamente. Nesse processo, sempre aprendemos algo acerca do ser que somos, porque existencialmente vivemos. E a ruptura se torna fecunda.

1.6 A COMPREENSÃO COMO UM EXISTENCIAL

No passo anterior, pudemos tratar da forma adequada de, hermenêuticamente, empregar o método de análise, ao focar o objeto que nos propusemos a investigar; bem como, a partir deste, poder questionar o próprio método utilizado. Ambos os processos são concomitantes na tarefa a que se propõe o intérprete. Então, ao nos encontrarmos em uma situação hermenêutica, entendemos como é caracterizada pelo relacionar-se de ambos, pela maneira como a relação método/objeto chegou até nós enquanto constituinte de nossa pré-compreensão, como fruto das tradições, cujo dizer volta a nos interpelar; e o faz para podermos explicitar algo mais dos sentidos instaurados.

Esta situação hermenêutica ocorre na e pela linguagem e pudemos mostrar as instâncias de método e objeto como igualmente tocados por esta condição. Esta nova maneira de propor a relação entre esses âmbitos, onde sempre está implicada a posição do pesquisador, se nos afigura como uma tarefa da Hermenêutica, que só se atinge ao se operar com o círculo da compreensão. Por que está implicada a posição do observador? Porque aquele que investiga não está separado de seu mundo e das coisas que o compõem e o constituem, pois ambas, ser e mundo, são instâncias da existência, do ser-aí.

Essa nova postura do pensar implica uma espécie de desconstrução da concepção metodológica da metafísica da tradição, uma vez que a tarefa explicitadora do *logos* se dá a partir de nossa pré-compreensão e não antes dela. Só depois desta compreensão inicial é que se dá início à tarefa explicitadora e sistematizadora, através da qual se pretende universalizar o que se disse a respeito da coisa em questão.

Além do mais, essa outra elaboração da relação método/objeto, que assume a tarefa de colocar a descoberto os próprios pressupostos, tem como objetivo evidenciar os aspectos deficitários dos sentidos que puderam ser compreendidos como instaurados, como se fossem os únicos possíveis de serem explicitados. Esta articulação se dirige tanto aos conceitos que procuram por uma fundamentação dos fenômenos naturais, quanto de fundo teleológico e mesmo ontológico. É esse o movimento do pensar que nos leva a pressupor o constructo do *Dasein* como uma nova possibilidade de operar com a relação método e objeto, quando passamos a

considerar que a estrutura circular da compreensão se complementa com a idéia de um novo horizonte de sentido.

Agora, passamos a buscar por aquilo que a concepção de compreensão como um existencial, ou seja, como um modo básico de ser do ser-no-mundo, enquanto se nos mostra como ontologicamente positivo no e pelo homem, pode nos dizer acerca de nossa proposta de Tese. Em que medida, ou de que forma, este enfoque existencial da compreensão pode iluminar o caminho para uma re-significação dos sentidos de ruptura e de continuidade, ao tratarmos das diferentes formas como se estruturou o pensar filosófico do Ocidente? Partindo-se, então, desse viés, a compreensão se afigura como um modo de ser, como um existencial do próprio ser-no-mundo:

Esta compreensão (ou maneira de entender) – (...) 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. A compreensão (ou o entender) de algo significa menos um 'modo de conhecimento', do que um 'situar-se' no mundo.¹¹²

Uma vez proposta a alteração de enfoque acerca das concepções de Ontologia, a partir do operar do círculo hermenêutico, em que o modo de conhecimento deriva desse situar-se no mundo, próprio do ser-aí, Heidegger pode, em função disso, voltar sua análise para apresentar uma definição do que seja compreender, escalonando, segundo Stein ¹¹³, os seguintes elementos:

- a) Compreender é constitutivo da própria condição humana;
- b) Portanto, o que podemos acessar, em nível de conhecimento, como seres humanos, só se faz pela compreensão.
- c) Compreender é um existencial, porque a existência é a dimensão precípua onde o ser-aí, no homem, realiza a sua capacidade de poder-ser.

Ainda podemos transcrever essa definição proposta por Heidegger, no sentido de que: *compreender é o existencial do próprio pode-ser do ser-aí* ¹¹⁴. De pronto, então, esse dizer nos confronta com o conceito de que a possibilidade da compreensão, enquanto estrutura circular, repousa na própria estrutura do *Dasein*. E

¹¹² GRONDIN, Jean. **Introdução à Hermenêutica Filosófica**. Tradução e Apresentação de Benno Duschinger. São Leopoldo/RS – Brasil: Editora da Universidade do Vale do Sinos, 1999. Pág. 160.

¹¹³ STEIN, Ernildo Jacob. **Aproximações sobre Hermenêutica**. Coleção Filosofia. EDIPUCRS. Porto Alegre. 1996, pág. 57 e 58..

¹¹⁴ HEIDEGGER, Martin. **Ser e tempo**. Tradução de Márcia Cavalcante. Petrópolis/RJ: Vozes, 3ª edição, 1989, pág. 144.

que tal circularidade gira em torno de um centro, que não só não está fora do homem, mas se oculta e desvela no próprio homem; isto é, se dá, ocorre no homem mesmo. Ainda mais: o ser-aí só pode ser, na medida em que se expressa, pela linguagem e na linguagem, como sentido instaurado. E só pode ser na medida em que a linguagem com que expressa seu modo de ser é submetida à articulação compreensiva, no âmbito do homem, revelando e ocultando as potencialidades de sentido com que ousou se dizer a si mesmo. A circularidade da compreensão se torna, assim, ontologicamente positiva, na medida em que, por ela, podemos compreender a relação entre o *Dasein* e o homem, enquanto ser-aí, como ser-no-mundo. Percebe-se, então, de pronto, a re-significação operada nas próprias concepções de Hermenêutica, Ontologia, bem como de Fenomenologia, o que já nos diz algo acerca dessa Tese, já que: *A hermenêutica é a ontologia e a fenomenologia da compreensão. A compreensão não é concebida de modo tradicional, como um ato de subjetividade humana, mas como o modo essencial que o Dasein tem de estar no mundo.*¹¹⁵

E sendo um existencial, ou seja, um modo essencial que o ser-aí tem de estar no mundo, também podemos afirmá-la como um outro sentido de categoria, agora entendida enquanto *determinações do ser e das realidades humanas*¹¹⁶, que possibilitam a capacidade humana de se dispor, distribuir-se e situar-se, como sendo isto que diz de si mesmo. Daí decorre o caráter positivo ontologicamente do compreender, dado que é um poder, que se expressa na possibilidade de ser e de se definir como ser. Portanto, existir, enquanto homem significa compreender a instauração de sentido que o ser-aí opera no próprio homem, como centro do processo mutuamente constitutivo e mutuamente instaurador de sentido. Neste operar, se incluem, logo, todos os entes intramundanos, ou seja, as demais coisas que o homem mesmo define como não sendo próprios do seu ser, ou que surgem como determinações do ser das coisas; embora que, por fim, não estejam absolutamente separadas de si mesmo. Como essa compreensão de si, enquanto

¹¹⁵ PALMER, Richard. *Hermenêutica: Teoria da Interpretação em Schleiermacher, Dilthey, Heidegger e Gadamer*. Tradução de Maria Luisa Ribeiro Ferreira. Lisboa: Edições 70. Pág. 216.

¹¹⁶ No parágrafo 9^a de **Ser e Tempo**, na edição acima referida, em sua página 80, se tem a expressão mais completa de Heidegger: *Todas as explicações resultantes da analítica da presença provêm de sua estrutura existencial. Denominamos os caracteres ontológicos da presença de existenciais porque eles se determinam a partir da existencialidade. Estes devem ser nitidamente diferenciados das determinações ontológicas dos entes, que não tem o modo de ser da presença, os quais chamamos de categorias.*

ser-no-mundo se perfaz pelas formas com que, através de seu dizer, pode se expressar, e dado que estas formas do dizer ocorrem na e pela linguagem; nesse sentido:

A experiência hermenêutica é ontológica. Isto não se torna evidente, enquanto não atendermos à função ontológica da compreensão e da linguagem; tanto compreensão como linguagem são ontológicas, pois revelam o ser das coisas. Mas não revelam o ser como se ele fosse um objeto face a uma subjetividade; antes iluminam o ser em que nos situamos. Nem o ser que se revela é meramente o ser de um objeto, mas, sim, o nosso próprio ser, isto é, 'o que ele pretende ser'.¹¹⁷

Vale ressaltar que não se está tratando de uma faculdade abstrata de operar conceitualmente, mas da possibilidade concreta de constituição do ser-aí que instaura o sentido da existência do homem. Dessa forma e, por isso mesmo, não é um processo arbitrário ou aleatório, de maneira que, nos valendo desse dizer, retornamos ao tema da objetividade do compreender, enquanto um compreender de nossas reais possibilidades existenciais. Tais potencialidades se perfazem, na medida em que:

Pela abertura ontológica, o mundo se faz projeto para o Dasein e, nesse sentido, constitui-se como tarefa permanente de realização. Mas o ente mundano não decide, simplesmente, seu projeto sem mais, pois há um chão que torna possível a realização de qualquer projeto. Nisso consiste o fato de o Dasein ser projeto antes de realizar um projeto.¹¹⁸

Também aqui nos encontramos com a proposta de Tese, uma vez que essa abertura ontológica que se realiza como projeto ininterrupto de instauração de sentidos, só pode ocorrer enquanto uma ruptura das formas de pensar já estabelecidas, mas que é por aí que se tem a possibilidade mesma de continuar a dizer algo acerca da existência. O *Dasein* é já ruptura porque e enquanto se constitui em abertura. É com base nisso que se pode explicitar: *Nesta medida, aprendemos, a saber, o que podemos ser. Temos, dentro da idéia do compreender, o poder-ser de nós mesmos.*¹¹⁹ Este é o chão firme sobre o qual se desdobra a existência do ser-aí: não podemos ser outra coisa além daquilo que somos ou formos capazes de compreender do sentido que nos constituiu como tal. A compreensão é que nos

¹¹⁷ PALMER, Richard. **Hermenêutica: Teoria da Interpretação em Schleiermacher, Dilthey, Heidegger e Gadamer.** Tradução de Maria Luisa Ribeiro Ferreira. Lisboa: Edições 70. Pág. 243.

¹¹⁸ ALMEIDA, Custódio Luís Silva de. **Hermenêutica e dialética: dos estudos platônicos ao encontro com Hegel.** Porto Alegre, Editora da PUCRS, 2002. Pág. 243.

¹¹⁹ STEIN, Ernildo Jacob. **Aproximações sobre Hermenêutica.** Coleção Filosofia. EDIPUCRS. Porto Alegre. 1996, pág. 58.

mostra aquilo que somos, porque podemos ser isto, este algo compreendido e não outra coisa. Aquilo que pudermos aprender é o que somos, como seres humanos, no sentido da existência. Só que não podemos dizer isto de maneira definitiva, pois este processo se renova continuamente, ou seja, não podemos formular o dizer final, que expresse, em definitivo, o sentido que o ser do homem, enquanto ser-aí, atribui a si mesmo. Só depois de termos aprendido o sentido, em dado momento instaurado pela existência é que podemos nos dedicar à tarefa de explicitar esse sentido provisoriamente compreendido, através da interpretação que logramos desenvolver:

Devemos entender a compreensão como a estrutura prévia de qualquer interpretação, isto é, só interpretamos o que já compreendemos antes: o Ser. Somente interpretamos aquilo que se nos abre como possibilidade, só podemos interpretar aquilo que nos atinge no mundo de sentido no qual vivemos; então, podemos dizer que a compreensão é o modo de ser do Dasein.¹²⁰

De que maneira o homem pode explicitar a si mesmo, ao seu mundo, bem como ao ser que o constitui, concomitantemente, em tais instâncias, à medida que é por elas constituído? Este agir positivamente instaurador do sentido operado pelo *Dasein* se dá porque a estrutura interna desse poder-ser, enquanto um desdobrar das próprias possibilidades, se perfaz como um agir de nossa capacidade interpretativa. É dessa forma e por esta capacidade, que somos aptos a explicitar os sentidos que compreendemos, acerca do ser, de nós mesmos e das coisas do mundo. Interpretar, assim, não é apenas descrever, expor, mas é um explicitar de nossas possibilidades reais de ser. Ainda que, para explicitar as reais possibilidades, não só possamos, mas, necessariamente, devamos nos valer dos níveis, como diria Stein, 'apofânticos', ou seja, dos recursos lógico-analíticos que a linguagem proporciona ao nosso dizer.

Tratando da compreensão a partir do enfoque heideggeriano, de considerá-la como um existencial, somos novamente levados à questão da temporalidade da existência, já que somos seres finitos. Então, neste passo, parece válida a pergunta: como podemos entender a articulação do problema da temporalidade, a partir da estrutura do círculo hermenêutico? Ou perguntando de outro modo, em que sentido o operar da circularidade da compreensão, se nos mostra em sua positividade ontológica, em função de nossa finitude irrecusável? Desde que vejamos a

¹²⁰ ALMEIDA, Custódio Luís Silva de. *Hermenêutica e dialética: dos estudos platônicos ao encontro com Hegel*. Porto Alegre, Editora da PUCRS, 2002. Pág. 244.

compreensão a partir de sua estrutura antecipadora; ou seja, desde que apliquemos à compreensão a visão de um projeto, enquanto um projetar-se do ser-aí finito, na dimensão de sentidos que constitui o mundo onde este ser-aí se encontra existencialmente:

*O projeto ontológico é o horizonte sempre aberto pela finitude do ente humano; antes de qualquer determinação subjetiva, esse horizonte é o mundo no qual estamos projetados. Antes de qualquer consciência de projeção, já estamos lançados, como contingência, num mundo de sentido.*¹²¹

Dessa forma, igualmente, se pode verificar a proposta de Tese, na medida em que o próprio horizonte, como o mundo de sentidos no qual e onde estamos lançados, e que nos constitui, só se pode projetar enquanto ruptura. Este romper-se do já sabido é que possibilita, por sua vez, que o novo nos seja lançado, pela existência, em nossa direção. Este projetar um mundo de sentidos e se projetar no mundo como um conjunto de sentidos, trata-se de um objetivo o qual, por ser isto, já é, de certo modo, uma antecipação daquilo que pretendemos ser, do sentido que pretendemos instaurar, ou que por termos compreendido, possa vir a ser instaurado. Isto é o próprio sentido de ruptura. Não se trata somente de uma resignificação do passado, mas de uma abertura para o novo sentido, para aquilo que pode vir-a-ser e que, pela antecipação, de uma certa forma, já aceitamos como presentificado. Ainda mais, desde que se parta do pressuposto expresso pelo dizer de Stein, *mas já no nosso modo de ser, somos poder-ser, enquanto compreensão.*¹²² Dessa forma, presentificamos o mundo, enquanto existimos nele, enquanto podemos ser no mundo:

*A compreensão já foi referida como sendo um existencial do Dasein. Como tal, 'ela não é um quê', mas o Ser, enquanto existir. O modo de ser que o Dasein possui, enquanto poder-ser, consiste, existencialmente, na compreensão.*¹²³

O que significa que aqui se dá o ponto de intersecção entre o aspecto puramente lógico-semântico da linguagem, da análise do dizer, com a possibilidade hermenêutica. Pelo primeiro aspecto, o analítico das estruturas verbais ou das

¹²¹ ALMEIDA, Custódio Luís Silva de. **Hermenêutica e dialética: dos estudos platônicos ao encontro com Hegel.** Porto Alegre, Editora da PUCRS, 2002. Pág. 243.

¹²² STEIN, Ernildo Jacob. **Aproximações sobre Hermenêutica.** Coleção Filosofia. EDIPUCRS. Porto Alegre. 1996, pág. 59.

¹²³ BLEICHER, Josef. **Hermenêutica Contemporânea.** Trad. de Maria Georgina Segurado. Ver. De Carlos Morujão. Lisboa: Edições 70, 1992. Pág.141.

proposições, não se consegue incluir o caráter antecipador do sentido, porque pelo aspecto lógico-analítico, nos fixamos somente no sentido presente do compreender. Isto significa que aquilo que pode ser, já está dado, agora, como possibilidade, mas que só o trato interpretativo pode evidenciar. Pela análise lógica, percebemos o que está dito. Entretanto, pelo interpretar hermenêutico, evidenciamos o projeto daquilo que pode ser, mas que já está insito, já subjaz no que foi dito, como projeção de um outro sentido possível. E é dessa forma, que já pode ser percebido como um sentido novo que, a partir do dito, se projeta no futuro e se presentifica como antecipação. É neste sentido que se pode retomar a expressão de Heidegger quando afirma a compreensão como o existencial do próprio poder-ser, do ser-ai, acima referida, porque é este poder-ser que instaura o sentido da existência, de acordo com os movimentos de resignificação e antecipação.

*A compreensão é um existencial fundamental que constitui a revelação do ser-no-mundo; contém em si mesma, a possibilidade de interpretação, isto é, a apropriação do que já foi compreendido. A interpretação não só é uma derivação da compreensão fundamental, como é também dirigida por esta última (...).*¹²⁴

Aqui podemos articular outro dos sentidos da Tese, pois nos encontramos com a possível continuidade de nosso dizer acerca da existência, mas como uma continuidade interpretativa, como apropriação do já compreendido, mas não como mera assimilação do já sabido. Não se trata, portanto, de mera repetição, porque a compreensão, como poder-ser do ser-aí, enquanto ruptura destes esquemas que sustentam nossas atuais possibilidades compreensivas, é que nos proporciona os movimentos de re-significação e de antecipação dos sentidos do novo que se nos apresenta.

Outro dos conceitos fundamentais de Heidegger, diz respeito ao mundo, ou seja, a contra-parte do ser, enquanto ser-aí. E o que a estrutura da circularidade da compreensão tem a ver com isso? E o que, em função disso, a hermenêutica se propõe como tarefa? Ora, desde que (...) *já sempre somos mundo e, ao mesmo tempo, projetamos mundo. Estamos envolvidos com os objetos do mundo e descrevemos o mundo no qual se dão os objetos.*¹²⁵ Este caráter revela outra condição de nossa finitude, já que Heidegger trata de nossa transcendência, não no

¹²⁴ BLEICHER, Josef. **Hermenêutica Contemporânea**. Trad. de Maria Georgina Segurado. Ver. De Carlos Morujão. Lisboa: Edições 70, 1992. Pág.143.

¹²⁵ STEIN, Ernildo Jacob. **Aproximações sobre Hermenêutica**. Coleção Filosofia. EDIPUCRS. Porto Alegre. 1996, pág. 61.

sentido de um movimento que nos leve para fora do mundo, como mostra a conhecida gravura que Camille Flammarion fez constar de sua obra 'A Atmosfera: Meteorologia Popular', de 1888, em que um pastor medieval consegue olhar para fora do mundo, para perceber as coisas como efetivamente são, observando-as de fora do mundo e de si mesmo, como se pudesse distanciar-se totalmente de si e ver o mundo apenas como um objeto exterior de análise. Não estamos, pois, separados do mundo, nem podemos nos ver fora dele ou vê-lo como se pudesse estar fora de nós mesmos.

Esta circularidade se refere, pois, a uma transcendência, ou seja, a um movimento empreendido, de nós mesmos na direção do mundo que projetamos e, desde este mundo projetado, que igualmente nos constitui, e que, portanto, já somos, voltamos a nós mesmos. No caminho desde mover-se, pela compreensão, somos capazes de descrever o sentido que instauramos, tanto no mundo, quanto o que percebemos instaurado em nós mesmos. Além do que, este movimento circular de transcendência só se torna efetivo, possível, porque somos portadores, previamente, de um sentido do ser que operou uma compreensão prévia de si, enquanto *Dasein*, enquanto ser-no-mundo:

*Não se trata de um jogo de palavras. Para Heidegger, o modo de ser do Dasein torna possível tudo quanto o Dasein pode realizar; portanto, se a transcendência é uma possibilidade do Dasein, é porque seu modo de ser no mundo (enquanto imanência), já é marcado pela transcendência. A transcendência é um movimento que o Dasein é capaz de realizar e não um objeto transcendente exterior.*¹²⁶

Por já experienciar a condição imanente de ser-uno-com-o-mundo, o ser-aí pode mover-se na direção dos entes intramundanos, transcendendo-se, assim, como o próprio mundo; ou seja, não se transcende para fora de si mesmo. Por esta forma de pensar, podemos entender o que a legenda da ilustração acima citada nos diz: aquele pastor medieval havia encontrado o ponto em que o céu e a terra se encontravam, por isso ele poderia passar, livremente, de uma dimensão para outra. Entretanto, aqui parece que Heidegger quer nos dizer que tal ponto de contato é o próprio ser-aí, que, como dimensão originária de sentido, se mostra e oculta no ser do homem, enquanto ser-no-mundo. Esta é a possibilidade de que dispomos para compreender nossas projeções de sentido, enquanto reais possibilidades do ser.

¹²⁶ ALMEIDA, Custódio Luís Silva de. **Hermenêutica e dialética: dos estudos platônicos ao encontro com Hegel.** Porto Alegre, Editora da PUCRS, 2002. Pág. 241.

Outros sentidos, de fora desse processo, não se nos afiguram como passíveis de serem realizados existencialmente. Estamos, assim, já no círculo da compreensão, em que o *Dasein* instaurou, então, algum sentido. Dessa forma, o círculo nos envolve novamente; porque este é o nosso modo próprio de ser, enquanto ser-no-mundo. Ademais:

*Sentido é a possibilidade de acesso ao mundo. O sentido do mundo é a abertura onde o ente mundano se encontra disposto à projeção. O sentido vem ao encontro do ente, possibilitando-lhe encontrar-se. Pelo sentido ontológico, o Dasein se descobre como o lugar de articulação de sentido, desse lugar ele fala.*¹²⁷

Em função dessa articulação do pensar, podemos ainda afirmar que (...) *aqui se situa o núcleo de todo o processo hermenêutico*, porque, ao descrevermos a *estrutura de sentido*, que corresponde à *descrição dos objetos estruturados do mundo*, dispomos de uma possibilidade ainda maior, qual seja, a de *perguntar pelo sentido da estrutura*.¹²⁸ Não somos capazes de radicalmente, fundamentalmente, realizar a completa suspensão de nossos juízos, de modo a encontrar aquilo que Stein denomina de '*sentido puro*', como um sentido destituído dessa pré-compreensão que já nos constitui, desde que, sempre, já somos mundo. Entretanto, a hermenêutica, ao operar a circularidade da compreensão, pode tratar dos objetos do mundo, da forma como se estruturam, enquanto, igualmente, procura pelo próprio sentido de estrutura que os instaurou.

Esse método proposto por Heidegger, de uma fenomenologia hermenêutica, nos possibilita ainda, pelo princípio da circularidade da compreensão, tratar de dois temas caros que propõe em *Ser e Tempo*: o ponto de partida da facticidade e a grande questão que atravessa sua obra, ou seja, o caráter instaurador de sentido da linguagem. Assim, pelo primeiro aspecto, temos que só conseguimos objetificar as coisas do mundo, ou os entes intramundanos, porque partimos de uma base hermenêutica, firmemente assegurada pelos fatos/fenômenos do mundo. Isto nos é possibilitado porque já somos ser-aí, isto é, nos constituímos, igualmente, enquanto fato e fenômeno e os constituímos enquanto tal, ou seja, somos facticidade da qual não nos podemos apartar completamente.

¹²⁷ ALMEIDA, Custódio Luís Silva de. **Hermenêutica e dialética: dos estudos platônicos ao encontro com Hegel**. Porto Alegre, Editora da PUCRS, 2002. Pág. 244.

¹²⁸ STEIN, Ernildo Jacob. **Aproximações sobre Hermenêutica**. Coleção Filosofia. EDIPUCRS. Porto Alegre. 1996, pág. 61

Não temos, então, apenas a habilidade de descrever as coisas do mundo, dado que, enquanto ser-aí, somos um modo de ser do e no mundo, isto é, nosso modo de ser, como ser-no-mundo, já pressupõe nossa unidade originária com o mundo e com seus fatos, que são, por sua vez, nossos fatos. Somos capazes de compreender porque o ser se nos mostra e oculta, em nós mesmos, pela dimensão originária da existência, por operarmos a instauração de sentidos enquanto *Dasein*. Pelo segundo aspecto, reafirmamos que todo esse processo se perfaz na e pela linguagem. Por este operar da circularidade, focado no primeiro aspecto acima referido, Heidegger denomina esse processo de hermenêutica da facticidade, pois:

*Estar no mundo é pertencer a uma totalidade de sentido. Por isso, o Dasein é um ente mundano. E o sentido do mundo não é algo produzido subjetivamente e de forma independente, mas se constitui na relação entre o Dasein e os entes que lhe vêm ao encontro. Portanto, a totalidade prévia de sentido se abre na projeção do Dasein para o mundo, onde ele encontra o 'outro', mas, nesse movimento, o que ele vê é a si mesmo e nisso consiste a circularidade.*¹²⁹

Porque esta totalidade prévia de sentido irrompe em nosso horizonte compreensivo, nos fazendo presentificar outro sentido que havia sido ocultado pelo dizer anterior, também nos possibilita, nesse movimento (de ruptura), a compreensão do sentido de algo novo que a existência lança em nossa direção. Entretanto, em ambos os movimentos de ruptura, tanto da re-significação do passado, como na projeção de um sentido futuro, o que o ser-no-mundo vê é a si mesmo. Ruptura, então, não se refere a isolamento, mas à forma de contato, uma vez focada na circularidade do processo compreensivo.

Stein nos explica o caráter de circularidade focado na linguagem, quando nos mostra a questão fundamental da indagação heideggeriana: (...) *é o sentido que se estrutura e aparece na linguagem ou a estrutura da linguagem que guarda o sentido, a estrutura da proposição que guarda o sentido e o significado.*¹³⁰ Pode-se perceber, portanto, a articulação de dois níveis da pergunta, ou os dois níveis que a pergunta põe em evidência: o primeiro momento, em que se busca pelo sentido das coisas, o qual surge pela articulação da linguagem e, no segundo nível, se busca

¹²⁹ ALMEIDA, Custódio Luís Silva de. **Hermenêutica e dialética: dos estudos platônicos ao encontro com Hegel**. Porto Alegre, Editora da PUCRS, 2002. Pág. 256.

¹³⁰ STEIN, Ernildo Jacob. **Aproximações sobre Hermenêutica**. Coleção Filosofia. EDIPUCRS. Porto Alegre. 1996, pág. 62.

pela estrutura anterior que possibilita esse sentido, mas que, de alguma forma, já está na linguagem.

Entretanto, esse novo procedimento da Hermenêutica se apresenta, assim, como um antípoda da tradição filosófica anterior, em que o método se apresentava como a possibilidade de determinar o fenômeno. Essa nova maneira de se deixar guiar pelo fenômeno pretende não controlar as variáveis dos fatos/coisas que vêm ao nosso encontro, mas, ao contrário, pretende minimizar os efeitos de dano ao conhecimento, causado por fixarmos, pela análise, um único sentido como possível. Mas, diga-se uma vez mais, não se trata de refutação completa da postura metodológica anterior, como se fosse possível romper, completamente, com as possibilidades metodológicas apresentadas pela tradição. Se agirmos dessa forma, estaremos, isto sim, nos cegando para as outras possibilidades de sentido instaurados pela existência, em relação ao próprio fenômeno presente no mundo – nem mesmo a nova proposta Hermenêutica deve nos cegar:

*O método é uma tentativa de avaliação do controle por parte do intérprete; é o oposto de nos deixarmos guiar pelo fenômeno. A 'abertura' da experiência – que altera o próprio intérprete em favor do texto – é a antítese do método. Assim, o método é, de fato, uma forma de dogmatismo, separando o intérprete da obra, colocando-se entre esta e ele, e impedindo-o de experimentar a obra em toda a sua plenitude. A visão analítica é cega à experiência: é uma cegueira analítica.*¹³¹

Por este viés, se rompe com o método para possibilitar a abertura para que o fenômeno mesmo diga algo de si. Essa ruptura da cegueira analítica nos possibilita a nova visão hermenêutica, re-significando a continuidade do próprio dizer, pela efetivação da experiência compreensiva. Assim sendo, para, então, nos livrarmos dessa cegueira objetificante, se faz mister operar na postura compreensiva de que se está, assim, diante de uma antecipação do sentido, já trazida pelo *Dasein*, porque, enquanto ser-no-mundo, já nos municia deste sentido que a estrutura da linguagem nos oferece. É esta pré-compreensão que nos assegura, por sua vez, a possibilidade de compreendermos a nós mesmos e as coisas do mundo, enquanto possibilita o discurso. A linguagem nos propicia estes dois movimentos: em direção ao sentido que se manifesta por meio dela e em direção à própria estrutura da linguagem que nos propicia que um dado sentido seja estabelecido. Esta nova

¹³¹ PALMER, Richard. **Hermenêutica: Teoria da Interpretação em Schleiermacher, Dilthey, Heidegger e Gadamer.** Tradução de Maria Luisa Ribeiro Ferreira. Lisboa: Edições 70. Pág. 248.

concepção nos chega por esse perceber-se desse novo procedimento hermenêutico.

Podemos perguntar como se pode operar esse mover-se compreensivo. E a resposta nos leva, uma vez mais, a destacar que isso ocorre pelo processo que se mostra na relação estabelecida entre desvelamento e ocultamento, pelo operar da diferença ontológica entre o ser e os entes, pois, na e pela linguagem se mantém essa unidade de sentido: *revela-se a realidade das coisas que aparece estruturada, esconde-se o sentido que aí se estrutura.*¹³² Assim, o sentido instaurado é a realidade das coisas que aparece estruturada. Entretanto, nem tudo nos é revelado, pois a estrutura que se nos oculta é a fonte originária, a origem instauradora dos sentidos, que não cessa de atuar nessa atividade. Por isso, forma-se entre os níveis um caráter de unidade, que não é aleatória, nem arbitrária, pois não enseja a instauração de um sentido qualquer, dissociado da realidade existencial. E é de onde surge a necessária atividade da Hermenêutica Filosófica, que se desdobra em vários momentos, ou fases:

- a) Apresentar essa unidade de sentido que perpassa tanto os sentidos específicos com os quais, pelo meio da linguagem, o homem expressa as coisas;
- b) Mostrar o sentido do ser que, no homem acontece, ocorre, instaurando-se, como uma atividade permanente, como seu modo de ser, enquanto existência;
- c) Procurar, da mesma forma, dizer algo acerca das condições de possibilidade dessa estrutura instauradora do sentido como um todo.

Esta unidade de sentido pode ser compreendida, como um dado objetivo de realidade, não como um devaneio de uma imaginação fantasiosa; ou seja, sempre acaba se estruturando em um dado sentido, através do qual objetificamos as coisas. Por conta disso, igualmente podemos compreender a nós mesmos. E a questão hermenêutica é esta: como isto se dá, como isto é possível, quais as condições que a tornam possibilidade operante? Depois, passa-se à busca pela aproximação descritiva mais adequada deste sentido dado por esta atividade positiva do ser-aí. Ademais, tal unidade de sentido, como caráter próprio do elemento hermenêutico, é que possibilita a continuidade de nosso dizer, que só se instala porque se manifesta

¹³² STEIN, Ernildo Jacob. **Aproximações sobre Hermenêutica**. Coleção Filosofia. EDIPUCRS. Porto Alegre. 1996, pág. 62.

na abertura por onde a incessante atividade instauradora pode fluir, uma vez rompidos certos espaços na tessitura conceitual estabelecida.

Outra consequência desse processo, diz respeito ao fato de que o homem não é o senhor do processo, ou seja, ele não está fora do círculo, portanto, ele não pode manipular o círculo a seu bel prazer, desrespeitando a unidade de sentido instaurada. Isto se deve ao fato de que atividade não lhe pertence, pois é atividade inerente ao *Dasein*, e, portanto, inerente ao homem, sim, mas enquanto a dimensão do ser-no-mundo que vivencia tal atividade, em sua existência, porque dela participa. Além disso, e, pelo operar dessa condição compreensiva, torna-se capaz de interagir com as possibilidades que o próprio processo lhe assegura. O que significa que não podemos estabelecer um sentido qualquer, nem nossa pré-compreensão se trata de qualquer sentido, sem base alguma no processo. A própria ruptura não é aleatória, nem a continuidade do dizer que se lhe segue.

Não se trata propriamente de uma limitação, pois é este limite que possibilita a concretude existencial, justamente por não sermos senhores do próprio processo instaurador de sentido. Da mesma forma, a atividade hermenêutica está submetida a este limite quando se lança a perguntar pelos sentidos específicos das coisas e pelo sentido do homem, do ser e do mundo. Este limite Stein define como uma espécie de *ponto cego*. Por esta expressão, quer significar o momento (...) *quando pensamos compreender plenamente algo*.¹³³ Isto significa que, mesmo pensando essa capacidade compreensiva em sua radicalidade, precisamos ter presente que não temos domínio sobre todos os elementos ou fases do processo compreensivo.

A metáfora da luz, associada à razão, pela metafísica da tradição, pode nos servir, agora, para tratarmos dessa cegueira constitutiva: não somos uma transparência que possa ser completamente trespassada pela pretensa luz reveladora da razão. Esta própria iluminação conceitual pode nos cegar, quando fixa um único sentido como válido. Além disso, em nossa existência, também somos constituídos por um sombreamento, originado pelo fato de sermos já um produto da história, um produto do mundo pré-existente. Um mundo e uma cultura permeados, e, por sua vez, constituídos pelos sentidos da linguagem, pela própria estrutura do *Dasein*. Portanto, nossa capacidade de compreensão, enquanto um poder-ser, não é absoluta, e precisamos, igualmente estar atentos a esses aspectos da

¹³³ STEIN, Ernildo Jacob. **Aproximações sobre Hermenêutica**. Coleção Filosofia. EDIPUCRS. Porto Alegre. 1996, pág. 63.

compreensão, ou seja, o de sua limitação, dado que, então, precisamos, em nossa análise, conferir (...) *ao elemento hermenêutico também esse caráter de não totalidade do compreender (...)*.¹³⁴ Neste sentido, sim, podemos afirmar tratar-se de uma limitação. Portanto, não se está fazendo da Hermenêutica uma sucedânea completa das formas anteriores do dizer filosófico, como se agora, pudéssemos ter o acesso pleno à totalidade do saber não manifestado pelas tradições que a antecederam.

Precisamos, então, estar atentos a estas duas formas de cegueira, tanto a dogmática ou metódico-analítica, que pretende devassar completamente o sentido do ser, do homem e do mundo; como também este ponto cego, como a própria limitação do processo compreensivo que, da mesma forma, não nos possibilita a manifestação completa do processo instaurador de sentido. Importa, então, sabermos relacionar esses dois fatores, mas não como obstáculos ao processo interpretativo, senão, como forma de se poder percebê-los como uma forma de proceder adequado a não perdermos a 'coisa mesma', que pretendemos compreender. De ambas as maneiras, não poderemos exaurir os sentidos que nos vêm ao encontro, através de nossos enunciados, porém, estaremos nos prevenindo de ambas as formas de ocultamento. Tendo presente tais limitações, podemos agir compreensivamente, como forma de nos aproximarmos, cada vez mais, do sentido possível ou possibilitado pela existência, pois estamos alertados já pelo fato de que:

*A lente da subjetividade é um espelho deformante, enquanto injeta de fora qualquer sentido estranho à coisa, não se dispondo à opinião, ou do texto, ou seja, enquanto não deixa 'a coisa mesma' aparecer, permanecendo na cegueira do isolamento; mas, à medida que os preconceitos são reconhecidos, acontece a abertura à projeção sobre 'a coisa mesma'. Ela se descobre e seu sentido se manifesta.*¹³⁵

A abertura, aqui, à projeção de sentidos novos, focados sobre a coisa mesma, opera quando conseguimos romper com as deformidades imagéticas que o apego aos pré-conceitos, ou o seu não reconhecimento como determinações ocultas, passa a impedir que o tematizado possa continuar a nos dizer algo de si. Esta ruptura também permite a reavaliação contínua do que logramos interpretar e

¹³⁴ STEIN, Ernildo Jacob. **Aproximações sobre Hermenêutica**. Coleção Filosofia. EDIPUCRS. Porto Alegre. 1996, pág. 63.

¹³⁵ ALMEIDA, Custódio Luís Silva de. **Hermenêutica e dialética: dos estudos platônicos ao encontro com Hegel**. Porto Alegre, Editora da PUCRS, 2002. Pág. 261.

da reavaliação mesma do método que usamos para chegar aos nossos constructos conceituais.

Colhemos do dizer de Stein¹³⁶ um sentido que interessa ao prosseguimento de nossa análise, ao apresentar o ponto que serve de passagem entre a Hermenêutica de Heidegger e a que se propõe a desenvolver Gadamer. Assim, para Gadamer, pela Hermenêutica, nunca recuperamos tudo. Isto significa que, pelo discurso lógico-analítico, temos a pretensão de dizer, exhaustivamente, algo acerca das coisas do mundo, do ser e do homem, de forma taxativa, como um discurso manifestador. Por sua vez, a proposta do discurso hermenêutico é a de interpretar, de construir um dizer cuja provisoriedade possa refletir uma tarefa reconhecida em sua inesgotabilidade, em sua incapacidade de apreensão da totalidade dos sentidos instaurados.

Assim, para Stein, uma das idéias mestras que Gadamer colhe de Heidegger, diz respeito a que começamos a compreender só depois do acontecido, no sentido de que, historicamente, já somos sempre um projeto projetado. Diante disso, o que interessaria a Gadamer, não seria tanto o que fazemos, ou queremos, mas aquilo que, para, além disto, nos acontece. Por isso, o *lócus* temporal da hermenêutica se volta para interpretar esse acontecer instaurador de sentido. E tal experiência instauradora de sentido se reveste da condição de uma vivência, um experimentar das possibilidades do homem dizer o ser, bem como um poder dizer algo acerca das coisas do mundo, de si mesmo e, enfim, dizer algo deste próprio processo de acontecimento como um todo:

*Isso quer dizer que, além de sustentar a analítica fenomenológica feita por Heidegger, como lugar ontológico da compreensão, Gadamer avança sua análise, acrescentando ao sentido ontológico dos 'existenciais' heideggerianos, o sentido hermenêutico da linguagem. (...) Na compreensão hermenêutica gadameriana, o Dasein heideggeriano passa a ser visto como o intérprete – o homem histórico que compreende. (...).*¹³⁷

Porque precisamos desenvolver o tema de considerar a estrutura circular da compreensão como um existencial, ou o próprio poder-ser do ser-aí? Para mostrar que, por este novo enfoque da relação método e objeto está colocada uma nova possibilidade de se poder explicitar às coisas, ao mundo e ao próprio homem.

¹³⁶ STEIN, Ernildo Jacob. **Aproximações sobre Hermenêutica**. Coleção Filosofia. EDIPUCRS. Porto Alegre. 1996, pág. 64.

¹³⁷ ALMEIDA, Custódio Luís Silva de. **Hermenêutica e dialética: dos estudos platônicos ao encontro com Hegel**. Porto Alegre, Editora da PUCRS, 2002. Pág. 258 – nota 60.

Porque, ao considerarmos a compreensão como um existencial, poderemos afirmar que o critério de objetividade que se pode alcançar pela proposta Hermenêutica radica nessa unidade de sentido que se articula nesses três níveis através dos quais se pode compreender e, depois, procurar explicitar a existência: os sentidos específicos com que o homem expressa as coisas; o sentido com que o próprio homem consegue explicitar a si próprio; o sentido de totalidade da própria existência que possibilita o processo de instauração de sentido como uma unidade originária.

Fez-se necessário nesta Tese, averiguarmos o caráter da compreensão como o modo de ser básico do ser-aí, porque é pelo processo compreensivo que se pode perceber o próprio situar-se do homem em seu mundo de sentidos. Assim, a compreensão se nos afigura como própria da constituição da condição humana e de nossas possibilidades de conhecimento: chegamos, então, ao ponto de afirmar que conhecimento é compreensão. Na tradição anterior, entretanto, o fundamento do conhecimento era afirmado como separação radical, expresso na relação sujeito-objeto. Havia aqui um caráter de ruptura aparente entre os pólos opostos dessa relação, que interpretava essa separação do ponto de vista do argumento da subjetividade transcendental.

Então, a concepção conceitual heideggeriana, se esforça em construir o ser-no-mundo, como o ponto de contato entre sujeito e objeto, uma vez que o ser-aí é apresentado como a estrutura originária imanente dessa relação. Tal estrutura é aquilo que possibilita a compreensão, porque nele e por meio dela, se pode evidenciar o elemento hermenêutico propiciador dos sentidos instaurados. Se o sentido anterior, manifestado pelo pensar ocidental relativamente à relação de conhecimento, dizia respeito a uma ruptura entre os pólos constitutivos sujeito e objeto, nos oferecendo uma ponte de ligação transcendental entre ambos; agora podemos, então, entendê-lo de outro modo, no sentido de que se estabelece uma transcendência entre o ser e o mundo, mas enquanto se auto-constituem nessa unidade originária. Transcendência se nos mostra, logo, como o movimento circular que ocorre entre os âmbitos do ser e do mundo, envolvido pela expressão ser-no-mundo.

Não se trata da constituição de objetos, nem de um mover-se para fora do ser-aí. Nesse sentido, a ruptura faz irromper outro sentido trazido pela própria existência. É como se a própria ruptura se apresentasse, agora, contraposta ao que

fora, então, apresentado como rompido e separado, mas para fazer fluir o modo de ser enquanto existência.

Essa nova possibilidade interpretativa que afirma a compreensão como um existencial, porque a existência é a dimensão propícia, onde o ser-aí realiza no e pelo homem a sua capacidade de poder-ser, então se vê complementada pela afirmação de que esse processo instaurador de sentidos ocorre na e pela linguagem. Logo, os sentidos ontológicos dos existenciais heideggerianos são acrescidos pelo sentido hermenêutico da linguagem. A ruptura se nos mostra, novamente, como a abertura que possibilita o movimento que nos permite considerar o *Dasein* como o intérprete, ou seja, o homem histórico que compreende. Assim, para esta Tese, se chega ao sentido de uma continuidade do próprio dizer filosófico acerca da existência, uma vez orientada hermenêuticamente.

O próprio enfoque metodológico é rompido para se evitar a cegueira analítica e, concomitantemente, não se está a afirmar outro dogma, ou seja, o da completa superação das concepções anteriores, realizada pela Hermenêutica, mas, ao contrário, esse sentido de ruptura, ao instalar a visão hermenêutica, procura precaver-se dessa própria posição, afirmada em seu caráter de provisoriedade. Além do mais, o tema da linguagem é aqui apresentado, só que, agora, no enfoque de que é ela que possibilita tanto a ruptura, quanto a continuidade do dizer interpretativo. Esse girar da circularidade compreensiva se apresenta, por sua vez, porque o acesso ao mundo nos é dado pelos sentidos instaurados que fluem pela abertura, onde o ser mundano se acha predisposto à projeção; e onde se dá o encontro do homem, enquanto ser-no-mundo, com essa possibilidade mostradora dos sentidos: tudo isto está envolvido pela linguagem.

Dessa forma, o projeto ontológico e lingüístico rompe com o horizonte dos sentidos anteriormente apresentados e se nos apresenta essa inter-relação entre os aspectos lógico-semânticos com a capacidade hermenêutica de propiciar a continuidade de nosso dizer. Isto importa a esta Tese, na medida em que não se possa falar em ruptura, propriamente dita, senão em uma espécie de *continuum* hermenêutico, de onde emanam todas as novas potencialidades interpretativas.

*“ser... não tem fundamento. Brinca de abismo... O pensar chega por um salto à
amplidão daquele jogo para o qual se orienta a nossa natureza humana.”*

Heidegger – traduzido por Lya Luft.

2 NO CENTRO, A HERMENÊUTICA FILOSÓFICA

Inúmeras são as formas como o ser humano, pode expressar-se, através de sua presença histórica: mitos, literatura, poesia, os próprios relatos históricos, filosofia e ciência. Ainda que a Hermenêutica Filosófica tenha se nutrido e possa nutrir-se e referir-se a várias dessas fontes, ao se apresentar como uma possibilidade desse dizer; a partir de agora, o caminho que seguimos nesta Tese, se volta no sentido de focarmos um conjunto de contribuições significativas da Hermenêutica à forma mesma do dizer filosófico.

Para tanto, em nosso girar reflexivo, continuamos a seguir por estágios compreensivos, inter-seccionados, de maneira a tratarmos do caráter de não viciosidade do círculo da compreensão, para oferecermos outra possibilidade para se pensar essa produtividade ontologicamente positiva de um tal operar, facultado à própria compreensão humana. Se o círculo fosse vicioso estaríamos encerrando as possibilidades de um dizer válido. Por seu turno, para podermos dizer algo acerca das contribuições da Hermenêutica para o pensar filosófico, fez-se necessário, portanto, ampliar a aplicação do círculo, apresentado como um modelo estrutural para o todo do filosofar: estamos, portanto, diante de uma re-significação dos constructos metodológicos que as tradições anteriores elaboraram para abordar e afirmar a validade de suas próprias elaborações filosóficas e mesmo extrapolando o campo mais restrito da Filosofia, para o próprio dizer de outros campos do saber humano, como o das ciências naturais.

Municiados com esses argumentos de se considerar o círculo como um modelo estrutural, não apenas da própria Hermenêutica, como uma escola a mais, na já longa experiência filosófica humana, mas como um modelo compreensivo-interpretativo de como se estrutura o próprio filosofar, chegamos a mais dois âmbitos que nos trazem o caráter mesmo de uma forma de pensar orientada hermenêuticamente: o não tematizável completamente e o pertencimento precípua do dizer hermenêutico, como o ínterim entre o dito e o não dito pelas tradições; no sentido daquilo que ainda pode ser dito. Tal espaço intermediário é, então, apresentado como o enquanto do filosofar. Isto nos faz discorrer sobre a tarefa inesgotável do dizer filosófico, como caráter da própria Filosofia, compreendida ou orientada de maneira hermenêutico-interpretativa.

Em todas essas fases investigativas, procuramos focar, em cada momento, o que tais paradas reflexivas podem nos dizer acerca da proposta de Tese: procurar por uma re-significação dos sentidos de ruptura e continuidade, como característica fundamental que, agora, surgem como momentos contrapostos do próprio fluir desse dizer filosófico. Assim, para afirmar que a interação entre os processos de ruptura e continuidade do dizer se nos afigura como o caráter próprio do filosofar, fomos levados a considerar que uma tal interação só nos é possibilitada pela ocorrência de um elemento hermenêutico imanente, ínsito ao processo mesmo do compreender e, portanto, da própria possibilidade de se dizer algo acerca da existência.

Para podermos focar o centro, ou por pretendermos afirmar as contribuições da Hermenêutica Filosófica como o questionamento central para o conjunto das articulações filosóficas, abordamos ao final deste percurso provisório, a própria ruptura, compreendida como tendo um caráter fecundo, como o processo possibilitador da capacidade mesma da permanente continuidade do próprio dizer. Aqui, portanto, ruptura se nos apresenta como a própria abertura, por onde chega, até nós, a permanente atividade do *Dasein* de instaurar os sentidos da existência.

A Hermenêutica Filosófica, assim, só pode ser colocada como o centro do questionamento universal acerca da cosmovisão que o ser humano é capaz de explicitar de sua existência mesma, porque, ao operarmos hermeneuticamente, estamos relacionando, de maneira permanente, os momentos compreensivos de ruptura e continuidade desse dizer. Ademais, por essa abertura, como ruptura do já sabido, porque fomos capazes de dizê-lo, podemos vislumbrar, maravilhados, a própria universalidade do processo instaurador dos sentidos com o qual a existência se torna compreensiva.

2.1 DO CARÁTER NÃO VICIOSO DO CÍRCULO DA COMPREENSÃO

Em momento anterior, já trouxemos o tema de que, ao interpretar, como uma forma de tentar explicitar a coisa que é alvo de nossas análises, partimos, primeiramente da compreensão, porque esta gravita em uma dimensão mais originária que aquela. Dessa forma, se pode afirmar que o ato de interpretar se funda existencialmente na compreensão e é por isso que se pode, por meio dela,

manifestar o caráter ontologicamente positivo do ser-aí, ao nos possibilitar continuar a dizer algo da coisa que intencionamos explicitar.

Agora nos voltamos, então, para caracterizar o círculo da compreensão nesse aspecto de positividade ontológica, como círculo virtuoso; e, para tanto, teremos que operar uma retomada de algumas das questões até aqui apresentadas, porém, centradas no enfoque da não viciosidade do círculo hermenêutico. Nosso esforço se volta, então, para verificar a relação entre o círculo virtuoso da compreensão com a proposta de Tese, de se re-configurar os sentidos de ruptura e continuidade, uma vez aplicados ao pensar do Ocidente, em suas sucessivas formas de nos dizer algo acerca da existência, desde que estejamos orientados hermeneuticamente.

Este operar compreensivo se nos evidencia virtuoso, precisamente por ocasionar uma ampliação de nosso conhecimento acerca de nós mesmos e do mundo no qual nos situamos, entendendo esse situar-se como um modo de ser interpretativo. Da mesma forma, para caracterizar esse operar positivo do círculo, bem como o tipo de objetividade que daí se pode obter, tratamos de desenvolver mais o conceito de horizonte de sentidos que vem até nós por estarmos situados neste mundo de sentidos e da linguagem que é constituído e concomitantemente constitui o ser no mundo:

*O momento hermenêutico situa-se no círculo da compreensão, na linguagem – o círculo deve ser aqui entendido como círculo virtuoso, capaz de engendrar o novo. Isso significa que compreender não é uma atividade linear da qual simplesmente se exige a busca genética e teleológica do que se quer compreender, mas que requer a presença no mundo.*¹³⁸

Tais abordagens nos mostraram a historicidade das próprias noções referentes ao círculo da compreensão, cujos pressupostos, colocados a descoberto, apontam para que a própria circularidade se apresenta já tocada pelos mesmos aspectos que se propunha a deixar à vista. Assim, se podem abordar as próprias noções de círculo, inseridas em seu contexto de temporalidade e no dizer da própria recepção crítica que já trata disso, de maneira que, a cada girar da própria circularidade, surgem outras noções a respeito do círculo da compreensão e suas aplicações. Ao se propor essa análise dos conceitos trazidos pelo enfoque mesmo da Hermenêutica, relativamente às noções de circularidade, pré-compreensão e

¹³⁸ ALMEIDA, Custódio Luís Silva de. **Hermenêutica e dialética: dos estudos platônicos ao encontro com Hegel.** Porto Alegre, Editora da PUCRS, 2002. Pág. 239.

compreensão, bem como de pré-juízos, intentamos mostrar o diálogo entre as tradições como base para a tarefa Hermenêutica.

Por seu turno, torna-se necessária seguirmos a abordagem pelo caráter de não viciosidade do círculo da compreensão, estabelecendo um contraponto com a circularidade que é operada pela ciência e seus critérios metodológicos. Assim, lançamos sobre a circularidade estabelecida entre ciência e método, como afirmada pela modernidade, a crítica do caráter vicioso do círculo; bem como apontamos a maneira de não se considerar o círculo hermenêutico como vicioso, refutando argumentos lançados nesse sentido. Além disso, ao procurarmos por uma delimitação do círculo da compreensão, afirmamos que o mesmo só se encontra circunscrito pela noção de horizonte de sentido que, por sua vez, se nos mostra o pertencer do ser-aí ao mundo de sentidos instaurados na e pela própria existência; bem como do ser-no-mundo enquanto o ser do homem, em sua concretude histórica, em sua presença no mundo:

*A expressão 'presença no mundo' significa a participação efetiva do ente mundano na história, a comunhão com o horizonte de sentido que marca o tempo histórico em que este ente está inserido. O mundo no qual estou presente é o mundo ao qual pertença e que determina o meu ver e o meu escutar; e o mundo das minhas possibilidades teóricas e práticas.*¹³⁹

Agora, precisamos buscar subsídios interpretativos que nos são fornecidos por uma breve análise histórica que Coreth¹⁴⁰ nos propõe. Seguimos, então, no sentido de mostrar a historicidade do uso das expressões pré-compreensão e compreensão, ao afirmar que a primeira procede, sem dúvida, de Heidegger, quanto ao seu conteúdo, formulando-a no contexto do círculo hermenêutico. Entretanto, Gadamer, ao retomar a noção de circularidade, passa a usar a expressão pré-conceitos, ao invés de pré-compreensão, procurando ressaltar o aspecto positivo de se considerar os pré-conceitos como o ponto de partida para o processo hermenêutico.

Para firmar o postulado de que não considera adequado o uso da expressão pré-conceito, Coreth realiza uma análise dos significados a ela associados. Por este caminho, mostra como o projeto racionalista do iluminismo, entende com uma carga

¹³⁹ ALMEIDA, Custódio Luís Silva de. **Hermenêutica e dialética: dos estudos platônicos ao encontro com Hegel**. Porto Alegre, Editora da PUCRS, 2002. Pág. 239 - nota 13.

¹⁴⁰ CORETH, Emerich. **Questões fundamentais de Hermenêutica**. Traduzido por Carlos Lopes de Matos. EDUSP. São Paulo. 1973. Pág. 85 e seguintes.

negativa a expressão pré-juízos, ou pré-conceitos, afirmada diante das pretensões de se poder estabelecer uma ciência que não partisse de pressuposições, portanto, que pudesse dispensar esses juízos prévios, considerados como um dano ao conhecimento. Trata-se de uma concepção de ciência baseada na objetividade fundante das determinações racionais.

Mesmo reconhecendo a validade atribuída por Gadamer, de que é justamente a partir dos pré-conceitos, condicionados historicamente, que se pode chegar a um primeiro acesso à compreensão, Coreth reafirma que o entendimento geral da expressão nos leva, sim, à concepção de um dano ao conhecimento. Este dano se forma à medida que um conceito pré-concebido passa a ser entendido com um sentido fechado, já fixado de antemão, não permitindo que o olhar se dirija à coisa, ela mesma. Este sentido fixado acaba por fazer com que se venha a torcer o olhar em uma direção específica, de maneira que acabamos por desfigurar a própria coisa, não permitindo que a coisa, ela mesma, nos diga algo. Assim, mesmo reconhecendo o valor do esforço hermenêutico de Gadamer em reabilitar nossos conceitos prévios, precisamos estar atentos para um certo determinismo de nos guiarmos por conceitos já sedimentados em um certo sentido: *Nós sempre nos movimentamos compreensivamente em meio a um horizonte significativo sedimentado, que determina, desde o princípio, todas as nossas possibilidades de compreensão e interpretação em geral.*¹⁴¹

Entretanto, o que pode estar nos determinando, por este viés hermenêutico, não é mais a objetividade fundante das determinações racionais, mas os sentidos já estabelecidos em nosso horizonte compreensivo. Ainda assim, embora reconheça o intento de Gadamer de se referir à necessária abertura que se deva ter, ao nos dirigirmos à coisa, sem lhe retirar o olhar, mas permitindo que venha ao nosso encontro, sem podermos retirar de nós mesmos estes pré-conceitos constitutivos, Coreth insiste: a expressão pré-juízo indica ou sugere um sentido ou uma representação contrária à abertura que se instaura a partir da pré-compreensão. Entretanto, reconhece que mesmo esta, se for fixada também, torna-se um dano e,

¹⁴¹ Apresentação de Marco Antônio Casanova, In FIGAL, Günter. **Oposicionalidade: o elemento hermenêutico e a filosofia.** Tradução de Marco Antônio Casanova. Petrópolis/RJ: Editora Vozes, 2007. Pág. 08.

por sua vez, também acaba por desfigurar o olhar e daí, o sentido da coisa que nos vem ao encontro.

Já encontramos, então, um dizer que nos traz elementos para a Tese: a ocorrência de uma ruptura, mas que se volta, agora, contra a própria tradição hermenêutica – mesmo esses pré-juízos que venhamos a considerar válidos em nossos processos de reavaliação, podem nos desviar o olhar daquilo que nos vem ao encontro – a coisa mesma. Embora focados no sentido dessa abertura – ruptura ontológica, precisamos de atenção redobrada para verificar o que, realmente, está sendo estabelecido pelo fluxo ininterrupto de instauração de sentidos. Nem mesmo a possibilidade hermenêutica escapa de sua historicidade, ou seja, não pode ser entendida como a resposta final ao tema em questão, senão, ela mesma se torna dano ao conhecimento. É isto que assegura a continuidade do processo do dizer.

Figal nos explica, por sua vez, que tais circunstâncias, próprias do processo compreensivo, estão inseridas no constructo conceitual definido por Gadamer como ‘fusão de horizontes’. Por esta formulação se pode congrega, de maneira satisfatória, a diversidade de interpretações de mundo, bem como a distância temporal, como positivamente ontológica, enquanto efetivação da concretude histórica do ser do homem, na medida em que re-significa seu passado e procura projetar um sentido novo:

Gadamer explicou esse fato com um pensamento central para a sua hermenêutica: ‘a fusão de horizontes’. A pluralidade dos horizontes indicada com a expressão é visada no sentido da diversidade de um mundo presente em relação ao passado. Ela é a condição para automeditação histórica, se é que essa automeditação só é possível por meio da distância historicizante, em relação ao que é legado pela tradição; somente se o que é legado aparece como outro e alheio, podemos nos comportar em relação a ele.¹⁴²

Este é outro sentido para a ruptura: só podemos nos comportar em relação ao que é legado pela tradição se isto se nos afigura como estranho, como alheio, como o outro, se, diante da herança sentimos o refluir de nossas inquietações existenciais: uma espécie de estranheza em relação ao próprio legado constitutivo. Dessa forma, nem mesmo a tradição nos determina; caso contrário, o estabelecido não seria rompido, não haveria abertura para o novo e o dizer mesmo já se teria encerrado. A idéia de fusão de horizontes relaciona, assim, essa re-significação pra os sentidos de ruptura e de continuidade, bem como da relação entre ambos.

¹⁴² FIGAL, Günter. **Oposicionalidade: o elemento hermenêutico e a filosofia.** Tradução de Marco Antônio Casanova. Petrópolis/RJ: Editora Vozes, 2007. Pág. 27.

Consideramos, então, oportuno trazer essa discussão acerca das diferentes concepções e do uso dos termos, como exemplo mesmo de um exercício hermenêutico, dado que nos mostra, precisamente, a tarefa da Hermenêutica Filosófica de esclarecer os conceitos fundamentais de que se vale, enquanto busca pelo sentido daquilo que pretende explicitar. Assim, volta-se, continuamente, sobre si mesma e sobre as próprias bases conceituais até então formuladas, sempre buscando pela nova possibilidade de sentido instaurado pelo processo:

*Isto revela que, por estar imerso em tradições, ligado necessariamente ao passado, o homem está sempre condicionado pelo mundo que o rodeia e determina. A subjetividade não, se fundamenta em si mesma, pois, sendo abertura, disposição e projeto, está remetida ao mundo das relações existentes. Portanto, porque pertence ao modo de ser da historicidade, a razão não é dona de si mesma e nem é capaz de esgotar a verdade.*¹⁴³

Mesmo esse condicionamento que chega, momentaneamente a nos determinar, não é absoluto, porque a existência mesma nos provê do momento da ruptura: o próprio ser-no-mundo nos possibilita disposição e projeto diante da abertura ao novo, bem como em frente à necessidade de revisar o já dito. A razão que logramos adquirir, ou seja, mesmo as determinações racionais fixadas em dado momento, se rendem diante do processo permanente de instauração de sentidos e, portanto, se abrem.

Esse processo, ao seu turno, se consubstancia, ademais, a partir do operar do círculo hermenêutico, quando este mostra a historicidade da compreensão, entendendo que esta se dá:

*(...) como o contexto histórico efetivo em que estamos e no qual a palavra, historicamente falada e escrita entra na tradição, continua a operar nela e se interpreta, penetrando, assim, também no horizonte de nossa compreensão e tornando-se condição de possibilidade da compreensão histórica.*¹⁴⁴

A compreensão é histórica porque tais conceitos aparecem em dado momento, em certa época, portanto, tomados em seu caráter temporal. Mas não se extinguem nesta ocorrência apenas, pois possibilitam que outros conceitos se estabeleçam posteriormente, com base nesta sua forma de dizer anterior. Sem a compreensão deste seguimento não compreenderíamos os conceitos que se

¹⁴³ ALMEIDA, Custódio Luís Silva de. **Hermenêutica e dialética: dos estudos platônicos ao encontro com Hegel**. Porto Alegre, Editora da PUCRS, 2002. Pág. 264.

¹⁴⁴ CORETH, Emerich. **Questões fundamentais de Hermenêutica**. Traduzido por Carlos Lopes de Matos. EDUSP. São Paulo. 1973. Pág. 87.

sucedem uns aos outros, constituindo-se, aproximando-se, ou afastando-se, rompendo-se, inclusive. Da mesma forma, não poderíamos compreender o caráter que os faz se constituírem como história, pensada em sua totalidade: reinterpretem-se os conceitos e a própria história, a partir deles, que os envolve. Eis o caráter de circularidade.

Da mesma maneira, esse caráter de temporalidade de tais concepções e que acabam por moldar o nosso pensar, chegando até nós como tradição, nos vem ao encontro enquanto conceitos, elaborados nas mais diversas formas do dizer, estão carregados e trazem consigo o caráter fundamental de se apresentarem como linguagem. Em função disso, experienciamos outra condição existencial que nos escapa às pretensões de domínio completo dos fatos e/ou situações, pois:

*Não possuímos, nem controlamos a linguagem: antes a aprendemos e nos adaptamos às suas regras. O poder que a linguagem tem de ordenar e moldar o pensamento não é uma questão de rigidez ou de incapacidade; esse poder funda-se na situação ou no caso que ela comunica. É à situação ou ao caso que temos de adaptar o nosso pensamento. A linguagem não é, assim, uma prisão, mas um espaço que se abre no ser e que permite uma infinita expansão, dependendo de nossa abertura à tradição.*¹⁴⁵

Mas ocorre, seguidamente, que as próprias regras do dizer são rompidas, quando o sentido mesmo das regras não servem mais a dadas situações – entretanto, com a própria linguagem não podemos romper. Então, a própria ruptura, aqui, encontra seu limite. Sentimos estranheza pela linguagem, pelas expressões e seu uso, diante de algo que nos foi lançado pela existência: chegou-nos, então, a hora da ruptura – o pensar se adéqua à nova situação (se não o faz, se fixa e se perde da situação) – mas a linguagem mesma é que possibilita o sentido novo. A própria linguagem proporciona a ruptura com o sentido de algo, enquanto se nos mostra como abertura para que o ser-no-mundo diga a si mesmo de outra forma, bem como a seu mundo e a todos os sentidos dos entes intra-mundanos.

Esta formulação nos parece, pois, refletir a tarefa mesma a que se propõe a Hermenêutica Filosófica, uma vez que a própria expressão circularidade possui várias concepções históricas, no sentido de terem sido lançadas ao longo da história do pensamento ocidental. Nessa breve prospecção, se pode mostrá-la como marcada pelos contributos de Schleiermacher e Dilthey, bem como com Heidegger e Gadamer, para citar somente exemplos paradigmáticos de sua transformação.

¹⁴⁵ PALMER, Richard. **Hermenêutica: Teoria da Interpretação em Schleiermacher, Dilthey, Heidegger e Gadamer.** Tradução de Maria Luisa Ribeiro Ferreira. Lisboa: Edições 70. Pág. 210

Evidentemente, os conceitos que embasam as noções de círculo hermenêutico, contribuem para a própria autocompreensão histórica da Hermenêutica. Essas concepções também passaram por sucessivas reformulações, ou rupturas re-significativas, mas que, por isso mesmo, se inserem nos contextos históricos nos quais aconteceram, nos quais se efetivaram, em seu dizer oral e escrito. Dessa maneira, formam-se os elos de uma tradição que lhes serve de base e que não pode ser extirpada da explicitação seguinte, porque a constituiu e continua a nela operar, de forma a se tornar em possibilidade de se estabelecer algo novo em nosso atual horizonte de compreensão. Parece-nos que esse exemplo do processo como que é capaz de falar por si só. Este exemplo também ilustra o processo dialógico intrínseco às próprias formulações da Hermenêutica, em seu operar circular do processo compreensivo.

Permitir e realizar o diálogo entre as diversas tradições: esta é a proposta e o agir precípua da Hermenêutica Filosófica, à medida que se pode considerar este procedimento como uma forma privilegiada do exprimir-se do próprio discurso filosófico como um todo; na medida em que nos habilita à projeção de sentidos novos. Assim, pois, no momento em que as tradições dialogam entre si, ou tal diálogo se realiza, os seus discursos não se encerram em si mesmos. Mas, ao contrário, formam-se interlocutores, discutem-se os temas que, dessa forma, ganham vida, tornam-se ativos, produzem algo mais que a própria letra fria do dizer que, submetida agora à interpretação compreensiva, não perece, como morta, por ter sido submetida a este processo. Eis outro aspecto da circularidade e, por conseguinte, do caráter não vicioso do círculo, por nos remeter a uma outra concepção da objetividade que se pode obter pelo processo:

A objetividade característica da linguagem, capaz de revelar as coisas tal qual são, baseia a linguagem numa ontologia lingüística universal. As dimensões mais fundas da linguagem, das quais deriva o seu poder de revelar o ser das coisas, dá-nos aquele fundamento de universalidade ontológica que faz da experiência hermenêutica uma experiência de revelação ontológica imediatamente significativa.¹⁴⁶

O caráter de objetividade do círculo compreensivo repousa, pois, nessa capacidade mais própria da linguagem de revelar o ser das coisas e de expressar os sentidos mesmos com os quais o ser do homem torna possível dizer algo de si

¹⁴⁶ PALMER, Richard. **Hermenêutica: Teoria da Interpretação em Schleiermacher, Dilthey, Heidegger e Gadamer.** Tradução de Maria Luisa Ribeiro Ferreira. Lisboa: Edições 70. Pág. 211.

mesmo. A tarefa hermenêutica é que torna o círculo não vicioso, mas ontologicamente positivo de nos revelar a existência, em sua complexidade, se baseia na aproximação contínua com esse caráter de universalidade da linguagem. Essa experiência hermenêutica não pode ser rompida, pois ela é a própria possibilidade de revelação dos sentidos instaurados. É aqui que a ruptura se mostra fecunda, pois não nos condena ao silêncio, nem pode romper com a linguagem, uma vez que se constitui na abertura do processo mesmo de mostraçãõ do ser-no-mundo, possibilitado pela universalidade lingüística imanente na própria linguagem.

E não se torna necessário sequer escolher os interlocutores, ou falantes, uma vez que já se encontram presentes no mundo de sentidos da linguagem da qual fazemos parte; e, além disso, já estão dados pela história que, assim, se torna rediviva e atuante. Não se está, portanto, diante de uma interpretação aleatória, de um qualquer dizer acerca das coisas, do mundo e de nós mesmos, pois é no andamento dessa conversação que se aprofunda a pesquisa sobre o tema em questão, compreende-se algo que jazia oculto, percebe-se outra perspectiva do dizer, aperfeiçoam-se as ferramentas de análise, discutem-se os próprios critérios metodológicos empregados. Este movimento também se caracteriza por possibilitar a projeção de novos sentidos para o futuro, pois o que não se tinha podido ainda dizer, passa-se a dizer agora, diante, ou em função do fato novo e, dessa forma, ao se dirigir ao novo, ocorre como uma nova possibilidade do dizer: antecipa-se o sentido futuro, enquanto projeto, por um vislumbre provisório da totalidade de sentidos. Forma-se, assim, como que uma espécie de ponte temporal, em que passado, presente e futuro se consolidam como um acontecer organicamente entrelaçado de sentidos estabelecidos.

Nesse exercício hermenêutico que estamos levando a efeito, focamos, uma vez mais, o aspecto central da tese que defendemos, a partir do caráter dialógico que a Hermenêutica desenvolve entre as diversas tradições. Por este viés, entendemos que se forma o caráter de continuidade de sentido entre as concepções formuladas por estas tradições que, mesmo ao se apresentarem como antípodas umas das outras, se constituem, mais propriamente, em complementariedade; e não pelo critério de substituição de determinadas noções, de forma completa, por novas formulações conceituais.

De outra sorte, pelo operar do círculo compreensivo, igualmente não se revestem do caráter de mero sumário ou de compilação apenas, dos temas

abordados pelas demais tradições: tornam-se positivamente ontológicas. Isto porque enquanto formas do dizer da existência, justamente por este operar circular da Hermenêutica, não se fecham sobre si mesmas, mas, ao contrário, operam no modo do aberto, com o próprio processo instaurador de sentido do ser-aí, em sua experiência existencial no ser do homem, como seu modo mais próprio de ser.

Caso contrário, poderíamos ser propensos a reduzir o dito (escrito) filosófico de dada tradição a uma espécie de sumário dos temas discutidos, fixando o entendimento a respeito de suas teses. Portanto, é este caráter dialógico das tradições que nutre a própria indagação filosófica, discutindo as teses disponíveis, confrontando-as, examinando-as, umas à luz das outras. E, assim, por este operar, se acaba por discutir os próprios pressupostos das tradições, juntamente como os critérios que estamos utilizando em nossas análises atuais. E, como já dito antes, por este diálogo, fundamentalmente, se coloca algo de novo, pela continuidade do sentido do dizer, que passa a operar no modo do aberto, buscando explicitar o que, de novidade, nos vem ao encontro, trazido pela própria existência.

Este sentido novo, como é condição de um tal acontecer, possibilita formularem-se concepções que rompem com os conceitos ou sentidos anteriores: então, tal acontecer também se torna evento permanente da compreensão, por intermédio da ruptura, compreendida, assim, dessa outra maneira. Podemos dizer isto de outra forma, ou seja, consideramos que uma tal continuidade igualmente se instala pelas subseqüentes rupturas, as quais nos propiciam uma unidade de sentido do processo como um todo. Sendo assim:

É o que se verifica quando tem lugar a compreensão, isto é, o nosso horizonte está em constante processo de formação, pondo à prova os nossos preconceitos no encontro com o passado e tentando compreender partes de nossa tradição. Por conseguinte, é inadequado conceber um horizonte isolado do presente, visto que ele já foi formado através do contato com o passado.¹⁴⁷

Este elemento é de tal forma estruturante do filosofar e adotado como um dos postulados básicos da Hermenêutica, que as próprias expressões *logos* e diálogo, apresentam uma raiz comum, evidente em sua mesma e intrínseca construção lingüística. Essa raiz lingüística é a mesma, ou seja, *logos*, só que com a diferença que o prefixo utilizado na segunda já nos aponta para outra possibilidade

¹⁴⁷ BLEICHER, Josef. **Hermenêutica Contemporânea**. Trad. de Maria Georgina Segurado. Ver. De Carlos Morujão. Lisboa: Edições 70, 1992. Pág. 159.

do discurso. Ora, uma vez sem o emprego do prefixo, podemos estar nos referindo à univocidade do discurso. Entretanto, hermeneuticamente, essa única voz sede seu sentido a que outras vozes, outras formas do dizer se apresentem diante de nossa compreensão. É por esta forma do filosofar hermenêutico que se pode corrigir esta certa tendência totalitária do dizer. Tal tendência, assim, se vê obrigada a, pelo menos, admitir a existência de outras perspectivas além da sua. Por sua vez, nos indica ainda o viés positivamente ontológico do dizer filosófico, uma vez que, na busca da compreensão dessas outras vertentes, se termina por reconhecer a legitimidade de seus postulados, se não em todas, mas em tais e quais formulações. Isto nos aponta para o tipo de objetividade que torna o círculo hermenêutico virtuoso.

Como estamos trabalhando com base nas contribuições de Heidegger e Gadamer, no sentido da própria autocompreensão da Hermenêutica Filosófica, é preciso ressaltar que todas essas possibilidades explicativas do discurso se instauram na e pela linguagem; e não a partir de uma subjetividade capaz de elaborar um único discurso explicativo de nossas condições existenciais. E chegamos, logo, a afirmar, conjuntamente, por mais uma vez, o caráter de objetividade do círculo da compreensão, e, portanto, sua não viciosidade, que nos permite interpretar essa situação em que nos encontramos, como ser-no-mundo:

A linguagem, de fato, não é um 'instrumento', mas, sim, o modo como o ser aparece. Quando queremos transmitir o ser de uma situação, não imaginamos uma linguagem que se lhe adapte, mas, antes, encontramos a linguagem adequada à situação. Assim, o que encontra expressão na linguagem não é nossa 'reflexividade', mas a própria situação: as palavras não funcionam essencialmente para se referirem a esta subjetividade; pelo contrário, referem-se à situação.¹⁴⁸

Por este caráter dialógico se entende também um movimento em que um sentido emanado de uma pré-compreensão, ao permitir o acesso a todo um mundo histórico e anteriormente concebido, significa que permite o acesso a essas vivências e experiências, já pressupostas. Por sua vez, tais pressupostos se dirigem a uma possibilidade de compreensão que quer nos tocar e nos falar na nossa situação histórica. E somos efetivamente tocados, porque fala conosco na situação em que nos encontramos, contribuindo, decisivamente, para (...) *abrir-nos o sentido de nossa existência, pois é principalmente ela que já pressupõe a totalidade de um*

¹⁴⁸ PALMER, Richard. **Hermenêutica: Teoria da Interpretação em Schleiermacher, Dilthey, Heidegger e Gadamer.** Tradução de Maria Luisa Ribeiro Ferreira. Lisboa: Edições 70. Pág. 244.

mundo de experiência e de compreensão. ¹⁴⁹ Assim, o que está em jogo é o processo de instauração do sentido da existência humana. Nos contextos próprios em que se deu o fluir de nossa história, nas diversas culturas e formulações contextuais, em todas as experiências vividas, jaz a possibilidade compreensiva trazida pelo *Dasein*. Portanto, quer no tempo, quer no espaço, no mundo e em função das coisas intramundanas, ou seja, no todo desse processo instaurador de sentidos, o que se quer compreender é a própria existência humana, considerada em todas as suas infinitas possibilidades de desdobramentos específicos que intentamos explicitar. Temos aqui, novamente, o sentido de ruptura, quando as explicações existenciais do passado nos desassossegam, quando nos sobressaltamos diante do fato de percebermos que tais explicações não mais nos satisfazem: aqui, então, se nos mostra a abertura a novas concepções existenciais.

Isto que a Hermenêutica Filosófica nos traz, entretanto, não se limita às tradições filosóficas, ou às ciências do espírito, ou ‘humanas’, pois a temporalidade do ser-aí tem caráter de universalidade. Os critérios de objetividade da tradição científica, iniciados e pretendidos, a partir da modernidade, se propõem a eliminar tais concepções prévias, completamente, e controlar os resultados pela construção de procedimentos metodológicos específicos. Porém:

*A temporalidade: passado – presente – futuro; aplica-se tanto à compreensão científica como a ‘não científica’ – é universal. Dentro e fora das ciências não pode haver compreensão sem pressupostos. De onde nos vêm os pressupostos? Da tradição em que nos inserimos. Essa tradição não se coloca contra o nosso pensamento como um objeto do pensamento: antes, é produto de relações, é o horizonte no interior do qual pensamos.*¹⁵⁰

É preciso, portanto, revisitar o caráter atribuído à própria tradição de cientificidade iniciada na modernidade, quando trata da fundamentação de suas conquistas, baseada nos critérios de objetividade que elaborou para se auto-justificar. Os postulados e descobertas da ciência estão, também, tocados pela temporalidade. O sentido dessa ruptura, logo, não se limita às concepções das ciências do espírito, mas se volta para todo o objeto do pensamento, do qual derivam todos os ramos do saber construído pelo homem. Assim como a ruptura pode se lançar sobre o conceito de método; se lança, então, igualmente, para ou de

¹⁴⁹ CORETH, Emerich. **Questões fundamentais de Hermenêutica**. Traduzido por Carlos Lopes de Matos. EDUSP. São Paulo. 1973. Pág. 88.

¹⁵⁰ PALMER, Richard. **Hermenêutica: Teoria da Interpretação em Schleiermacher, Dilthey, Heidegger e Gadamer**. Tradução de Maria Luisa Ribeiro Ferreira. Lisboa: Edições 70 .Pág. 186.

encontro a um conceito geral do que seja científico e é isto que está em curso. Ao fazê-lo, entretanto, o que se quer não é vitimar a ciência, senão expor seus pressupostos, de forma a assegurar a continuidade de seu dizer e fazer, em outras bases.

Podemos perceber, portanto, que todo este movimento não é linear, no sentido de um passado determinante no qual, como que archotes acessos iluminassem o andar seguido agora, permitindo que se percorresse somente o caminho que iluminam. Nesse sentido também se pode falar de diálogo, porque por diálogo igualmente se entende o movimento inverso. Assim, temos que, a partir da compreensão adquirida, isto é, valendo-se ainda da metáfora das luzes que nos iluminam agora, em nossa situação histórica, poderemos focá-las nesse momento histórico anterior, de onde provieram nossas concepções prévias. Dessa forma, nossa compreensão atual se torna iluminadora, por sua vez, a partir desse nosso olhar, de nosso aqui e de nosso agora, daquela concretude do testemunho histórico que chegou até nós.

O movimento antecipatório da pré-compreensão se torna, igualmente, movimento compreensivo na direção de um passado re-significado, de forma que, de ambas as maneiras, iluminamos nosso presente, enquanto procuramos por uma projeção de sentido para o futuro. É nesse sentido, também, que podemos afirmar o caráter não vicioso do círculo da compreensão, na medida em que se estabelece a possibilidade de um diálogo real entre as significações trazidas pelas diversas tradições, quer científicas, quer filosóficas ou integrantes das ciências do espírito. Nesse sentido, a elaboração conceitual de Gadamer, relativamente ao que chamou de história efetual, é o que nos esclarece esse processo, de acordo com Grondin:

A história efetual não está em nosso poder ou à nossa disposição. Nós estamos mais submissos a ela, do que podemos ter consciência. Em toda a parte onde nós compreendemos, a história efetual está em ação, como horizonte que não pode ser questionado retroativamente, até a clareza definitiva daquilo que pode parecer-nos significativo ou questionável.¹⁵¹

Desse modo se dá o relacionar-se de uma tradição com outra, em movimento recíproco e dialógico, através do qual a tarefa da hermenêutica não encerra suas possibilidades interpretativas em compreensões estanques. Por isso, pode voltar-se sobre si mesma, interrogar seu passado, em função de seu presente

¹⁵¹ GRONDIN, Jean. **Introdução à Hermenêutica Filosófica**. Tradução e Apresentação de Benno Dischinger. São Leopoldo/RS – Brasil: Editora da Universidade do Vale do Sinos, 1999. Pág.190.

e vice-e-versa, bem como descobrir sentidos ainda não percebidos anteriormente, iluminando, uma vez mais e outra vez ainda, seu próprio passado. É por este caráter dialógico que se chega, outra vez, ao caráter de circularidade da compreensão, desde que, efetivamente, este círculo seja mantido no modo do aberto. Ainda mais, por este operar projetivamente aberto, nos tornamos capazes de capturar os sentidos daquilo que nos está sendo trazido pela existência, por aquilo que a existência lança em nossa direção para que possamos compreender a coisa que nos é lançada, enquanto, concomitantemente, compreendamos algo da existência mesma:

O conceito de uma consciência histórico-efetual revela uma sutil ambigüidade. De um lado, ele significa que nossa consciência atual foi cunhada e até constituída. Nossa consciência é, assim, efetuada pela História. De outro lado, ela caracteriza uma consciência a ser sempre reconquistada, desse ser efetuada.¹⁵²

Esta tensão entre a consciência atual, cunhada historicamente, com a ruptura operada por esta consciência irrequieta que se experimenta em construção contínua, ao articular sentidos, enquanto ser-aí, é que realiza essa necessária e constitutiva abertura. Por esta circularidade aberta, deva-se entender esse movimento em duplo sentido, de uma concretude histórica para outra, caso contrário, estaríamos operando com conteúdos fixos, o que não nos permitiria ampliação de nossos horizontes compreensivos. Ao nos fixarmos inflexivelmente, não nos permitiríamos uma contínua verificação e complementação daquilo que nos vem pela tradição. Trata-se de uma concretude histórica, mas no modo do aberto, com uma interrogação constante: o sentido do que nos vem ao encontro, disto que está dito, é realmente este? Quais outras possibilidades podem ser compreendidas? Esta pergunta fundamental nos mostra, por sua vez, o operar não vicioso do círculo da compreensão.

A tradição torna-se, assim, viva e operante, não se fossiliza como letra morta; e isto se pode igualmente afirmar da história, vivificada por uma unidade de sentido que se estabelece no processo, e que, por seu turno, não se limita a relacionar passado e presente, mas também opera uma projeção no sentido do futuro. Sendo assim:

¹⁵² GRONDIN, Jean. *Introdução à Hermenêutica Filosófica*. Tradução e Apresentação de Benno Dischinger. São Leopoldo/RS – Brasil: Editora da Universidade do Vale do Sinos, 1999. Pág. 191.

*Em tudo o que me vem ao encontro ou contraria, em tudo o que me é falado ou deseja de mim resposta ou tomada de posição, muda-se meu mundo da compreensão, e continua, também, a formar-se minha pré-compreensão, pela qual tomo e compreendo, por seu turno, o futuro, o que vem ao meu encontro.*¹⁵³

Algo sempre nos vem ao encontro, abalroa-nos, nos intercepta em nossa nau pretensamente segura, que conseguimos construir com o que já compreendemos e nos desafia diante de um novo evento. O poder operante não está disponibilizado ao homem, como ferramenta de trabalho, como alguma coisa de que possa dispor, como um objeto, mas é poder originário do ser-no-mundo, de que o homem toma parte.

Neste espaço intermediário entre o caráter passivo e ativo do processo que nos envolve e que também constituímos, é que desenvolvemos nossa tarefa hermenêutica. Este íterim hermenêutico é aberto e deve ser conservado aberto, enquanto uma possibilidade sempre disposta a acolher este novo e permitir que nos diga algo ao interrogá-lo: a história é dinâmica, como uma experiência existencial do ser-no-mundo.

Se, ao contrário, suprimimos esse caráter dialógico, em suas três dimensões temporais, em sua abertura e circularidade, e que é capaz, igualmente, de se projetar em uma compreensão, para além dos limites em que se deu ou se dá nosso prévio entendimento, não podemos enfrentar o novo: este outro evento, ou seja, aquilo que, vindo ao nosso encontro, não se enquadra, completamente, nos conceitos de que já somos portadores. Este argumento acerca do caráter dialógico que a Hermenêutica estabelece com as tradições, já nos abre o caminho para as considerações que abordam esse processo como sendo o mais próprio da atividade filosófica. Considera-se o caráter dialógico como próprio da Hermenêutica, ao mesmo tempo em que se pode ampliar sua aplicação ao modo mais apropriado de operar com a Filosofia. E aqui, tornamos, a apresentar o contributo de Gadamer ao tema, no sentido daquilo que vai além da proposta hermenêutica de Heidegger, já que:

A fusão de horizontes é todavia, inconcebível sem a intervenção da linguagem. (...) Para Gadamer, o problema da linguagem constitui o tema central da filosofia hermenêutica. A sua preocupação com a linguagem

¹⁵³ CORETH, Emerich. **Questões fundamentais de Hermenêutica**. Traduzido por Carlos Lopes de Matos. EDUSP. São Paulo. 1973. Pág. 88.

*marca mesmo o ponto em que ultrapassa as preocupações da hermenêutica existencial.*¹⁵⁴

A recepção crítica não costuma associar ruptura na relação Gadamer e Heidegger, entretanto se percebe o evento de algo novo, de uma complementar-se que não se refere a uma mera assimilação: se está diante de um novo dizer; bem como superar não significa, aqui, refutar. Assim, perscrutamos a tradição, em busca dos indícios, de possibilidades indicativas, enquanto procuramos lançar outro olhar, para outra perspectiva, outro viés, sobre esta coisa que nos desafia. Por sua vez, ao nos confrontar, este evento desafia a tessitura conceitual anterior, talvez, longamente elaborada e trabalhada. Isto nos desacomoda, nos instiga a prosseguir a continuar operando no processo – nos leva a percorrer o que Heidegger nos apresentou com a metáfora da *Holzwege*, essas trilhas, ou caminhos provisórios que percorremos, nessa nossa incessante tarefa do pensamento.

Isto se reveste de um caráter positivo e ativo, que talvez signifique um saber comportar-se diante deste mover-se incessante, próprio da existência, como um modo de ser do *Dasein*, do ser-aí, em sua contínua atividade instauradora de sentido. Nosso horizonte de compreensão, então, se estende, à medida que nos dirigimos a ele, nos colocamos em marcha em sua direção, procurando ver, sondar o que ele nos apresenta, a partir do que já pudemos antever de seu sentido, se estivermos operando de modo a não fixarmos um sentido absoluto. Então, o primeiro passo é aceitarmos o processo como dinâmico, obtendo nossa segurança conceitual não pela fixação de posições rígidas, que nos tragam certa ilusão de domínio, mas de compreendermos que esse próprio dinamismo nos assegura a continuidade da interpretação. Para tanto, precisamos nos colocar adequadamente diante da tarefa hermenêutica de experimentar o ferramental propriamente elaborado pela existência para este fim, que é o círculo aberto da compreensão. Assim:

*(...) esse conceito é fecundo para a hermenêutica, na medida em que nele está contida a idéia de movimento, já que o horizonte se afasta na mesma proporção ao que se move ao seu encontro; ou seja, o horizonte não pode ser possuído, pois nisso consistiria sua destruição. A partir disso, podemos perceber que horizonte tem a ver com compreensão, e todo o processo de compreensão requer um horizonte histórico que lhe sirva como ponto de partida.*¹⁵⁵

¹⁵⁴ BLEICHER, Josef. **Hermenêutica Contemporânea**. Trad. de Maria Georgina Segurado. Ver. De Carlos Morujão. Lisboa: Edições 70, 1992. Pág. 161/162.

¹⁵⁵ ALMEIDA, Custódio Luís Silva de. **Hermenêutica e dialética: dos estudos platônicos ao encontro com Hegel**. Porto Alegre, Editora da PUCRS, 2002. Pág.294.

Coreth nos alerta, ainda, que por este processo instaurador de sentido, pelo qual somos, pelo ser-no-mundo, confrontados com o novo, podemos enfrentar rupturas conceituais que, por sua vez, também surgem, se apresentam, refluem, no interior do círculo da compreensão, justamente quando da irrupção do novo que: (...) *não está indicado pela pré-compreensão anterior, não podendo ser esperado, nem previsto a partir dela, e que, forçosamente não se insere nela, mas a arrebenta e, assim, a amplia, abrindo novos horizontes.*¹⁵⁶ Assim, mesmo a pretensão mais aguçada de nossa tentativa de domínio do mundo e de nós mesmos não nos está assegurada, nem mesmo pela possibilidade de projeção compreensiva do futuro, se por isto pretendermos a previsibilidade plena dos fenômenos. A existência não nos permite a capacidade de previsão total de si mesma, dos eventos que lança sobre a nossa compreensão. Ao assimilarmos tais rupturas, entretanto, eis que percebemos seu caráter positivo, enquanto instauração de um outro sentido que se alicerça, justamente, naquilo que procura romper ou rompe mesmo a elaboração precedente. Entre ambos os momentos, porém, percebemos que a própria ruptura promove a continuidade possibilitadora de a existência nos apresentar algo. Eis de novo o enfoque desta Tese.

É neste contexto que se inserem as contribuições da Hermenêutica Filosófica com as quais agora trabalhamos; e que não separam, em seu operar positivo e não vicioso, as ciências do espírito, das ciências naturais, porque:

*A idéia da Razão absoluta ignora o fato de a Razão só se poder afirmar em condições históricas. Até a aplicação mais neutra dos métodos da ciência se rege por uma antecipação dos momentos da tradição na seleção do tópico de investigação, na sugestão de novas perguntas e no despertar do interesse pelo conhecimento.*¹⁵⁷

Novamente se está diante do rompimento com o sentido tradicional atribuído à objetividade da ciência que corre, assim, o risco de ver lançada sobre si a acusação de viciosidade do círculo entre método e objeto, pois seus procedimentos mais básicos como a escolha do que investigar, das questões que levanta, bem como do seu voltar-se mesmo para certos objetivos em busca do conhecimento, partem das condições históricas nas quais está inserida. Se não existisse esse outro

¹⁵⁶ CORETH, Emerich. **Questões fundamentais de Hermenêutica**. Traduzido por Carlos Lopes de Matos. EDUSP. São Paulo. 1973. Pág. 89.

¹⁵⁷ BLEICHER, Josef. **Hermenêutica Contemporânea**. Trad. de Maria Georgina Segurado. Ver. De Carlos Morujão. Lisboa: Edições 70, 1992. Pág. 154/155.

momento no processo, qual seja o de ruptura, não poderíamos explicar as radicais mudanças paradigmáticas que já se operaram em nosso horizonte compreensivo, do qual a própria história do pensamento ocidental sobeja de exemplos, bem como da própria história da ciência.

Mas, mesmo aqui, quando o círculo da compreensão se amplia violentamente, quando o novo sentido nos choca com e pelo sentido de algo novo, trazido pela existência, se pode falar de outro nível relacional. Trata-se, porque não dizê-lo, de um nível dialógico que se forma, só que agora, entre os aspectos de continuidade, confrontados pela radicalidade da própria ruptura: os rompimentos também dialogam, se relacionam entre si. Acreditamos que este é mais um argumento que pode nos mostrar o caráter de não viciosidade do círculo da compreensão, com base, agora, na proposta de Tese.

Essa possibilidade compreensiva opera a partir da finitude essencial da condição humana, ou seja, nossa existência finita se nos apresenta como uma possibilidade indevassável, insuperável. Entretanto, este final inamovível, não limita as condições e possibilidades da existência, uma vez que, a partir do operar da contínua instauração de sentido efetuada pelo *Dasein*, pelo próprio modo de ser do ser-no-mundo, se abrem possibilidades ilimitadas à compreensão, pelo mesmo sentido de abertura de todo o processo. Sendo assim, é a partir da finitude que podemos experimentar as infinitas possibilidades de sentido que se podem operar em nossa existência. É na esteira dessa abertura para o processo instaurador de sentidos de nossa existência finita, que se pode ainda afirmar que:

*O reconhecimento da finitude humana não gera, todavia, nenhuma atrofia da reflexão, antes pelo contrário. Obstrutivo era antes o direcionamento histórico da compreensão para um ideal de conhecimento metafisicamente condicionado.*¹⁵⁸

O critério de objetividade da tradição anterior se projetava em um conhecimento metafisicamente condicionado, ao propor uma absolutização do próprio conhecimento, ou de um acesso à dimensão de um conhecimento absoluto, porque racional e metodicamente fundamentado. Agora, é esse critério de objetividade que a compreensão hermenêutica acerca da finitude e da temporalidade vem romper; propondo esta outra objetividade dinâmica.

¹⁵⁸ GRONDIN, Jean. **Introdução à Hermenêutica Filosófica**. Tradução e Apresentação de Benno Dischinger. São Leopoldo/RS – Brasil: Editora da Universidade do Vale do Sinos, 1999. Pág. 192.

Da mesma forma, não podemos conhecer esta coisa, ou seja, este algo que está, agora, nos sendo lançado pela existência, na direção de nossa compreensão, de forma exaustiva. Portanto, hermeneuticamente não se pode agir de modo a fixarmos, por derradeiro, um sentido como absolutamente conclusivo para este 'sendo', porque não o podemos afirmar como aquilo que é, efetivamente. Isto porque só o podemos comparar em função de que está sendo algo como algo, o que nos coloca diante de uma inesgotabilidade, ou impossibilidade de esgotarmos, em plenitude, seu conteúdo de significação.

Porém, isto que, em dado momento, pode se afigurar como uma limitação de nossa capacidade do dizer é, precisamente, o fator que nos dá condições de possibilidade de continuar a dizer algo da coisa, sempre como que perseguindo, com nosso dizer, as possibilidades dos sentidos instaurados pela existência. Esta condição de abertura indica, outra vez, o caráter de não vicioso do círculo da compreensão; isto porque, diante de quaisquer fatos/fenômenos:

*Certamente nós encontramos, no caso, palavras bem adequadas e comunicáveis. Porém, essas palavras não são, ao mesmo tempo, nada, senão o fim visível de um desejo inexorável por linguagem ou por compreensão.*¹⁵⁹

Pelo caráter não vicioso do círculo da compreensão, encontramos como que uma saciedade provisória dessa ânsia de saber com que a própria existência nos honrou. Portanto, se é correto que nos limitamos a aspectos parciais desta coisa, por outro lado, sempre temos a possibilidade de dizer outros aspectos, sem encerrar as possibilidades do dizer em nenhuma fórmula exata, capaz de acolher, em seu âmbito, o sentido completo do que tentamos abarcar com o nosso dizer. E, dessa forma, nos transcendemos, não para fora da existência, mas para o núcleo central de sua própria maneira de ser, no 'enquanto' de nosso modo próprio de ser, como ser-aí.

Esta possibilidade de que ocorra uma iluminação progressiva do sentido instaurado pelo ser-no-mundo, manifestado na própria existência, se dá, de forma originária, pelo caráter de circularidade dessa maneira de compreensão hermenêutica, em que o homem se compreende a si mesmo, ao compreender seu mundo e vice-versa. Por sua vez, essa possibilidade compreensiva é assegurada

¹⁵⁹ GRONDIN, Jean. **Introdução à Hermenêutica Filosófica**. Tradução e Apresentação de Benno Dischinger. São Leopoldo/RS – Brasil: Editora da Universidade do Vale do Sinos, 1999. Pág. 204.

pela ‘estrutura-como’, já referida, ou seja, sempre compreendemos algo confrontando com algo que já conhecemos. É através dela que se tem a possibilidade de toda a compreensão e é, a partir dela, que se tem a possibilidade do dizer, enquanto um enunciado explícito, manifestador do ‘algo-como-algo’, que logramos compreender. Aqui se está diante do elemento hermenêutico imanente, que permite o inter-relacionar-se dos sentidos nesta totalidade relacional em que estamos inseridos.

Esta retomada dos temas já tratados, por sua vez, se afigura necessária, para explicitar a questão com que Coreth finaliza sua exposição sobre o círculo da compreensão: *Dessa forma, porém, não se pressupõe já uma compreensão daquilo que se há de compreender – conhecer ou esclarecer? Não se trata de um círculo vicioso em sentido lógico?*¹⁶⁰ Esta questão, por sua vez, trata-se de um problema recorrente quando se quer esclarecer os âmbitos do operar da hermenêutica e crítica contumaz dirigida contra o círculo da compreensão.

Contra isto, podemos argumentar, a partir do que anteriormente expusemos: esse caráter de vicioso do círculo se dá, justamente quando se pressupõe logicamente aquilo que se quer ver provado, ou seja, quando encontramos como prova aquilo que nos dispusemos a encontrar, na medida em que as condições de evidenciação disto foram previamente determinadas. Ademais, a prova encontrada tem como finalidade sustentar a validade do resultado. Assim, fechamos e tornamos vicioso o círculo quando, pelo controle previamente estabelecido das condições da experiência, a partir de um esquema pré-concebido, procuramos determinar os resultados da própria experiência.

Trata-se, agora, de apresentar a experiência hermenêutica, não no sentido de uma possibilidade experimental dissociada da inserção obrigatória do ser do homem em sua temporalidade e mundo. Mas, ao contrário, mostrar a universalidade dessa experiência, em sua objetividade, precisamente por considerá-la abarcada pela linguagem, assim, enquanto obra literária e mesmo como ‘ciência’. Dessa forma, todas as perspectivas do conhecimento constituídas no e pelo ser do homem, não se encontram fora do tempo, da história e de seu mundo:

(...) a experiência hermenêutica é ‘objetiva’: não pretendemos uma verdade ‘científica’, mas uma objetividade verdadeiramente ‘histórica’. Esta

¹⁶⁰ CORETH, Emerich. **Questões fundamentais de Hermenêutica**. Traduzido por Carlos Lopes de Matos. EDUSP. São Paulo. 1973. Pág. 90.

*objetividade refere-se ao fato de que o ser que aparece na linguagem e que se afirma na obra literária, não é produto de uma atividade reflexiva da mente. O que aparece também não é uma entidade discreta, imaginada para emitir um significado de certo modo fora do tempo e da história.*¹⁶¹

Estamos aqui diante de outra ruptura, lançada, agora, contra o sentido dessa verdade científica; porque, hermeneuticamente, se nos apresenta outra noção de objetividade, enquanto tal, porque verdadeiramente histórica. Tal critério para o que significa objetivo, bem como para se expressar qualquer questão que se queria tematizar, tanto das ciências do espírito, quanto das ciências naturais, só aparece enquanto linguagem, isto é, só o podemos demonstrar enquanto linguagem. Fora deste contexto lingüístico, não podemos projetar nenhuma entidade abstrata, fruto da reflexão pura, capaz de explicitação total do que quer que se queira conhecer.

Assim, Pela forma do pensar anterior, se pretendia estabelecer como que uma previsibilidade, com um enquadramento dos fenômenos, antes mesmo da experiência, a ponto de poder prescindir da própria experiência, por se controlar as condições em que se realiza, com a pretensão de, depois, somente encaixá-la no esquema prévio estabelecido. Por sua vez, o dizer hermenêutico se estabelece em uma espécie de imprevisibilidade, no sentido de que, sem a efetiva participação na experiência instauradora do sentido, não se pode, efetivamente, determinar o resultado. Vale repetir, uma vez mais, que a experiência hermenêutica implica, diretamente, a participação do homem, munido de sua pré-compreensão, ou seja, não enquanto observador ou pesquisador, isento, imparcial e acima e fora do processo, mas comprometido em cada uma de suas fases.

Assim, o operar do círculo hermenêutico diz respeito a uma estrutura diversa desta, entendida como controle dos resultados. Isto ocorre porque, aquilo que encontramos como o sentido de algo, em nossa pré-compreensão, se trata de uma primeira possibilidade de sentido, como que uma via de acesso a um processo compreensivo mais completo. Pelo operar do círculo compreensivo, temos um caminho, portanto, a princípio, provisório, mas que não só não estabelece uma permanência estática de sua validade conceitual, como, por isso mesmo, nos permite o permanente questionamento focado na coisa e no próprio processo como um todo.

No círculo hermenêutico, os pressupostos, juntamente com aquele que os formula e a tradição do qual fazem parte os argumentos, bem como a própria coisa

¹⁶¹ PALMER, Richard. **Hermenêutica: Teoria da Interpretação em Schleiermacher, Dilthey, Heidegger e Gadamer.** Tradução de Maria Luisa Ribeiro Ferreira. Lisboa: Edições 70. Pág. 244.

que vem ao nosso encontro para ser compreendida, são etapas questionáveis e inerentes à discussão. São, assim, como que fases para se chegar a uma compreensão mais completa e nunca completamente definitiva.

A proposta final de Coreth, como uma possível resposta ao problema do caráter vicioso da circularidade, é o de argumentar a favor de outra delimitação para a metáfora do círculo, procurando focar a explicação na forma de uma espiral compreensiva, porque o movimento, no sentido de uma espiral. Pelo emprego desta figura, afirma, portanto, que o mover-se do pensar ainda é circular, de certa forma, porém não se retorna nunca ao mesmo ponto, senão que, sempre em um ponto mais acima, ou mais completo, ou mais próximo do sentido da coisa que se quer compreender:

(...) esse círculo é aberto; não se fecha sobre si mesmo como uma circunferência; portanto, nenhum dos três elementos constitutivos (tradição, intérprete e obra), pode ser eliminado, pois a linguagem e a compreensão da 'coisa mesma' mostram uma relação mútua, na qual ambas se pressupõem e se condicionam, no modo de um argumento circular que progride em forma de espiral.¹⁶²

Heidegger, entretanto, conceituou o processo compreensivo a partir da idéia de círculo. Gadamer, por seu turno, elaborou a metáfora de círculos concêntricos. É, pois, através destes que nossa compreensão se dá, ou seja, é a partir de uma pré-compreensão que se tem o sentido expandido, justamente em função da coisa colocada em seu centro que, confrontada com nossos pré-conceitos a respeito dela, propicia o emanar de uma compreensão maior.

Neste caso, igualmente, e ainda discutindo a questão com o enfoque geométrico das metáforas, é importante ressaltar que não se está tratando de uma circunferência, ou seja, de um círculo perfeitamente limitado em todo o seu perímetro por limites precisos, por uma linha exata e, portanto, excludente de outras possibilidades. Está-se diante da figura interna da circunferência, portanto, do círculo não limitado por ela, ou seja, do operar da metáfora no sentido ou no modo do aberto e para propiciar tal abertura. O círculo não se fecha, aqui, por uma linha precisa, mas pela concepção do sentido de um horizonte.

No campo das metáforas, outra explicitação do operar da hermenêutica também se refere, portanto, ao uso da expressão 'horizonte' de sentido, que, de

¹⁶² ALMEIDA, Custódio Luís Silva de. **Hermenêutica e dialética: dos estudos platônicos ao encontro com Hegel**. Porto Alegre, Editora da PUCRS, 2002. Pág. 281.

certa forma, completa a noção de círculo não vicioso da compreensão, que já empregamos tantas outras vezes, mas que se nos apresenta, agora, necessário explicitar em sua relação com o caráter de não viciosidade do círculo. Podemos empregar a expressão, pois nela está contido o significado do caráter móvel da 'linha' aparentemente, ou provisoriamente demarcatória desse limite: seu mover-se ocorre à medida do deslocamento do observador. Este, quanto mais se aproxima do ponto antes divisado, mais visualiza detalhes das coisas. Ao chegar, porém, ao ponto pretendido, percebe o deslocamento da linha. Dessa forma, se, por um aspecto, se mantém aquela intransponível distância, por outro, se abre a inesgotável possibilidade de sempre tentar dizer algo da coisa. Isto que, de certa forma, já antevisto, quando, de alguma maneira, se nos ofereceu à compreensão:

*O encontro hermenêutico não é uma negação do nosso próprio horizonte (porque temos que ver através dele e nunca poderemos ver sem ele), mas uma vontade de o arriscar, abrindo-nos livremente.*¹⁶³

O caminho que percorremos nos indicou que a tarefa da Hermenêutica, ao procurar pelo sentido com qual as palavras, expressões ou elaborações conceituais entram em nosso horizonte de compreensão, permite e realiza o diálogo entre as várias tradições. Por sua vez, identificamos esse caráter dialógico das tradições como o meio fecundo que nutre todo o dizer filosófico, não apenas à Hermenêutica, como uma escola específica do pensar ocidental. Este diálogo se torna possível pelo operar do círculo hermenêutico. Com este argumento, se está preparando o caminho seguinte, ao afirmar que este círculo se torna uma estrutura apropriada para o todo do filosofar.

Da mesma forma, a intenção de trazermos o caráter não vicioso do círculo hermenêutico se insere em uma mesma proposta de ampliar o uso do círculo para além das fronteiras iniciais das próprias formulações da Hermenêutica. Intenciona-se, assim, mostrar a possibilidade de estender a estrutura circular da compreensão como uma forma de se operar com o todo do filosofar, bem como de poder evidenciar sua aplicação às outras esferas do saber, para além das ciências mesmas do espírito, atingindo os campos do saber humano identificados com as ciências naturais. Ora, se nunca retornamos, pelo operar do círculo, ao mesmo

¹⁶³ PALMER, Richard. *Hermenêutica: Teoria da Interpretação em Schleiermacher, Dilthey, Heidegger e Gadamer*. Tradução de Maria Luisa Ribeiro Ferreira. Lisboa: Edições 70. Pág. 245.

ponto, está dada a possibilidade de continuidade do dizer filosófico e científico, em todos os temas que se deseje discutir.

Procuramos mostrar que o processo instaurador de sentidos da própria existência nos possibilita, agora, sob o enfoque da Hermenêutica Filosófica, experimentar uma ruptura conceitual com as concepções da tradição metafísica anterior, bem como do conhecimento científico baseado na objetividade fundante das determinações racionais e dos métodos elaborados para sua auto-justificação. Assim, o argumento da viciosidade do círculo compreensivo não só se desfaz ao se propor um novo critério interpretativo para se definir objetividade, como também abre-se a possibilidade crítica dirigida à postura metódica e ao sentido de verdade científica absoluta. A ruptura, então, uma vez mais nos mostra seu caráter fecundo.

Por esta ruptura, abre-se o entendimento de que todo o conhecimento humano está envolvido por nossa presença no mundo, historicamente considerada em sua concretude, e, como tal, se estrutura com base em nossas reais possibilidades existenciais. Assim, a não viciosidade do círculo da compreensão está baseada na capacidade da linguagem de que nos valemos como forma de expressar o modo como o ser, em nós mesmos, as coisas e o mundo, nos são mostradas, ou lançadas em nossa direção, pela existência mesma. A própria razão só se afirma em condições históricas, juntamente com todos os procedimentos investigativos de quaisquer áreas do saber. A própria continuidade da pesquisa está assegurada aqui.

Foi preciso romper com o próprio sentido de objetividade, ao se afirmar que viciosidade se tem quando se pretende determinar os resultados da própria experiência, a partir da determinação das condições em que se realizam as experiências pretendidas. Contraposta a esta concepção, se oferece a universalidade da experiência hermenêutica que, pela linguagem, envolve desde a obra literária até as ciências do espírito, incluindo as ciências naturais. Toda a construção do conhecimento é abarcada pela linguagem. O experienciar desse momento hermenêutico se nos afigura, assim, como uma fusão de horizontes entre todas as formas do saber humano, nas quais se articulam os processos de ruptura e continuidade, agora não só do pensar filosófico, mas das possibilidades mesma do conhecimento.

Se, em toda a parte, podemos nos compreender como horizonte, ou seja, como um permanente deslocar-se de sentidos, até mesmo essa noção se rompe,

pois nem ela nos pode levar até a clareza definitiva daquilo que nos parece significativo. Portanto, o horizonte compreensivo é o ponto de partida – não a chegada. E é aqui que se abre a possibilidade da continuidade do dizer. A própria tensão entre a tradição e o novo, a ruptura e a abertura, se nos apresenta como extremamente fecunda à continuidade de nosso dizer, porque nos abrimos, dessa forma, às infinitas possibilidades de nossa existência, enquanto ser-no-mundo.

2.2 UM MODELO ESTRUTURAL PARA O FILOSOFAR.

Uma formulação se nos afigura como possível, ao propormos a ampliação da maneira de aplicar o círculo da compreensão, que se mostra em dois níveis de forma autoreferenciada: ou como uma tarefa entregue pela Hermenêutica ao pensamento, ou como uma tarefa que a nova forma de pensar nos possibilita pela Hermenêutica. Quer pelo produtivo diálogo com as diversas tradições do dizer, quer pela possibilidade de projeção de outro sentido, pelo advento de algo novo que a existência lança em nossa direção, esses novos caminhos para o pensamento são como trilhas provisórias. Neste caminhar, porém, que precisa se percorrer para chegar ao lugar em que se pode operar uma ampliação do próprio conhecimento, revaloriza-se o sentido do próprio percurso do pensar, compreendendo que o ponto de chegada, ou seja, as formulações e concepções elaboradas se tornam o momento inicial de outro caminhar.

O caráter não vicioso da circularidade se torna, precipuamente, a sua provisoriedade constitutiva. Por este caráter, por sua vez, se pode afirmar a não possibilidade de previsibilidade integral dos fenômenos, nem mesmo pelo operar do projeto compreensivo, pois nenhuma projeção pode antecipar, completamente, os sentidos instaurados. Nenhum projeto, portanto, objetifica o real. Em função disso é que podemos afirmar como que uma inquietude da Hermenêutica Filosófica, em não aceitar, simplesmente, o dado já disponibilizado, como a única possibilidade. Assim:

Novamente nos defrontamos com a desconfiança hermenêutica ante o que é objetivo e disponível, com um aceno para o indizível ou enigmático, para cuja compreensão se quer uma hermenêutica (uma interpretação); - uma outra possibilidade de sentido.¹⁶⁴

¹⁶⁴ GRONDIN, Jean. **Introdução à Hermenêutica Filosófica**. Tradução e Apresentação de Benno Dischinger. São Leopoldo/RS – Brasil: Editora da Universidade do Vale do Sinos, 1999. Pág. 176.

A proposta que se segue por este viés, é a de apresentar o círculo da compreensão como um modelo estrutural para o próprio filosofar. Agora, portanto, não o tratamos como uma das instâncias exclusivas do operar da Hermenêutica Filosófica, assim considerada como uma escola que reúne certos pressupostos e princípios, dentro da história do pensamento ocidental; e, sim, procuramos apresentar sua aplicação ao processo do filosofar como um todo. Como ponto de partida para se chegar a esse argumento, ou seja, como pressuposto, passa-se por considerar o círculo hermenêutico: (...) *mostrando-o como metodologia apropriada da hermenêutica filosófica.*¹⁶⁵ Agora, podemos, então, ampliar o sentido de sua aplicação, valendo-nos do dizer trazido igualmente por Rohden: *Finalmente, pelo círculo hermenêutico, justificamos o processo hermenêutico como um 'enquanto' que mostra e fundamenta o caráter móvel, histórico e aberto do filosofar.*¹⁶⁶

De tal forma colocamos estes argumentos, para que uma constatação nos leve à outra. Desloca-se, dessa maneira, o sentido inicial de uma estrutura circunscrita à Hermenêutica, para inseri-lo como uma estrutura apropriada ao modo próprio do pensar e dizer filosófico, que, por sua vez, traz ínsito, em si, a condição histórico-temporal, bem como se nos apresenta como um modo de ser próprio do ser-do-homem. Assim, o próprio filosofar ocorre em um situar-se hermenêutico. Essa articulação conceitual, aqui, se nos afigura como uma ruptura da própria tradição Hermenêutica, pois se amplia a formulação do círculo para além de considerá-lo como metodologia apropriada à Hermenêutica mesma, para lançá-lo como o caráter do próprio filosofar: abrem-se, dessa forma, novas possibilidades de se aplicar o próprio círculo compreensivo.

Concordando com tal orientação, Stein, afirma que o próprio Heidegger já tinha muito claro que as investigações nas áreas da Filosofia, bem como das demais ciências humanas, tinham, necessariamente, como seu ponto de partida, uma 'situação hermenêutica'. Stein a apresenta como:

(...) *uma espécie de lugar que cada investigador atinge, através dos instrumentos teóricos que tem à disposição para, a partir dele, poder fazer uma avaliação do campo temático. Portanto, é o lugar que cada investigador atinge, a partir do qual pode fazer uma avaliação sistemática em um determinado campo.*¹⁶⁷

¹⁶⁵ ROHDEN, Luiz. **Hermenêutica Filosófica: entre a linguagem da experiência e a experiência da linguagem.** Editora Unisinos. São Leopoldo/RS. 2002, pág. 153.

¹⁶⁶ *Idem, ibidem.*

¹⁶⁷ STEIN, Ernildo. **Aproximações sobre Hermenêutica.** EDIPUCRS. Porto Alegre/RS. 1996, p. 53.

Evidencia-se, assim, a circularidade entre o lugar teórico de onde parte o investigador, não só da Hermenêutica Filosófica, mas da Filosofia, como um todo e das demais ciências humanas, em relação com o lugar que este atinge, a partir de seu ferramental metodológico. Com estas ferramentas, opera-se, igualmente, no interior do círculo, já que não se pode excluir ele próprio do processo. Por fim, este operar ainda faculta que se avalie o percurso andado, as próprias ferramentas metodológicas empregadas e a interpretação obtida acerca da coisa investigada, em cada momento da análise empreendida.

Retome-se que, por esse viés, se pode reafirmar: ao explicitar a coisa que investigamos, só o fazemos tendo como ponto de partida essa compreensão prévia, que, circularmente, nos permite uma compreensão e uma capacidade de continuamente reavaliar o processo. E, da mesma maneira, entendemos que esse modelo estrutural se pode aplicar aos demais campos do saber humano, compreendidos sob a designação de ciências naturais, ou de ciências objetivantes. O objetivo desta Tese não é, entretanto, o de ao criticarmos o critério de objetividade da ciência, estabelecer um novo método para o saber científico, nem discorrer sobre as formas de aplicar o círculo hermenêutico às demais áreas da ciência: o objetivo foi mostrar o processo de ruptura que a Hermenêutica pode operar ao re-significar tais conceitos.

Nesse processo de construção do conhecimento, em que empenhamos nosso desejo, ou verdadeira ânsia de revelar e mostrar os sentidos de nós mesmos e de tudo que nos cerca, entretanto, é que se revelam, ou se mostram nossos limites, já que somos constituídos por nossa finitude. Com esta afirmação, uma vez mais, se quer significar que não nos é garantido nenhum autodomínio definitivo, em linguagem ou em conceito, em nenhuma área do conhecimento humano e muito menos no pensar filosófico. Entretanto, é a partir deste limite constitutivo que, pela (...) *aspiração por compreensão e linguagem, que a constitui e que perfaz a finitude de nosso ser, enraiza-se a universalidade do filosofar hermenêutico.*¹⁶⁸

Esse sentido de ampliação, Stein colhe do dizer de Heidegger, pois *Filosofia é ontologia fenomenológica universal, que parte da hermenêutica do Dasein, do ser-*

¹⁶⁸ GRONDIN, Jean. **Introdução à Hermenêutica Filosófica**. Tradução e Apresentação de Benno Duschinger. São Leopoldo/RS – Brasil: Editora da Universidade do Vale do Sinos, 1999. Pág.204.

*aí. E mais, ela parte desta hermenêutica e a ela retorna sempre de novo.*¹⁶⁹ Não se trata, portanto, de método específico para determinado tipo de investigação, seja de textos jurídicos, teológicos e mesmo filosóficos. Da mesma forma, não se está tratando de um mero instrumento de interpretação, mas de uma forma própria que o ser-aí usa para ser compreendido, enquanto instaurador de sentido, à medida que esse sentido possa ser compreendido pelo homem, relativamente a si mesmo, bem como às coisas do mundo. Seu emprego é universal, portanto e, em seu operar, as análises de qualquer pesquisador partem dela e retornam a ela, em um sentido cada vez mais ampliado acerca do próprio homem e das coisas, bem como em uma compreensão cada vez mais dilatada do sentido instaurado no todo do processo.

Esta afirmação de um caráter de universalidade do círculo da compreensão, dado que, partindo da hermenêutica do ser-no-mundo, a ela sempre retornamos, colhemos ainda de Grondin, quando se refere aos contributos de Heidegger e de Gadamer, à Hermenêutica; no sentido de que aquilo que logramos interpretar, parte de um mover-se, ou um visar conhecer algo, como uma motivação para o saber, a partir da facticidade do ser-aí, ou que o próprio Dasein se nos apresenta como propósito da existência. A base para tal motivação, por sua vez, se dá, justamente, a partir de nossos juízos prévios, como pressupostos que usamos como ponto de partida para as investigações que levamos a efeito. Em função disso é que Gadamer principia:

*(...) pela descoberta de Heidegger, da estrutura ontológica do círculo hermenêutico. Ontológico significa aqui, como freqüentemente em Gadamer: universal. O círculo é universal, porque cada compreensão é condicionada por uma motivação ou por um pré-conceito.*¹⁷⁰

Tanto a motivação que nos leva a conhecer, quanto o conhecimento já estabelecido, como a abertura para a projeção do novo que se apresenta, são os elementos que indicam essa universalidade do círculo compreensivo. Nesse processo de busca pela mostraçõ explicitativa a que nos dedicamos; essa circularidade não é apenas um método interpretativo que nos habilite a superar a relação entre a elaboração conceitual e a realidade: é, antes, positividade ontológica. Sendo assim, e para explicitar essa ampliação do emprego do círculo

¹⁶⁹ STEIN, Ernildo. **Aproximações sobre Hermenêutica**. EDIPUCRS. Porto Alegre/RS. 1996, pág. 56.

¹⁷⁰ GRONDIN, Jean. **Introdução à Hermenêutica Filosófica**. Tradução e Apresentação de Benno Ditschinger. São Leopoldo/RS – Brasil: Editora da Universidade do Vale do Sinos, 1999. Pág. 186.

hermenêutico, não apenas como um método interpretativo, mas um caminho metodológico, através da qual a Hermenêutica Filosófica pode acontecer e ainda, sendo próprio, ou intrínseco do filosofar, Rohden se propõe a apresentar esse caráter ampliado em nível filosófico: (...) *sem concebê-lo como um dilema a ser superado, pois entre a experiência filosófica e a realidade, graças à liberdade humana e à construção conceitual, há uma tensão produtiva, que nos move a filosofar e que deve ser mantida.*¹⁷¹

Esta tensão produtiva se estabelece porque, ao nos sentirmos contrapostos à realidade, opera-se, concomitantemente, tanto uma ruptura conceitual em relação aos sentidos já estabelecidos, como uma transformação profunda da própria realidade, ou seja, das concepções mesmas de realidade. Portanto, por operarmos, hermenêuticamente, no interior do círculo da compreensão, não se toma como tarefa superar o hiato que está colocado entre a experiência filosófica de elaboração conceitual e as coisas conceituadas por ela; e, sim, reconhecer esse confronto como possibilidade positiva do filosofar, que ocorre, continuamente e precisamente, neste interstício, ampliando, cada vez mais, a possibilidade de dizer algo.

Essa condição interpretativa tem lugar e é experienciada existencialmente, porque a linguagem, em seu caráter envolvente e oníbarcante, nos abre a possibilidade de acesso ao mundo. É por isso que podemos vivenciar nossa intrínseca condição, nosso modo próprio de ser, como ser-no-mundo, e nos lançarmos à tarefa explicitativa, porque os conceitos e palavras que usamos em nossas construções conceituais de saber, nos são possibilitados em seus sentidos. E é por isso que uma tal experiência se reveste de um caráter de universalidade. Sendo assim:

*A pertença a, ou a participação na linguagem, como meio da nossa experiência no mundo – é de fato, a base da possibilidade de podermos ter um mundo como aquele espaço aberto em que o ser das coisas se pode revelar – é a verdadeira base da experiência hermenêutica.*¹⁷²

Se este mundo, como realidade a que temos acesso pela linguagem, é o espaço aberto em que o ser das coisas se pode revelar; também podemos afirmar que este mundo de sentidos é o lugar precípuo em que a ruptura nos mostra seu

¹⁷¹ ROHDEN, Luiz. **Hermenêutica Filosófica: entre a linguagem da experiência e a experiência da linguagem.** Editora Unisinos. São Leopoldo/RS.2002, pág. 152.

¹⁷² PALMER, Richard. **Hermenêutica: Teoria da Interpretação em Schleiermacher, Dilthey, Heidegger e Gadamer.** Tradução de Maria Luisa Ribeiro Ferreira. Lisboa: Edições 70. Pág.210.

caráter mais fecundo, mais produtivo, ao nos exigir a contínua busca pela forma que concretize a explicitação de tais revelações do ser, das coisas, dos entes e do próprio mundo, pois, ao explicitar estamos operando desconstrução e reconstrução conceitual de forma permanente.

Por outro lado, como nossa experiência de mundo é uma experiência hermenêutica, podemos entender as bases que nos permitem com Rohden, apresentar, então, essa proposta da ampliação da estrutura circular da compreensão, ao todo do filosofar. Rohden vale-se, para tanto, das afirmações de Coreth, pois este considera o círculo hermenêutico, como uma das quatro estruturas da compreensão. Ora se isto é assim, ou seja, se o círculo estrutura a compreensão, está dado o ponto de partida para se chegar ao momento mais além, já que: *nossa posição é que o círculo hermenêutico não se restringe à estrutura da compreensão, mas se constitui em estrutura do filosofar como um todo.*¹⁷³ Nesse sentido, se enfatiza, fortemente, que não podemos filosofar sem cogitar de nossos pressupostos. Da mesma forma que devemos, continuamente, retornar a eles, mas sem perder a visão da coisa, bem como que não podemos nos excluir do processo que, por sua vez nos permite questionar o método mesmo utilizado. Este agir, portanto, não se limita a uma forma de pensar somente da Hermenêutica Filosófica, mas da Filosofia como um todo; bem como nos permite reafirmar a proposta de Tese, pois é nesse processo que se articulam as rupturas e a própria continuidade do poder dizer algo sobre quaisquer coisas que quisermos tematizar.

Este caráter de universalidade do círculo da compreensão, por sua vez, se pode afigurar como um procedimento metodológico, a ser aplicado ao processo do filosofar, desde se entenda que não se podem fixar pressupostos, de maneira rígida, bem como se deva permitir o acontecer do sentido revelado pela coisa, ela mesma. Assim:

*O método adequado à situação hermenêutica que envolve o intérprete e o texto é, portanto, aquele que o coloca numa atitude de abertura, de modo a ser interpelado pela tradição. A atitude de expectativa, de quem espera que algo aconteça.*¹⁷⁴

A expressão texto, aqui colocada, não o está em seu aspecto limitador, como mera técnica interpretativa entre ele e seu intérprete, mas como o dizer algo

¹⁷³ ROHDEN, Luiz. **Hermenêutica Filosófica**: entre a linguagem da experiência e a experiência da linguagem. Editora Unisinos. São Leopoldo/RS.2002, pág. 161

¹⁷⁴ PALMER, Richard. **Hermenêutica**: Teoria da Interpretação em Schleiermacher, Dilthey, Heidegger e Gadamer. Tradução de Maria Luisa Ribeiro Ferreira. Lisboa: Edições 70. Pág.211.

daquilo acerca do que se tematiza: o texto como expressão do filosofar, bem como o intérprete é o investigador que pertence a dada tradição, que lhe fornece os elementos conceituais com os quais opera em seu confronto com a coisa. O que se quer assinalar é a atitude filosófico-hermenêutica adequada: a espera de que algo realmente aconteça, ou seja, que um novo sentido possa ser expresso, explicitado pelo intérprete.

Radizando, assim, essa nova possibilidade do círculo hermenêutico, como não aplicável apenas à interpretação de textos, mas se constituindo em autêntica metodologia filosófica, é que Rohden, igualmente, se vale do dizer de Heidegger; que coloca o círculo compreensivo na dimensão ontológica, como forma de realização do próprio ser-no-mundo, de tal maneira que: *do ponto de vista ontológico, com o círculo hermenêutico, toda a compreensão é autocompreensão, todo o autêntico ato filosófico é auto-implicativo.*¹⁷⁵ Entendemos que esse caráter de autenticidade significa que já estamos implicados em cada momento do filosofar. E isto se dá em função mesmo da estrutura complexa da existência, no sentido de que, para podermos explicitar a nós mesmos, bem como às coisas do mundo, só o fazemos porque somos já parte do processo. E já somos parte, porque a própria existência se nos revela a nós mesmos como algo que não existe em separado. O mundo e as coisas também estão implicados no processo, em função dos sentidos instaurados. Esta afirmação, própria de uma nova autocompreensão que a Hermenêutica elaborou de si mesma, entretanto, não se limita somente à Hermenêutica Filosófica, já que:

*A filosofia hermenêutica, (...) pode ser caracterizada em referência ao seu tema fundamental: a interpretação do Dasein. O interesse passa agora da interpretação objetiva para uma análise transcendental que, através da interpretação do Dasein, se debruça sobre a construção existencial da compreensão possível, do ponto de vista da existência ativa.*¹⁷⁶

Como interpretação do ser-no-mundo, e por nos possibilitar essa compreensão ativa no e a partir do processo de instauração de sentidos da existência, é que se pode aplicar o círculo hermenêutico ao todo do filosofar. E, da mesma forma, é por isso que sempre acabamos por nos autocompreender, à medida que, circularmente, nos propomos a compreender o ser, cujo modo próprio

¹⁷⁵ ROHDEN, Luiz. **Hermenêutica Filosófica: entre a linguagem da experiência e a experiência da linguagem.** Editora Unisinos. São Leopoldo/RS.2002, pág. 163.

¹⁷⁶ BLEICHER, Josef. **Hermenêutica Contemporânea.** Trad. de Maria Georgina Segurado. Ver. De Carlos Morujão. Lisboa: Edições 70, 1992.Pág. 96.

de operar é o de ser-no-mundo. Aqui se apresenta o caráter desse novo sentido para o transcendental. Fica claro que é essa 'não-separatividade' sujeito-objeto, 'eu - mundo' que nos permite a continuidade do filosofar, da mesma forma que o sentido encontrado pela tradição anterior possibilitou a afirmação da constituição operada pela subjetividade.

Assim, por este novo viés, podemos dizer algo acerca de nós mesmos e das coisas do mundo, porque o próprio ser-aí, enquanto esta unidade originária, opera como o ser do homem. Esse operar se dá pelo mecanismo da diferença ontológica, revelando e ocultando algo dos sentidos instaurados, quer de nós mesmos, do mundo, bem como das coisas a serem compreendidas e sobre aquilo que intencionamos dizer algo. É por isso, então, que podemos dizer algo daquilo que a existência instaurou como sentido, em nós e de nós mesmos, bem como da coisa a ser compreendida; e continuar a fazê-lo sempre.

Este operar, como já referido nos capítulos anteriores, nos traz um outro sentido para o caráter dessa constituição transcendental, pois que esta opera, agora, na dimensão originária do ser-no-mundo. Não se trata de uma constituição operada pela subjetividade fundante que, ao explicitar o sentido de algo, mostra esse sentido como aquilo que a coisa é, em si, fixando o conceito como a única possibilidade de a coisa expressar-se. Ao contrário, se trata do esforço de interpretar a compreensão possibilitada pela própria construção existencial. Assim, a tarefa da Hermenêutica, enquanto Filosofia, radica nessa possibilidade de explicitar os sentidos instaurados nesse processo fundamental do ser-aí:

Só se pode chegar ao sentido do ser através de um esforço interpretativo: por conseguinte, a hermenêutica é um conceito fundamental da ontologia e constitui a base da investigação transcendental. Como o Dasein se caracteriza pela sua compreensão do ser, o sentido do ser só pode ser interpretado a partir desta compreensão prévia.¹⁷⁷

Nosso objetivo não é o de apresentar os sentidos possíveis para esse novo caráter do transcendental, mas de evidenciar, mais uma vez, o processo de ruptura que ocorreu em relação ao significado desse conceito fundamental, ao nos referirmos à tradição metafísica do pensar do Ocidente. Nossa proposta nos leva, portanto, à afirmação de que Ontologia passa a ser, agora, interpretação hermenêutica do ser, enquanto ser-no-mundo, não dissociado, portanto, de sua

¹⁷⁷ BLEICHER, Josef. **Hermenêutica Contemporânea**. Trad. de Maria Georgina Segurado. Ver. De Carlos Morujão. Lisboa: Edições 70, 1992. Pág. 139.

existência fática. Além disso, essa ruptura se mostrou fecunda não somente para o diálogo entre as tradições filosóficas que trataram do tema, mas proporcionou a re-significação da própria auto-compreensão da Hermenêutica.

Se um conceito fundamental como este altera o sentido atribuído à Ontologia, repercute, igualmente, na própria tradição hermenêutica, no sentido do que a Hermenêutica afirma de si mesma e que se coloca como tarefa. Considerando-se, portanto, a Hermenêutica como a interpretação possível do ser-no-mundo, ao instaurar sentidos, se pode ampliar o círculo compreensivo ao todo do filosofar; uma vez que se estabelece essa circularidade entre a compreensão prévia propiciada pelo ser-aí, e uma nova compreensão, mas aproximada do sentido do ser. A própria contraposição dos sentidos dos conceitos pelas diversas tradições e no âmbito da mesma tradição, nos possibilita a continuidade do dizer filosófico.

Ao tratar ainda do momento em que ocorreu essa virada da autocompreensão que a Hermenêutica tem de si mesma, de uma postura arraigada no 'metodologicismo', em Schleiermacher, para as concepções ontológicas de Heidegger e Gadamer, Rohden afirma que o primeiro (...) *preocupou-se mais com a tarefa de extrair o significado apreensível e explicável pelo círculo hermenêutico, do que com a experiência de sentido que o círculo faculta.*¹⁷⁸ Cabe ressaltar, portanto, que, como é apropriado à Hermenêutica, a postura seguinte, a do enfoque ontológico, não elimina a primeira, do enfoque metodológico, senão que a amplia, colocando-a como a experiência que permite ao homem, enquanto existência, de participar do processo de instaurar o sentido, do íntimo do ser-aí que o constitui. Tem-se, portanto aqui, o sentido como um experienciar existencial que o operar com o círculo hermenêutico permite ao ser humano compreender. Interessante, assim, é ressaltar que:

*O Dasein não produz sentido, mas manifesta o sentido, articula-o; isso quer dizer que o sentido não se manifesta como ato de vontade, ou seja, o sentido existe não porque o Dasein produziu sentido, do contrário poder-se-ia dizer, também, que o sentido inexistia, quando o Dasein não o produz. Mas o sentido é um modo de ser do ente mundano.*¹⁷⁹

Se o *Dasein* produzisse sentido para que o homem o pudesse apreender, estaríamos focados no caráter de transcendentalidade constitutiva da tradição

¹⁷⁸ ROHDEN, Luiz. **Hermenêutica Filosófica: entre a linguagem da experiência e a experiência da linguagem.** Editora Unisinos. São Leopoldo/RS.2002, pág. 164.

¹⁷⁹ ALMEIDA, Custódio Luís Silva de. **Hermenêutica e dialética: dos estudos platônicos ao encontro com Hegel.** Porto Alegre, Editora da PUCRS, 2002 .Pág. 243.

metafísica: o sentido manifestado não é um ato do querer ou do visar de uma subjetividade. Por esta nova concepção hermenêutica, o sentido é um modo de ser do ente homem, enquanto este se constitui como o ente privilegiado pelo qual e através do qual o sentido do ser-no-mundo se manifesta. *Dasein* e homem não são separados: são instâncias concomitantemente auto-constitutivas do processo total de instauração dos sentidos da existência.

Não se fixa só o caráter de método extrator do sentido, ou de manifestador desse sentido pela explicitação, mas se passa, agora, pelo caráter de ontológico, a considerá-lo enquanto possibilitador do sentido. E, por esta expressão se quer significar: como condição de possibilidade do próprio conhecimento, sem poder extrair dele o homem que conhece, porque é neste que se dá o jogo de desvelamento/velamento da própria existência. Por isso, podemos estender o círculo hermenêutico como o modelo estrutural do filosofar.

Para dialogar com a tradição hermenêutica, a partir de Gadamer, Rohden¹⁸⁰ coloca como que fases que promovem a possibilidade do próprio filosofar acontecer:

- a) Ao filosofarmos, temos ou elaboramos sempre um projeto, antecipando um sentido de conjunto;
- b) Simultaneamente, circularmente, o projeto que temos ou elaboramos, se torna visível;
- c) O círculo hermenêutico pode ser concebido como um fator instaurador de sentido, pois cada revisão do projeto pode desembocar em um novo projeto de sentido.

Essas etapas expressam tanto a possibilidade instauradora de sentido da existência, quanto a possibilidade de, ao filosofarmos, compreendermos o sentido instaurado. Isto pode ocorrer porque, partimos, de antemão, de uma pré-compreensão, por já sermos constituídos assim, ou seja, somos municiados de nossas pressuposições, mas, com elas e, a partir delas, podemos projetar algo da coisa em análise, que passamos a compreender. Somente se participamos do processo, tornamos o projeto visível e isto se dá em conjunto. Aqui já operamos circularmente.

Por sua vez, durante o processo, nos deparamos com a necessidade de revisar os pressupostos e o método; bem como, no momento em que fazemos essa

¹⁸⁰ ROHDEN, Luiz. *Hermenêutica Filosófica: entre a linguagem da experiência e a experiência da linguagem*. Editora Unisinos. São Leopoldo/RS. 2002, pág. 164/165.

parada estratégica de verificação, acessamos uma compreensão mais ampliada que, a seu turno, se converte na pressuposição de uma nova fase. Seguindo assim, continuamos a descobrir qualidades da coisa, que nosso dizer tenciona expressar. Então, esses passos indicam o caráter da atividade contínua, no sentido de que durante o tempo no qual, ou no momento em que se analisa a coisa e se aprimora o dizer, se chega às outras perspectivas de compreensão da coisa mesma. Ratificamos, então, que este operar hermenêutico, já esboçado nas outras seções deste estudo, agora passa a ser entendido como o modo próprio do operar da Filosofia, enquanto Hermenêutica, possibilidade interpretativa da existência mesma.

Nesse diálogo com Gadamer, Rohden vai ainda afirmar que o método filosófico, por excelência, entendido hermeneuticamente, não pode ser concebido (...) *como abordagem do real a partir dos pré-juízos, mas, antes, como aquele que nos põe à prova, exigindo argumentos acerca da origem e validade do que procuramos fundamentar.*¹⁸¹ Se percebe, aqui, o articular de outro enfoque para a questão dos juízos prévios, ou melhor, uma outra forma de tratar com eles, que não pode ficar restrita só ao âmbito particular da Hermenêutica. À afirmação de que não nos determinam de maneira absoluta, já havíamos chegado. Agora, entretanto, chegamos à exigência de que as concepções filosóficas devem fazer aparecer os argumentos que lhe deram origem e que, portanto, embasam a sua legitimidade, ainda que provisória, de seu dizer. Esta tarefa, então, de deixar à mostra seus pressupostos, como tarefa da Hermenêutica, podemos estender ao processo filosófico como um todo.

Dessa forma, podemos entender que os pré-juízos, ou seja, nossas pré-concepções, não são determinantes absolutos da compreensão a que se chega a partir deles. E não o são, porque esses mesmos conceitos prévios, ao serem revisados, são perpassados pela nova compreensão que se adquire da coisa, à medida que submetemos o todo do processo a essa contínua revisão. Sendo que é por este revisar permanente que nos colocamos à prova, submetendo à crítica os próprios resultados prévios alcançados. Isto se apresenta como característica de todo o processo do filosofar, como a busca pela validade e procura incessante de fundamentar os argumentos usados para explicitar as coisas. Não só se trata de uma tentativa de abordagem do real, senão, que pela anterioridade de sua tarefa,

¹⁸¹ ROHDEN, Luiz. **Hermenêutica Filosófica**: entre a linguagem da experiência e a experiência da linguagem. Editora Unisinos. São Leopoldo/RS.2002, pág. 165.

pretende discutir os fundamentos dos argumentos com que se volta para abordar o real.

Nesse passo, ratificamos o entendimento dessa Tese, no sentido de que, ao ampliarmos o agir com e pelo círculo da compreensão, na direção do pensar filosófico que se lança a elaborar argumentos para realizar abordagens do real, podemos evidenciar esse operar pelas contínuas rupturas de sentido que desencadeia. Não se está apenas diante de um constructo válido tão só para a Hermenêutica, considerada como mais uma escola na sucessão do pensar ocidental; senão, da proposta de que o próprio operar da Filosofia é hermenêutico. E só pode ser isto em função da continuada rupturas de sentido que se opera, ao procurar explicitar a existência. Assim, a ruptura se estabelece, também, contra os próprios limites auto-impostos, em algum momento, pela Hermenêutica mesmo, para se mostrar que o articular do círculo compreensivo, sendo próprio da Hermenêutica, também o é do filosofar mesmo.

Esta abordagem do real, constituída pela temporalidade das concepções elaboradas, então, só se torna possível, ainda que de forma provisória e aproximativa dos sentidos da coisa, pois estes foram instaurados pela unidade originária da compreensão, ínsita ao ser do homem, como ser-no-mundo:

No mundo o Dasein se descobre como ente temporal, mas essa descoberta não é mera construção, porque no mundo, o Dasein se dá conta do mundo e, ao mesmo tempo, vê-se projetado (jogado) numa comunidade de sentido.¹⁸²

O movimento, assim, se estabelece em dois sentidos, ou seja, projetamos o que conseguimos compreender, isto é, elaboramos uma projeção de sentido e, concomitantemente, procuramos por uma dimensão de anterioridade, mais originária, que busque por fundamentar, pela força do argumento, aquilo que queremos explicitar. Assim, questionamos a origem e validade do argumento que explicita, questionamos se a tarefa explicitadora, através dos argumentos elaborados, foi capaz de nos fazer avançar, em ambos os sentidos, na compreensão da coisa. A validade diz respeito, precisamente, ao caráter do 'enquanto', assim como o fato de que o fundamento não nos é dado de fora do sistema, pois não podemos sair dele. Eis um indicativo do significado desse 'enquanto', ou seja, até o

¹⁸² ALMEIDA, Custódio Luís Silva de. **Hermenêutica e dialética: dos estudos platônicos ao encontro com Hegel**. Porto Alegre, Editora da PUCRS, 2002. Pág. 98.

presente momento, conseguimos compreender isto do algo a que nos propusemos explicitar e o explicitamos dessa forma, aqui e agora, no mundo. Nesse mundo como revelação em que o próprio *Dasein* se descobre, se revela, porque está projetado nesta totalidade relacional que o constitui, enquanto é, por ele, constituído.

O caminho que percorremos, ao propor a ampliação do círculo da compreensão, para além dos horizontes de sentido da própria Hermenêutica, entendida como uma escola do pensamento ocidental, parte da afirmação da Filosofia como sendo ontologia fenomenológica universal. Portanto, estamos diante de um campo de saber, a Filosofia, como tendo a pretensão de nos levar ao conhecimento do ser, de sua natureza, bem como da natureza dos entes e da própria realidade como um todo. Só que, por esta formulação, ser e realidade estão mutuamente constituídos pela existência, como ser-no-mundo. Portanto, realidade e ser não estão, fundamental e radicalmente, separados. E esta ontologia fenomenológica universal parte, precisamente, da analítica do *Dasein*, do ser-aí:

*Dasein significa a manifestação do Ser no mundo, abertura de sentido, lugar da compreensão. Dasein é, dinamicamente, o aí do ser, a casa do ser, o ser-aí. Heidegger usa a palavra Dasein para designar o ente mundano, o ente que é marcado pelas características a que ele denominou 'existenciais', exatamente por serem designações ontológicas – nesse sentido, ele quis diferenciar os 'existenciais' que expressam a 'ontologia fundamental', das 'categorias', que são formulações da metafísica e da filosofia da consciência. Os existenciais são um modo de ser do Dasein.*¹⁸³

Aqui se pode compreender o próprio *Dasein* como sendo essa ruptura do isolamento, do solipcismo do ser, uma vez que manifesta o sentido de unidade como ser-no-mundo e, portanto, com a totalidade relacional dos sentidos instituídos. Não se está mais diante de categorias através das quais uma subjetividade isolada constitui transcendentemente os objetos e sua relação com o mundo, mas estamos operando com possibilidades de definições reveladas, manifestadas pela existência mesma - estamos operando com existenciais. Agora, não mais focamos nosso pensar nos esquemas da metafísica da tradição, mas no modo de ser com que o próprio ser-no-mundo, enquanto presença ativa no homem instaura sentidos: não como um ser isolado, mas como a integridade que tem em seu poder essa condição e a realiza permanentemente.

¹⁸³ ALMEIDA, Custódio Luís Silva de. **Hermenêutica e dialética: dos estudos platônicos ao encontro com Hegel.** Porto Alegre, Editora da PUCRS, 2002. Pág. 236 – nota 8.

A tarefa da Hermenêutica seria, portanto, a de interpretar a própria existência, em todas as possibilidades autoconstitutivas com que o ser-no-mundo se desvela e se oculta, no próprio homem, como a dimensão onde ocorre a instauração dos sentidos. A possibilidade de se chegar a esta Hermenêutica, é através do operar do círculo da compreensão, a partir do qual, se pode explicitar aquilo que intentamos conhecer, nos valendo de uma interpretação que radica na própria compreensão. Retomamos, assim, com Rohden, a afirmação de que, a partir das concepções iniciais, com enfoque metodológico, se chega à ampliação da autocompreensão da própria Hermenêutica, pelo viés ontológico trazido por Heidegger e Gadamer. A afirmação de Bleicher ratifica esse entendimento, segundo o qual a Hermenêutica se torna Filosofia, bem como se nos apresenta o círculo da compreensão como uma formulação metodicamente válida para que possamos afirmá-lo de forma ampliada, como um modelo estrutural para o todo do filosofar:

*(...) o desenvolvimento de uma filosofia hermenêutica, por Heidegger, foi considerado na sua relação com a questão do sentido do ser e com o Dasein, como compreensão. A terceira fase da interpretação hermenêutica surge com o 'círculo ontológico', ou 'existencial', que apresenta a formulação, metodicamente relevante, de círculo hermenêutico.*¹⁸⁴

Dessa forma se chega à concepção de que entre a experiência filosófica, em seu esforço de construção conceitual e a realidade, se forma uma tensão produtiva. Pelo enfoque ontológico, entretanto, esse distanciamento se torna existencialmente positivo pelo operar do círculo da compreensão, pois, por ele e através dele, se pode, ao interpretar esses sentidos instaurados, prosseguir na tentativa de explicitar a própria existência. Se pudermos, compreender o filosofar como um dos modos próprios do ser do homem, através do qual, pelo articular do pensamento hermenêutico, experienciamos a possibilidade de conhecer os sentidos que o próprio ser-aí instaura, chegamos ao pensamento de que filosofar é operar com e através do círculo hermenêutico. Eis o caminho para se chegar à ampliação pretendida de podermos aplicar o círculo hermenêutico ao todo do processo do filosofar.

Neste caminho que percorremos, pudemos focar que, ao operar com e pelo círculo da compreensão, a Hermenêutica Filosófica se propõe a relacionar o dado e, logo, objetificado e disponível, com o voltar-se para o não dito, ou ainda enigmático,

¹⁸⁴ BLEICHER, Josef. **Hermenêutica Contemporânea**. Trad. de Maria Georgina Segurado. Ver. De Carlos Morujão. Lisboa: Edições 70, 1992. Pág. 141.

ou que não foi possível dizer pela forma como se estava articulando o pensar; portanto, com o provisoriamente indizível. Ao lançarmos este proceder da Hermenêutica ao todo do filosofar, o fizemos para evidenciarmos o processo de ruptura que se instala quando não aceitamos mais o que se tornou disponível e manipulável, para procurar romper com o limite do que até então se considerou impedido, ou incapaz de ser dito e manifestado como sentido de algo. Dois rompimentos, portanto, se estabelecem aqui.

A ampliação do círculo da compreensão ao todo do filosofar, proposto, então, como modelo estrutural do próprio agir filosófico, da atitude filosófica, se mostra como necessidade de romper com os limites e constructos com os quais as tradições nos legaram o dado e o disponível, para podermos arremeter por esta abertura. Ao fazê-lo, seguimos na direção de uma nova abordagem do real, de nós mesmos, do mundo como totalidade relacional e na busca por explicitação dos sentidos da existência. Por isso, conceitos fundamentais são rompidos, na tessitura de suas formulações originais, são re-significados e promove-se a continuidade do dizer; que é o que realmente importa.

Assim, ruptura aqui entendida como abertura que possibilita o filosofar, bem como a continuidade do dizer, estão relacionadas intrinsecamente ao considerarmos, como no dizer de Heidegger, que Filosofia é Ontologia fenomenológica universal, que parte da hermenêutica do *Dasein* e a ela retorna sempre. O que permite tal interpretação universal é o círculo compreensivo; daí o caráter de que se possa, por essa universalidade, operar com a possibilidade de relacionar elaboração conceitual e realidade, porque ambas são instâncias próprias do ser-no-mundo. A ruptura com o solipscismo da metafísica da subjetividade devolveu o mundo ao ser, reintegrou-o em seu poder-ser, estabelecendo essa nova possibilidade ontológica de explicitarmos compreensivamente a existência.

2.3 O NÃO TEMATIZÁVEL COMPLETAMENTE

Esta proposta de ampliação do círculo da compreensão pode, assim, nos habilitar a relacionarmos, de forma mais adequada, estas instâncias instauradoras de sentido da existência. Ora, ao partirmos de uma pré-compreensão, e intencionarmos chegar a uma compreensão mais aproximada, que nos possibilite

um nível de conhecimento maior, mais amplo acerca da coisa tematizada, precisamos, então, dessa instância do operar circular; precipuamente, porque apresentamos tal circularidade como um dos modelos estruturais da hermenêutica e, igualmente, como ferramenta de análise ampliada para o todo do filosofar.

Já referimos que o meio originário onde se dá a experiência de sentido é a linguagem; só que a analisamos agora com enfoque na relação que se estabelece entre o já tematizado, ou já explicitado pela própria linguagem e do âmbito que esta igualmente nos proporciona, de procurar por aquilo que ainda não logramos tematizar, mas que nos atrai para que, ao nos dirigirmos a isto, àquilo que ainda não foi possível dizer, consigamos avançar no nível do conhecimento. Esta retomada se faz necessária, porque o problema de tematizar a linguagem reside na circunstância de que ela mesma não pode ser objetificada. Isto significa que, se ocorre essa multiplicidade infinita de sentidos instaurados, é porque esta possibilidade é constitutiva da própria linguagem. Da mesma forma, as tentativas de se chegar a uma linguagem completamente lógico-dedutiva, calcada em modelos artificialmente construídos, com a finalidade de promover uma explicitação total do objeto de análise, também repousam em uma impossibilidade.

Dessa forma, ao analisar esse tema, pretendemos encontrar a proposta da Tese, no sentido de que podemos identificar aqui a ação de uma ruptura, caracterizada por dois movimentos. Primeiro se tenta extrair da linguagem a pura predicação lógica para que, com este instrumento, se possa objetificar às coisas tematizadas, tornando-as disponíveis. Depois, percebemos que tais esquemas são rompidos quando a existência, ao nos lançar diante do novo que se nos apresenta, requer a busca por outra linguagem explicativa. Neste caso, novamente, a ruptura significa abertura por onde passa o fluxo ininterrupto dos sentidos instaurados. Então, inicialmente, preparar a questão da não possibilidade de se tematizar completamente qualquer objeto de estudo, requer, assim, considerar-se que:

*É uma visão restritiva da lógica, reduzir a linguagem a uma mera predicação ou logicidade, ou seja, ao processo que atribui propriedades a um sujeito presente, sem, ao mesmo tempo, dar-se conta, neste processo, do ser-aí que também se expressa.*¹⁸⁵

¹⁸⁵ GRONDIN, Jean. **Introdução à Hermenêutica Filosófica**. Tradução e Apresentação de Benno Duschinger. São Leopoldo/RS – Brasil: Editora da Universidade do Vale do Sinos, 1999. Pág. 173.

Não estamos mais focados no modelo anterior, que atribuía o poder instaurador de sentidos a um sujeito pensante isolado, que constituía a si mesmo e a seu mundo, como se estivesse separado do processo proporcionado pelo ser-aí. Nosso pensar já está radicado na integridade do ser-no-mundo. Ao abordarmos, então, o círculo da compreensão, de maneira extensiva, enquanto modelo estrutural do todo do filosofar, precisamos trazer o tema da inesgotabilidade da tarefa do pensar e dizer filosóficos. Essa impossibilidade de se exaurir um tema filosófico ocorre pela condição intrínseca da linguagem, ainda que possamos nos valer das potencialidades interpretativas da própria Hermenêutica. E dizendo isto de outra forma, ainda mais enfática: essas referidas possibilidades de interpretação da Hermenêutica só se perfazem por causa desse caráter próprio da linguagem. Nesse sentido, porém, faz-se necessária essa importante ressalva de Grondin, acerca da busca incessante pela palavra que comunicar aquilo que pretendemos explicitar:

*É menos constitutivo para o lado hermenêutico da compreensão, que ele ocorra na linguagem, o que seria uma banalidade, do que o fato de ele viver no interminável processo da 'inserção na palavra' e da busca por uma linguagem compartilhável: e ele deve ser entendido como esse processo.*¹⁸⁶

Neste passo, já podemos verificar que essa inserção na palavra só nos é possível quando rompemos com o sentido dado pelo uso de determinada palavra: se podemos, então, nos inserir nesse mundo de sentidos é porque algo se abriu para deixar passar outra possibilidade, outro sentido para a coisa em questão. Estamos, mais uma vez diante do caráter de abertura, trazido pela ruptura com os esquemas conceituais anteriores. Já apresentamos o círculo da compreensão como modelo estrutural não só da Hermenêutica, mas do todo do filosofar. Mesmo considerando tal ferramenta como apropriada para a tarefa da Filosofia, orientada hermeneuticamente, ainda precisamos atentar para o fato de que as oposições internas do sistema do conhecimento, ao apresentarem tanto o real quanto o argumento que se usa para explicitá-lo, é que se constituem em geradoras do sentido.

Este processo é caracterizador do filosofar, porque se trata mesmo de uma *tensão produtiva, metafísica, por remeter e conter uma realidade não tematizável*

¹⁸⁶ GRONDIN, Jean. **Introdução à Hermenêutica Filosófica**. Tradução e Apresentação de Benno Dischinger. São Leopoldo/RS – Brasil: Editora da Universidade do Vale do Sinos, 1999. Pág. 200.

totalmente ¹⁸⁷. Não se trata de impossibilidade de tematizar, senão de fazê-lo de forma cabal, acabada, reduzindo o tema discutido a mero objeto. Trata-se de uma impossibilidade de tornar os temas totalmente disponíveis em sua plurivocidade de sentidos, uma vez que tais sentidos, instaurados pela existência, se revestem do caráter de temporalidade do ser-no-mundo, a partir de cuja finitude existencial se desdobram. Procura-se, assim, romper com os próprios limites do tematizável, para tentar dizer algo; tentar romper essa barreira do indizível: assumir essa busca como tarefa. Além disso, esse desdobramento mesmo nos revela infinitas possibilidades de operar uma determinação, ainda que provisória, da multiplicidade dos entes que se põe a tematizar; enquanto procura tematizar a si mesmo e o todo do processo:

Dessa forma, a compreensão explicita a finitude do ente mundano, na proporção em que aponta para o outro que deve ser compreendido. Esse 'estranho' que se põe diante de mim é multiplicidade indeterminada e inesgotável, é infinitude; o modo de ser da compreensão é, por isso mesmo, o movimento desvelador da temporalidade. ¹⁸⁸

Aqui, percebemos como que duas margens contrapostas, ou seja, temos o ente humano finito, diante da multiplicidade indeterminada dessa totalidade relacional de sentidos onde estamos inseridos. A tarefa da Hermenêutica, embora reconheça não lhe ser possível envolver essa totalidade, se lança em sua direção, para, ou romper com tal limite, não aceitando, assim, essa limitação como definitiva, ou, pelo menos, para transformar essa tensão que se estabelece entre esses âmbitos contrapostos, em produtividade de sentidos; inclusive como forma de desvelar a própria temporalidade das concepções que lograr manifestar.

Mesmo que o objeto de estudo deste trabalho não seja o de tematizar concepções de metafísica, é preciso ressaltar que o sentido desta expressão, aqui, também é outro, que não o da tradição estabelecida pelo pensar do Ocidente, pois a proposta desta tradição é justamente a de um projeto racionalizador completo. Um projeto que se caracteriza pela postura de se pensar capaz de, ao tematizar completamente algo, terminar por colocar como disponíveis os seus conteúdos, objetificados pelo seu dizer manifestador. Ao contrário, o caráter do metafísico dito dessa maneira, se refere a essa impossibilidade do dizer totalitário, de esgotar os sentidos instaurados: é metafísico porque inesgotável, como uma fonte a jorrar

¹⁸⁷ ROHDEN, Luiz. **Hermenêutica Filosófica: entre a linguagem da experiência e a experiência da linguagem**. Editora Unisinos. São Leopoldo/RS. 2002, pág. 115.

¹⁸⁸ ALMEIDA, Custódio Luís Silva de. **Hermenêutica e dialética: dos estudos platônicos ao encontro com Hegel**. Porto Alegre, Editora da PUCRS, 2002. Pág. 245.

continuamente. Da mesma forma, este dizer se perfaz em uma linguagem que não se fecha em suas possibilidades, fixando, definitivamente seus conceitos como absolutos. Esse outro enfoque para esse conceito filosófico fundamental do pensar ocidental, por sua vez, nos fala dessa ruptura conceitual, operada hermeneuticamente.

Trata-se, então de procurar realizar a tarefa da Hermenêutica, enquanto Filosofia, de buscar a apropriação de uma linguagem que seja capaz de cumprir o próprio encargo a que se propõe. A proposta de cumprir com sua tarefa, então, se refere a não considerar este encargo como referido apenas às claras e precisas definições da lógica, apresentadas como o término explícito do conteúdo daquilo que se quer expressar, por meio de definições classificatórias. Se nos prendermos a esse dizer, a Filosofia corre o risco de limitar o seu dizer. Entretanto, enquanto Hermenêutica, se propõe a dizer algo mais, à medida que só diz algo quando aponta para a totalidade de sentidos – é aqui que surge a questão propriamente hermeneutica: tentar explicitar isso com a linguagem; mesmo tendo sempre presente a condição de que *é claro que não se pensa que a linguagem tenha preparada uma expressão para tudo. A verdadeira linguagem jamais esgota o enunciável. Sua universalidade é a da busca da linguagem.*¹⁸⁹ Portanto, não só não se esgota aquilo que pode ser enunciado, em função da enunciação, bem como não se esgota a linguagem naquilo que foi possível enunciar.

Rohden aponta para o caráter de tal tarefa inalcançável, uma vez que esta se dirige para uma tentativa de explicitação do sentido da vida humana, de tal forma que:

*Nele, a humanidade, desde seus primórdios - antes que a Filosofia se erigisse em forma sistêmico-racional, vivencia a experiência de sentido, de segurança, de orientação, de instauração de uma nova ordem que extrapola toda a tentativa técnico instrumental de conceituação.*¹⁹⁰

A própria Filosofia, ao se propor como forma sistêmico - racional de explicitar a existência, representou, de certa forma, uma ruptura com a experiência de sentidos própria da existência histórica do homem, antes que esse mesmo fluxo histórico possibilitasse a auto-evidência racional. Não se pode prescindir desse instrumental técnico de conceituação; nem a Hermenêutica propõe sua anulação,

¹⁸⁹ GRONDIN, Jean. **Introdução à Hermenêutica Filosófica**. Tradução e Apresentação de Benno Dischinger. São Leopoldo/RS – Brasil: Editora da Universidade do Vale do Sinos, 1999. Pág. 203.

¹⁹⁰ ROHDEN, Luiz. **Hermenêutica Filosófica: entre a linguagem da experiência e a experiência da linguagem**. Editora Unisinos. São Leopoldo/RS. 2002, pág. 120.

senão sua re-significação, sua re-articulação para buscar, outra vez mais, por esta fonte primeva que possibilita a experientiação dos sentidos instaurados pela existência. Ao fazê-lo, então a Hermenêutica se propõe a esse rompimento com esses esquemas que a própria ruptura anterior proporcionou, mas para, utilizando-os, possibilitar que novos sentidos sejam buscados.

Percebe-se, neste dizer, que a Filosofia, enquanto Hermenêutica, valendo-se desse modelo estrutural, assim considerado como foco de interesse desse estudo, o círculo da compreensão, se (re) descobre, como uma nova possibilidade. E esta nova possibilidade, ao mesmo tempo, presente e passível de ser bem identificada na própria tradição filosófica, é a de seguir para além dos instrumentos técnico-formais, que essa mesma tradição desenvolveu. Tais instrumentos são necessários, já que procuram pelo conceito, como forma de apresentar os limites caracterizadores das categorias às quais se dirigem, em seu esforço classificatório. Nesse esforço manifestador, que, entretanto, não pode ser descartado; então, essas elaborações conceituais apontam para outra margem, outra de suas faces, ou seja, para a forma contínua ou movimento próprio, que acompanha o poder instaurador de sentido da linguagem.

Essa busca pela palavra manifestadora opera uma objetificação da coisa tematizada e, ainda que provisoriamente, nos confere uma certa segurança, por nos permitir uma aproximação com o sentido disto que intentamos explicitar, de tal forma que: *A locução coisifica, por assim dizer, a relação originária, isto é, a compreensão.(...).*¹⁹¹ A expressão coisifica, aqui empregada, entendemos querer significar uma forma de tornar tangível, presentificar essa relação originária do ser-ai com seu mundo, a partir dos sentidos que logramos explicitar, mas que não esgotam inteiramente ao processo mesmo deste ser-aí poder expressar-se. Embora, repita-se à exaustão: a locução é necessária.

Logo, sendo proposta da Hermenêutica vivenciar tal experiência de sentido, de forma compreensiva, entende-se que tal experiência extrapola as tentativas técnico-instrumentais de conceituação, porém, não as elimina. Da mesma forma, por este argumento, se pode reconhecer que esta possibilidade lógico-sistêmica não é capaz de objetificar a experiência de sentido, disponibilizando seus significados completamente. Então, a partir destas duas impossibilidades, tanto a de não se

¹⁹¹ GRONDIN, Jean. **Introdução à Hermenêutica Filosófica**. Tradução e Apresentação de Benno Duschinger. São Leopoldo/RS – Brasil: Editora da Universidade do Vale do Sinos, 1999. Pág. 171.

poder esgotar e exaurir o sentido de algo, quanto a de não se poder objetificar o processo possibilitador do sentido; ou seja, pelo enfoque daquilo que tais articulações não nos permitem fazer, se chega, então, a uma possibilidade positiva.

Este caráter de positividade diz respeito àquilo que se é capaz de operar, desde que nos consideremos, como seres humanos, na condição de partícipes e agentes do processo instaurador do sentido da existência. Tal processo, então, se nos afigura como sendo o modo de ser próprio da existência, desde que passemos a operar compreensivamente, por nos valermos da estrutura circular da compreensão. É dessa forma que as inúmeras impossibilidades limitadoras e mesmo a possibilidade positiva, representam o processo de rupturas fecundas que nos assistem na busca pelo dizer algo acerca da existência.

Essa tarefa inalcançável do dizer filosófico, como uma possibilidade que não chega a termo e que, portanto, não se pode conformar aos estreitos limites da lógica conceitual, pode ser expressa da seguinte forma: *Enquanto referência a uma explicitação de uma totalidade de sentidos, (...), em que o ser experiencia a própria totalidade, sem poder esgotá-la totalmente.*¹⁹² Eis o mistério proposto, como tarefa, para a Hermenêutica, ou seja, procurar pela possibilidade de explicitar uma totalidade de sentidos que já é, originariamente, experimentada pelo ser-aí. Ao se colocar diante de uma tarefa destas dimensões, compreende, entretanto, a impossibilidade de realizá-la de forma completa.

Reforça-se, desse modo, que se está referindo à condição de não se poder explicitar, completamente, a totalidade de sentidos instaurada. Entretanto, parece querer significar, também, que, embora não se tenha, por este viés, a pretensão se abarcar a totalidade, concomitantemente, se pode experimentar certo vislumbre desse todo. A tarefa da Hermenêutica Filosófica seria a tentativa de explicitar esse movimento. Esta incapacidade de explicitação completa se dá porque, estando inserido no contexto da linguagem, o ser do homem não participa de seu contexto como alguém capaz de extrair-lhe conceitos e palavras, como se tivesse acesso a um reservatório ou fonte exterior a si mesmo. Tais palavras aplicadas a si e à sua vida, bem como ao mundo circundante, não são capazes de nos separar dessa imersão no sentido de que somos co-criadores, explicitando a tudo, de forma objetiva e conclusiva. A própria linguagem está inserida no modo operante da

¹⁹² ROHDEN, Luiz. *Hermenêutica Filosófica: entre a linguagem da experiência e a experiência da linguagem*. Editora Unisinos. São Leopoldo/RS.2002, pág. 120.

existência de instaurar sentidos. Podemos, portanto, assim relacionar a compreensão, com a linguagem e com o ser:

*A compreensão, que sempre é configurada ela mesma pela linguagem e acontece por meio da linguagem, deve ser capaz de realizar conjuntamente todo o conteúdo da linguagem, para poder chegar até o ser, que ela ajuda a expressar.*¹⁹³

Eis a impossibilidade – eis o desafio: realizar a explicitação do conteúdo da compreensão, já configurada pela linguagem. Essa ruptura é que permite a continuidade do dizer, porque nos coloca diante de uma tarefa inesgotável, ou só realizável parcialmente, enquanto nos articulamos como temporalidade e finitude. Ao dedicar-se a tal atividade permanente e não há outra forma de agir, a não ser pensar-se e expressar-se no meio da linguagem, bem como a partir desse ilimitado poder instaurador de sentido, o ser do homem debate-se, constantemente. Busca-se a si mesmo, na precisão unívoca, com objetivo de segurança, de estabilidade, somente para evidenciar esse movimento permanente e inquietante na direção do próprio ser que, no homem e somente no homem se desvela e oculta em sentido, rompendo os sentidos que lhe dão segurança e se lançando contra essas limitações, na ânsia de rompê-las.

Assim, por sermos e para sermos, como homens, um modo de ser no mundo; e, concomitantemente, para descrevermos as coisas do mundo, explicitando os sentidos instaurados, nos valem das estruturas da linguagem. É dessa forma que nos movemos no meio da linguagem, para fazermos com que um certo sentido apareça, bem como podemos perguntar pela forma como a própria linguagem se estrutura enquanto instauradora do sentido do ser.

Dessa forma, a compreensão está na linguagem e se dá na linguagem que instaura o sentido, do ser e do mundo, em sua totalidade, ou no dizer de Stein: *não há compreensão do homem na linguagem, sem compreensão do ser, ou compreensão da totalidade.*¹⁹⁴ Só que esta compreensão da totalidade não pode ser expressa de uma vez por todas, através de alguma fórmula predicativa, de uma maneira de dizer, que contivesse todas as variáveis, as quais, uma vez relacionadas entre si, nos permitissem objetificá-la, reduzindo-a a alguma coisa manipulável e inteiramente quantificável. Trata-se da tarefa infinita da Filosofia enquanto

¹⁹³ GRONDIN, Jean. **Introdução à Hermenêutica Filosófica**. Tradução e Apresentação de Benno Dischinger. São Leopoldo/RS – Brasil: Editora da Universidade do Vale do Sinos, 1999. Pág. 200.

¹⁹⁴ STEIN. **Aproximações sobre Hermenêutica**, obra citada, pág. 62.

Hermenêutica, tentar expressar, continuamente, esse vislumbre de totalidade. Por isso a Hermenêutica se vale de aproximações de sentido. Para podermos explicitar os entes intra-mundanos que visamos compreender, já operamos no sentido de pertencermos a essa totalidade, já que: *Nós estamos com as coisas e, em alguns aspectos, somos até mesmo como as coisas, no espaço hermenêutico, nós compartilhamos com elas o mundo.*¹⁹⁵

Esse compartilhar da condição de ser-no-mundo e que constitui o caráter próprio da experiência hermenêutica, tem como objetivo desvelar a verdade dos entes, inclusive do ente humano, em sua complexidade. Tal tarefa, por isso mesmo, se nos afigura em sua inesgotabilidade, ao não podermos perder de vista o sentido dessa plenitude possibilitadora da existência mesma, enquanto que, concomitantemente, logramos explicitar os sentidos específicos das coisas que tematizamos que, por sua vez, nos ocultam a própria instância instaladora dessa totalidade de sentidos:

*A experiência hermenêutica é a revelação da verdade: a verdade nunca é totalmente destituída de ambigüidade; a emergência do sentido da 'desocultação', é, sobretudo, a ocultação simultânea da verdade em toda a sua plenitude inesgotável.*¹⁹⁶

Esta compreensão da totalidade, entretanto, é mais o âmbito que se deve buscar para tentar explicitar algo, do que, propriamente, o fato de podermos compreender essa totalidade, dado que não podemos compreender algo completamente. É por isso que Stein menciona a ocorrência do que chama de um 'ponto cego', já referido anteriormente, ou seja, de uma limitação do processo do compreender. Tal fator não nos permite uma transparência absoluta de nosso objeto de análise, seja qual for, porque estamos irremediavelmente presos em nossa temporalidade, em uma tradição e história, de tal forma, que emprega a expressão de Heidegger: *'só depois do acontecido'*. Assim, *só depois de termos acontecido, isto é, só depois que somos fato concreto de ser no mundo, fato concreto dominado pela história, pela cultura, só a partir daí é que compreendemos.*¹⁹⁷

Entretanto, é essa aparente limitação que nos abre amplas possibilidades de operar com o círculo da compreensão. Isto nos mostra ainda que não somos os

¹⁹⁵ FIGAL, Günter. **Oposicionalidade: o elemento hermenêutico e a filosofia.** Tradução de Marco Antônio Casanova. Petrópolis/RJ: Editora Vozes, 2007. Pág. 358.

¹⁹⁶ PALMER, Richard. **Hermenêutica: Teoria da Interpretação em Schleiermacher, Dilthey, Heidegger e Gadamer.** Tradução de Maria Luisa Ribeiro Ferreira. Lisboa: Edições 70. Pág. 246.

¹⁹⁷ STEIN, **Aproximações sobre Hermenêutica**, obra citada, pág. 64.

autores do processo, bem como não dominamos a situação, pois nela igualmente estamos inseridos; e isto diz respeito à busca da totalidade, e também às tentativas parciais de explicitação dos sentidos das coisas, operadas por textos escritos para este fim:

*(...) interpretamos erradamente a situação hermenêutica se nos vemos enquanto senhores e manipuladores da situação. Pelo contrário, somos participantes, e mesmo assim, não o somos totalmente, visto que não podemos ingressar na situação e mudá-la, visto que não temos o poder de alterar a fixidez de um texto.*¹⁹⁸

E já que nos trouxe a contribuição de Heidegger para a Hermenêutica, Stein menciona, igualmente, a contribuição de Gadamer, pois este *tomou do segundo Heidegger, (...) esta idéia de que nós somos, desde sempre, um jogo jogado e que, na hermenêutica, nunca recuperamos tudo.*¹⁹⁹ Tais expressões, agora nos permitem seguir, retomando alguns dos temas explicitados por Rohden, em sua obra *Hermenêutica Filosófica*, ao tratar tanto do jogo, quanto do círculo hermenêutico, como seus modelos estruturais.

Ao fazê-lo, entretanto, não focamos o jogo, que não é o objetivo do presente trabalho. Entretanto, não se pode deixar de mencionar que esse processo de instauração de sentido se afigura como o caráter de um jogo e que se dá, precisamente, no meio da linguagem. Entendemos, assim, que esta instauração de sentido nos apresenta a natureza de jogo, pois, enquanto tal, dele não podemos deixar de fora o jogador, ou seja, o homem, como instância privilegiada, onde o sentido do ser, do mundo, dos objetos e das regras jogadas se vela e desvela, concomitantemente.

Da mesma forma, não é possível participar do processo sem experimentar as jogadas e suas regras que, podem, de início ser prévias, ou seja, serem estabelecidas como um ponto de partida, mas que, depois, pelo próprio jogo dos sentidos instaurados, se modificam. Os próprios jogos se transformam em outras possibilidades, em outras formas ou maneira de se jogar. As regras são rompidas e nova forma de participar do jogo da existência flui por esta abertura de sentidos. As regras da linguagem e as regras metódicas se rompem diante dessas novas possibilidades.

¹⁹⁸ PALMER, Richard. *Hermenêutica: Teoria da Interpretação em Schleiermacher, Dilthey, Heidegger e Gadamer*. Tradução de Maria Luisa Ribeiro Ferreira. Lisboa: Edições 70. Pág. 249.

¹⁹⁹ STEIN, *Aproximações sobre Hermenêutica*, obra citada, pág. 64.

Assim, ao tratarmos da circularidade da compreensão, recorreremos à explicitação trazida por Rohden, através de expressões também citadas por Stein, onde se faz necessário tratarmos da natureza do círculo, como o 'enquanto' da hermenêutica. Ao fazê-lo, nos perguntamos pelo caráter desse 'enquanto', bem como do caráter de incompletude da tarefa da hermenêutica, mas aqui, explicitada como a inesgotabilidade da tarefa a que a própria Filosofia, pensada hermeneuticamente, se propõe a realizar.

O caráter próprio desse 'enquanto', no qual e, a partir do qual, se expressa o filosofar, bem como a própria capacidade de se poder dizer algo, nos permite associar tanto a compreensão, quanto a linguagem na qual esta se expressa, em sua condição envolvente. Essa condição propícia da linguagem, como instauradora de sentidos e o processo compreensivo compõem, a seu turno, o caráter de não possibilidade de tematizarmos algo completamente: *A linguagem, tal como a própria compreensão, é um fenômeno englobante. Nunca pode ser captada como um fato, nunca pode ser totalmente objetificada, tal como a compreensão, a linguagem engloba tudo quanto pode tornar-se objeto para nós.*²⁰⁰

É precisamente por este operar do círculo que, neste ponto, podemos retornar ao tema da inesgotabilidade da tarefa da filosofia enquanto hermenêutica. Agora, convém aplicar, ao caráter de circularidade, a condição que Rohden refere como característica do jogo, já que neste, como naquele, não se conhece: (...) *a priori, nem o que está no início, nem o que está no fim*²⁰¹, ou seja, não podemos dispor, em uma concepção absolutamente radical, de nenhuma estrutura que nos retire do sistema da interpretação hermenêutica, de vivenciarmos a experiência de sentido antes de jogarmos seu jogo. Precisamos, em primeiro lugar, participar do processo para, depois, poder discuti-lo e, só então, verificar se suas regras são válidas, ou seja, se podem ser aplicadas às jogadas que experimentamos, até mesmo para estabelecer outros critérios e, inclusive, outros jogos.

Dessa forma, não podemos nos deslocar para fora do círculo da compreensão; não dispomos de uma estrutura que, assim, nos habilite a perceber, com clareza total, o ser e o sentido que este instaura no mundo e com os entes.

²⁰⁰ PALMER, Richard. **Hermenêutica: Teoria da Interpretação em Schleiermacher, Dilthey, Heidegger e Gadamer.** Tradução de Maria Luisa Ribeiro Ferreira. Lisboa: Edições 70. Pág. 207.

²⁰¹ ROHDEN, Luiz. **Hermenêutica Filosófica: entre a linguagem da experiência e a experiência da linguagem.** Editora Unisinos. São Leopoldo/RS.2002, pág. 123.

Da mesma maneira, e ainda, de forma prévia, não podemos determinar objetivamente seu fundamento, como que saindo desse processo e, assim, ter a certeza do ponto exato onde podemos chegar com nossa análise. E podemos, igualmente, retornar à afirmação de Heráclito, com que Rohden abre sua discussão: *'comum no círculo é o princípio e o fim'*, mas só se chega a isto, percorrendo o caminho.

Por tratarmos do círculo da compreensão; e ao tematizarmos essa condição inesgotável do dizer algo acerca de nós mesmos, do mundo e das coisas, bem como da instância que possibilita o sentido de totalidade, precisamos referir que essa capacidade se constitui a partir de um centro. Por sua vez, esse núcleo central, em que o início e o fim do processo pela busca do sentido se relacionam, tem como peculiaridade o de se nos mostrar como uma dimensão aberta. É, pois a partir e em função desse centro aberto que nos situamos nessa possibilidade de compor ilimitadas formas desse dizer que buscamos expressar:

*A linguagem é 'centro' da hermenêutica, porque é, também, seu início e seu fim. Nada que é falado, ou representado, ou enunciado pela linguagem tem sentido fora dela. A linguagem é abertura, na medida em que não pode ser esgotada e, também, porque não pode ser concebida como exterioridade fixada fora dos falantes. As afirmações feitas em frases e enunciados são combinações determinadas na infinitude de combinações possíveis da linguagem.*²⁰²

A própria estrutura que estamos procurando explicitar, ou seja, o círculo da compreensão, nos mostra agora o seu caráter de abertura, o que significa, para essa Tese, que não se trata de uma estrutura compacta, que se mostrasse como a rigidez densa e encerrada em si mesma. Vimos aqui, que se rompe a si mesma para permitir a continuidade do fluxo do dizer. O centro do círculo é aberto, porque seu centro é linguagem; âmbito onde se relacionam tanto a ruptura dos sentidos já sabidos, com a possibilidade de se cruzar por este portal não obstruído e se acessar a uma outra manifestação de algo. Vemos também, que não só a linguagem é o início e o fim abertos da Hermenêutica, mas de todo o fluir das concepções filosóficas, dado que Filosofia é linguagem, porque esta também ocupa o centro do pensar filosófico.

Ainda no que diz respeito à tarefa da Hermenêutica, Rohden explicita que (...) *há uma circularidade 'eterna', uma inesgotabilidade de sentido, pois todo o ato*

²⁰² ALMEIDA, Custódio Luís Silva de. **Hermenêutica e dialética: dos estudos platônicos ao encontro com Hegel.** Porto Alegre, Editora da PUCRS, 2002. Pág. 289

*filosófico está determinado permanentemente pelo movimento antecipatório da pré-compreensão*²⁰³. Impõe-se ressaltar que a expressão 'antecipatório', não significa o *a priori* transcendental kantiano, porque só se pode antecipar, uma vez que já se esteja no círculo da compreensão, no qual acontecemos a partir de uma pré-compreensão já instaurada, de um sentido em que surgimos como seres humanos. É nesse âmbito que se instaura o sentido do ser e do próprio mundo, sentidos esses que se autoconstituem reciprocamente, fluindo pelo espaço rompido, como abertura, na própria estrutura da linguagem que possibilita os sentidos.

Antes, afirmamos que a centralidade do processo compreensivo e que possibilita a inesgotabilidade de nosso dizer é a linguagem. Agora, como compreensão e linguagem são processos auto-constitutivos e se inserem, no âmago um de outro, como o modo mais próprio de ser do ser-no-mundo, se pode perceber que esse caráter da linguagem se perfaz pela centralidade do processo compreensivo. Da mesma forma que o início e o fim do processo, ou seja, a busca pelo sentido e pela linguagem, e a projeção do sentido encontrado na e pela linguagem, se realizam na medida em que, por existimos, conseguimos presentificar os sentidos instaurados. E como isto se manifesta de maneira ininterrupta, eis aí outra condição da inesgotabilidade de nossa possibilidade de dizer:

*A circularidade é o núcleo da compreensão possível que transpõe qualquer noção fixa de começo e fim e se situa no centro da linguagem – no presente; isso significa que o princípio e o fim sempre podem ser referidos, em qualquer esforço de compreensão. Antes de entender o passado, ou vislumbrar o futuro, compreender é uma vivência do presente, que requer conhecimento de tudo que o envolve. Desse modo, a partir do presente, o passado se desvela e o futuro se antecipa.*²⁰⁴

Se a linguagem antes fora referida como o centro da Hermenêutica e, portanto, da Filosofia, agora podemos constatar que no centro da possibilidade instauradora de sentidos da própria linguagem, está colocado o círculo da compreensão. Esse girar compreensivo é que permite, pelo seu caráter de circularidade, relacionar o princípio de cada processo investigativo ao fim que se intenta alcançar por meio dele. Essa dinâmica própria nos mostra a positividade ontológica da experiência hermenêutica, porque nos permite presentificar as construções conceituais do passado, que nos chegam pela tradição, re-significadas

²⁰³ ROHDEN, Luiz. **Hermenêutica Filosófica: entre a linguagem da experiência e a experiência da linguagem**. Editora Unisinos. São Leopoldo/RS. 2002, pág. 166.

²⁰⁴ ALMEIDA, Custódio Luís Silva de. **Hermenêutica e dialética: dos estudos platônicos ao encontro com Hegel**. Porto Alegre, Editora da PUCRS, 2002. Pág. 239.

e re-estruturadas, e que se desvelam em seus significados ocultos, bem como presentificar as projeções de novos sentidos. Eis a mais própria vivência hermenêutica.

Nessa mesma linha, colhemos ainda como elucidação do caráter da Hermenêutica, enquanto Filosofia, a afirmação de que o círculo da compreensão se presta muito bem para mostrar esse processo que:

Do ponto de vista do círculo hermenêutico, temos como implicação o fato de que não existe uma interpretação única, última e definitiva de um texto, como também não há um ponto final no filosofar, porque somos finitos e com desejo infinito pela 'Sofia' que possuímos.²⁰⁵

Temos, então, uma sucessão de sentidos instaurados, baseados na tradição histórica, de forma que um interpretar se estabelece como início para o próximo, a partir de um método de análise que, ao ser utilizado se mostra, por sua vez, como passível de ser redimensionado. Forma-se, assim, como que uma continuidade, não aleatória e/ou não arbitrária, pela qual se chega a uma unidade de sentido. A este caráter unitário se chega, porque existimos nessa mesma condição temporal finita. Nossa atividade, então, radica na capacidade de explorar todas as potencialidades disponíveis, a partir das próprias condições de possibilidade que se instauram, sem, contudo, lograr o final derradeiro de todo o processo, ou seja, sem sermos capazes de atingir o sentido último. Entretanto, isto não se constitui em limitação obstaculizadora do dizer, porque, como já referido, no círculo da compreensão, esse final definitivo, sendo inalcançável, nos mostra que podemos encontrar um certo sentido, desde o início do processo de busca, bem como nos revela a tradição do dizer da coisa que vem ao nosso encontro: *Assim, o significado verdadeiro não é encontrado apenas ao final da investigação, mas também em seu começo. Desde a projeção inicial, até o resultado final, a tradição é o lugar no qual a investigação acontece.*²⁰⁶

Este parece ser o próprio operar da Filosofia, enquanto Hermenêutica; o que, de certa forma, assegura a perenidade do próprio filosofar que, assim, nos sacia desse voltar-se ilimitado de e para a sabedoria. É nesse sentido que o caráter de antecipatório da pré-compreensão se diferencia do *a priori* transcendental, lógico-

²⁰⁵ ROHDEN, Luiz. **Hermenêutica Filosófica: entre a linguagem da experiência e a experiência da linguagem.** Editora Unisinos. São Leopoldo/RS. 2002, pág. 166.

²⁰⁶ ALMEIDA, Custódio Luís Silva de. **Hermenêutica e dialética: dos estudos platônicos ao encontro com Hegel.** Porto Alegre, Editora da PUCRS, 2002. Pág. 267.

formal, pois este se apresenta com a pretensão do dizer último acerca da coisa de que trata.

No sentido dessa Tese, podemos verificar que a própria Filosofia, ao elaborar os instrumentos conceituais lógico-dedutivos já representou uma ruptura com a experiência originária dos sentidos, porque o homem, historicamente, primeiro vivenciou uma unidade imanente em relação à totalidade relacional em que já se encontrava lançados para, só depois, seccioná-la, em seu esforço de explicitar a si, a seu mundo e aos entes/coisas intra-mundanos.

A Hermenêutica Filosófica se propõe, agora, a um segundo rompimento, só que voltado contra a fixação desses constructos conceituais, em formas rígidas, cuja pretensão era o de se apresentarem como sistemas capazes de dar conta da totalidade complexa dos sentidos instaurados pela existência. Pode fazê-lo porque não prescinde, não afirma que tais instrumentos lógico-dedutivos não possam mais ser usados; mas, ao contrário, procura romper esses constructos fixados e rígidos, que afirmam um único sentido como possível, para se lançar à tarefa de poder continuar a explicitar interpretativamente esse mesmo mistério existencial. Isto porque, em seu centro, ou seja, colocadas como questões centrais de seu questionamento, encontram-se relacionados, como círculos concêntricos, tanto a linguagem, como o próprio círculo hermenêutico, que se nos apresentam como constituídos por uma ruptura, entendida como abertura por onde tais sentidos fluem constantemente.

Se nenhuma predicação ou logicidade é capaz, como secção dessa unidade imanente de sentidos, objetificar, por inteiro a coisa tematizada, ou a própria linguagem que instaura os sentidos; se está, então, diante de uma tarefa inesgotável para a Hermenêutica e para o todo do filosofar. Não se trata, porém, de impossibilidade de tematizar, mas, sim, nos remete a uma realidade não tematizável completamente. E ainda mais, é a busca permanente de romper com os limites disto que agora ainda não está dito, não para chegar ao dizer final, senão para distender tais limites. E, ao operar dessa maneira, aproximar-se sempre dessa totalidade de sentidos da existência, de tudo o que nos vem ao encontro. Assim, não se desloca somente entre as margens do homem que apreende a realidade e da realidade apreendida, mas procura romper com essa dualidade, no sentido de possibilitar a vivência, ainda que parcialmente, da experiência da totalidade, sem, contudo, poder esgotá-la completamente. Isto, por ser Hermenêutica, é Filosofia.

2.4 ENTRE O DITO E O NÃO DITO: O 'ENQUANTO' DO FILOSOFAR

A tensão entre o voltar-se para essa totalidade de sentidos e como que a angústia de se compreender a não possibilidade de tematizar completamente esses sentidos instaurados é que nos mostra o caráter positivo do interpretar hermenêutico. A tarefa da Hermenêutica radica, portanto, na busca de explicitação dessa totalidade de sentidos instaurados existencialmente, já experienciados pelo ser-no-mundo, junto com a compreensão de não poder realizá-la completamente. Nesse propósito, a Hermenêutica procura, na e pela linguagem, por uma forma de dizer que lhe dê condições de cumprir com a tarefa a que se propõe. Isto também está em construção, ou seja, não se atinge um explicitar definitivo.

Ainda que se tenha consciência da ocorrência desse ponto cego, como limite da possibilidade do processo compreensivo, dispomos do potencial sempre crescente de que o dizer hermenêutico promova uma aproximação dos sentidos que nos habilite a ampliar o conhecimento da coisa em questão. Por isso se recorre à metáfora de se procurar pela outra margem, até mesmo por uma terceira possibilidade do operar compreensivo, para se poder superar os limites dos instrumentos técnico-formais que a própria linguagem nos faculta. Já tratamos anteriormente desse processo em que se procura romper com essa dualidade limitadora, transformando as coisas contrapostas em fonte permanente do dizer algo do enigma da existência que nos envolve inteiramente, mas na qual não somos apenas passivos sofreadores, mas agentes ativos do processo – não seus senhores – porém, co-participes.

Ao propor o círculo da compreensão, como o esforço de superar a dualidade, ou dicotomia com que a metafísica da tradição apresentava a relação sujeito/objeto, como referência a um âmbito mais originário, que os precede, Heidegger pode se expressar, segundo Rohden, *pelo termo 'enquanto', que institui uma ponte entre o dito e o não-dito, entre a pré-compreensão e a compreensão, entre o sujeito e o objeto, entre o empírico e o transcendental.*²⁰⁷

Essa reviravolta, como expressão afirmada por grande parte da recepção crítica e que, para essa Tese, significa ruptura fecunda, da Hermenêutica e da

²⁰⁷ ROHDEN, Luiz. **Hermenêutica Filosófica: entre a linguagem da experiência e a experiência da linguagem.** Editora Unisinos. São Leopoldo/RS.2002, pág. 168.

própria Filosofia, proposta pela analítica existencial heideggeriana, apresenta-nos, assim, como que um operar processual, em que o retorno à pergunta pelo ser, como forma de superação dessas dicotomias metafísicas, nos é colocada em novas bases:

Por isso, a ontologia fundamental significa a recuperação da pergunta pelo Ser, mas, a partir da existência finita do Dasein, o que transforma o caminho de acesso ao Ser em via negativa: o Ser não se esgota jamais na finitude, mas é exatamente a finitude que o descobre como infinito, isto é, negando qualquer positividade do Ser se está revelando-o, porque o Ser sempre será mais do que se possa dizer sobre ele. Numa palavra, o Ser é uma idéia reguladora, é um princípio que nos interpela e nos convoca à determinação.²⁰⁸

Ainda que o próprio Heidegger tenha apresentado suas elaborações filosóficas como uma refutação completa da ontologia anterior, nessa busca por romper com as conceituações trazidas pela tradição, que lhe chegou, propõe, como objetivo, o retorno à pergunta pelo ser. Isto também nos mostra a proposta dessa Tese: Heidegger procura re-configurar o dizer filosófico, ao afirmar não um ser que se projeta para fora de seu mundo, como infinitude, mas de um ser que, pela finitude, vê abertas suas reais possibilidades existenciais. Isto porque não se pode esgotar em formas lingüísticas determinantes a totalidade do ser. O ser em questão, agora, é que clama para que o delimitemos e, assim, venhamos a precisar os sentidos instaurados.

Não se está estabelecendo uma estrutura artificial, que opere a ligação definitiva ente sujeito e objeto, considerados como pólos opostos e intransponíveis da relação de conhecimento. Procura-se tratar da ocorrência de uma possibilidade compreensiva que faça com que essa ligação entre as margens, essa ponte, estendida com o operar hermenêutico, as apresente como o fundir em um horizonte comum, capaz de, circularmente, esclarecer os conceitos de um pólo pelo outro, de uma margem, pela outra. Assim estariam criadas as condições de que esta relação continue a ser produtiva como fonte de compreensão dos sentidos colocados pelo processo, de forma ontologicamente positiva – o início e o fim não estão separados, se autoconstituem, reciprocamente, como o modo de ser do ser-no-mundo. Trata-se, do modo mais próprio de operar da existência.

²⁰⁸ ALMEIDA, Custódio Luís Silva de. **Hermenêutica e dialética: dos estudos platônicos ao encontro com Hegel.** Porto Alegre, Editora da PUCRS, 2002. Pág. 236 – nota 3 – parte final.

Essa outra postura ou atitude filosófica, ou esta outra forma de pensar, implica em que: *Não se trata de um círculo epistemológico-metodológico, mas de um círculo ontológico-hermenêutico, que explicita a prévia estrutura da compreensão e concebe a verdade como sentido possível de ser manifestado e jamais esgotável.*²⁰⁹ Isto significa um sentido possível em dado momento, a partir de uma situação em que nos encontramos, ou seja, em um âmbito que se pode expressar pela palavra ‘enquanto’, como uma provisoriedade, cujos sentidos não somos capazes de esgotar em rígidas formulações conceituais, que possam explicitar a plenitude dos sentidos das coisas que intentamos conhecer.

Nesse processo, que Rohden estabelece como o caráter próprio do filosofar, advém o que define como o acontecer e o experienciar do conhecimento, de forma que, nessa circularidade *ocorre uma experiência que é sempre única, irrepetível e que, não cabendo em conceitos, não pode ser estancada, voluntária ou racionalmente, assumindo a forma de enquanto*²¹⁰ Por isso é que, como somos, concomitantemente, agentes e partícipes do processo, enquanto seres humanos, não dispomos do poder de parar o giro instaurador de sentido. Igualmente, não podemos apreender conceitualmente este girar em sua totalidade, de forma que sejamos capazes de, pela racionalidade lógica, circunscrever essa relação de conhecimento nos estreitos limites de uma fórmula precisa. Esse movimento, por sua vez, não se trata de um mover-se linear entre as margens, ou seja, de uma para a outra, por intentarmos, de forma artificiosa, separar definitivamente tais âmbitos, dado que, não são, nem estão ou podem ser separados, pois se constituem em um operar existencial.

Assim, se chega ao caráter de universalidade do processo hermenêutico-compreensivo, que não se circunscreve às ciências do espírito, à literatura, arte ou história, mas tem seu alcance estendido à própria possibilidade do conhecimento humano como um todo, enquanto este se estrutura a partir dessa capacidade especulativa ínsita ao próprio ser. Entretanto, por este ser se entende como ser-aí, não separado de seu mundo, de sua temporalidade e dessa totalidade relacional, como já referido anteriormente. Por esse viés:

²⁰⁹ ALMEIDA, Custódio Luís Silva de. **Hermenêutica e dialética: dos estudos platônicos ao encontro com Hegel**. Porto Alegre, Editora da PUCRS, 2002. Pág. 275.

²¹⁰ ROHDEN, Luiz. **Hermenêutica Filosófica: entre a linguagem da experiência e a experiência da linguagem**. Editora Unisinos. São Leopoldo/RS.2002, pág. 169.

*A história, tal como a obra de arte, confronta-nos, interpela-nos e apresenta-se. A especulatividade reside na sua própria natureza e também na natureza de todos os seres com que deparamos: tudo, na medida em que tenta fazer-se 'compreender', se divide, separa o dito do não dito, o passado do presente; a auto-apresentação e o tornar-se compreensível não são características especiais da história, da arte e da literatura, são universais. Esta é a especulatividade que Gadamer vê como característica universal do ser.*²¹¹

Interessa a essa Tese a formulação desse novo conceito para especulatividade que Gadamer nos oferece, como uma ruptura com a tradição anterior. Este novo enfoque hermenêutico não se restringe, como já referido antes, às artes ou ciências do espírito, já que tudo aquilo que é lançado pela existência em nossa direção, nos confronta, ou seja, ao se apresentar, nos interpela e exige de nós uma explicação. Especular passa, então, a ser procurar o relacionar-se entre o dito e o não dito, o procurar pelo dizer aquilo que ainda não foi possível expressar disto que nos vem ao encontro na existência. Tudo aquilo que se apresenta, o faz para se tornar compreensível pela investigação que se propõe a manifestar os sentidos. Essa condição de universalidade é o que está insito ao próprio ser, mas na concepção integradora de ser-no-mundo.

E dado que, nessa proposta, a Hermenêutica se caracteriza também pela busca de uma linguagem que, a partir da própria lingüisticidade, propicie outras formas de expressar esse processo especulativo universal do ser-no-mundo, convém retornar-se a um enfoque lingüístico para o que se pretende explicitar. Assim, uma rápida análise do caráter lingüístico da palavra 'enquanto', já aponta para essa simultaneidade de duas ações, ou seja, para a possibilidade de considerarmos ambos os processos, o apofântico e o hermenêutico. Tal perspectiva nos faculta um modo de nos expressarmos, no sentido de que tal fato ocorre, por ora, ou até agora, ou seja, que tal sentido foi possível explicitar dessa forma, até o presente momento, ou ainda, à medida e pela forma com que seguimos tal caminho.

Da mesma maneira, ainda do ponto de vista lingüístico, podemos considerá-lo como expressão de uma conjunção subordinativa temporal; então, estamos indicando algo durante o tempo em que, no momento em que, no sentido de que este algo explicitado está submetido a uma concepção elaborada em certo tempo e que tem sua validade condicionada a este tempo. Ainda mais, como uma subordinativa proporcional, indica idéias opostas, mas relacionadas entre si, no

²¹¹ PALMER, Richard. *Hermenêutica: Teoria da Interpretação em Schleiermacher, Dilthey, Heidegger e Gadamer*. Tradução de Maria Luisa Ribeiro Ferreira. Lisboa: Edições 70. Pág. 215.

sentido de: ao passo que – na outra margem, na outra possibilidade de sentido -, ou também, em verdade, igualmente se pode pensar assim, nos indicando outra possibilidade de pensarmos a questão. Já como uma conjunção conformativa, nos indica na qualidade de, ou seja, aponta para o algo como algo, isto é, que estamos considerando, presentemente, o objeto de nossa análise como sendo isto.²¹² Este caráter de conformidade nos remete uma vez mais à já referida ‘*estrutura-come*’, ou seja, compreendemos algo-come-algo, conforme algo, enquanto algo.

Essa incursão pelo âmbito explicativo lingüístico, ou por aquilo que, pelo caráter lingüístico do uso da linguagem conseguirmos explicitar, se faz necessária, uma vez que:

*A experiência hermenêutica é intrinsecamente lingüística: não nos é possível compreender a importância que isto tem, enquanto não concebermos a linguagem circunscrita ao horizonte da ‘lingüisticidade’, ou seja, não como um instrumento de uma consciência manipuladora, mas como um meio pelo qual um mundo se coloca face a nós e dentro de nós.*²¹³

Quando se refere ao caráter lingüístico intrínseco da experiência hermenêutica, não se está referindo ao caráter de uma condição *a priori*, com que a existência teria dotado previamente ao homem, para lhe facultar essa possibilidade especulativa de interpretar os sentidos. Parece que aqui nos encontramos, novamente, diante de outra ruptura conceitual, de outro girar do círculo, porque a possibilidade especulativa é assegurada como originária de uma pré-compreensão da própria experiência. E é, a partir dessa compreensão prévia, que deriva dessa unidade originária ser-no-mundo, que se pode chegar a uma compreensão mais aproximada do sentido de algo. Portanto, esse caráter de prévio da lingüisticidade hermenêutica não se refere a esse caráter do *a priori* da tradição.

Podemos, então, ainda recorrer, novamente, ao caráter do *a priori* como referido pela tradição metafísica, para dizer que não se trata, efetivamente, desse sentido como originalmente proposto, mas de um outro caráter dessa aprioricidade, associando-o a esse caráter próprio da linguagem, em função de que: *a pré-compreensão não é a pressuposição lógica de um pensamento demonstrativo, mas*

²¹² Essas análises do enquanto tiveram como fonte o **Moderno Dicionário da Língua Portuguesa: Michaelis – 2000**, originalmente publicado pela Cia. Melhoramentos de São Paulo, 1998, com a parte de Gramática coordenada por Clóvis Gregorim.

²¹³ PALMER, Richard. **Hermenêutica: Teoria da Interpretação em Schleiermacher, Dilthey, Heidegger e Gadamer**. Tradução de Maria Luisa Ribeiro Ferreira. Lisboa: Edições 70. Pág. 243.

*sim da condição da possibilidade da compreensão que abre e instaura o sentido.*²¹⁴

Assim, se estivéssemos operando no âmbito da metafísica da tradição, procuraríamos eliminar quaisquer pressupostos que pudessem dirigir e/ou limitar o próprio raciocínio. Tais concepções se estabelecem por considerar que, em sua condição de inferências não declaradas, por não se encontrarem explicitados e claramente especificados na lógica da relação do conhecimento, deveriam ser eliminados para se chegar à analiticidade pura. Dessa maneira, se propunha a que pudessemos chegar à coisa em si, além de poder lograr a elaboração de um esquema racional, que, como perfeito *a priori*, fosse capaz de determinar a experiência subsequente. O ponto máximo desse processo se daria pela formulação de uma linguagem constituída por um conjunto de conceitos que cumprissem com essa finalidade.

Entretanto, a verdadeira condição pressuposta neste raciocínio, a condição por excelência que servia de base para esta maneira de pensar, e que foi esquecida pela tradição da metafísica, foi a separação sujeito e objeto como pólos opostos da relação de conhecimento. Assim, admitiu-se a separação como verdade e fundamento, donde se estabeleceu a condição necessária de procurar por uma ligação entre ambos que, em decorrência da própria lógica adotada, foi pensada linearmente: a condição, por excelência que foi pensada, foi a separação linear. Por isso, ao se afirmar a separação como condição da relação de conhecimento, se deve procurar, logicamente, pelos fatores constitutivos, por uma ligação ente os pólos irremediavelmente opostos, sujeito e objeto.

A virada paradigmática da Hermenêutica, por sua vez, não parte do pressuposto da separação da relação de conhecimento entre esses pólos, como sujeito e objeto, dado que tal unidade já está estabelecida pela instância originária do ser-no-mundo, em que o ser-aí e a linguagem se autoconstituem, se auto-referenciam reciprocamente. Essa ruptura trazida pelo girar do círculo também importa a essa Tese, por mostrara o relacionar-se entre a própria ruptura conceitual e a possibilidade de se continuar a dizer algo. Por este outro ponto de partida, então, ou seja, pela perspectiva do ser-aí, considera-se que tais âmbitos foram

²¹⁴ ROHDEN, Luiz. **Hermenêutica Filosófica**: entre a linguagem da experiência e a experiência da linguagem. Editora Unisinos. São Leopoldo/RS.2002, pág. 169.

constituídos reciprocamente e, portanto, isto se coloca como a condição de possibilidade do próprio conhecimento – não ocorre essa separatividade radical.

Ademais, não se pretende eliminar tal pressuposto da separação, mas, ao contrário, evidenciá-lo em sua condição ontologicamente ativa de, continuamente, permitir a compreensão do próprio sentido instaurado no todo do processo, a partir de uma pré-compreensão. Só que esta compreensão prévia não é determinante lógica do todo do processo, não é colocada como uma prescrição taxativa do pensamento demonstrativo que se elabora para explicitar o sentido. E não o faz, porque tal conhecimento prévio é alterado ou pode vir a ser alterado, pelo girar do próprio círculo. Dessa forma, se reforça o caráter do ‘enquanto’ hermenêutico aplicado ao todo do filosofar, como uma experiência histórico-lingüística:

Para ele (para Gadamer), a linguagem não é um instrumento de subjetividade, nem se realiza na autocontemplação de um intelecto infinito; pelo contrário, a linguagem é finita e histórica, é um repositório e um condutor da experiência do ser que se tornou linguagem no passado. A linguagem tem que nos levar a compreender o texto, e a tarefa da hermenêutica é tomar a sério a lingüisticidade da linguagem e da experiência e desenvolver uma hermenêutica verdadeiramente histórica.²¹⁵

Para explicitar esse caráter do enquanto, e, ao mesmo tempo, evidenciar que, na tarefa da Filosofia, como Hermenêutica, não se estabelece um movimento do pensar próprio da racionalidade apodítica, podemos com Rohden retomar o tema do lugar onde esse acontecer de sentido vem ao nosso encontro e se instaura, afirmando-o como a mediação da linguagem. Assim, retomando o sentido deste dizer, é neste ínterim, neste espaço intermediário da linguagem que, sendo próprio da experiência hermenêutica, pode-se entender o todo do processo onde *acontece o saber filosófico, apreensível parcialmente.*²¹⁶ Esse caráter, então, do ‘enquanto’, nos mostra esse ser que se tornou linguagem na tradição, no passado que chega até nós, mas que não se cristaliza nessas formas do dizer, pois, constantemente, porque é existência; e enquanto existir, volta a tornar-se linguagem.

Nesse mesmo modo de situar a Hermenêutica, em sua tarefa de explicitar o sentido instaurado pelo processo da compreensão, Rohden coloca que se situar neste ínterim, equivale a um verdadeiro trabalho de Sísifo, dado que não se trata de:

²¹⁵ PALMER, Richard. **Hermenêutica: Teoria da Interpretação em Schleiermacher, Dilthey, Heidegger e Gadamer.** Tradução de Maria Luisa Ribeiro Ferreira. Lisboa: Edições 70. Pág. 215.

²¹⁶ ROHDEN, Luiz. **Hermenêutica Filosófica: entre a linguagem da experiência e a experiência da linguagem.** Editora Unisinos. São Leopoldo/RS.2002, pág. 172.

(...) não preencher ou não eliminar o espaço entre sujeito e objeto, entre pré-conceito e conceito, entre intérprete e texto, mas assumir o movimento de ir e vir, do subir e descer, não teleologicamente pré-determinado, isto é, um 'enquanto', que é a possibilidade inesgotável da própria filosofia.²¹⁷

A mediação que se estabelece na relação de conhecimento, não se caracteriza por este espaço a ser superado, pois este espaço já está preenchido pela linguagem. Então, nos valem deste meio, compreensivamente, para que, através da Hermenêutica, possamos nos mover, não só na direção do objeto ou do sujeito, ou do intérprete e do texto. Trata-se, pois, de um movimento circular, de maneira não determinística dessa relação. Esta é a forma de se prosseguir na tarefa de dizer algo, tanto de um, quanto de outro, bem como da relação que os une. E esta é a tarefa proposta para a Filosofia: não encerrar o seu dizer, bem como, na e pela linguagem que a tudo permeia, prosseguir dizendo algo do sujeito, do objeto, do ser, do mundo, das coisas e do homem.

Essa ampliação proposta para a aplicação do círculo hermenêutico, como uma estrutura própria do filosofar, que distende as concepções de Gadamer, se dá, também, por se reconhecer o caráter mesmo da Filosofia, dado que esta: *não trabalha diretamente com objetos, mas sobre a totalidade do sentido e as condições de possibilidade dos enunciados falsos e/ou verdadeiros.*²¹⁸ Portanto, é a própria noção que se tem de Filosofia que está implicada nessas considerações, como a mostrar que esse é o processo de pensar e explicitar o sentido pela circularidade hermenêutica: ao se focar uma de suas partes ou estruturas, ou na tarefa de propor-lhe um modelo estrutural, é ao todo das concepções do que venha a ser uma atividade filosófica que tais considerações se dirigem. Eis aqui, também, outro aspecto dessa proposta de Tese: a ruptura se nos apresenta dirigida, então, para as próprias concepções do se possa vir a considerar como Filosofia – as próprias definições do que seja Filosofia são agora colocadas em xeque.

Ao se tratar do caráter dessa tarefa inesgotável do dizer e mesmo de uma impossibilidade de se chegar a um dizer totalizador dos sentidos instaurados; bem como do colocar-se hermenêutico entre os âmbitos do dito e do não dito, não se está a negar a necessidade de nos expressarmos por meio de enunciados lógicos, dado que:

²¹⁷ ROHDEN, Luiz. **Hermenêutica Filosófica**: entre a linguagem da experiência e a experiência da linguagem. Editora Unisinos. São Leopoldo/RS.2002, pág. 172/173.

²¹⁸ Idem, ibidem, pág.173.

*No entanto, é preciso voltar sempre a acentuar, que isso pretende ser uma teoria hermenêutica sobre linguagem e não qualquer mística do indizível. Para discutir corretamente a própria linguagem, e não para evitá-la ou enganá-la, é preciso realizar conjuntamente o não dito, a conversação interior. Mas retê-la significa que a hermenêutica da linguagem escolhe, como seu ponto de partida, o horizonte da linguagem, ou melhor, do enunciado.*²¹⁹

A Hermenêutica Filosófica, a partir desse modelo estrutural que se pretendeu explicitar, com o emprego do círculo da compreensão, indica um caminho. Da mesma forma o faz, quando trata das condições através das quais um certo sentido é determinado. Também nos aponta uma direção, quando se refere à unidade de sentidos que se estabelece pela própria compreensão, como possibilidades de sentido da existência humana, em sua busca por totalidade. Mesmo quando afirmamos que se move *no terreno do tematizado, isto significa assumir nossa realidade finita, mas aberta à multiplicidade de sentidos que ele nos possibilita.*²²⁰ Assim, afirmamos, igualmente, que está a nos indicar um caminho: sempre há uma nova possibilidade a surgir em nosso horizonte da compreensão.

Nesse diálogo que Rohden se propõe a realizar com a tradição, colocando o acontecer hermenêutico, precisamente, neste interstício entre aquilo que já se conseguiu dizer acerca da coisa e o ainda não dito, refere-se, agora, à *estrutura-come*. O caráter de tal estrutura já foi mencionado anteriormente, ao trazermos o dizer de Heidegger, no sentido de afirmá-la como aquilo que nos interpela, ou seja, como o existencial *a priori* da compreensão.

Entretanto, Rohden afirma que, para apresentar a circularidade da compreensão no sentido de um modelo estrutural mais amplo para a Filosofia, prefere usar, ao invés da expressão *estrutura-come* de Heidegger, a expressão '*enquanto*'. Aqui a ruptura se nos mostra no interior da própria tradição Hermenêutica. E para tornar esse entendimento mais claro, tal expressão é focada em seus aspectos etimológicos, porque estes apresentam alguns elementos constitutivos mais adequados a essa tarefa, uma vez que '*enquanto*'²²¹:

- a) Indica movimento;
- b) Sugere inapreensibilidade;

²¹⁹ GRONDIN, Jean. **Introdução à Hermenêutica Filosófica**. Tradução e Apresentação de Benno Dischinger. São Leopoldo/RS – Brasil: Editora da Universidade do Vale do Sinos, 1999. Pág. 199.

²²⁰ ROHDEN, Luiz. **Hermenêutica Filosófica: entre a linguagem da experiência e a experiência da linguagem**. Editora Unisinos. São Leopoldo/RS. 2002, pág. 174.

²²¹ Idem. Pág. 169.

- c) Não estabelece um ponto fixo;
- d) Trata-se de um âmbito onde princípio e fim implicam-se reciprocamente.

Dessa forma, a complexidade do movimento, se refere, por um lado, ao caráter de temporalidade ínsita na expressão ‘enquanto’, dizendo respeito ao diálogo com a tradição, ou seja, com os sentidos atribuídos no passado à coisa. Igualmente, porém, indica a projeção de sentido, como um projeto futuro, o que nos leva, por essa articulação, a presentificar o sentido de algo. Por outro lado, também como já ressaltado, diz respeito ao movimento circular que se dá ente sujeito/objeto, entre a coisa e o que está dito dela e aquilo que ainda está por se dizer.

Nesse mesmo sentido, esse tomar posse, esse apreender, sendo uma assimilação ou apropriação do sentido de algo, não significa que tal sentido exprima a totalidade da coisa, daí seu caráter de não ser possível apreendê-lo completamente, esgotando suas possibilidades de nos dizer algo. Se chegássemos a isto, reduziríamos tudo a um nível plenamente objetificável; e se fosse possível, a coisa, por não ter mais o que nos dizer a seu respeito, perderia o interesse para o filosofar, tornando-se algo disponível, simplesmente utilizável. Portanto, se é correto afirmar que a tarefa da Hermenêutica não só não prescinde como, ao contrário, parte necessariamente dos enunciados, por sua vez, não se limita à rígida fixação lógica operada por estes, mas se lança em uma contínua experiência e busca por outras possibilidades do dizer: *A essencial lingüisticidade da compreensão manifesta-se menos em nossos enunciados, do que em nossa busca por linguagem para aquilo que temos na alma e queremos externar.*²²²

Ademais, o lugar de onde se parte é somente isto, um ponto de partida. Não diz respeito a um fundamento inamovível, pois sua posição se desloca, mas não como uma linearidade, uma vez que seu início e o resultado de nosso esforço, porque tomado de provisoriedade, acabam por se comprometerem, envolvendo-se em seus contextos. É assim que acabam produzindo em consequência como que uma causação recíproca. O esforço hermenêutico, entretanto, se volta para essa busca interminável por se poderem expressar os sentidos instaurados pela existência.

²²² GRONDIN, Jean. *Introdução à Hermenêutica Filosófica*. Tradução e Apresentação de Benno Dischinger. São Leopoldo/RS – Brasil: Editora da Universidade do Vale do Sinos, 1999. Pág. 200.

Concordamos com as afirmações de Rohden, ao criticar o modo de se operar em Filosofia, quando se procura objetivar algo, com a pretensão de fixar somente um sentido da coisa, bem como quando se pretende fixar somente um dos âmbitos que a tradição estabeleceu como pólos da função de conhecimento: *A esquizofrenia filosófica sujeito-objeto não é resolvida pela eliminação ou supremacia de um dos pólos, mas pelo reconhecimento da existência e constituição de ambos, tensional e circularmente, o que se corporifica no termo 'enquanto'.²²³*

Esta ênfase se volta contra aquilo que a metafísica da tradição estabeleceu como fundamento para a sua teoria do conhecimento, já que esta cultivou o conceito de fender e separar ambos os pólos da relação em que se articula a possibilidade do conhecer humano; e mais, acabou focando ora o sujeito como constituidor transcendental da coisa, ora o objeto como revelador de si mesmo. Confrontando-se ambas as posturas, entretanto, pode-se afirmar que padecem do mal da perda de contato com a forma precípua de se instaurar um sentido de realidade. E isto, por sua vez, se refere à negação do poder ontologicamente produtivo da existência, enquanto positividade instauradora de sentido, de relacionar, permanentemente ambos os pólos.

O ser-aí opera dessa forma pela condição mesma de se constituir como ser-no-mundo, uma unidade mais originária e circularmente ativa. Assim, tanto fender a relação, separando seus pólos, quanto fixar uma de suas extremidades torna-se, não propriamente no impedimento ao filosofar, mas em um apequenamento de suas possibilidades, dado que o filosofar, antes, se nutre da permanente tensão que se estabelece na relação própria do conhecimento. Os aspectos de ruptura e continuidade do dizer encontram-se bem evidenciados aqui. Essa capacidade filosófico-hermenêutica do dizer, tornar-se, assim, possível, uma vez que:

Este círculo é a expressão da pré-estrutura existencial do Dasein, um ente que, no seu ser-no-mundo, se preocupa com o seu próprio ser. Não se trata de uma questão de evitar este círculo, mas, antes, de entrar nele convenientemente, já que encerra a possibilidade do conhecimento original.²²⁴

²²³ ROHDEN, Luiz. **Heremênutica Filosófica**: entre a linguagem da experiência e a experiência da linguagem. Editora Unisinos. São Leopoldo/RS.2002, pág. 170.

²²⁴ BLEICHER, Josef. **Heremênutica Contemporânea**. Trad. de Maria Georgina Segurado. Ver. De Carlos Morujão. Lisboa: Edições 70, 1992. Pág. 145.

Seguimos, assim, nesse esforço interpretativo de expressar, nessa proposta de Tese, o princípio já colocado anteriormente: por mais que possamos nos revolver no sentido da circularidade compreensiva, rompendo construções conceituais e procurando pela continuidade desse dizer, em busca de outros sentidos,; é sempre à analítica do *Dasein* que retornamos, porque na estrutura mesma do ser-no-mundo, é que repousa a possibilidade do conhecimento original. Essa dinâmica entre ruptura e continuidade, entretanto, nos mostra esse caráter fundamental de abertura que o constitui.

Nessa tarefa a que se propõe a Hermenêutica, de explicitar, ainda que provisoriamente, a capacidade positivamente ontológica da existência, de instaurar sentido, (...) *sempre estaremos às voltas com uma perfeição relativa, com uma totalidade não totalitária.*²²⁵ Se esta relatividade da posição, capaz de envolver ambos os pólos da relação, nos torna habilitados a compreender esta atividade produtora e instauradora de sentido; o seu contrário, ou seja, a absolutização de uma das posições, o fato de considerarmos a distância entre os pólos, como uma dimensão intransponível, é que fossiliza os conceitos.

Da mesma maneira, torna estagnada a nossa capacidade de se operar com eles, de se poder compreender o advento do novo. Esta irrupção de algo, por isso mesmo, pode ser esmagada pelo totalitarismo de não se permitir que nos diga algo de si, ou que não nos diga ainda mais alguma coisa de si. É nesse sentido que a Hermenêutica, sem perder o enfoque na unidade de sentido, em uma possível totalidade, não submete o dizer a uma implacável forma ditatorial de se fixar um sentido, '*ab eterno*'.

Por não se prestar a essa rigidez totalitária, é que o filosofar se nos afigura, uma '*circularidade inelutável*'²²⁶. Com esta expressão se quer significar o sentido de algo contra o que se luta em vão, porque se refere ao caráter mais próprio e da condição que possibilita o filosofar. Tem-se o seu emprego mais apropriado na tarefa mesma da Hermenêutica, porque, por esse caráter, como prática adequada, se pode chegar a um autêntico filosofar. Ademais, porque, em sua estrutura própria, nos possibilita, de forma contínua, compreender a capacidade ontologicamente

²²⁵ ROHDEN, Luiz. *Hermenêutica Filosófica: entre a linguagem da experiência e a experiência da linguagem*. Editora Unisinos. São Leopoldo/RS.2002, pág. 173.

²²⁶ *Idem, ibidem.*

positiva da existência de instaurar sentido e tornar possível nossa compreensão e posteriores tentativas de explicitação do sentido instaurado:

*A circularidade do argumento manifesta-se numa concepção da interpretação que se move no interior da pré-estrutura da compreensão – de modo que se pode apenas explicitar o que já foi compreendido – isto caracteriza o círculo hermenêutico, ou ontológico-existencial.*²²⁷

Da mesma forma, não se está diante de um processo totalitário, porque, ao nos movermos circularmente, no âmbito próprio da Hermenêutica, a tarefa a que nos propomos não é a de apenas confirmar a compreensão prévia. O agir compreensivo se propõe a ir além desse passo, ou seja, não permanecer, nem somente confirmar nossos pré-conceitos, ou conceitos com os quais nos lançamos a examinar a coisa, (...) *mas trazê-los à luz, no confronto com o real (sujeito-mundo), corrigindo-os ou alargando seus horizontes.*²²⁸ Certamente porque, ao nos movermos no círculo da compreensão, não nos separamos de nossos pressupostos, mas não nos prendemos inexoravelmente a eles; como também não nos excluimos do círculo, como se pudéssemos aplicá-lo de forma separada de nós mesmos e, por fim, não nos separamos do mundo, dos contextos nos quais já estamos inseridos. E esse movimento questionador e verificador se dá em todas as direções. Ruptura, então, significa, aqui, retirá-los do possível ocultamento em que se encontram, para não exercerem sobre nós nenhum poder totalitário.

É preciso deixar ainda claro que totalitário, enquanto aspecto limitador da fixação conceitual, a partir de análises estritamente lógicas e formais, não só não impede, como tem um sentido diferente do voltar-se contínuo da Hermenêutica, porque esta, ao operar no e com o círculo da compreensão, (...) *está às voltas com a totalidade de sentido da existência humana.*²²⁹ Assim, não é totalitária, justamente porque não perde a visão da totalidade. Portanto, se esta é a pretensão, ou a tarefa a que se propõe, ou seja, a de colocar a própria existência humana no centro de suas buscas, não há como não proceder circularmente. Se a existência é o centro, não há outra maneira de o homem tratar dela, a não ser circundá-la, só que não de fora do círculo, mas de seu íntimo, dado que não só participa dela, senão que esta igualmente o constitui enquanto ser-no-mundo.

²²⁷ BLEICHER, Josef. **Hermenêutica Contemporânea**. Trad. de Maria Georgina Segurado. Ver. De Carlos Morujão. Lisboa: Edições 70, 1992. Pág. 144.

²²⁸ Idem. Pág. 173.

²²⁹ ROHDEN, Luiz. **Hermenêutica Filosófica: entre a linguagem da experiência e a experiência da linguagem**. Editora Unisinos. São Leopoldo/RS. 2002, pág. 173.

Essa busca pela outra margem de nosso dizer, que nos possibilitasse um ir além dos instrumentos lógico-formais desenvolvidos, tanto pela metafísica da tradição, quanto pelos rígidos processos metodológicos da ciência, conduziu a Hermenêutica a trilhar esse caminho que intentamos explicitar. Esse percurso nos mostrou que:

Na experiência que adquirimos com o nosso envolvimento com a arte, a filosofia e a história, Gadamer realçou a possibilidade de existirem verdades que não podem ser verificadas pelos meios metodológicos da ciência. A tentativa de pôr em causa sua legitimidade implicou uma reflexão sobre o processo de compreensão e, com ele, sobre o problema hermenêutico exemplificado pela circularidade da compreensão.²³⁰

Assim, é por isso que podemos retomar com Rohden o pressuposto formulado antes, pois estamos agindo, hermeneuticamente, no círculo da compreensão. Neste sentido, não podemos romper com essa circularidade constitutiva da compreensão e da própria explicitação que se lhe sucede, porque este processo se coloca (...) *como condição e pressuposto universal do filosofar mais fundamental e autêntico.*²³¹ Este dizer nos remete, em sua devida intensidade, a uma nova compreensão da própria Hermenêutica, entendida não apenas como um método interpretativo de textos, nem mesmo como um escola a mais, na já longa história do pensamento ocidental, mas como o processo próprio de operar de todo o filosofar. Além disso, é o que permite o filosofar mais radical e, logo, mais ciente de sua própria tarefa.

Por este mesmo articular da estrutura compreensiva, em sua operação circular, Rohden nos propõe uma explicitação do dizer heraclítico de que, *'comum no círculo é o princípio e o fim'*, no sentido de que: *Da totalidade de sentidos que buscamos, assumimos sua busca, humano-finita; e, em círculos concêntricos, ampliamos nossa compreensão e constituição do sentido, sem pretender partir de um fundamento inconcusso ou chegar a um término absoluto.*²³² O processo de rompimento se volta, aqui, para as mais caras concepções da tradição filosófica da metafísica que nos foi legada, já que se volta contra a possibilidade de um fundamento inabalável e incontestável para o conhecimento e, ao mesmo tempo,

²³⁰ BLEICHER, Josef. **Hermenêutica Contemporânea**. Trad. de Maria Georgina Segurado. Ver. De Carlos Morujão. Lisboa: Edições 70, 1992. Pág. 167.

²³¹ ROHDEN, Luiz. **Hermenêutica Filosófica: entre a linguagem da experiência e a experiência da linguagem**. Editora Unisinos. São Leopoldo/RS.2002, pág. 174.

²³² *Idem, ibidem..*

não pretende fazer de suas formulações a chegada ao derradeiro momento do pensar.

Por seu turno, então, não se busca pelo fundamento absoluto, pela solidez inamovível, capaz de dar legitimidade completa às pretensões do conhecimento humano, em todas as áreas. Por este dizer já se está diante de uma nova proposta, que vai de encontro a toda a tradição metafísica anterior, cujo objetivo final era realmente este. De outra sorte, por não pretender atingir o fim último, não encerra a capacidade do dizer e, ao contrário, permite que sempre se procure dizer ainda algo, cujo término momentâneo, ou temporal, abre outras possibilidades do dizer. Assim, de certa forma, aponta para uma possibilidade infinita de nossa irrecusável finitude.

Vimos o esforço que a Hermenêutica Filosófica se coloca como tarefa, no sentido de se ocupar do espaço aberto entre o dito, o já sabido e disponibilizado; e o não-dito, o que faltou dizer no momento anterior e que passa a ser re-significado, ou o voltar-se para a projeção do sentido de algo Novo que nos vem chega lançado pela existência. Desenvolvemos este tema para reafirmar a Tese: a própria continuidade do que foi dito pela tradição sofre a ação de uma ruptura e é por este espaço aberto que o não-dito pode fluir.

A ruptura com o círculo epistemológico-metodológico que, contudo, não é descartado para o silêncio do não mais poder dizer, nos abriu, assim, a partir dele mesmo, o círculo ontológico-hermenêutico, em que nos encontramos com o momento compreensivo estendido para o todo do filosofar. Este momento compreensivo pudemos mostrar pela expressão 'enquanto', como a verdade de um sentido possível se manifestar e, contudo, impossível de ser esgotado EME suas significações.

O círculo compreensivo nos apresenta a possibilidade de fusão de horizontes entre os pólos contrapostos da relação de conhecimento, enquanto nos movemos em sua dinâmica circular própria, na busca por esclarecer uma dimensão por outra, sem nos fixarmos, rigidamente, nem no sujeito, nem no objeto, bem como nem no empírico, nem no transcendental. Porque a nossa experiência hermenêutica é intrinsecamente lingüística, nos dedicamos a mostrar que a expressão 'enquanto' indica movimento, algo provisório e não apreensível em sua totalidade, que não estabelece um ponto fixo; mas, ao contrário, possibilita que o início e o fim de quaisquer investigações se auto-impliquem, reciprocamente.

E, neste sentido, a especulatividade pode ser compreendida como característica universal do ser, mas do ser como ser-no-mundo. Dessa forma é que se afirma o 'enquanto' como o caráter ontologicamente positivo para o filosofar, pois trata-se de uma condição existencial que possibilita tornar compreensível, interpretativamente, tudo o que se nos apresenta e, lançado em nossa direção pela existência, nos exige ser explicado. Este é o caráter mesmo da experiência hermenêutica de sentido.

Nesse espaço intermediário entre o dito e o não dito, nessa abertura por onde flui a incessante atividade instaladora de sentidos é que esta Tese nos mostra o relacionar-se dinâmico entre ruptura e continuidade do dizer; que não se volta para preencher este espaço, mas para assumir este movimento de ir e vir, diante de quaisquer coisa a serem tematizadas. Assim, essa relação entre ruptura e continuidade do dizer é o caráter deste 'enquanto' lingüístico-hermenêutico, como possibilidade inesgotável do dizer da própria Filosofia.

2.5 O ELEMENTO HERMENÊUTICO IMANENTE

Nas seções anteriores, procuramos demonstrar o que entendemos por momento hermenêutico, como o caráter próprio de se poderem relacionar, de forma adequada, as diversas tradições filosóficas do pensamento ocidental. Focamos, para tanto, as conexões fecundas entre os constructos conceituais heideggerianos e os contributos gadamerianos; não somente para a autocompreensão que a Hermenêutica havia elaborado para si mesma, como também para a possibilidade de aplicar tais elaborações ao todo do filosofar.

Demos início, assim, à proposta de Tese, propriamente dita, já anunciada nos momentos precedentes do trabalho, no sentido de que entendemos que a expressão momento hermenêutico reúne, em si, dois fatores constitutivos, quais sejam o de ruptura e de continuidade do pensar filosófico, mas, concomitantemente, mostrando uma necessária re-significação de tais conceitos. Dessa forma, propusemos outro sentido para as expressões como refutação, rompimento ou contraposição, bem como para o sentido dessa continuidade, dada não como mera assimilação ou seguimento, nem como mera complementaridade entre tais tradições.

O momento hermenêutico, é considerado fecundo para a própria Hermenêutica e para o filosofar, pois, é tratado, pela recepção crítica, através do uso das expressões 'viragem', ou 'viravolta para explicitar o evento, ou o acontecer de uma nova perspectiva para o próprio pensar. Esse revirar-se sobre os caminhos até então percorridos pelo pensar, passa, então a ser afirmado, como uma profunda transformação em nossas possibilidades compreensivas, que é transposta para o entendimento de um revolver-se hermenêutico-lingüístico da própria Filosofia.

A caracterização desse momento hermenêutico fecundo, por sua vez, exigiu que situássemos, tanto as formulações de Heidegger, quanto as de Gadamer, no contexto das tradições do pensar ocidental, principalmente quando se mostravam críticos desses postulados, uma vez que apresentaram suas construções conceituais próprias como antípodas daquelas. Da mesma forma e no sentido mesmo desta Tese, ressaltamos fortemente que, mesmo nesses casos, se pudermos falar em avanço ou alargamento de tais concepções, estas só foram possíveis porque se estruturaram a partir do solo fértil das anteriores. Assim: *Acompanhar essa interseção, fazer dela a coisa própria do pensamento, deixar que as coisas contrapostas conquistem o seu lugar, em sintonia com a dinâmica da compreensão. Essa tarefa envolve uma inserção no espaço mesmo de constituição do elemento hermenêutico.*²³³

Por estarmos operando com e pelo círculo da compreensão; e procurando ingressar nessa circularidade de maneira correta, desenvolvemos agora um aprofundamento do que se pode entender por ruptura, expondo, para tanto, o sentido de contraposição ou de coisas contrapostas. Assim, por meio destes dois componentes, pretendemos chegar a uma possível caracterização de um significado para a expressão elemento hermenêutico, que entendemos como condição de possibilidade do próprio momento compreensivo.

Na presente Tese, em que buscamos por este novo sentido para a relação entre ruptura e continuidade do pensar filosófico, que a própria Hermenêutica Filosófica nos propicia, ao caracterizar o momento hermenêutico, o fizemos pelo fio condutor da temporalidade, ontologicamente positiva, como capacidade de o ser-no-

²³³ Apresentação de Marco Antônio Casanova. Pág. 08. In FIGAL, Günter. **Oposicionalidade: o elemento hermenêutico e a filosofia.** Tradução de Marco Antônio Casanova. Petrópolis/RJ: Editora Vozes, 2007.

mundo instaurar sentidos; e não somente pela mera sucessão temporal das formas do pensar ocidental.

Agora, passamos a procurar por isto, ou por este algo que possibilita essa postura compreensiva e que apresentamos como o elemento hermenêutico, isto é, como aquilo que, presente ou indicado em tais tradições, possibilita a continuidade do filosofar, porque é o que nos traz a própria possibilidade compreensiva, ela mesma. A seguir, relacionamos ambos os processos, tanto do momento, quanto do elemento hermenêutico, como formas estruturais da experiência hermenêutica, que os envolve e também a nós, seres humanos, por se constituir, enquanto experiência instauradora do sentido da existência e dos sentidos das coisas, como a nossa mais própria possibilidade existencial.

Este caráter de coisas contrapostas; e valemo-nos da expressão proposta por Figal em sua obra já citada, nos é trazido desde muito cedo pela tradição filosófica; só que se acentua, consideravelmente, na Modernidade, pois é esta a condição de possibilidade que acaba por ser considerada ao se perseguir a idéia de um fundamento seguro e inabalável para o conhecimento, centrada na relação sujeito-objeto. Entretanto, na reviravolta hermenêutico-lingüística da Filosofia, ainda que se utilize o recurso de expor as coisas de forma que se mostram opostas umas às outras, o sentido de sua relação é outro. Senão, vejamos:

O argumento central da filosofia hermenêutica poderá ser demonstrado de uma forma muito melhor se reportado ao título da obra de Gadamer, Verdade e Método. Desde Descartes que o método representa o caminho mais fácil para se chegar à verdade, no sentido de 'veritas' e de 'adequatio intellectus ad rem': a correspondência entre fato e proposição. A verdade desta última poderia ser verificada, reportando-se ao primeiro. (...) A verificabilidade acabou por se tornar a medida das pretensões de conhecimento, as quais se baseavam na certeza da adesão a um método. A lógica apofântica se encontra no âmago desta concepção e rege a formulação de um 'juízo' em que algo é predicado com um atributo, isto é, é mostrado tal como se apresenta.²³⁴

No sentido da filosofia da modernidade, sujeito e objeto se apresentam opostos, mas, de tal forma, que o conhecimento se obtém a partir da relação de adequação entre intelecto e coisa. Desta forma, esta é constituída de forma transcendental por aquele, além do que este sentido de verdade se obtém, por sua vez, pelo correto emprego do método. A certeza advém, assim, da correta aplicação

²³⁴ BLEICHER, Josef. **Hermenêutica Contemporânea**. Trad. de Maria Georgina Segurado. Revisão de Carlos Morujão. Lisboa: Edições 70, 1992. Pág. 165.

do método apropriado que, por ser passível de uma completa verificação, assegura o fundamento do próprio conhecimento. Este procedimento metódico é alicerçado pelo caráter de um dizer capaz de manifestar exatamente aquilo que a coisa é, porque assim esta se mostrava para esta forma lógica.

Entretanto, ainda que o título da obra de Gadamer, *Verdade e Método*, traga estes elementos contrapostos, o sentido das expressões é completamente outro: se trata de trazer, sim, uma questão fundamental, só que no sentido de uma crítica radical a essa obsessão metodológica que, a essa altura, era desejo nutrido inclusive pelas ciências do espírito. Estas, se já não se debatiam por aplicar a si mesmas os métodos das ciências naturais, procuravam fazer da Hermenêutica seu método apropriado. Gadamer vai afirmar que este objetivo não poderia ser alcançado pelas ciências do espírito, questionando se tais métodos, defendidos pelas ciências naturais, poderiam garantir essa alardeada validade universal, bem como perguntando se era possível se sustentar a idéia de um conhecimento universalmente válido, nestes moldes.

Só que essa nova propositura de sentido se tornou possível, bem como a sua própria possibilidade de se explicitar a si mesma de forma inteligível, está assentada, precisamente, no entendimento anterior que, agora, visa criticar. Se estivermos diante de uma ruptura, esta não se dá de forma linear, porque, voltar-se, aqui, significa girar no sentido circular, no esforço de tentar perceber aquilo que estava oculto na primeira volta explicativa, de forma que a contraposição se mostra, igualmente, de outra forma. Neste caso, não só porque Gadamer pode contar com os constructos de Heidegger, senão porque este, a seu turno, também operou dessa forma. Assim, a *monumental re-orientação da filosofia, realizada por Heidegger, assenta na contraposição desta verdade proposicional de um outro tipo: 'aletheia' (revelação). Heidegger abriu, assim, uma dimensão da experiência mais fundamental do que a da aquisição metodológica de conhecimentos sobre entes.*²³⁵

No sentido desta Tese, não só a relação Gadamer e Heidegger, como já referido, exemplifica esse caráter de ocorrência do momento hermenêutico, senão que, a partir dos contributos de ambos, podemos nos valer disto para ampliar a compreensão com que o dizer filosófico se apresentou na tradição do pensar do Ocidente. E esta possibilidade está alicerçada na condição de que a própria *aletheia*,

²³⁵ BLEICHER, Josef. *Hermenêutica Contemporânea*. Trad. de Maria Georgina Segurado. Revisão de Carlos Morujão. Lisboa: Edições 70, 1992. Pág. 166.

enquanto a verdade da revelação do ser-aí nos entes, como explicado por Heidegger, no constructo da diferença ontológica, se dá, precisamente, valendo-se de as lançar em nossa direção de forma contraposta; só que essa contraposição nos é apresentada no e pelo círculo da compreensão. Por conta disto, entre tais coisas contrapostas se estabelece um sentido de relação caracterizado pelo elemento hermenêutico que as une. Por isto afirmamos que o momento compreensivo, possibilitado pelo elemento hermenêutico próprio da condição da apresentação das coisas como contrapostas, constitui a possibilidade mesma do operar circular da compreensão.

Esta forma de mostraçã, ou apresentação é o que nos permite percebê-las, quando visamos compreendê-las e, a partir desse mover-se compreensivo de forma circular, continuar a explicitar os sentidos instaurados, tanto dos entes intramundanos, quanto do mundo humano de sentidos onde ocorrem, além da própria possibilidade de compreensão existencial. Todos estes componentes do processo do conhecimento constituem o sentido de nossa experiência hermenêutica. Isto se estabelece no sentido de que:

A 'hermenêutica da facticidade' apresentou uma explicação ontológica para o ser daqueles entes, fundando a base transcendental da filosofia a um nível bastante mais fundamental do que a epistemologia. Aqui, as condições prévias transcendentais ocultas na 'Lógica da Ciência', isto é, da Filosofia da Ciência, vieram à luz sob a forma da relação sujeito-objeto cartesiano-kantiana e da pré-estrutura existencial da compreensão. Esta última continha as estruturas de ser-no-mundo e de ser-com, que Heidegger apontou na sua crítica do idealismo epistemológico e do solipcismo metodológico, visto pressuporem a constituição dos dados da experiência.²³⁶

Aqui, portanto, este operar compreensivo circular, se volta 'contra' Heidegger, já que este se mostra como um crítico radical do caráter de transcendentalidade que foi estabelecido na relação sujeito-objeto de cunhagem cartesiano-kantiana, ao propor a estrutura existencial da compreensão. Agora, se pode confrontar, não o mesmo, mas outro sentido para este operar transcendental, considerado, então, precisamente, como a forma estrutural abrangida pelo constructo ser-no-mundo, em sua capacidade instauradora de sentido e dos sentidos instaurados. O sentido de ruptura se mostra quando o enfoque básico do que se poderia considerar como ontologia a epistemologia são modificados pela

²³⁶ BLEICHER, Josef. **Hermenêutica Contemporânea**. Trad. de Maria Georgina Segurado. Revisão de Carlos Morujão. Lisboa: Edições 70, 1992. Pág. 166.

articulação de um outro sentido para o conceito de transcendental. Embora apresentado-se como antípoda da condição transcendental constituidora da subjetividade, o voltar-se compreensivo se lança, agora, contra o próprio Heidegger. Nesse sentido, é importante ressaltar a relação entre os conceitos ontológico e transcendental:

Devemos entender 'ontológico' aqui sempre no sentido da ontologia fundamental de Heidegger, ou seja, é ontológico aquilo que se fundamenta no Dasein e a ele pertence. Gadamer comenta nesse sentido que 'o projeto heideggeriano de Ser e Tempo não escapa por completo do âmbito da problemática da reflexão transcendental. Cf. Gadamer – Wahrheit und Methode, p. 260. Vale já lembrar aqui que o ontológico gadameriano se fundamenta na estrutura dialógica da linguagem.²³⁷

Ainda que a presente Tese, como já referido, não se volte a aprofundar em que sentido se possa falar de transcendental em Heidegger, pensamos ser válido esse registro: mesmo se apresentando como antípoda do idealismo epistemológico, bem como do solipcismo metodológico dele decorrente, a hermenêutica da facticidade pode ter, agora, que se ver às voltas com um sentido de transcendentalidade reconhecido pela recepção crítica da própria tradição hermenêutica, como não tendo podido afastar-se completamente da relação constituidora dos dados da existência. Aqui, não é o caráter de transcendental da Filosofia que passa a ser considerado como refutado, mas, ao contrário, o sentido de transcendental é afirmado em uma radicalidade maior, ou mais aprofundando do que o epistemológico. Além disso, a própria estrutura prévia da compreensão é caracterizada como transcendentalmente constituidora, só que dos sentidos instaurados pela existência, pelo próprio ser-no-mundo.

O elemento hermenêutico que estamos perseguindo como caracterizador das possibilidades compreensivas que se abrem ao ser do homem, enquanto este se constitui na dimensão privilegiada na e pela qual o ser-no-mundo instaura sentidos, se consubstancia, por sua vez, como possibilidade originária dada pela experiência na e pela linguagem. Dessa forma, se pode compreender que esse revolver-se permanente do operar filosófico, uma vez assim considerado, nos mostra que:

Após a sua viragem, a linguagem tornou-se a fonte do conhecimento e, encarada de um ponto de vista lógico, era tida como assente na linguagem

²³⁷ ALMEIDA, Custódio Luís Silva de. **Hermenêutica e dialética: dos estudos platônicos ao encontro com Hegel.** Porto Alegre, Editora da PUCRS, 2002. Nota 17. Pág. 241.

*enquanto revelação. Na sua utilização primeira, o sujeito procura a certeza derradeira através do pensamento conceitual, enquanto com a segunda conta com a linguagem para desvendar o ser dos entes e abre-se ao sentido que reside na existência histórica.*²³⁸

Por este viés a revelação do sentido dos entes e do próprio processo possibilitador da instauração dos sentidos é conferida como capacidade ínsita da linguagem mesma, em proporcionar essa condição de possibilidade. É a linguagem que permite ambos os movimentos do pensar, tanto o que se esforça pela certeza racional, enquanto explicitação conceitual, quanto aquele que procura desvelar o sentido dos entes, a partir dos sentidos enunciados na experiência histórica do homem, que, diga-se, evidentemente, não é extática. Portanto, este elemento hermenêutico é a propriedade da linguagem que permite a experiência compreensiva. Por operarmos com o círculo compreensivo, podemos retornar ao tema da linguagem, só que, agora, focado na busca pelo elemento que nos permite compreender. Chegar-se, agora, a tematizar essa experiência hermenêutica, dessa forma, nos é possível, porque permeada entre todas as suas possibilidades compreensivas, encontra-se, como que imanente, esse elemento hermenêutico. O mesmo que nos permite afirmar:

*Percebe-se que, estando inserido historicamente na tradição metafísica e na filosofia da subjetividade, foi possível para Heidegger tematizar sua condição ontológica de possibilidade. A subjetividade produtora de sentido na filosofia transcendental kantiana é radicalmente questionada por Heidegger, a partir da escada erguida pela própria filosofia transcendental: a reflexividade transcendental que tornou possível questionar os 'fundamentos' do Ser, do Mundo e da História. A reviravolta hermenêutica da filosofia é um rebento da filosofia da subjetividade que, num ato de reflexão sobre os fundamentos da subjetividade, descobriu a finitude como marca ontológica do sujeito que se quer infinito.*²³⁹

Nessa possibilidade hermenêutica que se volta agora, em direção à própria contraposição que Heidegger ofereceu à filosofia da subjetividade, esse reflexionar-se nos é proporcionado porque algo se faz presente na linguagem que permeia nossa experiência compreensiva: entendemos que esse algo seja o elemento hermenêutico. Portanto, a busca pela palavra explicitativa se reveste deste aproximar-se sempre mais do sentido das coisas lançadas em nossa direção como coisas contrapostas que, uma vez colocadas como centro de nossas especulações,

²³⁸ BLEICHER, Josef. **Hermenêutica Contemporânea**. Trad. de Maria Georgina Segurado. Revisão de Carlos Morujão. Lisboa: Edições 70, 1992. Pág. 166.

²³⁹ ALMEIDA, Custódio Luís Silva de. **Hermenêutica e dialética: dos estudos platônicos ao encontro com Hegel**. Porto Alegre, Editora da PUCRS, 2002. Nota 24. Pág. 242.

servem de base para o conhecimento. Aqui, as coisas contrapostas se nos afiguram através dos significados das palavras que, compreendidas no sentido de sua contraposição, nos possibilitam a experiência hermenêutica. A circularidade, assim, é propriedade da linguagem, ela mesma.

A possibilidade de se abordarem as coisas, os entes intra-mundanos, ao homem, bem como o processo instaurador de sentidos da existência; e a relação mesma entre essas instâncias do ser-no-mundo, está envolvida por este aspecto propiciador da linguagem. É este aspecto que nos permite, igualmente, nos referirmos à universalidade da experiência hermenêutica que, assim, é anterior ao esforço metodológico de objetificar e dominar os fenômenos visados por nossa ânsia de saber. É por isso que:

A lingüisticidade de nossa experiência de 'mundo', transcende toda a relatividade e abrange todas as coisas-em-si-mesmas; precede tudo o que é reconhecido e anunciado como 'algo'. As experiências de caráter metódico representam, como é lógico, uma forma secundária, são retiradas da totalidade da existência humana e caracterizadas pela sua indiferença em relação à captação da essência das coisas, através de determinações qualitativas.²⁴⁰

O mérito desse dizer de Bleicher está na afirmação de que nossa experiência de mundo está intimamente permeada pelo caráter próprio da linguagem de instaurar sentidos, uma vez que essa possibilidade antecede nossa capacidade de reconhecermos qualquer coisa, porque só o fazemos quando conseguimos enunciar algo como algo. A função explicitadora, como já referimos outras vezes, é derivada dessa possibilidade já anteposta, porque não nos é possível separá-la da totalidade da existência. Entretanto, entendemos, por isso mesmo, que as determinações qualitativas que empregamos ao procurar enunciar as essências das coisas, não sejam indiferentes ao processo: não podemos separar a função compreensiva dos sentidos instaurados, do esforço de estabelecer as delimitações das coisas por meio de enunciados qualitativos. O problema não está aqui, pois ambos os processos são significativos e geram significações; antes, porém, o problema reside na fixação de tais marcas como as únicas definições possíveis a dizer da essência da coisa, daquilo que a coisa é, ela mesma.

Da mesma forma que os constructos heideggerianos tiveram que se debater com o caráter próprio para o sentido de transcendentalidade, Gadamer mesmo se

²⁴⁰ BLEICHER, Josef. **Hermenêutica Contemporânea**. Trad. de Maria Georgina Segurado. Revisão de Carlos Morujão. Lisboa: Edições 70, 1992. Pág. 166.

viu, por sua vez, às voltas com a recepção crítica de seu pensar filosófico; o que nos mostra que também não está 'imune', e provavelmente nem Gadamer pretenderia isso, ao processo de instauração de sentidos, motivado pelas coisas contrapostas, como a forma como estas nos são lançadas pela existência. Isto significa que não podemos nos restringir às concepções da Hermenêutica de Gadamer, uma vez que esse processo se repete indefinidamente. Assim:

Habermas e Appel criticaram Gadamer pela sua aceitação, que eles consideraram acrítica – do papel autoritário da tradição, face aos atuais interesses, juntamente com a sua 'ontologização da linguagem', que não consegue reconhecer a sua utilização como meio de dominar. A crítica da ideologia procura encontrar interesses abafados, que foram excluídos do diálogo em curso entre passado e presente; a razão é novamente reafirmada como o agente insatisfeito da autonomia, em conflito com a tradição e a autoridade.²⁴¹

Nesse trabalho, não temos a pretensão, igualmente, de aprofundar as críticas de Habermas e Appel aos postulados gadamerianos. Entretanto, colhemos estas afirmações no sentido de que essa virada ontológica da linguagem em Gadamer, afirmada aqui como ontologização da linguagem, além de nos revelar muito acerca da lingüisticidade que confere o caráter de universalidade à experiência hermenêutica, também pode nos ter encoberto algo. Este algo encoberto pode, certamente, referir-se ao fato de que as tradições, em sua autoridade, poderiam encobrir os interesses ideológicos que pretenderam nos sonegar, ou nos legar, deixando tais interesses chegarem até nós como justificativas do agir histórico das épocas que as viram florescer.

Estamos igualmente contrapostos em relação às tradições; e, além desse estado, a essa condição contraposta pelas tradições, se juntam nossas inquietações permanentes, como seres humanos temporais e históricos, em busca dos sentidos para a existência: essa busca nos confronta, continuamente, com a presença das concepções que nos constituem. Se o esforço por obter objetividade metódica pode nos subtrair o sentido de algo, a fixação ao elemento hermenêutico, como aquilo que conseguimos compreender, momentaneamente, de algo, igualmente pode significar meio de dominação e objetificação deste algo cujo sentido logramos compreender. Quaisquer usos que se possa fazer da linguagem nos pode conduzir a isso, ou seja, a dominação e objetificação.

²⁴¹ BLEICHER, Josef. **Hermenêutica Contemporânea**. Trad. de Maria Georgina Segurado. Revisão de Carlos Morujão. Lisboa: Edições 70, 1992. Pág. 178.

Não se trata de uma refutação completa, como Heidegger ousou afirmar, dessa razão explicitadora, de base metafísica, como trazida pela tradição, mas de poder considerar, tanto a própria autonomia da razão, quanto a autoridade da tradição, como elementos contrapostos à possibilidade hermenêutica de estabelecer conhecimento válido, em um modo de ampliar esses saberes em círculos concêntricos. Entretanto, essa contraposição deve ser referida ao próprio elemento hermenêutico também.

Dessa contraposição se nutre a própria possibilidade da hermenêutica gadameriana, quando se propõe a rebater a busca de objetividade do historicismo. Entretanto, no sentido trazido por esta Tese, quanto ao sentido de uma re-significação para o entendimento acerca de ruptura, bem como de continuidade do dizer filosófico, mister se faz deixar este historicismo falar, ou melhor, nos permitirmos ouvi-lo, já que:

(...) um historiador responderá assim: é muito bonito falar da tradição histórica, em que apenas as vozes do passado ganham significado e nas quais se inspiram os preconceitos que determinam o presente. Mas a situação muda por completo quando se trata da investigação histórica séria. Como poderia alguém pretender, verdadeiramente, por exemplo, que a clarificação das práticas tributárias das cidades quinhentistas, ou os hábitos conjugais dos esquimós, recebam, de algum modo, o seu significado com base, em primeiro lugar, na consciência do presente e suas antecipações? São questões do conhecimento histórico que tomamos como tarefa, independentemente de qualquer relação com o presente.²⁴²

Essa ressalva deve acompanhar toda a tarefa da Hermenêutica, no sentido de se ouvirem todas as vozes da tradição, inclusive aquelas que nos propusermos a contraditar. Isto significa considerar como procedentes, tanto as críticas feitas ao historicismo, quanto aos próprios limites do processo hermenêutico, uma vez que essa possibilidade compreensiva não se reveste do caráter de proporcionar uma transparência total da coisa em exame. A própria capacidade compreensiva é parcial, junto com o empreendimento explicitador, de forma que não podemos, realmente, considerar a história de maneira totalmente presentificada, ou seja, sem procurarmos, pelo menos, nos aproximar de um fato bruto, como uma ocorrência do passado, a cujo acesso poderíamos pretender a chegar por meio de um esforço ainda maior, como o de procurar nos livrarmos de nossas próprias convicções do presente. A tarefa da Hermenêutica se nos afigura, assim, como um contraponto a si

²⁴² BLEICHER, Josef. **Hermenêutica Contemporânea**. Trad. de Maria Georgina Segurado. Revisão de Carlos Morujão. Lisboa: Edições 70, 1992. Pág. 190.

mesma: não somos nem pura transparência, nem clareza manifestadora, nem possibilidade completa de nos presentificarmos historicamente. Isto significa que nem nosso passado, nem nosso presente, nem mesmo nossas projeções de sentidos nos determinam por completo.

Ao assumir como pressuposto do operar compreensivo essa possibilidade de se encontrar o elemento hermenêutico, ínsito às coisas e, portanto, aos pensares delas decorrentes, como contrapostos, por nos serem apresentados pelas diversas tradições, estaremos nos valendo do caráter de temporalidade dessas concepções. Em função disto, não nos limitamos, como já referimos, à mera sucessão temporal das diversas formas do dizer com que o ser-no-mundo ousou se tratar de si como existência, na história do pensamento ocidental; mas, ao contrário, podemos buscar pelas múltiplas contribuições ontologicamente positivas deste dizer, em cada uma destas tradições.

Portanto, ao oferecer seu pensar como crítica ao pensamento metafísico, fortemente acentuado pela modernidade, que estabelecia como questionamento mestre o problema de se saber como os processos mentais colocavam a realidade, Gadamer pode mergulhar na história do pensar anterior à modernidade, como que a buscar pela fonte do pensar filosófico ocidental. Esse agir hermenêutico lhe permitiu revolver as bases gregas desse pensar, em busca de sua re-significação, ou de uma retomada de tais concepções, em função de novos sentidos instaurados. Este processo pode ser incluído na expressão 'viragem', ou 'reviravolta', lingüístico-hermenêutica atribuído às contribuições de Gadamer:

Os filósofos pré-cartesianos, como, por exemplo, os antigos gregos, viram o seu pensamento como parte do próprio ser; não tomaram a subjetividade como ponto de partida, fundamentando depois sobre ela a objetividade do seu conhecimento. A sua abordagem foi mais dialética, foi uma abordagem que tentou guiar-se pela natureza daquilo que estava a ser compreendido. O conhecimento não era algo que adquirissem como uma posse, mas algo em que participavam, deixando-se guiar e mesmo ser possuídos pelo seu conhecimento. Desse modo, os Gregos realizaram uma abordagem da verdade que ultrapassou as limitações do pensamento moderno de um sujeito-objeto, radicado num conhecimento subjetivamente certo.²⁴³

Dispondo dos recursos interpretativos trazidos por Heidegger, no sentido de que a fundamentação se mostra, em sua originalidade, como uma revelação da realidade operada pelo ser-aí, Gadamer procurou evidenciar aquele aspecto

²⁴³ PALMER, Richard. **Hermenêutica: Teoria da Interpretação em Schleiermacher, Dilthey, Heidegger e Gadamer.** Tradução de Maria Luisa Ribeiro Ferreira. Lisboa: Edições 70. Pág. 169.

esquecido ou não tematizado pelos modernos, mas já indicado no pensar dos antigos. A modernidade baseou-se no caráter manifestador do *logos* grego e, nesta concepção, encontraram as bases para suas concepções do pensar da subjetividade constituidora. Agora, porém, já dispomos do esforço gadameriano em nos revelar que, além dessa função manifestadora, poderíamos encontrar, junto às formulações do *logos* grego, também a possibilidade de afirmar a anterioridade da compreensão, que passa a ser entendida como um processo ontológico próprio do ser do homem. Aqui nos encontramos com a proposta da Tese: os modernos romperam com os gregos, ocultando algo de sua forma de pensar. A Hermenêutica, agora, rompe com os modernos, procurando re-significar os antigos, em busca de procurar explicitar essa contínua atividade instauradora de sentidos que possibilita a ampliação permanente do conhecimento. Essas rupturas, portanto, possibilitaram a continuidade do dizer filosófico.

Esse revolver da fonte, por sua vez, permite a formulação, não apenas de uma nova perspectiva para a Hermenêutica, mas da possibilidade de se aplicar esse agir compreensivo ao todo do filosofar. Apesar de ambas as possibilidades estarem referidas como contrapostas e de que só uma delas foi eleita pela tradição da modernidade, foi o elemento hermenêutico que permitiu colocar a descoberto essa outra forma de pensar, já indicada pelos antigos. Porque o fio condutor das explicações hermenêuticas é a temporalidade; (donde não precisarmos, para tanto, nos prendermos à sucessão histórica das escolas do pensar ocidental), é que Palmer pode afirmar que os gregos antigos superaram o pensamento moderno, radicado na relação sujeito-objeto. Interessante a observação de que superaram os pósteros, apesar de terem pensado, cronologicamente, antes destes. Tal possibilidade compreensiva, pois, nos mostra que:

A filosofia, esse fato também precisa se tornar plausível, aqui, pode continuar sendo aquilo que sempre foi desde o princípio. Não passa de lenda a afirmação de que a filosofia teria chegado ao fim, a partir de sua lógica interna, ou de que ela precisaria se apartar de sua tradição. De uma maneira muito melhor do que muitos conceitos modernos, os conceitos clássicos ainda nos suportam com solidez, quando sabemos empregá-los de maneira livre e em relação à coisa mesma.²⁴⁴

Assim, o pensamento subsequente é apresentado como limitação, justamente porque se fixou na parte do *logos* manifestador, que passou a ser

²⁴⁴ FIGAL, Günter. **Oposicionalidade: o elemento hermenêutico e a filosofia.** Tradução de Marco Antônio Casanova. Petrópolis/RJ: Editora Vozes, 2007. Pág. 14.

considerado como apartado da anterioridade do próprio sentido instaurado pela existência. Só que o homem não pode separar-se da existência, radicalmente, pois dela participa; mas dessa totalidade, também não pode apropriar-se. Este é o princípio, agora afirmado como erro: considerar esse apropriar-se conceitual como sendo a realidade, sem se deixar guiar pela coisa a ser tematizada. Não só o *logos* conceitual nos é, então, apresentado como a fonte do saber, mas um conhecimento que também possuía aos próprios gregos, que se consideravam partícipes e co-autores do processo. Eis as rupturas – eis a continuidade do dizer.

Ainda tratando deste fio condutor da temporalidade que nos permite chegar ao elemento hermenêutico, o questionamento em relação à originariedade, não assume um sentido meramente cronológico, mas como outra possibilidade de sentido instaurado pelo processo compreensivo, notadamente ao considerarmos a própria Filosofia como Hermenêutica:

*A filosofia, em sua originariedade, mostra-se de forma particularmente clara junto a modelos bastante diversos. A sua seqüência histórica não desempenha, nesse caso, papel algum; decisivo é muito mais o fato de os modelos poderem ser ligados uns aos outros em sua diversidade, de tal modo que, usando uma formulação de Benjamin, eles mantêm, 'o nível de energias complementares'. Assim, impedimos que venhamos a nos ligar a um deles como a um pressuposto e a assumir, simplesmente, as suas respectivas possibilidades de descrição. Com isso cresce a probabilidade de que neles, ou mais exatamente, em seu campo de tensão, a filosofia possa se revelar em sua origem.*²⁴⁵

Mesmo que tais modelos se apresentem e sejam tratados como contrapostos, no sentido desta Tese, não poderemos falar em uma ruptura que condene as referidas tradições ao silêncio; nem, tão pouco, podem ser referidas em uma simples continuidade apropriativa, pois o nível de complementaridade se nos apresenta como um produto de nossos esforços explicativos, como uma re-significação baseada no elemento hermenêutico que as une. As referências à origem; e aqui é preciso ressaltar uma vez mais, se referem, entretanto, à originariedade, como cunhagem de um conceito capaz de exprimir esse fluir da positividade ontológica de revelar os sentidos da existência. Assim, nesse presente esforço explicativo, o modo como essa descrição se realiza, nos quer evidenciar o sentido proposto nessa Tese, uma vez que:

²⁴⁵ FIGAL, Günter. **Oposicionalidade: o elemento hermenêutico e a filosofia.** Tradução de Marco Antônio Casanova. Petrópolis/RJ: Editora Vozes, 2007. Pág. 42.

O modo como uma tal descrição se realiza, aponta, por sua vez, para algo que só podemos apreender, à medida que vamos juntando os fios argumentativos e seguindo, por nós mesmos, a gênese do todo. Ao seguirmos essa gênese, somos, incessantemente, confrontados com reapropriações de antigos problemas, com a inevitável cunhagem de novos conceitos, com a abertura de horizontes originários de compreensão. Não é demasiado lembrar, por fim, que a força de uma corrente de pensamento está na capacidade de recriar a si mesma, de se diferenciar, sem perder a sua radicalidade primordial.²⁴⁶

Tais horizontes originários de compreensão, por sua vez, não se unificam em um simples discurso unitário, porque as tensas relações estabelecidas, por nos serem lançadas, pela existência, como coisas contrapostas, é que as torna fecundas para o filosofar. Nesse sentido, origem não se refere à anterioridade cronológica, mas à possibilidade ontológica de nos aproximarmos desta fonte instauradora dos sentidos, que a Filosofia, enquanto Hermenêutica assume como tarefa, em sua dupla função reveladora e explicitadora, sem que possamos objetificar essa totalidade de sentidos.

Nesse passo nos re-encontramos com a proposta da Tese, uma vez que esses fios argumentativos, que as tradições nos apresentam como rupturas, por os terem formulado como contrapostos; podemos re-significar, se não perdermos aquilo que possibilita essa gênese do todo, ou seja, a dimensão originária que propicia o sentido – apesar da ruptura, encontramos, continuamente, esse elemento hermenêutico imanente. Essas reapropriações de antigos problemas, bem como a cunhagem de novos conceitos, são precedidos por esse processo de ruptura que, por sua vez, se constitui na abertura desses horizontes originários de compreensão.

Outra característica desse voltar-se da Hermenêutica para a tradição do pensamento ocidental, para nele procurar por aquilo que até então não fora dito, ou que possa ser dito de outra forma, porque, ao nos voltarmos, podemos perceber outro sentido lançado diante de nós pela existência, nos permite firmar que:

Na medida em que aquilo que se acha contraposto se apresentou aí, defronte, e chamou, de repente, a nossa atenção, nós não nos ligamos a ele. Não havia nenhuma expectativa, nenhum interesse e também, nenhuma necessidade, ou seja, tampouco havia algum olhar que primeiro buscava e, então, fixava. Uma vez que aquilo que se encontra aí, defronte, vem em nossa direção, é ele que se coloca muito mais em uma ligação.²⁴⁷

²⁴⁶ Apresentação de Marco Antônio Casanova. Pág. 09. In FIGAL, Günter. **Oposicionalidade: o elemento hermenêutico e a filosofia.** Tradução de Marco Antônio Casanova. Petrópolis/RJ: Editora Vozes, 2007.

²⁴⁷ FIGAL, Günter. **Oposicionalidade: o elemento hermenêutico e a filosofia.** Tradução de Marco Antônio Casanova. Petrópolis/RJ: Editora Vozes, 2007. Pág. 143.

Isto nos mostra como que essa inversão das perspectivas operada pela Hermenêutica, já que o que se apresenta diante de nós, o faz porque estamos inseridos na existência. Sem que algo nos chegue, nos confronte, não somos capazes de percebê-lo como existente e, portanto, não nos ligamos a este algo. Na tradição anterior, o olhar da consciência primeiro visava e, depois, trazia a coisa visada à manifestação: a fixação deste visar constituía o visado. Agora, a coisa vem em nossa direção e, uma vez colocado no centro de nossas análises, se torna ontologicamente operante de sentidos. Essa ligação, ínsita ao ser-no-mundo é propiciada por este elemento hermenêutico de que a coisa é portadora e que desperta o interesse em ser interpretada a partir da compreensão prévia que se forma pela experiência existencial instauradora do sentido.

A própria expressão ser-no-mundo nos mostra o esforço lingüístico dessa viragem hermenêutica, no sentido de apresentar essas instâncias contrapostas, percebidas como contrárias pela tradição anterior; como sendo, agora, compreendidas na ligação específica própria desse elemento hermenêutico. Reforça-se, uma vez mais, que tal ligação não nos conduz à capacidade de objetificar a própria existência, pois dela não somos capazes de nos apartar: não somos capazes de nos descolarmos, ou de deixarmos e/ou abandonarmos os sentidos de nossa existência, para, então, na posição de observador neutro e esvaziado, percebê-la tal qual seria, como se não estivéssemos mais aí, como se não lhe pertencêssemos também.

Este processo de nos guiarmos pela coisa mesma, uma vez que, tanto esse algo que nos chega e que nos desperta o visar interpretativo, como a nós mesmos; ou seja, ambas essas instâncias que se apresentam contrapostas, estão envolvidas pelo círculo da compreensão. Isto se constitui em nossa experiência hermenêutica, como possibilidade de desvelar os sentidos que se originam dessa posição oposta, mas auto-referenciada:

Na experiência hermenêutica, lidamos com algo que nós mesmos não somos, com algo que se acha contraposto e nos apresenta aí um desafio. A experiência hermenêutica é uma experiência do elemento próprio ao que se encontra contraposto – daquilo que se encontra aí, para que venhamos a entrar em correspondência com ele e que, contudo, não se deixa absorver em nenhuma tentativa de alcançar uma tal correspondência. Por isso, enquanto a coisa hermenêutica, o elemento próprio ao que se encontra

*contraposto, precisa se encontrar no centro do pensamento hermenêutico.*²⁴⁸

Essa coisa, ou algo que se nos apresenta e como que nos fustiga a procurar pela explicitação dos sentidos instaurados, como que a exigir que possamos traduzir, em palavras inteligíveis, o processo compreensivo prévio da existência que nos une, é que nos permite estabelecer uma certa correspondência. Só que não no sentido da correspondência afirmada pelo pensar anterior, em que o intelecto da subjetividade podia, por sua função transcendental, acessar o nível da coisa em si. Não se trata, agora, porém, mais da coisa em si, mas da coisa que só é porque já se encontra submetida ao processo compreensivo prévio que, então, ousamos explicitar interpretativamente.

Por sua vez, o sentido possível obtido neste processo, não objetifica esse elemento hermenêutico trazido pela coisa, uma vez que um tal elemento, presente e constituído no e pelo círculo da compreensão, nos envolve igualmente. Com esse movimento circular, desenvolvemos, então, pelo pensar, a possibilidade existencial de estabelecer uma provisória correspondência com a coisa que visamos interpretar.

Podemos retomar aqui a proposta da Tese, no sentido de se operar uma necessária revisão dos conceitos que empregamos ao estabelecermos os sentidos de ruptura com e/ou pertencimento à dada tradição. Uma vez focados nesse elemento hermenêutico que está contido nas coisas e idéias contrapostas; podemos perceber como que uma ligação interna imanente em todos os momentos do processo compreensivo palmilhados até agora e que se encontram indicados por esta forma de pensar ocidental que denominados de Filosofia. As próprias concepções conceituais que se apresentam rompidas, por se contraporem umas às outras, trazem consigo esse elemento hermenêutico que nos permite a continuidade do dizer filosófico, ao re-examiná-las, re-significando suas contribuições e nos lançando às projeções de sentidos novos. Ao apresentarmos como que este fio condutor para um pensar filosófico orientado por esse elemento hermenêutico, podemos afirmar que uma tal designação:

(...) indica um estado de coisas complexo, ao qual pertence a compreensão e a interpretação, tanto quanto o compreensível, o interpretável e o carente de interpretação, assim como tudo aquilo que pode ser apreendido em conceitos que diferenciam aquilo que é denominado. O elemento

²⁴⁸ FIGAL, Günter. **Oposicionalidade: o elemento hermenêutico e a filosofia.** Tradução de Marco Antônio Casanova. Petrópolis/RJ: Editora Vozes, 2007. Pág.13.

*hermenêutico no sentido citado seria um tema entre outros da filosofia, se a própria filosofia não fosse hermenêutica. Se ela o é, a clarificação do estado de coisas hermenêuticas se transforma em uma autoclarificação da filosofia.*²⁴⁹

Algo, portanto, se apresenta como imanente, tanto quando nos lançamos a colocar argumentos que se propõem a romper com as idéias anteriores, mesmo que apresentemos tal pensar como uma refutação daquilo; como quando procuramos nos localizar em certa tradição, fazendo nossos argumentos seguirem essa determinada orientação. Em ambos os casos, não rompemos completamente com o pensar anterior e, mesmo no girar apropriativo, logramos aproximar novos sentidos ao dizer algo acerca da coisa tematizada.

Este dizer, uma vez centrado, ou melhor dizendo, situado nessa perspectiva hermenêutica, está permeado por essa complexidade que constitui existencialmente nossas reais possibilidades ontológicas de nos movermos na direção daquilo que podemos compreender e, portanto, interpretar, bem como no caminho do que nos exige ser interpretado, inteligido. Se podermos dar nomes, ou seja, encontrar palavras que designam aquilo que tematizamos, isso se consubstancia como uma diferenciação possibilitada por este elemento hermenêutico imanente ao processo compreensivo.

A dinâmica do pensar ocidental, orientado hermeneuticamente, é possibilitada por este elemento hermenêutico, ínsito a todo o pensar, como sendo o caráter próprio do pensar. Então, uma vez que coloquemos tal elemento a descoberto, poderemos verificar que esse operar compreensivo diz respeito ao todo do filosofar, ou seja, não se circunscreve a apenas mais uma escola presente na história do pensamento ocidental. Isto se dá porque, no pensar filosófico, em suas várias tradições e escolas, se nos apresenta esse elemento hermenêutico que nos revela, então, seu caráter de imanente.

E é imanente à própria forma do pensar e, portanto, à possibilidade de dizer algo acerca da coisa tematizada, porque emana e permeia a referida possibilidade ontológica do ser-no-mundo. Dessa maneira:

(...) a possibilidade de um contato intenso com a tradição que não se reduz à mera exposição historiográfica das doutrinas dos diversos filósofos em geral, mas que sempre integra, simultaneamente, essas doutrinas na mobilidade inerente a toda a verdadeira exposição pensante. (...) Esse

²⁴⁹ FIGAL, Günter. **Oposicionalidade: o elemento hermenêutico e a filosofia.** Tradução de Marco Antônio Casanova. Petrópolis/RJ: Editora Vozes, 2007. Pág.14.

*tratamento, porém, não surge simplesmente de uma análise isolada de temas, desde o princípio, estabelecidos como relevantes e apresentados sem qualquer ligação interna imanente.*²⁵⁰

Agora, esse esforço mesmo de clarificação ganha outros contornos, pois não estamos diante de nenhuma mera apropriação expositiva, pois estamos discutindo um elemento inerente à própria capacidade de exposição pensante. Assim, se afirmarmos esse esforço como clarificação conceitual, precisamos entender que só tornamos claro, ou mais distinto, aquilo que, em dado momento, se apresentou como obscuro; como aquilo que nos exigiu o esforço enunciativo de denominá-lo ou de lhe estabelecer propriedades, ou de denunciá-lo como algo que havia sido deixado oculto. Ao voltarmos esse processo hermenêutico para o todo do filosofar, podemos compreender que a Filosofia é Hermenêutica, uma vez que tal depuração mostra o esforço do pensar em tornar manifesto aquilo que, ou estava oculto pelo dizer anterior, que nos obscurecia certos sentidos, pela fixação só de uma das determinações possíveis; ou porque não estava dito, ou não suficientemente patente como inteligível, embora já indicado pela opacidade precedente.

O próprio sentido de tornar claros os conceitos se transmuta, agora, para além de uma analítica da linguagem que nos pudesse evidenciar uma possível decomposição de todos os elementos que integram nossas elaborações; e que nos permitisse exprimir, completamente, os significados daquilo que está sendo tematizado. A Hermenêutica realiza esse esforço analítico, mas, juntamente com ele, se propõe a não perder de vista o processo mesmo que possibilita o surgimento do conceito, ou seja: a própria capacidade de conceituar está posta no decurso instaurador dos novos sentidos lançados no processo. Neste caso, ao procurar manifestar ambas as instâncias envolvidas, isto é, a analítica e a hermenêutica, não nos podemos prender nem mesmo ao próprio elemento hermenêutico:

No entanto, a filosofia sucumbiria em sua autoclarificação, se ela também não tivesse a possibilidade de se afastar do elemento hermenêutico. Essa possibilidade equivale à possibilidade de uma filosofia hermenêutica, que não é suficientemente determinada enquanto hermenêutica, sem que ela abandone, por isso, o âmbito do hermenêutico. Uma tal filosofia é, (...) fenomenológica; ela é uma fenomenologia pensada a partir do elemento hermenêutico, que descortina filosoficamente o pensamento hermenêutico. Enquanto tal, ela é aquela possibilidade do hermenêutico que não

²⁵⁰ Apresentação de Marco Antônio Casanova. Pág. 08. In FIGAL, Günter. **Oposicionalidade: o elemento hermenêutico e a filosofia.** Tradução de Marco Antônio Casanova. Petrópolis/RJ: Editora Vozes, 2007.

*abandona o elemento hermenêutico, mas também não imerge nele. Assim, ela o torna transparente em sua possibilidade.*²⁵¹

O movimento do pensar hermenêutico, enquanto opera circularmente, apresenta-nos essa dinâmica apropriada, como um deslocar-se entre esses âmbitos contrapostos, ainda que, embora gravitando na imanência esse elemento compreensivo que lhe é próprio, procure nem mesmo se fixar nessa possibilidade: é, como já referido, um como que ansiar por uma terceira margem que não a obrigasse a ser determinada nem mesmo pelo elemento que a caracteriza. Mas, não ser determinado, não significa, aqui, uma indeterminação. Ao seguirmos, então, essa proposta de Tese, nos encontramos agora com o sentido de ruptura da Hermenêutica com o próprio elemento que a caracteriza de maneira mais íntima; mas é esta ruptura que abre as mais dinâmicas possibilidades compreensivas.

Trata-se, pois, de uma fenomenologia, mas não entendida como a possibilidade da realização de uma 'epoché' radical desse algo tematizado, uma vez que aquilo que se coloca como assunto a ser discutido é a própria existência; ou, se preferirmos, seu objeto, que não pode ser objetificado, é o ser-aí, enquanto evento de sentido que ocorre no e pelo homem. E aqui, novamente, devemos apreciar um certo sabor nas coisas/idéias contrapostas, já que essa dinâmica se desloca de forma não linear, como que entre uma fenomenologia hermenêutica e uma hermenêutica fenomenológica, focada no próprio ser do homem, enquanto ser-no-mundo. E aqui não estamos somente promovendo um jogo de palavras.

Se a proposta da metafísica da tradição era o de procurar a dimensão de uma instância filosófica que possibilitasse o antedizer da coisa, como a prescindir de nossa experiência com ela, uma vez acessado o nível da coisa em si, a Hermenêutica não se coloca como uma sucedânea dessa perspectiva. Nesse caso, não se oferece como uma espécie de possibilidade de vaticinar sobre a coisa tematizada, com base no encontro desse elemento hermenêutico próprio das coisas contrapostas. Da mesma maneira, não podemos nos despir completamente de nossas concepções formativas, que trazemos conosco, para acessar o puro fenômeno. Como uma Filosofia instada à busca permanente desse elemento hermenêutico que a embasa, não desaparece, por sua vez, quando encontra o sentido ou um novo sentido instaurado. Essa dinâmica nos remete, uma vez mais, à

²⁵¹ FIGAL, Günter. **Oposicionalidade: o elemento hermenêutico e a filosofia.** Tradução de Marco Antônio Casanova. Petrópolis/RJ: Editora Vozes, 2007. Pág.14.

inesgotabilidade desse dizer filosófico orientado hermeneuticamente. A transparência então obtida, diz respeito a essa possibilidade de mergulhar, se subsumir e, dinamicamente, não soçobrar na fixação de um constructo conceitual considerado como definitivo em seu sentido.

Como pudemos tratar, anteriormente, do sentido específico do tempo em que ocorre o elemento hermenêutico, afirmado como temporalidade, ou seja, enquanto um conteúdo humanamente existencial; mister se faz, agora, abordarmos o espaço apropriado onde este elemento hermenêutico pode ser encontrado, como o campo próprio, o lugar onde ocorre o evento do sentido. Esta referência nos desloca, então, para uma apreciação do sentido de mundo. Assim como tempo e temporalidade se apresentam contrapostos, igualmente fazemos a referência do elemento hermenêutico focado na relação mundo/mundanidade:

*(...) O mundo não é a totalidade de todos os seres, mas a totalidade em que o ser humano está mergulhado; o ser humano encontra-se rodeado pela manifestação dessa totalidade. Ela revela-se-lhe através de uma compreensão sempre englobante, anterior a qualquer captação. (...) Só o homem tem mundo. O mundo é tão englobante e, ao mesmo tempo, tão fechado, que se esquivava ao conhecimento. Vemos através dele, no entanto, sem ele, nunca nos poderíamos aperceber da manifestação das coisas. Desapercebido, pressuposto, englobante, o mundo está sempre presente, transparente, iludindo as tentativas feitas para o captar, enquanto objeto.*²⁵²

O mundo entendido dessa forma, não se refere, pois, às definições proporcionadas pelas ditas ciências naturais: não se refere, portanto, ao planeta que nossa espécie ocupa, nem ao conjunto dos demais seres vivos, em sua inserção ambiental, nem ao ser humano em seus aspectos biológicos, nem à existência física do homem em seu habitat, incluindo tudo aquilo que este mesmo homem pode construir. Hermeneuticamente, todas essas considerações são válidas, mas derivadas de um sentido de mundanidade, enquanto essa totalidade de sentidos em que o homem está mergulhado: compreende, portanto, o conjunto de todos os sentidos, bem como a própria capacidade instauradora desses sentidos, como instâncias que integram a estrutura originária ser-no-mundo.

Assim como, hermeneuticamente, foi possível romper com definições de tempo, apresentando os sentidos de temporalidade, agora se apresenta o romper-se das concepções de um mundo físico, para se caracterizar outro sentido para essa

²⁵² PALMER, Richard. **Hermenêutica: Teoria da Interpretação em Schleiermacher, Dilthey, Heidegger e Gadamer.** Tradução de Maria Luisa Ribeiro Ferreira. Lisboa: Edições 70. Pág. 137.

espacialidade. Entretanto, tais conceitos, enquanto nos remetem à possibilidade de instaurar sentidos, bem como à totalidade dos sentidos instaurados, apresentam essa ligação imanente. É nessa complexa espacialidade que se dá, que corre, como evento, o elemento hermenêutico. Então:

O que está aqui em questão é o espaço, no qual a apresentação pertence, juntamente com aquilo que pode ser apresentado – ou seja, a questão acerca do espaço do elemento hermenêutico, o espaço que o elemento hermenêutico não contém como algo qualquer, mas que possui, ele mesmo, uma essência hermenêutica. O que está aqui em questão é o espaço hermenêutico. (...) O espaço é o mundo, ao qual pertence a apresentação – não como algo que ocorre no mundo, mas como algo que é uma possibilidade essencial desse mundo.²⁵³

Como espaço hermenêutico, ou como a estrutura de espacialidade do elemento hermenêutico, o mundo é onde ocorre a mostraçãõ de tudo aquilo que é lançado diante de nós, pela existência. Isto significa: o mundo é, portanto, a possibilidade do apresentar-se de tudo o que nos exige explicitaçãõ interpretativa, uma vez experienciada a capacidade de compreensãõ prévia. E aqui, tornamos ao caráter de inesgotabilidade da tarefa hermenêutica, só que agora, no sentido do local onde se encontra o elemento hermenêutico, uma vez que, embora situados neste local aonde um tal elemento vem em nossa direçãõ, ou contra nós é lançado pela existência, igualmente não podemos objetificá-lo, em sua totalidade, porque não podemos nos apartar desse espaço próprio onde também estamos inseridos.

Vemos por meio dele, pois nele está tudo o que é possível manifestar como o sentido de algo, porque só captamos esse algo, seja o que for, porque ele nos precede: ao existirmos, já o fazemos em um certo mundo. Neste caso, entendemos aqui o sentido de transparente como condiçãõ de abertura que possibilita a manifestaçãõ. A tarefa hermenêutica inesgotável, entretanto, é buscar aproximar-se dessa possibilidade que nos surge como o sentido mesmo dessa totalidade.

Para uma Filosofia orientada hermeneuticamente, esses dois elementos essenciais não podem deixar de ser considerados, ou seja, o campo ou espaço em que ocorre a mostraçãõ das coisas que, uma vez compreendidas, nos exigem interpretaçãõ; bem como a espacialidade do mundo, como campo de possibilidade dos sentidos instaurados, como sua condiçãõ de possibilidade de se mostrar. Então:

²⁵³ FIGAL, Günter. **Oposicionalidade: o elemento hermenêutico e a filosofia.** Traduçãõ de Marco Antônio Casanova. Petrópolis/RJ: Editora Vozes, 2007. Pág.149.

*Assim, só podemos perguntar de maneira desprovida de pressupostos, se o princípio da consideração for anteriormente clarificado. Ela precisa ser uma consideração que não se mostre apenas como hermenêutica, mas também como uma clarificação conceitual do elemento hermenêutico a partir de sua possibilidade no mundo. Uma tal consideração é, tal como deve se mostrar em primeiro lugar, uma consideração fenomenológica. O que está em questão em uma tal consideração é uma fenomenologia do espaço hermenêutico orientada pela apresentação enquanto uma fenomenologia do mundo.*²⁵⁴

O que buscamos com essa Tese não diz respeito a realizarmos uma fenomenologia hermenêutica do conceito de mundo. Nosso objetivo é o de mostrar que tais elaborações filosóficas, orientadas hermeneuticamente, ao nos apresentarem o mundo como essa espacialidade onde ocorre a totalidade dos sentidos instaurados, nos permite afirmar o mundo assim compreendido, como o lugar da ruptura, pois é nessa totalidade de sentidos que a ruptura opera sua positividade ontológica. A ruptura que se estabelece aqui se perfaz na busca por nos despojarmos de nossos próprios conceitos, o mais que pudermos, para possibilitar ao mundo continuar a nos dizer algo. Dessa forma, concomitantemente, teremos a possibilidade de continuar a afirmar algo a cerca do mundo em que nos encontramos.

O que se apresenta como uma impossibilidade, ou seja, atingir-se um pensar sem pressupostos, ou mesmo de lançar perguntas desprovidas de pressupostos, se transmuta em possibilidade positiva para a Filosofia Hermenêutica, em seu esforço de clarificar, isto é, de procurar colocar esses pressupostos a descoberto. Este esforço, então, deve se voltar para a busca de explicitar o próprio elemento hermenêutico. Isto poderemos fazer, desde que venhamos a nos valer dele na condição de conjectura, como uma hipótese de trabalho interpretativo, à medida que nos voltamos para os sentidos desse algo que estamos tematizando, como as concepções de mundo, bem como com as coisas do mundo, enquanto produto desse processo.

Entretanto, o nível de maior aprofundamento, além de orientarmos a Filosofia no sentido de uma fenomenologia dos entes intramundanos, e do próprio mundo, como totalidade de sentidos, é o de procurarmos por uma fenomenologia do próprio elemento hermenêutico, já que é ele que possibilita ao mundo ser considerado o lugar de toda a mostraçãõ e apresentação dos sentidos instituídos.

²⁵⁴ FIGAL, Günter. **Oposicionalidade: o elemento hermenêutico e a filosofia.** Tradução de Marco Antônio Casanova. Petrópolis/RJ: Editora Vozes, 2007. Pág.149.

Essa orientação hermenêutica deve, além disso, procurar não perder de vista a própria possibilidade dessa mostraçã, ainda que isto não possa ser clarificado completamente. Essa condiçã que torna possível a mostraçã da totalidade das coisas do mundo e do próprio mundo, por sua vez, é sustentada pela atividade mais própria do *Dasein*, ou seja, a de apresentar os sentidos.

Esta constataçã nos remete de volta a uma hermenêutica da facticidade, como a procura por explicitar esse processo ontológico que ocorre no homem, como um processo de revelaçã da realidade; como uma caminhar ontológico do e pelo homem. Dessa forma, princípio e fim, como no dizer de Parmênides, já referido, por operarmos no círculo da compreensã, se inter-relacionam de forma simultaneamente auto-constitutiva.

Chegamos a este ponto, entretanto, não para propor, como Tese, realizar uma fenomenologia mais extensa desse elemento hermenêutico. Porém, as indicações que fizemos e o caminho que percorremos, levamos a efeito para mostrar que é esse o elemento que possibilita o nosso dizer acerca de nós mesmos, do próprio mundo e dos seres intra-mundanos. Se a Filosofia, orientada hermeneuticamente, foi capaz de identificar uma relaçã entre esses âmbitos que, embora tenham sido apresentados como conceitos contrapostos e que, portanto, trazem consigo as próprias rupturas conceituais das formas do dizer ocidental; é porque um tal elemento imanente torna possível a continuidade de nosso dizer. Assim, com esse caminho interpretativo que percorremos em busca do elemento hermenêutico, quisemos mostrar que é ele que constitui e relaciona entre si, os níveis de ruptura e de continuidade do pensar filosófico.

Este elemento hermenêutico também nos possibilita afirmar o lugar central da Hermenêutica, enquanto a questã mais própria do pensar filosófico, de forma a podermos compreender a Filosofia mesma como Hermenêutica. As possibilidades interpretativas que apresentamos aqui, relativas a alguns constructos das tradições filosóficas e mesmo das que se mostram no interior da própria tradiçã hermenêutica, exemplificam isto: a positividade ontológica que possibilita o nosso dizer, ao orientarmos, hermeneuticamente, nossos esforços especulativos. Os diversos modelos e esquemas apresentados, mesmo que se apresentem como antípodas, propondo rupturas de elaborações conceituais, de uns em relaçã as outros, nos possibilitam compreendê-los como manifestando, em sua diversidade e contraposiçã, esse elemento que possibilita a continuidade do dizer filosófico.

2.6 A RUPTURA FECUNDA E A CONTINUIDADE PERMANENTE

Dito isto e conforme a proposição de Tese, enquanto busca de outro sentido para expressarmos ruptura e continuidade do dizer filosófico, podemos, então, procurar certos sentidos que nos possibilitem clarificar, compreensivamente, alguns conteúdos que nos fazem considerar ambos os processos como fecundos para o todo do filosofar. Acreditamos no êxito em apresentar os componentes básicos que podem integrar uma conceituação do elemento hermenêutico, abordado em sua temporalidade e mundanidade, ou espacialidade onde se manifesta a totalidade de sentidos da existência, em cujo seio, como seres humanos, estamos inseridos. Além de procuramos, então, por esta outra possibilidade de compreendermos o acontecimento de ruptura, também buscamos pelo significado dessa continuidade dos sentidos instituídos por essa mesma existência. Neste íterim, agora, podemos tratar do acontecer próprio que ocorre nesse mundo de sentidos existenciais:

Tal como o mundo não é obstrutivo, também não são obstrutivos certos objetos do mundo com os quais, diariamente, nos relacionamos. Os instrumentos usados diariamente, os movimentos do corpo, realizados sem pensar, todos eles se tornam transparentes. Só os notamos quando há qualquer ruptura. Na ocasião da ruptura, podemos observar um fato significativo: o sentido dos objetos está na relação que eles têm com uma totalidade estruturada de significados e de intenções inter-relacionados. Na ruptura, por um breve momento, o sentido dos objetos ilumina-se, emergindo diretamente do mundo.²⁵⁵

Ao nos percebermos como seres humanos, percebemos, igualmente, e como consequência disto, que estamos inseridos nessa totalidade de sentidos inter-relacionados denominado de mundo que, necessariamente, nos precedeu. Entretanto, essa totalidade de sentidos e significados é tão onibarcante e envolvente que, em dado momento, somos levados a crer que as coisas sempre foram assim, da maneira como se nos apresentam e que, dessa forma, tendem a permanecer: as coisas nos são mostradas e apresentadas como dadas, ou melhor dizendo, como dados da realidade.

Se o processo fosse realmente este, o mundo, como totalidade dos sentidos instituídos, bem como as coisas intra-mundanas, estariam funcionando como obstruções, ou obstaculizadores da capacidade da própria existência, em lançar

²⁵⁵ PALMER, Richard. **Hermenêutica: Teoria da Interpretação em Schleiermacher, Dilthey, Heidegger e Gadamer.** Tradução de Maria Luisa Ribeiro Ferreira. Lisboa: Edições 70. Pág. 137.

sobre nós, ou em nossa direção, sentidos novos; mas não é isso que ocorre, pois, ao contrário, nos é dado vivenciar o momento fecundo da ruptura disto que está estabelecido e aceito como verdadeiro. Então, aquilo que parecia como que encaixado em uma dada estrutura e, portanto, transparente; se mostra como um rompimento, um corte da estrutura mesma dessa totalidade inter-relacionada. E, nesse momento, essa quebra se nos afigura como abertura, ou seja, possibilidade de que algo surja iluminado em nosso horizonte de sentidos, provocando, concomitantemente, uma momentânea suspensão dos juízos que tínhamos como certos, se não de forma total, mas parcialmente.

E é aqui que se inicia o processo compreensivo que nos instiga à explicitação interpretativa, que torna esse processo ontologicamente positivo. Ao não percebermos esses elementos, os mesmos se tornam transparentes, no sentido de completamente aceitos como evidentes: não há necessidade de se pensar sobre isso. Esse automatismo nos poderia levar à condição de meros títeres, como fantoches presos ao mito do dado da realidade. Só que o ser do homem, por sua vez, é o evento próprio de sentido do ser-no-mundo. O mundo, então, se torna estranho: aquilo que era tido como certo, se passa a nos apresentar como que deslocado, não encaixa mais, não se fecha em nossos esquemas tão arduamente elaborados; e não devem se fechar mesmo, porque esta revelação se dá como abertura, como o novo que nos vem ao encontro, como que para ser decifrado.

Nessa abertura, como ruptura dos e com os esquemas conceituais anteriores, podemos nos valer de uma hermenêutica crítica da facticidade, ou seja, dessa possibilidade de interpretarmos a ocorrência de algo. Isto porque, neste ínterim, o sentido de algo é destruído. Mas, mesmo aqui, precisamos hermeneuticamente, esclarecer em que sentido podemos entender a expressão destruição:

A finalidade de uma hermenêutica crítica da facticidade, que chama cada ser-aí de volta a si próprio e à sua possível liberdade, será, pois, a de desmanchar ou destruir essas explicações transmitidas e não mais questionadas do ser-aí. Destruição significa aqui uma desconstrução da tradição, enquanto e somente enquanto ela oculta a existência para si própria e a livra da necessidade de um auto-apossamento. Realizada com intenção positiva, ela quer descerrar novamente as experiências originárias do Dasein, as quais espreitam por detrás das categorias transmitidas, e entrementes, mal reassumidas, da tradição ontológica.²⁵⁶

²⁵⁶ GRONDIN, Jean. **Introdução à Hermenêutica Filosófica**. Tradução e Apresentação de Benno Duschinger. São Leopoldo/RS – Brasil: Editora da Universidade do Vale do Sinos, 1999. Pág. 168.

As próprias elaborações conceituais, formadas pelas tradições sofrem, assim, esse processo de desconfiguração, pois essas mesmas tradições, que lograram transmitir certas explicações que o próprio ser-aí elaborou, para dizer algo de si, também ocultam a existência (enquanto facticidade), para si mesmas, para se apossarem da existência, por meio dos conceitos que engendraram. Entretanto, é precisamente aqui que se nos apresenta um momento de liberdade, uma vez que se compreenda que esse libertar-se não se dá por uma simples tomada de posse dos elementos que essa mesma tradição logrou interpretar, que tais elaborações não concedem poder a essas tradições, para virem a dominar a existência mesma. A recepção crítica, ao operar no espaço hermenêutico aberto, proporcionado pela ruptura, procura libertar a capacidade originária do *Dasein* em gerar/instituir os sentidos. Nesse momento de desconstrução, porém, somos assistidos pela possibilidade criativa da existência, como sua propriedade mais radical: surge-nos a oportunidade da experiência hermenêutica. Essa possibilidade implica, necessariamente, que orientemos nosso pensar de maneira hermenêutica; o que não se nos apresenta como uma redundância vazia de palavras, senão, vejamos:

Esta experiência sugere um princípio hermenêutico: que o ser de algo se revela, não ao olhar analítico e contemplativo, mas no momento em que, bruscamente, sai da penumbra, ingressando no contexto plenamente funcional do mundo. De igual modo, captaremos melhor as características da compreensão, não através de um catálogo analítico dos seus atributos, nem no decurso de seu funcionamento adequado, mas, sim, quando há qualquer ruptura, quando esbarra contra uma parede, talvez quando lhe falte algo que deveria ter.²⁵⁷

Se o índice categorial que elaboramos para explicitar as coisas, o mundo e anos mesmos, estiver funcionando adequadamente, ou seja, estiver nos trazendo as respostas às questões que, por meio dele, suscitamos, não estaremos vivenciando a fecunda experiência hermenêutica – estamos sendo assistidos pela analiticidade. Entretanto, esta experiência se instala justamente aí, quando um sentido novo sai de seu ocultamento e algo se nos mostra. Rompendo com essa segurança esquematizada. Algo nos confronta, porque não se encaixa mais no sistema instrumental que usávamos e, mais intensamente, nos exige que o expliquemos: aqui nos desacomodamos, porque é a ruptura que opera essa revelação. Ademais,

²⁵⁷ PALMER, Richard. *Hermenêutica: Teoria da Interpretação em Schleiermacher, Dilthey, Heidegger e Gadamer*. Tradução de Maria Luisa Ribeiro Ferreira. Lisboa: Edições 70. Pág. 138.

a própria compreensão não se deixa explicitar completamente por nenhum recurso analítico. Eis o desafio hermenêutico que refluí da ruptura.

Diante da possibilidade da experiência hermenêutica, trazida pela ruptura, essas inversões circulares das perspectivas explicativas entre mundo, ser e homem, como instâncias auto-constitutivas e auto-referências, nos mostram outras possibilidades de entendermos a totalidade relacional de sentidos onde estamos inseridos. Aqui, então, podemos re-significar os sentidos das expressões ruptura e continuidade do processo instituidor de sentidos do *Dasein*, pois sempre podemos nos voltar para o tema em estudo e procurar vê-lo de outra forma; sempre podemos perceber a coisa de outro ângulo, desde que venhamos a nos manter nessa atividade no e pelo círculo da compreensão. Desde que o tema em estudo seja colocado, hermeneuticamente, isto é, orientado por esse princípio, no centro do círculo. Assim, procuramos circunscrever a coisa tematizada, na busca de restringir ou limitar, provisoriamente, um certo sentido imputado à coisa mesma. Se não procurarmos fixar esse sentido clarificado, como a estancar o fluxo ininterrupto dos sentidos que venham a aflorar na continuidade do processo, a proposta hermenêutica se re-inicia indefinidamente.

Evidentemente, isto se complexifica enormemente, quando tencionamos colocar, no centro do processo, o próprio ser-no-mundo, como condição de possibilidade dessa instauração da totalidade dos sentidos. Mas ainda aqui, quando, hermeneuticamente, só podemos circundar, ou como que cercar o próprio ser-aí, essa impossibilidade de objetificação se nos mostra fecunda. E isto se dá, novamente, desde que, como fizemos com os entes intra-mundanos, façamos, agora, neste caso, em que um sentido de totalidade é rompido: o próprio pensar filosófico se renova, desde que não procuremos, também, estancar o fluxo de sentidos trazidos por esta totalidade relacional, passando a considerar o sentido que logramos atingir, como sendo a única possibilidade, o único dado de verdade. Este é o processo do todo do filosofar e nos mostra esta Tese: ruptura e continuidade adquirem um novo sentido quando nos dedicamos a explicitar o processo instaurador de sentidos, como uma positividade ontológica de significações.

Vale ressaltar que não precisamos colocar o *Dasein*, digamos, intencionalmente, no centro do processo compreensivo, pois ele, enquanto ser-no-mundo, já está aí colocado. E a referência ao elemento hermenêutico se torna oportuna, porque em sua imanência, ao apresentar-se nesse espaço aberto, como

que trazido pela ruptura com os esquemas conceituais anteriores, nos propicia a formulação de conceitos filosóficos re-elaborados. Em certo sentido, opera-se uma apropriação, só que, então, esclarecedora, enquanto uma continuada re-significação:

Uma vez que, em filosofia, só se pode tratar sempre da auto-preocupação do ser-aí, deve ser visto, nesta particularidade formalmente indicativa, um significado metódico fundamental de todos os conceitos filosóficos. Para esse fim, Heidegger requer precisamente 'conceitos hermenêuticos', expressões, portanto, que não pretenderiam simplesmente reproduzir uma realidade presente neutra, mas que 'são acessíveis apenas na renovação da interpretação que sempre reinicia'.²⁵⁸

Não se trata de explicitar-se, aqui, a estrutura do cuidado, como formulada por Heidegger, mas de ratificarmos como que este contínuo ocupar-se do *Dasein* consigo mesmo, enquanto uma relação intrínseca do seu ser versus o seu mundo; auto-constitutiva, portanto. Tomamos, assim, o sentido dessa ocupação permanente como o próprio auto-conhecimento que o ser-aí empreende, como sendo aquilo que torna necessários conceitos hermenêuticos. E isto, porque a própria situação hermenêutica exige ser interpretada e re-interpretada: se não, o novo não se nos apresenta. Entretanto, é o contrário que ocorre: sempre somos confrontados com um novo sentido; mesmo que aquilo que já conhecemos, nos chegue informado como algo dado – a ruptura é incessante. Neste caso, como já tratamos anteriormente, o próprio significado de procedimento metódico é rompido. Agora, este indicativo formal quanto ao método repousa na condição mesma do ser-aí instaurar os sentidos e ocupar-se dos sentidos instaurados, para explicitá-los, na medida em o ser do homem se dedique a interpretá-los através das diversas elaborações conceituais presentes em sua concretude histórica.

Este mundo de sentidos dos entes intramundanos nos é informado como algo dado; entretanto, ao sermos confrontados com esse sentido de ruptura que nos trazem as coisas em seu estado de contrapostas, isto propicia essa ruptura fecunda que, então, se nos mostra, no momento em que o dado se fende e abre: os entes deixam de ser como coisas simplesmente maquinais para nós. Nessa e por essa ruptura/abertura, esse fluxo que, de forma incessante, institui sentidos, faz com que passemos a perceber que outro sentido de algo foi lançado diante de nós. Trata-se do sentido dos objetos, mas, igualmente, de todos os sentidos do próprio ser e do

²⁵⁸ GRONDIN, Jean. **Introdução à Hermenêutica Filosófica**. Tradução e Apresentação de Benno Duschinger. São Leopoldo/RS – Brasil: Editora da Universidade do Vale do Sinos, 1999. Pág. 170.

mundo, em sua totalidade relacional; pois todos vêm ao nosso encontro nesta e por meio desta instância originária ser-no-mundo.

Nossas categorias classificatórias, arduamente estruturadas para enquadrar os fenômenos e, mesmo, predizê-los, juntamente com os rígidos procedimentos metódicos que elaboramos para chegar a tais resultados, uma vez confrontados com tal ruptura, se não se tornam completamente inadequadas, acabam por nos mostrar suas precariedades constitutivas. Necessariamente, nossas visões de mundo, bem como nossas concepções conceituais, seguem o mesmo caminho. Então, diante deste chocar-se contra a barreira do novo, o processo hermenêutico atinge seu momento mais fecundo e promissor: evidencia-se assim que, apesar de nossos esforços analíticos terem de nos embasar, como ponto de partida, não dispomos de um índice completo que nos permita emoldurar, de forma definitiva, as possibilidades que enunciamos como predicados das coisas. Da mesma maneira, não dispomos de uma espécie de fórmula prévia, uma equação matemática, um cálculo, onde pudéssemos ajustar todas as possibilidades compreensivas. O obstáculo, então, excede a si mesmo, revelando sua condição ontologicamente positiva de nos transpassar com sentidos novos.

Não se trata, agora, de retomarmos a discussão acerca da história efetual, mas de reafirmarmos esse sentido de historicidade como o fio condutor das possibilidades hermenêuticas. Dessa forma, se chega a um outro sentido para a continuidade do pensar filosófico que se estrutura em consequência dessa abertura manifestada como ruptura das estruturas conceituais vigentes:

Desse modo, nós pertencemos à história, mais do que ela nos pertenceria. Esta historicidade da aplicação exclui a representação de um ponto zero da compreensão. A compreensão é sempre a continuação de uma conversa já iniciada antes de nós. Projetados para dentro de uma determinada interpretação, nós continuamos essa conversa. Dessa forma, nós assumimos e modificamos, por novos achados de sentido, as perspectivas de significado que nos foram transmitidas, com base na tradição e do seu presente em nós.²⁵⁹

Essa conversa de que participamos, nos remete, então, uma vez mais, a considerarmos o elemento hermenêutico como presente na linguagem. Isto porque, os novos sentidos que fluem por esta ruptura, aqui apresentada como abertura, bem como a conversa e o diálogo de que participamos, se perfazem como linguagem.

²⁵⁹ GRONDIN, Jean. **Introdução à Hermenêutica Filosófica**. Tradução e Apresentação de Benno Duschinger. São Leopoldo/RS – Brasil: Editora da Universidade do Vale do Sinos, 1999. Pág. 194.

E é novamente nesse sentido que a experiência hermenêutica se mostra fecunda, uma vez que também não podemos objetificar a isto, a linguagem. Esta constatação serviu de base à virada hermenêutico-lingüística da Filosofia. Entretanto, essa condição não objetificável, não é impossibilidade, mas a mais própria das possibilidades: é por essa abertura que as próprias significações podem nos indicar o novo sentido de algo, ou o algo novo que logramos traduzir em outro sentido.

O retorno ao tema da linguagem nos foi exigido outra vez, só que agora, focado como forma de procurarmos explicitar esse sentido de ruptura fecunda. Isto porque esse processo, então, nos aponta, ou nos indica que estamos inseridos nesse mundo de significações, enquanto este é o campo ou espaço hermenêutico, auto-constituído, permeado e possibilitado pela linguagem. Assim:

(...) a significação é algo mais fundo do que o sistema lógico da linguagem, pois se funda em algo anterior à linguagem – e que se insere no mundo – a totalidade relacional. Por muito que as palavras possam moldar ou produzir sentido, apontam sempre para mais além do que seu próprio sistema, para uma significação que já reside na totalidade relacional do mundo. A significação, portanto, não é algo que o homem dê a um objeto; é aquilo que um objeto dá ao homem, fornecendo-lhe a possibilidade ontológica das palavras e da linguagem.²⁶⁰

Se linguagem fosse um reservatório apenas, onde as significações pudessem estar contidas e de lá pudessem ser extraídas por força de algum procedimento lógico e metódico, já teríamos esgotado as possibilidades de emprego das próprias palavras, ou só as usaríamos em uma espécie de uma volta contínua ao passado. Só que isso, parece, poria um fim, não só à Filosofia, mas à própria possibilidade existencial humana. Entretanto, a cada ruptura em que o tecido de concepções existentes se rasga, em função daquilo que, a cada vez, nos é lançado pela existência por essa passagem, um novo sentido instituído requer, ou a re-elaboração do sentido das palavras que já empregamos como atributos de algo; ou o concomitante fluir de outras palavras, pelo mesmo processo de mostraçã. Coisas e palavras se nos apresentam, se nos mostram, concomitante e continuamente, em função desta ruptura que, aqui, mostra como que a possibilidade ontológica de a linguagem romper com seu próprio sistema, pois aponta para algo mais que a própria lógica que a constitui, porque não é uma estrutura estritamente lógica, mas hermenêutica.

²⁶⁰ PALMER, Richard. **Hermenêutica: Teoria da Interpretação em Schleiermacher, Dilthey, Heidegger e Gadamer.** Tradução de Maria Luisa Ribeiro Ferreira. Lisboa: Edições 70. Pág. 138.

Além disto, a própria visão de mundo só se perfaz por elaborações conceituais, as quais se estruturam, ou por meio de novos sentidos atribuídos às palavras já conhecidas/sabidas, ou pelo mesmo processo ontológico que faz surgir palavras capazes de proporcionarem uma aproximação fenomenológica e hermenêutica desse algo novo que se apresenta. Só que esses elementos, ou seja, fenômenos e palavras pertencem a essa totalidade relacional em que ser, mundo e homem se encontram situados, enquanto permeados pelo processo da linguagem: neste caso, está indicado algo mais que o próprio sistema da linguagem. E, novamente, chegamos à tarefa inesgotável da Filosofia orientada hermeneuticamente, porque, de sentidos e de palavras se estrutura a possibilidade mesma de a própria Filosofia poder dar continuidade a esse expressar-se enquanto busca de explicitação ontológica da existência.

Essa projeção de sentidos novos, que podemos operar na e pela linguagem, mesmo quando os pensares filosóficos se oferecem uns contra os outros como ruptura, não é aleatória; isto é, só realizamos projeções a partir de algum lugar, do lugar de onde falamos, ou seja, do espaço hermenêutico em que nos situamos. Ao afirmar isto, procuramos clarificar um significado de continuidade, ou complementariedade, em que um certo sentido imanente pode ser percebido. Assim:

O 'novo' de uma nova situação concreta vem marcado por determinações históricas que só podem ser conhecidas quando se inicia um processo de interpretação para apurar o seu sentido imanente. A tradição não se esgota jamais. Sempre que um intérprete faz um esforço hermenêutico, para compreender algo, ela volta com toda a sua força e exige dele a permanente disposição para superar a dificuldade presente a cada nova 'situação'.²⁶¹

Esse sentido imanente que mostramos como o caráter próprio do elemento hermenêutico, que irrompe nessa abertura, produzido por esta ruptura que se torna, então, fecunda porque nos permite continuar com o próprio pensar, associamos, agora, ao caráter mesmo da linguagem. Todo o esforço do hermeneuta em poder explicitar algo com que se depara ou que vem ao encontro de seu horizonte compreensivo, se torna possível porque, como seres humanos, nos situamos na própria linguagem.

Entretanto, se por esta ruptura, tomada também pelo elemento hermenêutico da linguagem, podemos formular conceitos, e/ou projetar sentidos novos, quando o

²⁶¹ ALMEIDA, Custódio Luís Silva de. **Hermenêutica e dialética: dos estudos platônicos ao encontro com Hegel.** Porto Alegre, Editora da PUCRS, 2002. Pág. 278.

sentido de algo, ou de um sistema de idéias se fende, por ter sido rompido, a totalidade relacional, em si, não se desfaz. Ao contrário, é nesse momento que podemos experienciar, de algum modo, a própria totalidade, não como o poder de tomá-la completamente, ou torná-la disponível, senão para vivenciarmos a possibilidade de percebermos e explicitarmos uma nova concepção, ainda que provisória, desse mesmo sentido de totalidade. A tradição não se esgota jamais porque essa conversação de que participamos se baseia em sua própria historicidade e lingüisticidade, em seu esforço de busca persistente e perseverante pelo sentido e pela palavra. Logo, então, poderemos perguntar: o que isto significa para a Filosofia? *Lembrar essa trajetória significa destacar a obra da filosofia, como lugar da ruptura fecunda, a partir de onde a Hermenêutica se destaca como possibilidade nova de leitura e compreensão das questões que marcam a filosofia ocidental: O Ser, o Mundo e o Homem.*²⁶²

Não se trata, portanto, de algo originalmente formulado, no sentido de nunca antes pensado, como se tivesse caído, ou chegado a nós do alto de uma dimensão metafísica supra-histórica, ou a - histórica, mas, ao contrário, trata-se de uma re-significação da própria tradição que nos vem ao encontro, bem como da projeção de sentidos novos. Podemos chegar ao momento de uma formulação inicial de certo sentido, que, agora, procuramos alcançar em suas significações, tornando-o ontologicamente produtivo e fecundo. Entretanto, um tal surgimento também não podemos atestar como tendo ocorrido fora desse mundo entendido como a totalidade relacional no qual nos situamos.

Como seres finitos, portanto auto-constituídos por temporalidade, historicidade da tradição e totalidade relacional do mundo, existencialmente, nos envolvemos com um sentido hermenêutico de originariedade, como aquilo que chegou até nós, como a forma singular em que se apresenta, sendo que, isto que se apresenta, é um produto do processo mesmo de instauração de sentido do *Dasein*. É neste sentido que se pode entender o caráter de fecundidade da ruptura, ao afirmar que Gadamer:

Defende, sim, que o significado se relaciona com o presente, surgindo na situação hermenêutica. Dado que uma obra importante abre uma verdade no ser, podemos sustentar que a sua verdade 'essencial' corresponde

²⁶² ALMEIDA, Custódio Luís Silva de. *Hermenêutica e dialética: dos estudos platônicos ao encontro com Hegel*. Porto Alegre, Editora da PUCRS, 2002. Pág. 239.

*àquela que originariamente a trouxe ao ser. Sem defender a idéia de uma verdade em si mesma, ou de uma interpretação eternamente correta.*²⁶³

Se uma obra, contendo um dizer abre uma verdade importante para o ser, isto é revela algo acerca do ser, isto ocorre porque flui pela abertura que o próprio processo instaurador de sentido nos trouxe da dimensão originária ser-no-mundo: o *Dasein* se deu a revelar – conhecer, a si mesmo. O fluir intermitente de sentidos que ocorre nesse campo hermenêutico em que nos situamos, como possibilidade instauradora, não nos permite finalizar o processo compreensivo pela afirmação de uma verdade perene, em si mesma, nem mesmo de uma possibilidade explicitativa, baseada em uma interpretação exata, que se baste a si mesma e que, de forma fixa, se perpetue. Correto, então, se afigura mais como o sentido corrente de algo, isto é, do comumente inteligível. Estas aparentes impossibilidades, entretanto, nos possibilitam abordar um outro sentido para este caráter fecundo da ruptura.

Trata-se, pois, do caráter de universalidade que advém da própria ruptura, uma vez focando tal caráter nas próprias formulações que a Hermenêutica elaborou acerca de si própria. Também a partir da tarefa filosófica que a Hermenêutica determinou para si mesma; ou ainda do sentido em que se possa falar de uma universalidade a partir de situação hermenêutica onde nos encontramos. Aqui, portanto, a ruptura começa a nos mostrar seu caráter de universalidade:

*Inicialmente convém observar que o uso da palavra por Gadamer, em assuntos de universalidade, é particularmente explícito e descritivo. Quando se analisa 'Verdade e Método', fielmente, ao pé da letra, vê-se que a universalidade é concedida a vários candidatos. O título da última seção fala do 'aspecto universal da hermenêutica', onde fica em aberto se hermenêutica significa a própria hermenêutica filosófica (a de Gadamer), a compreensão, ou a linguagem encarada hermeneuticamente. (...) Gadamer fala, de fato, da 'universalidade' da dimensão lingüística da compreensão, de uma 'hermenêutica universal', que se refere à cosmovisão universal do ser humano, bem como da ampliação da hermenêutica 'para um questionamento universal'. (...) Sabidamente, Gadamer também se importa pouco com rigorosos esclarecimentos conceituais, os quais, ao mesmo tempo, pagam tributo à tendência da lógica dos enunciados de fragmentar a linguagem em unidades significativa.*²⁶⁴

Esse aspecto da ruptura, aqui considerada fecunda, deve ser colocado a descoberto, uma vez que as elaborações conceituais hermenêuticas de Gadamer não se prendem à rígida lógica dos enunciados. Isto porque, quando se pretende,

²⁶³ PALMER, Richard. **Hermenêutica: Teoria da Interpretação em Schleiermacher, Dilthey, Heidegger e Gadamer.** Tradução de Maria Luisa Ribeiro Ferreira. Lisboa: Edições 70. Pág. 187.

²⁶⁴ GRONDIN, Jean. **Introdução à Hermenêutica Filosófica.** Tradução e Apresentação de Benno Dischinger. São Leopoldo/RS – Brasil: Editora da Universidade do Vale do Sinos, 1999. Pág. 200.

pelo menos, vislumbres de totalidade, no sentido de não se poder abarcá-la, mas, tampouco, se poder perdê-la de vista, faz-se necessária uma linguagem que não se especialize em fragmentar o todo em partes cada vez mais especializadas ou específicas.

Além do entendimento de que não se teria acesso à totalidade do processo compreensivo, por sua vez, o esforço hermenêutico não pode se fixar em enunciados lógicos que, como fórmulas precisas, pudessem nos trazer a completude dos significados desse todo. A 'lógica', aqui, é outra: o todo é mais do que a soma de suas partes. As proposições são de outra natureza; porque ocorrem no e pelo círculo da compreensão: circundam aquilo que está sendo tematizado e, a cada volta explicitativa, procuram afirmar algum sentido ainda não expresso anteriormente, acerca da própria coisa. Quando se tematiza o conceito de universalidade, se chega ao mesmo grau de dificuldade de se tematizar o ser-no-mundo, enquanto a existência mesma instauradora de sentidos.

E é aqui que se chega ao caráter fecundo dessa ruptura, quando esta se apresenta como abertura, enquanto possibilidade de contínuo dizer filosófico acerca da complexidade mesma da existência. As asserções filosóficas do dizer da tradição anterior, seguindo o método da partição do todo, são contrapostas; passam, então, a ser confrontadas com este outro dizer que, a princípio, pode nos parecer pouco preciso, mas que é justamente aquele que permite, pela dinâmica aproximativa para com o tema em discussão, que se continue a dizer algo acerca dele.

De outra sorte, não se trata de uma refutação completa dos postulados da lógica anterior: ao contrário, se baseia neles para fazer avançar nosso conhecimento, no sentido de círculos concêntricos. Essa nova postura fica manifesta, no dizer hermenêutico de Gadamer, quando este procura elevar a Hermenêutica a um patamar que a habilita a se apresentar como Filosófica e não apenas metódica, sem que, no entanto, expressasse a reivindicação de uma validade universal definitiva ao seu próprio dizer, isto é, das formulações hermenêuticas que nos propõe. Se tivesse procedido dessa forma, teria sucumbido às mesmas armadilhas das asserções metafísicas da subjetividade, ao não considerar a própria historicidade, como o caráter próprio dessas formulações originárias da Hermenêutica.

A possibilidade de se contrapor, ou seja, de apresentar essas formulações como contrapostas é que, portanto, produz essa ruptura que se apresenta como

fecunda, enquanto abertura por onde podem fluir novas concepções, não apenas acerca da própria auto-compreensão da Hermenêutica, mas da aplicação dessas formulações ao todo do filosofar. Essa inversão se torna rica e imensamente produtiva: se os enunciados anteriores procuravam subdividir o todo em esquemas conceituais que somados/apresentados em um sistema, pretendiam dar conta da própria complexidade da humana condição; agora, outra forma de ver essa totalidade, focada na universalidade compreensiva, que se apresenta como não taxativa e não estanque em estruturas rígidas, é que permite a ruptura dessas mesmas elaborações conceituais.

Se a partição, ou seja, a secção em partes, era, então, lançada contra esse todo, para torná-lo inteligível – diga-se, como estratégia de domínio; agora, uma nova intelecção é lançada a partir de outro enfoque para essa totalidade. A ruptura se volta na direção das partes definitórias com que se pretendia subjugar a essa totalidade, por tornar suas partes disponíveis como objetos manipuláveis. Isto se evidencia quando se pode mostrar o elemento hermenêutico que permite essa outra relação do todo com as partes e vice-versa. Para tanto, esse outro dizer, ou seja, o dizer hermenêutico faz-se necessário.

Por isso, as formulações se apresentam em aberto. Entretanto, são circularmente abertas, ou seja, se inter-relacionam auto-constitutivamente; de forma que se pode reconhecer o caráter de universalidade na própria Hermenêutica Filosófica, mas não só na de Gadamer, como já dito antes, mas no sentido de uma Filosofia orientada hermeneuticamente. Esse caráter universal diz respeito, tanto à própria compreensão, como a estrutura básica que possibilita todo o conhecimento; quanto à linguagem focada compreensivamente, pois é na e pela linguagem que o ser-no-mundo se expressa e torna possível que se expressem quaisquer explicações surgidas desse processo, ou estrutura que parte de nossa compreensão prévia.

Aos esforços anteriores de se chegar a uma cosmovisão universal da condição humana, só que por meio de enunciados próprios da metafísica da tradição, são apresentados, então, de forma contraposta, os enunciados hermenêuticos. Estes também se propõem a isso, mas que se expressam a partir do pressuposto da lingüisticidade de toda a compreensão. Os conceitos e a maneira de trabalhar com eles e a partir deles, se nos apresenta com outra dinâmica. Esse outro movimento do pensar que se propõe a expressar esse elemento hermenêutico

imane a essas coisas contrapostas, é que permite colocar a universalidade da Hermenêutica no sentido de referir-se a um questionamento universalmente colocado no centro de todas as tratativas e tematizações filosóficas. Universal passa a ser, logo, não a resposta obtida pela articulação de um método apropriado, mas a colocação da postura hermenêutica como uma ocupação central de todo o filosofar.

Muito útil à proposta desta Tese é a diferenciação que Grondin estabelece, na obra já citada, (pág. 200), entre universalidade e absolutização: como conceitos hermeneuticamente contrapostos, e, por isso, ligados de forma imane pelo elemento hermenêutico, insito em ambas as formulações, se chega a que, pela primeira expressão, se tem a colocação da pergunta pelo sentido do ser, enquanto o *Dasein* se expressa como lingüisticidade, em nossa própria existência finita. Já pela segunda expressão, se chega ao arbítrio despótico de considerar determinada resposta como a única possível, como um incondicional e auto-evidente, único e completo conceito, ou conjunto sistemático de conceitos, capazes de expressarem a complexidade da existência. Isto se torna mais marcante, quando tais conceitos são erigidos em sistemas filosóficos dotados dessa mesma pretensão. Assim, este outro dizer nos chega, então, pela fenda aberta por esta ruptura tornada fecunda pela Hermenêutica:

*No final de Verdade e Método, Gadamer formula uma asserção para a qual foi, meticulosamente, construindo fundamentos: o desenvolvimento do problema hermenêutico, anteriormente a Schleiermacher, passando por Dilthey e chegando a Husserl e Heidegger, não é um mero exercício interessante de uma auto-análise metódica da filologia como 'hermenêutica'; conduz a própria investigação filosófica a uma posição sistemática. Não é simplesmente uma tentativa de encontrar um modo de interrogar adequado à compreensão histórica e literária de textos; sustenta que a compreensão humana como tal é histórica, lingüística e dialética. No desenrolar de um posição interrogativa que pretende mover-se para além dos confins do esquema sujeito-objeto, a hermenêutica de Gadamer sugere um novo tipo de objetividade, fundamentada no fato de que aquilo que se revela não constitui uma projeção de subjetividade, mas algo que atua sobre a nossa compreensão, quando se apresenta.*²⁶⁵

O caráter das coisas contrapostas, que nos leva à ruptura do pensar e, logo, do dizer acerca delas, se mostra igualmente fecundo, quando a Hermenêutica Filosófica apresenta-nos um contraponto à teoria do conhecimento centrada no caráter absolutizado da relação sujeito-objeto, propondo não uma subjetividade objetificadora, enquanto constituidora transcendental do real. Ao contrário,

²⁶⁵ PALMER, Richard. **Hermenêutica: Teoria da Interpretação em Schleiermacher, Dilthey, Heidegger e Gadamer.** Tradução de Maria Luisa Ribeiro Ferreira. Lisboa: Edições 70. Pág. 214.

hermeneuticamente se chega a uma objetividade fundamentada no processo de revelação da existência mesma, quando se lança sobre nossa compreensão, ou diante de nós, tudo aquilo que se apresenta ao e no mundo de sentidos onde estamos inseridos. Isto não se configura como uma extensão dessa subjetividade que, então, se objetifica como inteligível por ter constituído o objeto como tal, mas o processo que torna possível a instauração do sentido de algo, ao propiciar sua mostração objetiva enquanto isto, ou seja, esta coisa que está sendo em nosso próprio horizonte de sentido.

Ainda mais, o que nos torna possível perceber algo como objetivo, se dá em função do desenrolar da mencionada posição interrogativa hermenêutica. Neste caso, se chega, provisoriamente, a um grau de objetividade que, entretanto, não é taxativo, nem definitivo. Mas isto só ocorre pelo fluir dos sentidos nessa abertura produzida pela ruptura das coisas colocadas de maneira contraposta pela própria existência.

Ao apresentar seus contributos à auto-compreensão que a Hermenêutica tinha de si própria, Gadamer não realizou um mero estudo filológico do termo, ou seja, não procurou por uma restauração dos sentidos em que tal expressão pode ser usada, ou do uso lingüístico que a própria tradição fez da palavra hermenêutica. Também não realizou uma espécie de compilação dos resultados a que chegaram Schleiermacher, Dilthey e Husserl, nem mesmo em Heidegger: não se trata de uma auto-análise metódica dos usos da expressão; mas de um desenvolvimento sistemático que coloca a proposta hermenêutica e a interrogação que a constitui, quanto ao sentido instaurado pelo *Dasein*, enquanto possibilidade experimentada e vivenciada pelo homem histórico, como o centro do questionamento filosófico.

Portanto agora, a própria noção de sistema se vê alterada, pois não se refere a um conjunto fechado de proposições que, em sua lógica interna e, a partir dela, permitisse se chegar a respostas concludentes acerca das grandes questões ou interrogações filosóficas com as quais o pensar do Ocidente vem se debatendo. Não se trata da apresentação da última palavra, mas a possibilidade de se dar continuidade mesma ao dizer filosófico, agora re-orientado pela hermenêutica: uma palavra a mais, não a palavra final.

No sentido dessa Tese, ao propormos o caráter dessa ruptura como abertura por onde pode fluir um novo sentido de universalidade e objetividade; bem como a possibilidade de se atribuir esse caráter a várias instâncias do pensar

compreensivo, como forma própria da Hermenêutica Filosófica e, até a ampliação desta a questionamento central da Filosofia; e para contrapor-se à noção de qualquer absolutização dessas noções, podemos afirmar que:

Nós não filosofamos porque possuímos a verdade absoluta, mas porque ela nos falta. Como realidade da finitude, a filosofia precisa recordar-se de sua própria finitude. Se somos possuidores de um saber definitivo, então, no máximo, é precisamente o saber dessa nossa finitude universal. (...) Pode haver, para a filosofia, algo mais universal do que a finitude? A filosofia contemporânea – que vai em busca da universalidade de nossa finitude, a realizar-se num interminável querer entender e dizer – estabelece, a partir disso, uma pretensão de universalidade. A filosofia hermenêutica realiza, no entanto, a auto-interpretação da facticidade humana, que tenta prestar contas da sua finitude como a do horizonte universal, partir do qual tudo pode fazer sentido para nós, sabendo muito bem, que nenhum deus filosofa.²⁶⁶

O ser, como postulado pela subjetividade, se quer absoluto, recorrendo, para tanto, à tradição metafísica que pretendeu projetá-lo para além da dimensão existencial, fazendo-nos, como no dizer de Heidegger, esquecermos da irrecusável finitude humana. Se fôssemos portadores do saber definitivo, entretanto, já teríamos dado por finda a nossa capacidade de pensar e, logo, de dizer qualquer coisa nova, a não ser repetir o já dito. Talvez pudéssemos recorrer ao acesso, quem sabe, a uma dimensão superior, supra-sensível, onde encontrássemos a verdade inteira, completa, à espera apenas que lhe trouxéssemos à manifestação em nosso mundo sensível e inferior. Mas isto se nos afigura como impossibilidade, e se ainda assim, procurássemos por isso, só o poderíamos manifestar tal coisa de forma incompleta.

Estamos radicados na finitude e por ela é que somos capazes de filosofar. Podemos inventar os deuses, mas como nos diz a expressão citada, esses deuses não filosofam. Entretanto, se nós o fazemos, porque filosofamos, isto se deve à nossa incompletude, ainda que, nessa condição, resida a motivação para nos completarmos. Mas isto, esta ânsia de completude, não a podemos realizar por meio de um só golpe derradeiro, que nos trouxesse íntegras e cabais explicações acerca da totalidade do enigma da existência.

O novo caráter dessa universalidade, então, passa por esta abertura trazida pelo ser-aí e que envolve a nós próprios, enquanto uma finitude universal: essa é a universalidade pretendida – a inesgotabilidade de nosso dizer. O elemento

²⁶⁶ GRONDIN, Jean. **Introdução à Hermenêutica Filosófica**. Tradução e Apresentação de Benno Dischinger. São Leopoldo/RS – Brasil: Editora da Universidade do Vale do Sinos, 1999. Pág. 201 e 204.

hermenêutico imanente nessa possibilidade aberta e instauradora de sentidos é que torna universal, por sua vez, nosso horizonte compreensivo onde, a cada girar do e pelo círculo hermenêutico, logramos decifrar, ou nos aproximarmos dos sentidos manifestos nesse campo de ação da facticidade humana.

Pretendemos encerrar essa Tese, enquanto um exercício hermenêutico, trazendo esse sentido de relacionar-se de ruptura e continuidade do dizer filosófico, apresentando-as como formas através das quais podemos ter, ou melhor, podemos vivenciar ou experienciar, compreensivamente, vislumbres interpretativos. Essa possibilidade diz respeito, tanto à totalidade relacional na qual nos inserimos, quanto o processo mesmo instaurador de sentidos: entendemos têm tais expressões têm seus significados trazidos pela expressão 'universalidade'.

O relacionar-se entre a ruptura que se torna fecunda ao dizer filosófico e, por isso, possibilita a permanente continuidade do dizer, nos mostra suas maiores possibilidades existenciais quando compreendemos que, por sermos finitos, não somos portadores de verdades absolutas. Portanto, podemos aspirar a uma universalidade que essa mesma condição nos proporciona, em função da ânsia filosófica insaciável de querer dizer e interpretar, compreensivamente, a complexidade envolvente da existência.

A própria noção de universalidade, como desenvolvida no âmago da tradição hermenêutica, por não pagar somente tributo à lógica dos enunciados, quando estes fragmentam a linguagem em unidades significativas, nos permite, com Gadamer, mostrar esse relacionar-se entre ruptura e continuidade do dizer. Nesse sentido, podemos conferir o atributo de universal à própria Hermenêutica, enquanto esta trata da compreensão e da linguagem, focadas hermeneuticamente, ou seja, no sentido circular de que a própria dimensão lingüística da compreensão é universal.

Podemos ainda interpretar que a própria Filosofia, por ser Hermenêutica, se volta a uma cosmovisão universal do ser humano, em seus aspectos existenciais, como positividade ontológica do ser-aí se dizer a si mesmo e a seu mundo. Podemos afirmar que aquilo que torna a Hermenêutica universal é a condição que a coloca como o centro de todo o questionamento filosófico. Tudo isto podemos pensar e dizer; só não podemos encerrar nosso dizer, nem mesmo quando nos lançamos diante das concepções de universalidade, em uma espécie de palavra final, porque esta, certamente será sucedida, novamente, pela contínua ocorrência da ruptura como atividade permanente do filosofar.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Em nosso primeiro capítulo, pudemos descerrar alguns dos temas tratados pela Hermenêutica, desde a auto-compreensão que elaborou acerca de si mesma, partindo de uma Hermenêutica metodológica, até abrir-se em um sentido mais profundo, atingido pela virada hermenêutico-lingüística da Filosofia e, dessa forma, habilitando-se como Hermenêutica Filosófica.

Nesse primeiro girar do e com o círculo da compreensão, pudemos desenvolver algumas etapas, como paradas metodológicas, capazes de nos fazer verificar o caminho até então andado, bem como de aprofundar a própria situação hermenêutica que pretendemos averiguar, no sentido de apresentarmos como proposta de Tese uma re-significação para os processos de ruptura e continuidade, cuja incidência identificamos no dizer filosófico, em geral. Essa re-significação tem como ponto de partida investigativo a afirmação de que identificamos tais processos como as instâncias precípuas e mesmo como características básicas que nos permitem considerá-los como as formas mais apropriadas de constituição do dizer filosófico que nos chegou através das diversas tradições ou escolas do pensamento ocidental.

Essa possibilidade compreensiva nos mostrou que a conexão entre ruptura e continuidade, ínsitas ao dizer filosófico nos permite, afirmar que, por operarmos circularmente, a relação entre esses âmbitos nos possibilita, como seres humanos, vivenciarmos a experiência hermenêutica de instauração de sentidos, como um modo de ser originário da existência, enquanto ser-no-mundo. Nesse ponto, então, corroboramos a Tese no sentido de que esse processo instaurador de sentidos se nos apresenta como uma conexão imanente entre as fases de ruptura e continuidade. Estas fases caracterizam as tentativas de podermos, enquanto seres humanos, na condição concomitante de partícipes e co-autores desse processo, explicitar, interpretativamente, tanto os sentidos instaurados, como a própria possibilidade de sua instauração.

A busca incessante a que nos dedicamos, como seres humanos, existencialmente constituídos, por mostrações explicativas de tais sentidos é permeada por esses processos de ruptura e continuidade de nosso dizer: rompe-se

com um certo sentido e se apresenta um sentido novo de algo a ser explicitado. Para chegarmos a essas afirmações, estivemos situados em algumas paragens desse caminho que, entendemos, constituíram-se em caracteres importantes da própria circularidade, como dinâmica desse pensar orientado hermeneuticamente.

Com a possibilidade de re-significarmos os pré-conceitos, a partir da postura implicada do intérprete, logramos apresentar que não nos é possível operarmos uma ruptura definitiva com tais juízos prévios que trazemos conosco, dado que nos constituem e não podemos nos esvaziar de nós mesmos, suspendendo tais juízos em uma *epoché* fundante. Entretanto, um certo sentido de ruptura se estabelece entre o texto e o intérprete, à medida que ambos se põem em relação, de tal forma que os sentidos trazidos pela tradição podem servir de base para a projeção de sentidos novos e, assim, se tem a continuidade do dizer assegurada. Forma-se um sentido de ligação imanente entre texto e intérprete.

Ao reavaliarmos o conceito de pré-juízos, como de dano causado ao conhecimento, como afirmações tanto da *Aufklärung*, quanto do Movimento Romântico, pudemos apresentar um exemplo de crítica hermenêutica às posturas fundamentais de ambas as tradições, mas não no sentido de refutá-las como desatualizadas, como se mais nada tivessem a nos dizer, por terem sido completamente superadas. Ao contrário, percebemos que a ocorrência dos processos de ruptura e continuidade do dizer filosófico nos permitiu fazê-las falar, dialogar conosco, de forma que pudemos ouvi-las novamente, considerá-las como um solo fértil, onde novas propostas interpretativas puderam ser alcançadas. Rompeu-se com um sentido que nos legaram e, concomitantemente, possibilitou-se que novos sentidos pudessem fluir em nosso horizonte de sentido.

Para se chegar a essa dinâmica própria do mover-se compreensivo que se estabelece entre ruptura e continuidade de nosso dizer, chegamos, necessariamente, ao meio propiciador de tais processos e que envolve nossa própria compreensão como um todo – eis que a linguagem se apresentou como essa dimensão que possibilita todos os sentidos instaurados. Linguagem considerada aqui, portanto, não como um mero reservatório de sentidos, de onde se pudessem retirar palavras que significassem isto ou aquilo. Não um sistema lógico que pudesse ser manipulado por quem estivesse de fora do próprio sistema da linguagem e o manejasse em busca da significação de qualquer sentido que fosse. Não um simples mecanismo, mas um processo, por sua vez originário, constituidor

da própria condição existencial humana, e, como tal, propiciador, como condição de possibilidade do processo mesmo de instauração de sentidos.

Ruptura e continuidade do dizer, portanto, se nos afiguram, igualmente, como características básicas do meio envolvente através do qual, na e pela linguagem, se torna possível a re-significação dos sentidos trazidos pela tradição e a projeção dos sentidos novos. Como ruptura e continuidade do dizer são instâncias próprias da linguagem, é que se pode afirmar que o sistema geral da linguagem mesma aponta para algo mais do que aquilo de que somos capazes de explicitar por meio dela.

No passo seguinte, nos voltamos para o próprio processo compreensivo, para abordar seu caráter fundamental, enquanto temporalidade. Porque o próprio *Dasein*, como ser-no-mundo se estrutura como temporalidade, as concepções que logramos, como seres humanos, explicitar interpretativamente, partem, originariamente, de uma pré-compreensão. Assim, é a partir dessa compreensão prévia que nos tornamos capazes de explicitar aquilo que intentamos tematizar. Com base em tais afirmações, as diversas tradições não se nos apresentam apenas como sucessões temporais, como que dispostas linearmente em momentos subseqüentes de nosso dizer acerca da existência.

Ao contrário, transformam-se em fontes operantes que sinalizam os diversos círculos concêntricos que, inter-seccionados e reciprocamente auto-constitutivos, nos revelam os momentos e as formas em que nos foi possível dizer algo de nós mesmos, da totalidade relacional onde estamos inseridos o do processo mesmo de instaurar sentidos. Esse caráter de temporalidade também nos informa que os processos de ruptura e de continuidade de nosso dizer, se constituem nas características básicas que podemos identificar, tanto na presentificação da tradição, pela re-significação dos sentidos que nos fazem chegar até nós, como na antecipação dos sentidos novos projetados.

Na próxima paragem dessa primeira volta em torno do tema da Tese, no sentido da relação entre ruptura e continuidade do dizer, passamos a abordar a própria situação hermenêutica, como uma circularidade entre método e objeto. Porque estamos situados hermeneuticamente é que podemos reavaliar as construções conceituais que estabeleceram, nas tradições filosóficas anteriores, a relação entre o objeto tematizado e os procedimentos metodológicos constituídos para assegurar validade e verdade a tais concepções. Ao alterar essa relação fundamental na construção do conhecimento tido como válido, a Hermenêutica

reavalia tanto o objeto a ser examinado, como o método utilizado para se poder dizer algo acerca dele. Dessa forma, também aqui, nos vemos com a conexão entre a ruptura que se estabelece na direção dos procedimentos já estabelecidos para tal fim, bem como com a possibilidade de se continuar a dizer algo do objeto tematizado. Método e objeto se nos mostram como concomitantemente auto-implicados, formando uma triangulação ontologicamente positiva com a figura do investigador, de modo que uma tal reformulação dessa relação entre ambos se nos apresenta como enfática na reconfiguração dos sentidos entre ruptura e continuidade do dizer, que perseguimos nessa Tese.

No último estágio desse primeiro girar do círculo no sentido da Tese, chegamos a afirmação de que a própria compreensão é um existencial, ou seja, um modo de ser originário do ser no mundo; e só o é, em função da circularidade constitutiva que se estabelece entre a estrutura da pré-compreensão e de uma nova possibilidade compreensiva a que logramos chegar a partir de nossa incessante busca por explicitação interpretativa do processo mesmo instaurador de sentidos. E aqui reafirmamos a Tese no sentido de que os processos de ruptura e de continuidade do dizer são como que constituintes de nossa própria condição existencial: ao seguirmos da estrutura pré-compreensiva em direção a uma aproximação compreensiva maior com o tema em questão, nos movemos entre rupturas e possibilidades de continuar com o nosso dizer acerca dos sentidos que visamos explicitar.

Com o giro seguinte que empreendemos nessa Tese, colocamos, no segundo capítulo, a própria Hermenêutica Filosófica como o centro mesmo do dizer filosófico como um todo. A Hermenêutica assim entendida, não se refere a mais uma escola, na já longa tradição filosófica do pensar ocidental, nem é apresentada como uma sucedânea das demais tradições que lhe precederam. Ao contrário, a Hermenêutica é apresentada como a possibilidade mais apropriada, ou como o caráter mesmo do próprio dizer filosófico.

No sentido da Tese, então, ruptura e continuidade se nos afiguram nos processos constitutivos da abertura por onde pode fluir o próprio processo instaurador de sentidos da existência. Dessa forma, considerar a própria Filosofia como Hermenêutica significa apontar para o caráter de universalidade da Hermenêutica, só que como a possibilidade de se chegar, por meio dela, a uma cosmovisão universal do ser humano. Não se trata de afirmar que, por este caráter

de universalidade, a Hermenêutica possa ser capaz de fornecer uma tal concepção universal da condição existencial humana, de forma completa e absoluta. Ao contrário, significa afirmar que, por meio dela, temos a possibilidade de realizar aproximações a uma tal universalidade, na medida em que, provisoriamente, nos colocamos, como seres humanos, a tarefa de interpretar compreensivamente a experiência que a própria existência nos proporciona, tanto dos sentidos instaurados pela totalidade relacional onde estamos inseridos, quanto pelo processo mesmo que os instaurou.

Por este viés, a proposta da Tese se reafirma no sentido de que, ao resignificarmos os processos de ruptura e continuidade do dizer filosófico, podemos afirmar que, por meio deles, se tornam possíveis as formas mesmas de explicitação da própria existência. Assim, a relação entre os processos de ruptura e continuidade de nosso dizer existencial, passa a ser compreendida como o próprio operar da dimensão hermenêutica porque, por meio deles, se realiza a abertura ontológica com a qual o ser-no-mundo instaura os sentidos da existência. Isto nos indica um sentido de universalidade dessa proposta compreensiva.

Agora, portanto, chegamos mesmo a uma reavaliação para o sentido de universalidade da proposta explicitativa da Filosofia, enquanto Hermenêutica, mas isto se perfaz através de aproximações dos sentidos instaurados que operam pelas interações entre os processos de ruptura e continuidade de nosso dizer. Nossas explicitações só se tornam possíveis porque transitam nesta dinâmica em que se move nosso pensar, entre os âmbitos de ruptura e continuidade do próprio dizer acerca do que tematizamos; bem como nos aproximamos desse caráter de universalidade pela dinâmica entre rupturas e continuidade de nosso dizer explicitativo.

Para chegarmos a este patamar, nossa primeira paragem nos trouxe o caráter não vicioso do círculo da compreensão. E a isto chegamos porque, se pretendemos afirmar que ruptura e continuidade se constituem nas instâncias caracterizadoras do processo de abertura por onde os sentidos podem ser instaurados; esse círculo não pode ser vicioso, já que isto, aqui, significa fechado em torno de si mesmo, no sentido de só nos prover os resultados desejados, pelo controle das condições da experiência. O círculo hermenêutico é virtuoso porque, ao contrário, se mantém e deve ser mantido como uma dimensão aberta, por onde os sentidos instaurados

podem fluir livremente, para que possamos continuar a dizer sempre algo de qualquer coisa que visamos tematizar.

A experiência hermenêutica que vivenciamos no círculo compreensivo não é algo apartado de nós mesmos, como algo diante do que nos podemos colocar para que, de forma neutra, possamos extrair os sentidos. Mas, ao contrário, esses sentidos também nos constituem – eis o caráter aberto de não viciosidade do círculo. O sentido mesmo de objetividade, assim, pode ser reavaliado: objetivo é o sentido possível, isto é, o que pode, naquele momento, se apresentar em nosso horizonte compreensivo. E não é um sentido qualquer, mas o sentido possível naquele momento e condições.

No passo seguinte, ampliamos a aplicação do círculo, considerado como um modelo estrutural para o filosofar. Como os processos de ruptura e continuidade se constituem no caráter próprio do dizer filosófico, e como, concomitantemente se constituem nas instâncias como as quais trabalhamos ao operar com o círculo compreensivo, nos foi preciso mostrar a aplicação do círculo como esse modelo que estrutura a própria possibilidade do pensar filosófico. Por este viés, entendemos que os processos de ruptura e continuidade, como ínsitos ao dizer filosófico, só se constituem como o caráter próprio do filosofar, na medida em que o próprio círculo hermenêutico se amplia e é compreendido como possibilidade estrutural para a Filosofia mesma, em sua tarefa de nos dizer algo acerca da existência.

O outro estágio que logramos atingir por meio deste operar compreensivo, nos mostra uma das características fundamentais que uma Filosofia orientada hermeneuticamente nos apresenta, ou seja, a impossibilidade de se conseguir tematizar, em sua completude, quaisquer objetos que visemos explicitar interpretativamente. Esta impossibilidade se mostra ainda mais significativa, quando aquilo que pretendemos tematizar se refere ao processo mesmo através do qual a própria existência instaura os sentidos, ou quando colocamos no centro de nossas especulações, a busca pelo sentido do ser, enquanto ser-no-mundo, como a instância originária em que os sentidos se tornam possíveis. Aqui percebemos a ação direta dos processos de ruptura e continuidade, à medida que nosso dizer se empenha para explicitar os sentidos instaurados, ao esforçar-se por apresentar explicações de nossa própria condição existencial.

A partir desse estágio, passamos a considerar o espaço onde se pode situar o esforço hermenêutico do dizer: tal situar-se se nos mostrou como uma dimensão

intermédia entre o dito e o não dito, ou seja, entre aquilo que a tradição conseguiu nos dizer acerca dos temas que enfrentou e aquilo que ainda falta dizer. Isto que não foi possível dizer naqueles momentos, mas que se apresenta como uma possibilidade para um novo dizer. Para caracterizar essa dimensão intermediária, a expressão utilizada foi a palavra 'enquanto', que projetamos, igualmente, como o caráter mesmo do filosofar; isto é, procuramos mostrar o mover-se compreensivo entre essas duas margens, como uma dinâmica permanente, mas que não chega a termo. Os sentidos são explicitados justamente enquanto nos movemos entre as possibilidades do dito e do que ainda tencionamos dizer de algo. O filosofar se apresenta enquanto nos movemos entre os âmbitos de ruptura com o já dito e estabelecido e a possibilidade do dizer algo que ainda não nos foi possível expressar.

Os processos de ruptura e continuidade do dizer filosófico orientado hermeneuticamente, se relacionam de forma a produzir essa positividade ontológica, porque estão constitutivamente ligados a um elemento hermenêutico. Averiguar esse elemento hermenêutico, como constitutivo da possibilidade mesma do dizer, se apresentou como um passo necessário. Essas especulações nos mostraram, então, que os sentidos instaurados, mesmo quando se apresentam na condição de coisas contrapostas, estão ligados, ou seja, apresentam entre si uma espécie de conexão imanente.

É essa conexão imanente de sentidos propiciada pela existência que faz com que, ao romper com os sentidos daquilo que se nos apresenta lançado diante de nós, possamos procurar pela continuidade do dizer, na busca pelo sentido novo que intentamos explicitar. Essa contraposição entre o sentido que nos chega interpretado pela tradição e o novo sentido que intentamos explicitar, faz com que o pensar se expresse pelos processos de ruptura e continuidade de nosso dizer.

Por fim, apresentamos o próprio sentido de ruptura com o caráter próprio de fecundidade que o constitui, como a possibilidade mesma de que nosso dizer continue a sua atividade permanente de explicitar interpretativamente os sentidos de nossa própria existência. Nessa atividade, focamos, igualmente, os sentidos dessa totalidade relacional onde nos achamos lançados, articulando a temporalidade, ao nos voltarmos para as tradições manifestadas em nossa própria concretude histórica para, então, projetarmos os sentidos novos. É nesse estágio que chegamos a

considerar os processos de ruptura e continuidade como constituintes dessa abertura para a universalidade dos sentidos instaurados pela existência.

Este caminho nos foi possível percorrer. Trata-se como diria Heidegger, um caminho provisório. Procuramos ingressar nesta conversa já instalada entre os debatedores da Hermenêutica acerca do círculo da compreensão. Neste operar circular, tematizamos os processos de ruptura e continuidade como sendo o caráter mais próprio do fluir mesmo das explicações orientadas hermeneuticamente e que nos podem fornecer critérios para a compreensão para o dizer filosófico em geral.

Somos animados pela certeza de que não dissemos a última palavra, pois o diálogo sempre há de prosseguir, à medida que novos sentidos puderem ser continuamente trazidos à discussão. E é esta possibilidade que tematizamos como caracterizadora da própria Filosofia: a busca permanente pela explicitação dos sentidos da existência humana, do mundo que reciprocamente nos constitui, enquanto a dimensão originária ser-no-mundo se experiencia como nossa concretude histórica.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

AMARAL, M^a Nazaré C. P. **Período clássico da Hermenêutica Filosófica na Alemanha**. São Paulo: EDUSP, 1994.

ALMEIDA, Custódio Luís Silva de; FLICKINGER, Hans-Georg; ROHDEN, Luiz. **Hermenêutica Filosófica: Nas trilhas de Hans-Georg Gadamer**. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2000.

_____. **Hermenêutica e dialética: dos estudos platônicos ao encontro com Hegel**. Porto Alegre, Editora da PUCRS, 2002.

AZÚA, Javier Bengoa Ruiz de. **De Heidegger a Habermas: Hermenêutica y fundamentación última en la filosofía contemporánea**. Barcelona: Empresa Editorial Herder, 1992.

BLEICHER, Josef. **Hermenêutica Contemporânea**. Trad. de Maria Georgina Segurado. Ver. De Carlos Morujão. Lisboa: Edições 70, 1992.

CORETH, Emerich. **Questões Fundamentais de Hermenêutica**. Tradução de Carlos Lopes de Matos. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 1973.

_____. **Que és el hombre?** Esquema de um antropologia filosófica. Trad. de Carlos Gancho. Barcelona: Empresa Editorial Herder, 1985.

CÚNSULO, Rafael. (Editor). **A cincuenta años de Verdad e Método: balance y perspectivas. Iº Congreso Internacional de Filosofía Hermenêutica**. Tucumán/Argentina: Universidad Del Norte Santo Tomás de Aquino – UNSTA e Instituto Simón Bolívar, 1011.

DUTT, Carsten. (Editor). **Em conversación com Hans-Georg Gadamer: Hermenêutica – Estética – Filosofia Prática**. Madrid: Editorial Tecnos, 1998.

FIGAL, Günter. **Oposicionalidade: o elemento hermenêutico e a filosofia**. Tradução de Marco Antônio Casanova. Petrópolis/RJ: Editora Vozes, 2007.

GADAMER, Hans-Georg. **Verdade e Método I: Traços fundamentais de uma Hermenêutica Filosófica**. Tradução de Flávio Paulo Meurer e revisão de Ênio Paulo Giachini. 6^a Edição. Petrópolis/RJ: Vozes, 2004.

_____. **Verdade e Método II: Complementos e Índice**. Tradução de Ênio Paulo Giachini e revisão de Márcia Sá Cavalcante-Schuback. Petrópolis/RJ: Vozes, 2002.

_____. **Mis años de aprendizaje**. Barcelona: Empresa Editorial Herder, 1996.

_____. **Hermenêutica em Retrospectiva**. Tradução de Marco Antônio Casanova. Petrópolis/RJ: Vozes, 2009.

_____. **Hermenêutica da Obra de Arte.** Seleção de textos e tradução de Marco Antônio Casanova. São Paulo: Martins Fontes, 2010.

_____. **A razão na época da ciência.** Tradução de Ângela Dias. Rio de Janeiro/RJ: Tempo Brasileiro, 1983.

_____. **La actualidad de lo bello.** Ediciones Paidós Ibérica e Instituto de Ciencias de La Educación de La Universidad Autónoma de Barcelona. Barcelona, Buenos Aires, México, 1991.

_____. **El problema de La conciencia histórica.** Traducción e Introducción de Agustín Domingo Moratalla. Madrid: Editoria Tecnos, 1993.

_____. **Mito y Razón.** Ediciones Paidós Ibérica e Editorial Paidós. Barcelona e Buenos Aires, 1997.

_____. **El inicio de La filosofía occidental.** Lecciones compiladas por Vittorio de Cesare. Ediciones Paidós. Barcelona, Buenos Aires, México: 1995.

_____. **Los caminos de Heidegger.** Trad. de Ângela Ackermann Pilári. Barcelona: Empresa Editorial Herder, 2002.

_____. **Elogio da Teoria.** Tradução de João Tiago Proença. Lisboa: Edições 70, 2001.

_____. **Hegel - Husserl – Heidegger.** Tradução de Marco Antônio Casanova. Petrópolis/RJ: Vozes, 2012.

_____. **El giro hermenêutico.** Trad. de Arturo Parada. Madrid: Ediciones Cátedra, 2ª edição, 2001.

GARAGALZA, Luis. **La interpretación de los símbolos:** Hermenéutica y lenguaje em la filosofía actual. Barcelona: Editorial Anthropos, 1990.

GMEINER, Conceição Neves. **A morada do ser:** uma abordagem filosófica da linguagem, na leitura de Martin Heidegger. São Paulo: Edições Loyola, 1998.

GRONDIN, Jean. **Gadamer:** una biografía. Traducción de Ângela Pilari et ali. Barcelona: Empresa Editorial Herder, 2000.

_____. **Introdução à Hermenêutica Filosófica.** Tradução e Apresentação de Benno Dischinger. São Leopoldo/RS – Brasil: Editora da Universidade do Vale do Sinos, 1999.

HEIDEGGER, Martin. **Ser e Tempo.** Tradução de Márcia Cavalcante. 3ª edição. Petrópolis/RJ: Vozes, 1989.

_____. **Introdução à Metafísica.** Introdução, tradução e notas de Emmanuel Carneiro Leão. Rio de Janeiro/GB: Tempo Brasileiro, 1969.

_____. **O que é Isto, a Filosofia?** Tradução de Ernildo Stein. In Coleção “Os Pensadores”. São Paulo: Nova Cultural, 1999.

_____. **O fim da Filosofia e a Tarefa do Pensamento.** Tradução Ernildo Stein. In Coleção “Os pensadores”. São Paulo: Nova Cultural, 1999.

_____. **Qué significa pensar?** Tradução de Haraldo Kahnemann. Buenos Aires: Editorial Nova, sem data.

HEKMAN, Susan. **Hermenêutica e Sociologia do Conhecimento.** Trad. de Luis Manuel Bernardo. Ver. De Artur Morão. Lisboa: Edições 70, 1990.

KUSH, Martin. **A linguagem como cálculo versus a linguagem como meio universal:** um estudo em Husserl, Heidegger e Gadamer. Editor Carlos Alberto Gianotti. São Leopoldo – RS, Editora da UNISINOS, 2003.

LAWN, Chris. **Compreender Gadamer.** Tradução de Hélio Magri Filho. Petrópolis/RJ: Vozes, 2007.

MAGALHÃES, Rui. **Textos de Hermenêutica:** Seleção e Introdução. Tradução de Alberto Reis e José de Andrade. Porto – Portugal: Rés Editora, 1984.

OTIZ-Oses, A. **El sentido, lo sublime y lo sublimar, in El retorno de Hermes:** Hermenêutica y Ciências Humanas. Trad. de Alain Ferjat. Barcelona: Editora Anthropos, 1989.

PALMER, Richard. **Hermenêutica:** Teoria da Interpretação em Schleiermacher, Dilthey, Heidegger e Gadamer. Tradução de Maria Luisa Ribeiro Ferreira. Lisboa: Edições 70.

ROHDEN, Luiz. **Hermenêutica Filosófica:** entre a linguagem da experiência e a experiência da linguagem. São Leopoldo/RS - Brasil: Editora da Universidade do Vale do Sinos, 2002.

_____. **Interfaces da Hermenêutica.** Caxias do Sul/RS – Brasil: Editora da Universidade de Caxias do Sul, 2008.

REGNER, Anna Carolina; ROHDEN, Luiz. (organizadores). **A Filosofia e a Ciência redesenham horizontes.** São Leopoldo/RS – Brasil: Editora da UNISINOS, 2005.

SAFRANSKI, Rüdiger. **Heidegger: um mestre da Alemanha entre o bem e o mal.** Tradução de Lya Luft. Apresentação de Ernildo Stein. São Paulo: Geração Editorial, 2000.

STEIN, Ernildo Jacob. **Compreensão e Finitude:** Estrutura e movimento da Interrogação Heideggeriana. Ijuí/RS – Brasil: Editora da UNIJUÍ, 2001.

_____. **Seis Estudos sobre Ser e Tempo de Martin Heidegger.** 2ª Edição. Petrópolis/RJ: Vozes, 1990.

_____. **A questão do método em Filosofia:** um estudo do modelo heideggeriano. 3ª Edição. Porto Alegre: Movimento, 1983.

_____. **Aproximações sobre Hermenêutica.** Porto Alegre: Editora da Pontifícia Universidade Católica/RS, 1996.

_____. **Introdução ao Pensamento de Martin Heidegger.** Porto Alegre/RS – Brasil: EDIPURS, 2002.

_____. **Pensar é pensar a diferença:** filosofia e conhecimento empírico. Ijuí/RS – Brasil: Editora da UNIJUÍ, 2002.

_____. **A caminho de uma fundamentação pós-metafísica.** Porto Alegre/RS – Brasil: EDIPUCRS, 1997.

_____. **Antropologia Filosófica:** questões epistemológicas. Ijuí/RS: Editora da UNIJUÍ, 2009.

_____. **Nas proximidades da Antropologia:** ensaios e conferências filosóficas. Ijuí/RS: Editora da UNIJUÍ, 2003.

STEIN, Ernildo Jacob e STRECK, Lenio. (organizadores). **Hermenêutica e Epistemologia: 50 Anos de Verdade e Método.** Porto Alegre/RS – Brasil: Livraria do Advogado – Editora, 2011.

TAYLOR, Charles. **Argumentos Filosóficos.** Tradução de Adail Ubirajara Sobral. São Paulo: Edições Loyola, 2000.

VATTIMO, Gianni. **Más Allá de lá interpretación.** Trad. de Pedro Aragón Rincón. Barcelona: Ediciones Paidós Ibérica, 1995.

_____. (compilador) **Hermnêutica e racionalidad.** Trad. de Santiago Perea Latorre. Bogotá – Colômbia: Editorial Norma, 1994.

_____. **As aventuras da Diferença:** o que significa pensar depois de Heidegger e Nietzsche. Trad. de José Eduardo Rodil e revi. De Artur Morão. Lisboa: Edições 70, 1980.

_____. **Il Pensiero Debole.** Milano: Giangiacomo Feltrineli, 9ª edição, 1992.

_____. **Introdução à Heidegger.** Trad. de João Gama. Lisboa: Instituto Piaget, 10ª edição, 1996.

_____. **O Fim da Modernidade, Niilismo e Hermenêutica na Cultura Pós-Moderna.** Trad. de Eduardo Brandão. São Paulo: Martins Fontes, 1996.

Artigos Científicos

ALMEIDA, Custódio Luís Silva de. **Hermenêutica e dialética:** substituição ou complementação. São Leopoldo/RS: In Revista de Filosofia da UNISINOS, v. 3, nº 4, p. 155/170, 2002.

COSTA, Jean Carlo de C. **Hans-Georg Gadamer: notas introdutórias à Hermenêutica contemporânea.** Goiânia: In Revista Fragmentos de Cultura v.14, nº 5, p. 897/912, 2004.

FLICKINGER, Hans-Georg. **O fundamento ético da Hermenêutica contemporânea.** Porto Alegre: In Revista Veritas, v.48, nº 190, p. 169/179, 2003.

HERMANN, Nadja. **Platão e Gadamer.** Porto Alegre: In Revista Veritas, v. 49, nº 196, p. 227/237.

LUFT, Eduardo. **Conhecimento e Criticidade.** Brasília: In Revista de Educação – AEC, v. 31, nº 123, p. 100/110, 2002.

_____. **Hermenêutica e Sistema.** São Leopoldo/RS: In Revista de Filosofia da UNISINOS, v. 3, nº 4, p. 171/181, 2002.

ROHDEN, Luiz. **Sobre o sentido.** Porto Alegre: In Revista Veritas, v. 49, nº 194, p.293/303, 2004.

_____. **Hermenêutica Metodológica e Hermenêutica Filosófica.** São Leopoldo/RS: In revista de Filosofia da UNISINOS, v.4, nº 6, p. 109/132, 2003.

STEIN, Ernildo Jacob. **Compreender em vez de fundamentar: a Hermenêutica Filosófica de Gadamer.** Porto Alegre: In Revista Veritas, v. 47, nº 185, p. 99/102, 2002.

_____. **Da fenomenologia hermenêutica a Hermenêutica Filosófica.** Porto Alegre: In Revista Veritas, v. 47, nº 185, p. 21 a 34, 2002.

_____. **Possibilidades da antropologia filosófica, a partir da analítica existencial.** Porto Alegre: In Revista Veritas, v. 45, nº 177, p. 37/50, 2000.

_____. **Regime de constituição de objetos e desconstrução da relação de objeto.** Porto Alegre: In Revista Veritas, v. 43, nº 169, p. 109/133, 1998.

_____. **É a Hermenêutica Filosófica Filosofia?** São Leopoldo: In Revista de Filosofia da UNISINOS, v 3, nº 4, p. 65/85, 2002.