

Alexandre de Souza Athaide

HERMENÊUTICA FILOSÓFICA E SUBJETIVAÇÃO:  
A CONSCIÊNCIA DA EXPERIÊNCIA  
HERMENÊUTICA ENQUANTO CONSTRUÇÃO DE SI

Dissertação apresentada ao curso de Mestrado em educação, programa de pós-graduação em educação, da Faculdade de Educação, da Universidade de Passo Fundo, como requisito parcial para a obtenção do título de Mestre em Educação, sob orientação do Professor Doutor Claudio Almir Dalbosco.

Passo Fundo

2017

Dedico este trabalho à memória de meu pai.

Agradeço a confiança e paciência de meu orientador, Professor Doutor Claudio Almir Dalbosco. Agradeço o convívio com os colegas de mestrado e doutorado, especialmente aos colegas de linha de pesquisa, não apenas pelo convívio, mas pelo crescimento intelectual.

A experiência é, pois, experiência da finitude humana. É experimentado no autêntico sentido da palavra aquele que é consciente desta limitação, aquele que sabe que não é senhor nem do tempo, nem do futuro. (GADAMER, H.G. 1996, p. 433).

## RESUMO

O trabalho investiga aspectos da hermenêutica filosófica gadamereana, sustentando-se na hipótese de que tal hermenêutica, longe de ser método de apreensão e aplicação da verdade, é antes de tudo antropologia oriunda da relação entre sujeito, temporalidade e historicidade. Tal relação representa a condição existencial humana que se apresenta como horizonte interpretativo, permitindo ao próprio ser humano localizar-se no mundo, ao mesmo tempo em que o habilita a construir seu projeto como ser marcado pela historicidade e linguagem. A investigação orienta-se pela pesquisa bibliográfica, tomando o texto *Verdade e Método I*, de autoria de Hans-Georg Gadamer, como referência básica e, também, alguns comentaristas estandartes da literatura secundária, como, entre outros, Hans-Georg Flickinger. A hipótese acima anunciada foi investigada em três capítulos. O primeiro descreve a origem filosófica da hermenêutica gadamereana, apresentando sua natureza histórica contra a ideia de aplicação metodológica da ciência positiva e contra a ideia de verdade enquanto resultado do método. A hermenêutica apresenta-se como um campo geral para as ciências humanas, *Geisteswissenschaften*, em que o objeto é histórico. O segundo capítulo aborda a experiência como acontecer linguístico de sentido, introduzindo a ideia de condição existencial do sujeito, na qual a situação é estar sempre em determinado horizonte interpretativo e, por isso, a verdade que surge a partir daí é sempre verdade temporal e histórica. O terceiro e último capítulo trata das implicações formativas que brotam da experiência humana compreendida como experiência hermenêutica, corroborando a hipótese antropológica, tomada agora no contexto eminentemente pedagógico. Chega-se, então, como resultado principal da pesquisa, à ideia de que se a experiência hermenêutica é linguagem acontecendo pelo diálogo vivido entre os seres humanos – o que, do ponto de vista formativo, significa diálogo vivido entre educador e educando -, o exercício voltado para o aperfeiçoamento da capacidade humana de perguntar torna-se indispensável para que a própria experiência humana possa acontecer como experiência formativa.

**Palavras Chave:** Hermenêutica filosófica. Educação. Linguagem. Diálogo. Experiência formativa.

## ABSTRACT

The following piece of work investigates aspects of Gadamer's philosophical hermeneutics, relying behind the hypothesis that such hermeneutics, far from being the detention and application of the truth, is above all anthropology arising from the relation of subject, temporality and historicity. Such relation represents the human existential condition that is presented as interpretative horizon, allowing the humans to find themselves in the world at the same time in which they live in it, in order to build their projects as beings tagged by historicity and language. The investigation is guided by bibliographic research, taking Hans-Georg Gadamer's text *Truth and Method* as basic reference, and also some secondary literature commentators such as Hans-Georg Flickinger. The hypothesis above announced was investigated in three chapters. The first describes the philosophical origins of Gadamarian's hermeneutics, presenting its historical nature against the idea of methodological application of positive Science and against the idea of truth for method result. The hermeneutics presented as a general field for human sciences, *Geisteswissenschaften*, in which the goal is historical. The second chapter approaches the experience as a linguistic experience of the senses, inducting the idea of subject's existential condition, in which the situation is to always be at certain interpretative horizon and because of that, the truth that arises from is always temporal and historical truth. The third chapter addresses the educational implications that come from human experiences understood as Hermeneutic Experience, supporting the anthropological hypothesis, now taken to an eminently pedagogical context. Arriving at the main result of the research, the idea that if the Hermeneutic Experience is language happening by the lived dialogue between human beings, which form the educational point of view means a dialog lived between educator and pupil, the exercise geared for improvement of human capacity to question becomes crucial for the human experience be able to take place as educational experience.

**Keywords:** Philosophical Hermeneutics, Education. Language. Dialog. Educational Experience.

## SUMÁRIO

<b>INTRODUÇÃO</b> .....	<b>9</b>
<b>1. CONSOLIDAÇÃO DE UMA HERMENÊUTICA FILOSÓFICA: a hermenêutica enquanto postura intelectual</b> .....	<b>12</b>
<b>1.1 Considerações iniciais da Hermenêutica Filosófica: o problema da verdade e a questão do sentido</b> .....	<b>12</b>
1.1.1 A Hermenêutica Filosófica e a especificidade das ciências humanas enquanto Geisteswissenschaften .....	13
<b>1.2 A Depreciação de todo <i>pré-juízo</i> na <i>ilustração</i></b> .....	<b>17</b>
1.2.1 A Retomada do <i>pré-juízo</i> para a Hermenêutica Filosófica enquanto <i>tradição</i> e <i>história da efetuação</i> .....	22
<b>1.3 <i>Dasein</i> e experiência hermenêutica: a herança ontológica de Heidegger para a hermenêutica filosófica de Hans-Georg Gadamer</b> .....	<b>24</b>
1.3.1 O Círculo Hermenêutico enquanto estrutura fundante de experiência e sentido para uma consciência.....	26
<b>1.4 Gadamer e o <i>Círculo Hermenêutico</i>: linguagem e horizonte histórico</b> .....	<b>34</b>
<b>2 DA EXPERIÊNCIA HERMENÊUTICA E CONDIÇÃO HUMANA: A EXPERIÊNCIA NA HISTORICIDADE ENQUANTO ORIGEM DE SENTIDO</b>	<b>38</b>
<b>2.1 Considerações iniciais: linguagem e experiência hermenêutica</b> .....	<b>38</b>
<b>2.2 Linguagem e abertura de sentido: a experiência do tú enquanto a realização histórica da alteridade para uma consciência</b> .....	<b>40</b>
2.2.1 Compreensão e linguagem .....	43
<b>2.3 Compreensão e ontologia: da intenção imediata à intenção reflexiva</b> .....	<b>47</b>
<b>2.4 Historicidade e Subjetividade: a consciência da experiência hermenêutica enquanto construção de si</b> .....	<b>50</b>
2.4.1 A <i>Distância no tempo</i> e a Questão Crítica da Hermenêutica.....	53
<b>2.5 A Experiência hermenêutica e a essência da experiência hermenêutica</b> .....	<b>58</b>
2.5.1 A Contribuição aristotélica para a consciência da experiência hermenêutica: o problema da aplicação .....	65
<b>3 IMPLICAÇÕES FORMATIVAS DA CONSCIÊNCIA DA EXPERIÊNCIA HERMENÊUTICA: A SUBJETIVAÇÃO ENQUANTO CONSTRUÇÃO DE SI</b>	<b>70</b>
<b>3.1 Considerações iniciais: caminhos para uma hermenêutica pedagógica</b> .....	<b>70</b>
<b>3.2 Hermenêutica pedagógica e linguagem: o diálogo e a primazia da pergunta</b> .	<b>72</b>
<b>3.3 Hermenêutica pedagógica: linguagem e reflexão</b> .....	<b>80</b>
<b>4. CONSIDERAÇÕES FINAIS</b> .....	<b>84</b>

**5. REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS ..... 87**

## INTRODUÇÃO

Qualquer caso de compreensão, envolve a interpretação. Não há como viver, estar no mundo, na tessitura histórica do mundo vivido sem interpretar este mundo e buscar a sua compreensão. Devemos abrir a nossa introdução com este duplo aspecto do intelecto, do qual não podemos fugir em nossa existência, a interpretação e a compreensão. A compreensão é uma busca constante por entender algo, por aquilo que faz sentido, enquanto que a interpretação parte desta mesma tentativa histórica por tornar familiar para si mesmo um sentido que em determinado momento se apresenta enquanto outro para nós. A interpretação e a compreensão não são elementos de nosso intelecto alheios ao nosso próprio contexto, mas revelam uma certa natureza finita e temporal de nosso existir, que se apresentam enquanto uma antropologia do sentido, expressa em todos os seus matizes na hermenêutica filosófica do século XX.

A hermenêutica filosófica desenvolvida em meados do século XX por Hans-Georg Gadamer, não expressa apenas uma teoria simplesmente hermenêutica, vinculada a uma forma de interpretação dos textos clássicos e da própria tradição eclesiástica. Gadamer ao desenvolver a hermenêutica filosófica em meio a uma confluência de teorias e de incertezas sobre a própria tradição e identidade das *Geisteswissenschaften* (Ciências do Espírito), desenvolve, em primeiro lugar uma reorientação filosófica sobre o status das ciências humanas e a relação com a noção de verdade para estas. A grandiosidade da hermenêutica filosófica desenvolvida por Hans-Georg Gadamer está em pensar e desenvolver uma hermenêutica que se ocupasse da natureza, do status e as condições e possibilidades de verdade para estas *Geisteswissenschaften*.

Antes de se pensar sobre a interpretação, a compreensão e um método de apreensão de uma verdade, deve-se pensar nas condições em que esta noção de verdade pode aparecer e não se trata de condições epistemológicas para o conhecer. Não se trata das condições epistemológicas de uma consciência em determinado momento do conhecer, mas a hermenêutica filosófica propõe uma reflexão anterior mesma à epistemologia e pensa nas condições do conhecer que envolvem o acontecer de sentido para uma consciência. Este acontecer de sentido, pensado anterior à epistemologia, envolve o ambiente histórico em que o sentido se apresenta enquanto uma verdade, este

acontecer envolve a tradição, a distância no tempo, o horizonte interpretativo e os pré-juízos que formam o próprio julgamento epistemológico dos sujeitos.

No momento em que a hermenêutica filosófica se ocupa de elementos históricos que constroem a interpretação dos sujeitos, nós reorientamos filosoficamente o modo como se emprega a busca pela noção de verdade. Esta noção de verdade ganha um outro sentido além de uma unilateralidade positivista propiciado especificamente pelo método. A verdade é vista enquanto uma construção histórica. Para as ciências humanas a hermenêutica filosófica não apenas reorienta a noção de verdade, mas acredito que Hans-Georg Gadamer, ao descrever o sentido de experiência hermenêutica e sua natureza temporal, histórica e de linguagem, descreve um modo de experiência que é experiência de origem de sentido e revela um processo de construção do sujeito: uma verdadeira subjetivação. Ao demonstrar a experiência e origem de sentido para uma consciência com a descrição dos elementos históricos que envolvem o sujeito, a hermenêutica filosófica reorienta a noção de verdade, problematiza a gênese do sentido e revela uma natureza hermenêutica humana.

A hermenêutica filosófica se constitui tendo como grande influência a ontologia fundamental de Heidegger e a noção do *Dasein*, enquanto *ser-aí* e a própria consciência histórica desenvolvida pela filosofia especulativa de G.W.F. Hegel. A experiência hermenêutica carregará o traço destes dois antecessores, pois ela acontece na temporalidade e na finitude da existência, mas o sentido que aparece para uma consciência, carrega em si efetivada, os sentidos presentes na historicidade de um contexto. Não há como pensar o sentido e linguagem do sujeito, sem partir da construção da experiência hermenêutica desenvolvida por Gadamer.

A experiência hermenêutica deste modo, tendo revelada sua questão histórica e temporal, representa uma condição existencial, uma condição humana inerente ao existir. Deste modo, partindo da construção da experiência e de como ela acontece na temporalidade e de como o hermeneuta a elabora, podemos pensar a experiência e sua consciência como uma reorientação ao próprio processo de subjetivação, construção de si. A experiência hermenêutica representa um vir a ser de sentido, uma experiência fundante de sentido, antropológica, do qual não se pode escapar. Entretanto, a abordagem e inserção pedagógica, se dará pela consciência desta experiência hermenêutica, enquanto consciência histórica. Deste modo a presente pesquisa e dissertação, tem o propósito de mostrar esta experiência hermenêutica enquanto uma experiência fundante de sentido, mas que é na consciência desta experiência que reside para o sujeito, toda a sua

produtividade hermenêutica, de reorientação de subjetivação e às próprias práticas científicas das ciências humanas.

Na tentativa de demonstrar a possibilidade da experiência hermenêutica enquanto fundante de sentido, buscaremos explicitar a construção filosófica que envolveu o ambiente filosófico da metade do século XX e como a hermenêutica se constituiu. Em um segundo momento, a pergunta que nos orienta será sobre a natureza desta experiência hermenêutica e da essência desta experiência, argumentando a possibilidade de esta aparecer enquanto uma possibilidade antropológica. O terceiro momento tentará perscrutar as possibilidades de que esta experiência e sua consciência constituam um modelo de reorientação para a formação humana e construção de si, a partir da consciência da realidade histórica. É neste terceiro momento que aparecerá o sentido de subjetivação e de contraposição ao modelo científico de influência positivista que envolve a prática científica atual e das ciências que se ocupam da formação humana.

## 1. CONSOLIDAÇÃO DE UMA HERMENÊUTICA FILOSÓFICA: a hermenêutica enquanto postura intelectual

### 1.1 Considerações iniciais da Hermenêutica Filosófica: o problema da verdade e a questão do sentido.

A configuração de uma hermenêutica filosófica por parte de Hans-Georg Gadamer em sua obra fundamental *Verdade e Método I* (1960) a partir dos conteúdos anteriormente desenvolvidos pela tradição metodológica hermenêutica e fenomenológica, representa a tentativa de problematizar e dar um novo sentido a uma questão fundamental do existir humano. Tal questão perpassa toda a tradição histórica, científica e filosófica, traduzindo-se no problema da verdade e sua possibilidade. A hermenêutica filosófica de Gadamer não tem o intuito de definir o que é esta verdade filosófico-científica e de dar uma metodologia de apreensão da verdade, mas o que importa, na hermenêutica filosófica, é como o sentido de verdade aparece para o sujeito e de como este sentido é tomado pela tradição, que marca o momento histórico.

Na hermenêutica filosófica constituída por Hans-Georg Gadamer não é a verdade em-si que importa, nem a verdade de um ente transcendente, nem a verdade de uma determinação de origem empírico/positivista, mas sim o sentido desta verdade e como este sentido se constitui em uma subjetividade; aqui o correto é perguntar por aquilo que faz sentido para o sujeito. Na hermenêutica, enquanto filosófica, não há tão somente a configuração de uma teoria que se adeque às demandas do real, do mundo vivido, mas a tentativa de diagnosticar de onde acontece o sentido do mundo e sua verdade. Será na temporalidade da vida, na finitude do sujeito que encontraremos o elemento fundante do existir, a historicidade. A formação do sujeito acontece nesta historicidade e é nela que o sujeito realiza a si mesmo na forma de experiência. (*Erfahrung*).

A experiência é um elemento fundamental neste diagnóstico de Gadamer, pois é por ela que o sujeito se realiza, torna-se e se efetiva. A experiência é o vir-a-ser de um sentido que aparece para o sujeito e determina-se enquanto subjetividade. A *Erfahrung* não é para Gadamer puramente teórica, linguística e conceitual, nem puramente empírica, pois ressignificamos constantemente o que nos passa, o que nos acontece. A experiência na hermenêutica filosófica é um elemento fundamental, um estado antropológico humano, pois vivemos neste percurso, nesta viagem que se torna algo e é deste elemento

antropológico fundamental que advém o sentido de verdade para o sujeito. A experiência acontece na historicidade e compõe a subjetividade.

### 1.1.1 A Hermenêutica Filosófica e a especificidade das ciências humanas enquanto Geisteswissenschaften

O estado humano primeiro é um estado hermenêutico, de compreensão e interpretação. A interpretação é o primeiro momento para um sujeito inserido em um horizonte histórico; ela é o primeiro momento para o intelecto que pretende entender algo, formular um conceito diante do mundo vivido. Este estado hermenêutico interpretativo é apenas possível pela relação não fixa entre um puro objetivo e um puro subjetivo, quer dizer, o sentido de realidade que se apresenta em um momento interpretativo do sujeito na historicidade. Não é apenas subjetivo enquanto teoria pura e nem práxis empíricas, vazia de sentido interpretativo ou apenas sensorial. O estado interpretativo que é hermenêutico vem da experiência e da constante resignificação reflexiva do sujeito diante das impressões do empírico. Todo vir a ser de sentido em uma hipótese hermenêutica advém desta relação constante e não fixa entre a objetividade e a subjetividade e de sua não divisão epistêmica.

A partir das considerações iniciais, torna-se necessário assumir que para Hans-Georg Gadamer a hermenêutica não significa apenas uma metodologia de análise de textos para encontrar um sentido, mas significa que no *vir-a-ser* do sentido, existe uma condição existencial e determinados elementos de existência que permitem o acontecer (*Geschehen*) de um sentido que configuram um modelo de experiência fundamental, antropológica, que antecede mesmo as determinações epistêmicas do sujeito para com o mundo. A hermenêutica filosófica não se limita a um método de análise para determinada consideração epistêmica, mas questiona o fundamento histórico do sentido de um método e de determinada avaliação epistêmica para demonstrar a origem, a construção de uma experiência que está nesta base metodológica ou epistêmica. Ela procede assim com base na convicção de que há elementos dos quais não podemos nos desvencilhar, como a nossa dimensão histórica, a nossa intenção interpretativa e a mediação entre o sujeito e a historicidade que é a nossa linguagem.

Para o primeiro momento de nossa dissertação, é necessário descrever a origem histórica e filosófica do conceito de experiência (*Erfahrung*) e de como se vincula com o surgimento e consolidação teórica da própria hermenêutica filosófica; é necessário ver de que modo este conceito de experiência está configurado por H. G. Gadamer em *Verdade e Método I (Wahrheit und Methode)* que recupera um sentido existencial primordial do sujeito na historicidade e em que medida esta experiência hermenêutica seria uma experiência de formação de subjetividade. A experiência hermenêutica se apresentaria enquanto um estado antropológico do existir, propiciada pelo encontro do sujeito na historicidade. Seguiremos com a hipótese de que no encontro do sujeito com sua historicidade surge esta experiência que permite o acontecer de sentidos para o próprio sujeito e estes sentidos orientam o uso da linguagem no mundo; a linguagem será a mediadora desta relação entre sujeito e historicidade, sendo, a linguagem, constantemente ressignificada pelo mesmo sujeito.

Esta hipótese representa uma possibilidade de encontrar na hermenêutica filosófica de Gadamer uma evidência de formação de subjetividade que pode ser capaz de contrapor um modelo de conceber os processos de subjetivação unilateralmente pela perspectiva instrumentalizada de uma crescente herança positivista de formação. Mas antes mesmo de propor uma nova experiência de subjetivação, faz-se necessário saber o que é esta experiência e faz-se necessário compreender a especificidade da hermenêutica filosófica enquanto especificidade das ciências humanas.

Para Gadamer, a especificidade da hermenêutica filosófica e, por conseguinte, da noção de experiência, não reside na ideia de aplicação, do modo como se estabelece uma relação entre objeto a ser alcançado e método a ser empregado para alcançar o que o objeto é. A hermenêutica do modo como o filósofo a concebe não se enquadra em uma teoria epistemológica de aplicação racionalista para a verdade científica, pois a hermenêutica não sendo um método, tenta romper a falsa ideia de verdade científica enquanto resultado de uma aplicação empírica. A noção de verdade científica como Gadamer pensa, sendo hermenêutica, é anterior mesmo a aplicação epistemológica e científica, enquanto uma prática de adequação do intelecto à coisa que se quer saber e determinar. A especificidade da hermenêutica é anterior a um modelo de epistemologia, pois representa uma experiência primeira histórica onde as ciências humanas ao investigarem seu objeto de pesquisa, não estão livres das concepções que a linguagem possui.

Neste momento, já podemos entender que o objeto científico para as ciências humanas difere e não pode seguir os modelos de pesquisa das ciências naturais que se orientam pela herança positivista e empirista de aplicação metodológica. O que Gadamer faz é despertar a consciência filosófica das *Geisteswissenschaften* (ciências do espírito) e mostrar que todo sentido de aplicação possui uma pré-estrutura da compreensão que não é neutra. Quer dizer, a razão ao se reportar ao mundo não representa uma ação neutra de verdade, mas compreende o mundo a partir de preconceções (pré-conceitos) das quais constituem um chamado horizonte de compreensão. Gadamer (apud BLEICHER, 1980, p.154) afirma que toda compreensão é preconceituosa e o hermeneuta investe um enorme trabalho de pensamento na reabilitação de um conceito que adquiriu uma conotação negativa com a ilustração, a noção de pré-juízo.

A compreensão da especificidade da hermenêutica filosófica para Hans Georg Gadamer passa pela compreensão de que não existe o sentido de verdade científica para as ciências humanas, que podemos chamar de *Geisteswissenschaften* e inclusive para as ciências da natureza, que não seja envolvida pelas preconceções presentes em determinado horizonte interpretativo. Na primeira parte de *Verdad y Método I*, intitulada *Significación de la tradición humanística para las ciencias del espíritu*, no item *El problema del método*, Gadamer busca esclarecer que o comportamento reflexivo das ciências do espírito, desde o século XIX, acompanha o modelo reflexivo das ciências naturais, de modo que a própria palavra, ciência do espírito (*Geisteswissenschaften*) é um indício, uma referência da influência histórica do modo de determinação das ciências naturais. A crítica de Gadamer é que as ciências do espírito, que podemos hoje denominar enquanto humanas, se autocompreendem, em seu início, do mesmo modo que *as naturais*<sup>1</sup>.

Gadamer, ao recuperar a auto compreensão histórica das *Geisteswissenschaften*, enquanto precursora das ciências humanas, relaciona a sua origem conceitual ao modo de auto compreensão das ciências naturais no século XIX. As ciências naturais, do mesmo modo que as do espírito, a partir do século XIX, reivindicam a si o conceito máximo de

---

<sup>1</sup> Gadamer esclarece que o próprio nome *Geisteswissenschaften*, enquanto ciências do espírito, representa uma tradução para o alemão do termo em inglês *Moral sciences*, termo que aparece na lógica de J.S. Mill, onde Mill propõe a aplicação da lógica indutiva às ciências morais. Entretanto, o conhecimento histórico é diferente em si do conhecimento das *naturais*, pois, como nos diz Gadamer em *Verdade e Método I* (1996, p. 37), no conhecimento histórico não há leis naturais, se há uma submissão, ela deve ser voluntária às leis práticas, em um modelo de imperativos. Entretanto, durante o século XIX, é sobre o conceito surgente de *formação*, em que se desenvolverão as ciências do espírito históricas, já mais afastadas do ideal de objetividade das *naturais*; para o hermeneuta, o conceito de *formação* é o maior pensamento desenvolvido pelo século XVIII em que se desenvolverão as *geisteswissenschaften* históricas.

autonomia da razão; esta autonomia da razão consideraria qualquer espécie de preconceito como escassos restos de uma mentalidade não esclarecida, estes preconceitos impediriam o ideal da consciência de autodeterminação. (BLEICHER, 1980, p. 154).

Ao rejeitarem os preconceitos, o ideal de ciência do iluminismo, as ciências naturais e a *Geisteswissenschaften* do século XIX, são orientadas por um ideal de ciência objetiva, empírica, um conhecimento determinado pela aplicação do sentido metodológico à realidade determinada, que representa a supremacia da razão. É a conquista do mundo pelo *logos* da razão. Não exageramos ao dizer que a intenção iluminista da supremacia da razão e por uma ciência objetiva de adequação entre objeto e método, ainda em nosso tempo marca o sentido de ciência e o sentido do que determinamos por verdade, com a crença de que nossa linguagem seja uma representação imediata e “clara” do mundo, ignorando a *história da efetuação* (*Wirkungsgeschichte*), presente na linguagem de um tempo.

As *Geisteswissenschaften* enquanto a raiz das ciências humanas no século XIX, apenas pode se libertar da objetificação de seus processos, se ela considerar antes as características históricas prévias à determinação do objeto histórico. As características históricas do seu objeto não podem estar ausentes de sua determinação científica, pois o ideal de verdade científica mais afasta as *Geisteswissenschaften* de uma verdade, do que a aproxima. Para a hermenêutica de Hans-Georg Gadamer, a autoridade histórica e a tradição entram como elementos fundantes de uma primeira interpretação e direcionam o sentido da compreensão do intérprete em determinado momento da vida histórica. Por isso, o olhar do intérprete é sempre envolvido por elementos da tradição de seu tempo, o que faz do ideal de neutralidade uma crença científica, pois este ideal científico requer um estado de uma consciência neutra e a-priori, o que é historicamente impossível.

A compreensão não deve ser buscada somente pela interpretação de uma subjetividade, pois esta subjetividade está inserida em uma tradição presente, onde esta tradição é a fusão temporal entre passado e presente. A interpretação temporal do *Dasein* (Ser-aí) de Heidegger indica que as raízes do presente estão na temporalidade, que envolve as determinações de uma subjetividade e aparecem enquanto concepções, por mais que a subjetividade não perceba sua efetividade histórica. Os preconceitos não aparecem para Gadamer como outrora apareciam para a ilustração, como resquícios de uma mente não esclarecida. Entretanto, há para a hermenêutica filosófica uma necessidade de distinguir os preconceitos históricos legítimos, dos arbitrários. Acreditamos que a palavra mais indicada para tal definição de como a *história da*

*efetuação*, (*Wirkungsgeschichte*) aparece, seja a noção de *pré-juízo*, enquanto condição existencial para a compreensão<sup>2</sup>.

## 1.2 A Depreciação de todo *pré-juízo* na *ilustração*

Há um sentido implícito na hermenêutica filosófica de Gadamer, que ela seja uma espécie de *órganon* das e para as ciências do espírito. Se as ciências naturais estão vinculadas a um conceito ontológico de verdade, determinado pelo método objetivo de investigação, as ciências do espírito, ao contrário, devem libertar-se de um conceito fundante de verdade científica para, desta forma, fazer justiça à historicidade da compreensão. Fazer justiça à historicidade de compreensão para a hermenêutica é não executar os elementos fundantes de uma primeira determinação científica, mas considerá-los como o início de uma interpretação. Devemos lembrar aqui que a interpretação começa sempre com conceitos prévios que vão substituindo-se por conceitos mais adequados e este círculo de compreensão contradiz a lógica de verdade idealizada a partir do momento cartesiano. O *vir-a-ser* de um sentido de verdade aparece na teoria hermenêutica filosófica no que Hans-Georg Gadamer define enquanto círculo hermenêutico e para isso, considera o sentido de *pré-juízo* como um elemento primeiro de compreensão e não nocivo à verdade.

O movimento para o compreender é o movimento para o mundo, para as coisas, e aquele que tenta compreender, está exposto aos erros e opiniões prévias, que podem não se comprovar nas coisas mesmas. O movimento do compreender exige, para alcançar sua verdadeira possibilidade, que as opiniões prévias ao compreender não sejam arbitrárias. Isto quer dizer que o intérprete que busca compreender um texto deve levar em consideração as opiniões prévias que subjazem o seu compreender, questionando a

---

<sup>2</sup> Mas por que utilizamos aqui o sentido de *pré-juízo* e não de *pré-conceito*?

- Porque utilizamos o sentido empregado por Hans-Georg Gadamer em *Verdade e Método I*, especialmente no capítulo intitulado *Fundamentos para uma teoria da Experiência hermenêutica*, onde o hermeneuta trata do círculo hermenêutico e dos problemas dos *pré-juízos* (*Vorurteil*). O filósofo explica que *Vorurteil* (*pré-juízo*), do mesmo modo que a palavra francesa *préjuge*, foram restringidas em seu sentido desde a *Ilustração* à um juízo não fundamentado, de modo que, somente a fundamentação e a garantia do método para uma verdade, confeririam ao juízo a sua dignidade científica. (1996, p. 337).

origem e a validade destas opiniões prévias. Há aí uma necessidade de estabelecer determinados critérios em relação à validade do *pré-juízo*.

O início da compreensão é esta relação entre o *pré-juízo* enquanto um modo de ser da consciência-histórica e de como esta presença histórica aparece no momento do olhar da compreensão. O *pré-juízo* enquanto um pré-conceito, um modo linguístico que expressa uma carga histórica, marca o lugar histórico do intérprete diante de seu *mundo vivido*, sendo sua condição existencial e o princípio de sua compreensão. A tarefa do intérprete, nas palavras de Gadamer, é não introduzir direta e acriticamente nossos hábitos linguísticos, mas ganhar a compreensão do texto desde a compreensão do hábito linguístico de seu tempo e do tempo do autor (1996, p. 334).

Na leitura de um livro ou em uma simples conversação, a abertura ao sentido e à linguagem de alteridade, não faz com que as opiniões prévias de um intérprete sejam eliminadas, mas elas podem permanecer nesta relação de sentido, um tanto escusas, inadvertidas nesta relação. Reconhecer suas opiniões prévias é um trabalho hermenêutico de abertura de sentido ao lugar histórico do outro, seja de um texto, um livro, ou em uma simples conversação. De outro modo, não podemos eliminar o *pré-juízo* do trabalho interpretativo, uma vez que ele representa uma condição histórica do sujeito. Entretanto, é neste reconhecimento de suas opiniões prévias que está a suspensão do juízo enquanto tarefa hermenêutica, quer dizer, quem se dispõe a compreender um texto, deve deixar-se dizer algo por ele.

Uma consciência formada hermeneuticamente deve mostrar-se receptiva, desde o princípio para o sentido de alteridade de um texto ou em uma conversação. Mas este deixar-se em relação à alteridade não significa uma anulação epistemológica ou de sentido pelo significado que advém da relação com o outro e tampouco significa uma neutralidade em relação a si e ao outro. Esta relação se torna importante para a hermenêutica enquanto não apenas uma teoria do sentido, mas será importante para fundamentar uma base para uma teoria da ação, pois a hermenêutica não representa uma relação polarizada entre o puro objetivo ou o puro subjetivo, que marcou a epistemologia moderna e demonstra a complexidade que envolve o aparecer de sentido.

Mas por que Gadamer confere tanta importância ao sentido das concepções prévias da compreensão? Porque para o hermeneuta, será o reconhecimento ontológico e histórico dos conteúdos prévios da consciência que demonstrarão toda a problemática do

fenômeno de compreensão<sup>3</sup>. É fundamental para a construção da hermenêutica filosófica de Hans-Georg Gadamer a explicitação do sentido de *pré-juízo*, não sendo um juízo de valor falso ou verdadeiro, uma vez que o *pré-juízo* pode ter legitimidade diante do trabalho da razão.

A história do conceito mostra que é na *ilustração* que o conceito de *pré-juízo* assume sua carga histórica negativa. O *pré-juízo* assume sua forma negativa, enquanto uma determinação a-priori da razão, em que sua determinação é destituída de fundamentação, justificação epistemológica, de modo que um juízo sem fundamento é algo nocivo para a clareza da razão. O *pré-juízo* neste contexto da *ilustração* é dominado pelo ideal da razão auto evidente, envolvida pelo espírito do racionalismo e levado como ideal teórico do discurso da ciência moderna. A ciência moderna não pode admitir *pré-juízos* tomados a-priori mas não justificados, de modo que qualquer dúvida não pode ser tolerada, e o método exige que sobre o que fica alguma dúvida, não podemos tomar por certo e, por isso, deve ser eliminado<sup>4</sup>.

A palavra alemã para *pré-juízo* é *Vorurteil* e para Gadamer este vocábulo, mesmo em alemão, é envolvido pelo sentido da *ilustração*, de juízo não fundamentado. O *pré-juízo* na hermenêutica filosófica partirá do sentido vocabular do conceito, afastando-se do sentido idealizado pela *ilustração*, pois o *pré-juízo* existe independente de seu valor epistemológico para a consciência e faz com que a relação entre sujeito e verdade se distancie de uma relação puramente lógica, colocando esta relação no domínio da historicidade.

A *ilustração* tenta compreender “corretamente” a tradição fora de todo *pré-juízo*, fixando critérios e regras de análise de juízos contra toda *tradição* e autoridade não fundamentada. Este momento epistemológico de análise dos *pré-juízos* da *ilustração* faz aparecer uma nova tradição, uma autoridade com status científico que se configura como

---

<sup>3</sup> Como nos diz Hans-Georg Gadamer em *Verdade e Método I*, no segundo capítulo da segunda parte intitulado *Fundamentos para uma teoria da experiência hermenêutica*, apesar de toda crítica da moderna *ilustração* ao historicismo, ambos compartilham dos mesmos *pré-juízos*, e o *pré-juízo* da *ilustração* é o *pré-juízo* contra todo *pré-juízo* e com ele, toda a desvirtuação da tradição presente. (1996, P. 337).

<sup>4</sup> Hans-Georg Gadamer demonstra que na história do conceito de *pré-juízo*, enquanto *Vorurteil*, este adquire sentido pejorativo à razão apenas durante o período da *Ilustração*, pois adquire sentido de juízo não fundamentado e por isso mesmo, deveria ser evitado. Hans-Georg Gadamer direciona a crítica ao modo de conceber o *pré-juízo* pela *ilustração*, em relação à *Ilustração* do final do século XVIII, onde o próprio hermenêuta em *Verdade e Método I* relaciona o postulado da *ilustração*, de que a autoridade é uma fonte de *pré-juízos* nocivos à razão, com o postulado kantiano “tem o valor de servir-te do teu próprio entendimento”, em resposta à questão: *Was ist aufklärung?* (O que é o esclarecimento?) De 1784. A relação estabelecida por Gadamer visa apenas demonstrar a origem pejorativa do conceito durante a *ilustração* e não se direciona ao pensamento de Kant. (1996, p. 338).

uma tradição contra a tradição ou uma autoridade contra a autoridade. Entretanto, a possibilidade de que a tradição seja verdade e tenha autoridade frente aos sujeitos, depende diretamente do crédito que lhe concede a razão. A razão passa a ser a medida epistemológica da autoridade e de própria tradição, impondo anteriormente, novos *pré-juízos*, dos quais acredita estar livre. Para Gadamer, a *ilustração* converte a tradição em objeto de crítica, do mesmo modo que faz as ciências naturais com os testemunhos dos sentidos.

A *ilustração* estabelece um modo de olhar para a tradição, semelhante ao procedimento das ciências naturais em relação aos sentidos, quer dizer, a *ilustração* ao se reportar a um julgamento da *tradição*, acaba ela mesma tornando-se investigação histórica. A *tradição* torna-se um objeto de crítica semelhante ao modo como as ciências naturais tomam os testemunhos dos sentidos. Há na posição epistemológica da *ilustração*, o esquema da superação do *mythos* pelo *logos*. Para Gadamer, este esquema tem sua validade através do progressivo pressuposto de desencantamento do mundo e representaria uma lei progressiva da história do espírito. (1996, p. 340).

O romantismo valoriza negativamente este esquema de desenvolvimento, mas invertendo este sentido da *ilustração*, fazendo valer o valor da *tradição* e dos elementos da historicidade: o medieval gótico, a comunidade estatal cristã da Europa, a simplicidade da vida campesina, a natureza. Se para a *ilustração*, o ideal é o esquema epistemológico de superação de todo *pré-juízo* imposto pela *tradição*, para o romantismo, o feitiço romântico da tradição teria uma preferência ao conceito próprio de verdade moderna<sup>5</sup>.

A ilustração tem seu pressuposto em relação à crítica da tradição e do sentido do *mythos*, considerando seu objetivo de verdade. O *logos* superando a condição pressuposta de erro do *mythos*, encontra no *logos* seu ideal de discurso de investigação. Entretanto, a ação do romantismo em relação à valorização da tradição, tem como consequência uma tendência paradoxal para a tradição, como nos diz Gadamer, isto é, uma tendência de repor o antigo, porque é antigo, a voltar conscientemente ao que antes parecia inconsciente, o qual culmina no reconhecimento de uma sabedoria nos tempos originários de *mythos*. (1996, p. 341).

---

<sup>5</sup> O feitiço romântico advém dos elementos da tradição e teriam primazia sobre a necessidade da ilustração em relação ao conceito de verdade; se a ilustração possui a crença da liberação de toda superstição, de todo pré-juízo do passado, o romantismo tem a preferência pelo esquema de valores de uma sociedade natural, da cavalaria cristã e estes ganham preferência frente ao ideal de verdade científica para a ilustração.

É a partir das inversões de sentido do romantismo em relação ao ideal da *ilustração*, que emerge a perspectiva da ciência histórica do século XIX, que busca olhar o passado e a *tradição* pela lente do passado e não pela lente anacrônica do presente em relação ao passado. Entretanto, a crítica do romantismo para a *ilustração*, desemboca ele mesmo, o romantismo, em *ilustração*, na medida em que o romantismo se desenvolve em ciência histórica e a depreciação geral de todo *pré-juízo* se une ao *pathos empírico* de investigação das ciências naturais, voltando assim ao ideal científico moderno.

Em relação à postura crítica da hermenêutica filosófica, pergunta-se Gadamer, se estar imerso em tradições significa real e primariamente estar submetido a *pré-juízos* e limitado na própria liberdade? Não é certo que toda existência humana, ainda a mais livre, está limitada e condicionada de muitas maneiras? (1996, p. 343). Através do sentido da hermenêutica filosófica, vemos que a razão é real enquanto histórica e não representa uma instância autotransparente, de modo que a razão não é dona de si mesma, como desejava a *ilustração* para seu ideal de verdade e ciência. A hermenêutica pretende mostrar em sua fundamentação, de que não podemos eliminar em um ideal racionalista, as influências do *pré-juízo* que se efetiva enquanto *tradição*; não detemos a posse da história enquanto temporalidade, mas pertencemos a ela por uma questão existencial.

Antes de nos compreendermos enquanto sujeitos de reflexão, já vivenciamos historicamente de uma maneira auto evidente, na família, na sociedade, ou no estado do qual fazemos parte. A lente da subjetividade é um espelho deformante. A autorreflexão do indivíduo não é mais que um momento na corrente fechada da vida histórica, de modo que os *pré-juízos* de um indivíduo são, muito mais que seus *juízos*, a realidade histórica de seu ser (GADAMER, H.G. 1996, p. 344).

### 1.2.1 A Retomada do *pré-juízo* para a Hermenêutica Filosófica enquanto *tradição* e *história da efetuação*

A herança objetivista e empírica de ciência que influencia a noção de verdade de nosso século é, sem dúvida, originária do ideal da *ilustração* baseado na supremacia da razão científica. Entretanto, a elaboração da hermenêutica filosófica de Gadamer se configura como um trabalho grandioso na medida em que entende os problemas científicos que as ciências humanas de nosso tempo possuem, da determinação de seu objeto científico e da configuração de um caminho científico para sua apreensão. Ora, é exatamente nestes dois aspectos que a hermenêutica é elaborada, fazendo ver que antes do método em si de apreensão da verdade, o que está em jogo para a determinação das *Geisteswissenschaften* é o sentido de historicidade que envolve uma consciência e, com ela, uma *tradição*, um horizonte interpretativo e uma linguagem.

A razão absoluta e seu ideal de autonomia racional ignoram o fato de que a razão apenas pode afirmar-se em condições históricas e que a *tradição* envolve toda consciência, toda linguagem em determinado momento histórico. Como nos diz Josef Bleicher em *Hermenêutica Contemporânea*:

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. Cabe, por conseguinte, à hermenêutica filosófica realçar o momento histórico na compreensão do mundo e determinar a sua produtividade hermenêutica. (1980, p. 155).

A *tradição* foi rejeitada pela *ilustração* como um elemento nocivo ao uso da razão na determinação da verdade, mas como nos disse Bleicher, na citação anterior, é impossível desvencilharmos da influência histórica da *tradição* e de sua *história da efetuação*. Antes de concebermos a apreensão de uma determinação e definirmos como verdade, é necessário considerar que a hermenêutica não se relaciona a esta determinação enquanto um método, mas como o conhecimento é um problema originário, interpretativo, um problema hermenêutico, verifica-se que a interpretação histórica está subjacente a todo conhecimento humano. Não podemos desvencilhar-nos da *tradição*, da

linguagem de determinado momento da *história da efetuação* (*Wirkungsgeschichte*) ou da história da efetuação.

Gadamer faz ver que a pretensão de verdade enquanto resultado de um conhecimento objetivo que marcou a pretensão inicial das *Geisteswissenschaften* e as ciências naturais, perdem seu sentido diante do esclarecimento dos elementos da historicidade. O problema sobre a definição da origem metodológica das ciências humanas em sua relação com o sentido de *objeto científico* pode-se chamar de problema de natureza das ciências humanas e, nesta investigação, sua diferença em relação aos métodos objetivadores da investigação natural. Aqui, não importa se existe ou não uma natureza ou essência das ciências humanas, mas o que deve se considerar é que a especificidade das humanas não fica corretamente apreendida quando efetuada de acordo com os padrões de uma lógica indutiva.

Gadamer entende que as experiências do mundo sócio-histórico, enquanto fenômenos, não se elevam à ciência, por uma atitude de aplicação metodológica ou procedimento indutivo das ciências naturais (1996, p. 32). Quando tomamos o fenômeno histórico enquanto um objeto científico para as humanas, não se pretende tornar este objeto científico fenomenológico enquanto um fenômeno puramente concreto e que sirva como padrão de regra geral. Quer dizer, o individual enquanto um fenômeno, não possui a primazia indutiva de servir como padrão de aplicação e medida científica, uma vez que o fenômeno deve ser analisado em sua concretude e sua particularidade. Aqui a previsibilidade científica não se torna uma necessidade de aplicação científica, na busca por uma regra de aplicação universal.

As ciências humanas, as *Geisteswissenschaften*, a especificidade deste conteúdo não é criada, mas desvelada pelo modo de compreensão histórica da hermenêutica filosófica. A hermenêutica mostra que compreender um fenômeno no âmbito sócio/histórico é algo que vai além de sua concreção, pois emerge enquanto um fenômeno único. Esta consideração histórica traz em si possibilidades de abertura de sentido que estão na historicidade, do qual a estrutura do círculo hermenêutico fará compreender. A análise de um fenômeno sócio-histórico descaracteriza-se de uma objetividade restrita, da qual acredita-se que a interpretação é reduzida, para uma compreensão de ampliação de sentidos do conhecimento sobre este mundo sócio-histórico, do qual nos fala Gadamer<sup>6</sup>.

---

<sup>6</sup> Neste ponto, ampliam-se as experiências de conhecimento sobre os povos, os desenvolvimentos destes, sobre os rumos em que tomou determinado estado, etc.

### 1.3 *Dasein* e experiência hermenêutica: a herança ontológica de Heidegger para a hermenêutica filosófica de Hans-Georg Gadamer

A experiência é o núcleo da hermenêutica filosófica e também é o núcleo da consciência hermenêutica. O que é a experiência hermenêutica está vinculado com o surgimento da própria noção de hermenêutica filosófica, a partir de elementos fundamentais de existência como a identificação linguística de uma condição humana no tempo, que faz referência direta à herança de Heidegger de um ser-aí, um *Dasein*. Não podemos desconsiderar o *Dasein* de Heidegger como condição fundamental, originária do sujeito no tempo, em relação à sua historicidade. Aí está o núcleo de uma experiência hermenêutica e de uma consciência hermenêutica sobre esta condição de finitude e de uma nova perspectiva hermenêutica pensada por Gadamer que funda a sua hermenêutica filosófica.

A partir da herança de Heidegger na noção de temporalidade, historicidade e finitude para a hermenêutica filosófica de Gadamer, se constitui a noção de experiência hermenêutica como a legítima experiência de consciência. Mas, qual é a raiz ontológica que funda a hermenêutica filosófica para Hans-Georg Gadamer? Seguir a raiz ontológica-existencial do início da produção de sentido para uma consciência, seguir o vir-a-ser do acontecer de sentido para uma consciência que não está a-priori no tempo, parece ser o rastro a seguir na fundação ontológica do sentido.

A hermenêutica de Gadamer aliada à adjetivação *filosófica*, funda uma ontologia do aparecer, ou melhor, do acontecer de sentido na historicidade que advém de uma instância temporal, histórica, que é uma condição antropológica do sujeito, o estar no tempo, em um horizonte histórico. Esta ontologia fundamental que permite o acontecer de sentido, vindo de uma condição existencial do sujeito, seu estado antropológico, permite em determinado horizonte histórico. Isto permite o surgimento para o que chamamos consciência, de um acontecer de sentido que forma as próprias determinações da linguagem e de como determinamos o conhecer. A identificação do sentido para a consciência é a compreensão, um momento intelectual profundo que segue o primeiro momento da interpretação.

Há uma virada ontológica e de implicações linguísticas na hermenêutica filosófica de Gadamer em relação ao núcleo de sua hermenêutica, o círculo hermenêutico, e esta virada hermenêutica na estrutura da compreensão e suas condições de possibilidade teve

grande ênfase nos anos vinte do século XX com Heidegger. (ALMEIDA, 2002, p. 238). A hermenêutica e a possibilidade de sentido advém da compreensão, o sentido é compreensão, sendo que permite tal compreensão é o momento interpretativo. Contudo, o que torna possível a interpretação? A resposta desta possibilidade se relaciona diretamente com a perspectiva de Heidegger em relação à sua ontologia fundamental.

O mundo é o lugar da manifestação do possível, do sentido e da linguagem. O mundo é a abertura na qual moramos; não é uma entidade física, mas o horizonte de sentido no qual estamos dispostos. O mundo é o passado trazido a mim como herança e é o meu projeto futuro. O mundo é a temporalidade que torna possível o tempo, a espacialidade de onde percebo o espaço, a historicidade que propicia a história, é a realidade que esclarece o real. Nesse sentido, somente o ente mundano é dotado dos caracteres do mundo. Por isso, o *Dasein* é o único ente que pode dialogar, e, dialogando, ele se faz capaz de interpretar; assim, qualquer tarefa de interpretação já se deve situar no chão ontológico da presença do ser – lugar da possibilidade e do sentido -, e somente nesse lugar é possível falar sobre verdade. (HEIDEGGER apud ALMEIDA, 2002, p. 236).

O que torna possível a interpretação para Heidegger corresponde a uma ontologia fundamental, mas para Gadamer o que torna possível a interpretação e corresponde à esta ontologia fundamental de Heidegger é o lugar prévio de onde acontece a compreensão, o mundo. O mundo é o ponto de partida, o inicial de um momento interpretativo, o lugar possível de onde aparece o sentido. Como nos diz Almeida (2002, p. 236), o mundo é o lugar da manifestação, do sentido e da linguagem. O mundo é o lugar da abertura, do desvelamento do sentido do que é definido enquanto *ser*, o mundo é o horizonte histórico do sujeito, é o âmbito de possibilidades de sentido para este sujeito.

Não podemos falar de história sem a historicidade que acontece no mundo, não podemos falar de tempo sem considerar a temporalidade e finitude do encontro do sujeito com o mundo, quer dizer, é apenas neste mundo que podemos tratar do sentido da verdade. O meu horizonte histórico é o mundo em um primeiro sentido para mim, é neste mundo que se manifesta o sentido da linguagem, é neste mundo que esta linguagem traz e manifesta o passado através da tradição e onde eu posso mediar o pensamento do presente. A herança heideggereana de Gadamer aparece na ideia de sentido e de como este sentido representa uma abertura para algo novo ou mais fundamental para o sujeito.

Gadamer apoia-se no sentido do *dasein*<sup>7</sup> e de como a compreensão acontece em uma historicidade.

O mundo passado e o próprio passado são realizados, efetivados pela *tradição*, e tem seu lugar de manifestação e presertificação na linguagem existente. O mundo é a herança existente e o presente é mediado pela tensão do pensamento presente, da historicidade humana que marca o sujeito enquanto um ser de projeto, um ser que acontece na história e media este presente histórico com a herança de um horizonte histórico. O horizonte histórico é um ambiente, um *êthos* que não significa um sentido, uma verdade perene e fixa. A relação sujeito/presente, histórico, com seu horizonte de possibilidades, é a própria tensão interpretativa constante e circular. Esta mediação, este corpo de sentido, é a linguagem aí existente. Nesta relação em certo sentido dialética<sup>8</sup>, contém em si um núcleo hermenêutico<sup>9</sup> mais inicial, que passa pela linguagem e pela produção de sentido dos sujeitos; estamos falando do círculo hermenêutico, como uma circularidade interpretativa constante, que é a própria linguagem. A compreensão passa a ser uma ação do presente, nem apenas teórica, nem prática, um momento de produção de sentido e de linguagem.

### 1.3.1 O Círculo Hermenêutico enquanto estrutura fundante de experiência e sentido para uma consciência

O círculo hermenêutico pode ser compreendido como o momento que sempre engendra o novo, o novo sentido, onde o trabalho que engendra este novo se dá pela constante compreensão (*Verständnis*) do e no mundo. A compreensão não representa uma atividade linear do intelecto, com uma busca teleológica definida, fixa, onde ao chegar ao

---

<sup>7</sup> A partir de considerações proferidas por Custódio Luís S. de Almeida no livro *Hermenêutica e Dialética: dos estudos platônicos ao encontro com Hegel*, (2002) vemos que a elaboração de *Ser e Tempo* de Heidegger já representa um diálogo histórico do autor com a tradição ontológica na tentativa de desvelar um sentido ontológico primeiro, fundamental; este percurso de intenção de demonstrar a partir de uma fenomenologia hermenêutica a compreensão e suas condições de possibilidade vai dos pré-socráticos, passa pela metafísica medieval, passa por Wittgenstein e chega à fenomenologia husserliana do século XX. O *dasein* é o lugar da manifestação do ser.

<sup>8</sup> Podemos compreender o sentido de dialética como o procedimento que advém de um fenômeno, e a aparente contradição de compreensão deste fenômeno por parte de uma subjetividade eleva esta própria subjetividade à uma compreensão superior, universal, e sua síntese é a tentativa de entender a totalidade. Gadamer em *Verdade e Método* faz uma incursão à dialética de G.W.F. Hegel para encontrar no processo dialético um caminho ascendente e mediativo, um caminho da experiência possível.

aparecer de um sentido, a compreensão dá-se por definida, completa. A compreensão possui uma estrutura circular, inacabada e inconstante, onde a compreensão sempre se esforça por compreender e elaborar o presente. Compreender é uma vivência do presente, é constante reelaboração do passado e até uma projeção do futuro e no centro deste esforço intelectual da compreensão está a presença da linguagem em determinado horizonte histórico.

Nos diz Almeida (2002, p. 238) que a virada ontológica da hermenêutica filosófica iniciada por Heidegger nos anos 20 do século XX, constituiu-se no núcleo central para o entendimento do círculo hermenêutico como estrutura da compreensão e suas condições de possibilidade. O que se considera a reviravolta linguístico-hermenêutica da filosofia contemporânea é o movimento filosófico estruturado a partir de uma compreensão circular, onde Gadamer, seguindo o fio condutor dessa reviravolta, parte da historicidade da compreensão, da historicidade do círculo hermenêutico para elaborar a sua perspectiva hermenêutica e filosófica<sup>10</sup>.

A herança de Heidegger à hermenêutica filosófica de Gadamer está na função ontológica e de abertura de sentido que o círculo hermenêutico tem na estrutura do fenômeno da compreensão. O círculo hermenêutico sendo esta estrutura circular de constante esforço interpretativo é também um movimento interno de experiência, do sujeito em relação a sua historicidade, em relação a sua finitude. A relação interpretação/compreensão seguindo este desenvolvimento recorrente, circular, demonstra-se como uma relação interna, uma experiência interna do sujeito que está no mundo, do sujeito que faz e significa sua própria experiência, dando sentido à sua ação no contato com esta experiência de finitude, experiência da temporalidade como historicidade. Deste modo, compreendemos o círculo hermenêutico não como uma pré-estrutura da compreensão que está fora do sujeito, mas estando sim no centro de sua experiência do sujeito, marcando o vir-a-ser de sentido como possibilidade de abertura de sentido, como uma constante origem ontológica do mundo e do sujeito. Esta disposição de abertura do ser no mundo apenas tem sentido quando analisado sob a perspectiva da temporalidade ou finitude.

---

<sup>10</sup> Gadamer apoiando-se na historicidade da compreensão dialoga a partir da perspectiva contemporânea da hermenêutica, linguística e histórica, com a tradição presente e que influenciava o contexto da época, como o diálogo com os neokantianos, a filosofia analítica, o idealismo alemão e em especial com a herança dialética da filosofia de G.W.F. Hegel.

Em Heidegger o *dasein* é capaz de compreender o mundo e manifestar seu sentido, pois o seu modo de ser no mundo é a *possibilidade*; o círculo hermenêutico é este vir-a-ser de possibilidade, é este projeto de compreensão possível, é esta abertura à historicidade possível, sendo que é nesta possibilidade que está a compreensão, o sentido, o vir-a-ser da linguagem. O sentido da linguagem começa a partir deste movimento interno da compreensão enquanto círculo hermenêutico (ALMEIDA, 2002, p. 241). O *Dasein* é este *ser-aí*, este ser no mundo que por sua condição existencial de estar em uma temporalidade, torna-se possibilidade de abertura constante ao sentido.

Este ser no mundo enquanto condição de possibilidade torna-se o ser de subjetividade e se constitui com o mundo; quer dizer, se perguntássemos pelo modo de ser da abertura do *Dasein*, veríamos que esta abertura se faz enquanto disposição, projeto, e que sua efetivação de sentido se faz através da linguagem. Aqui, neste momento, já buscamos ver o sentido de abertura do *Dasein* como um modelo fundante da compreensão histórica de Gadamer, onde vislumbramos um modelo de experiência primeira, originária e uma perspectiva de modo de subjetivação sempre em relação ao mundo.

Trabalhamos neste momento com a hipótese de que a hermenêutica filosófica de Hans-Georg Gadamer é em seu núcleo, uma ontologia fundamental, segundo a qual o modelo presente que pode explicar o acontecer do sentido integra elementos que analiticamente estariam separados. Contudo, em um processo de vir-a-ser demonstram a origem do sentido de mundo e sujeito. Em seu primeiro momento, a hermenêutica é ontologia e o que marca esta ontologia, esta constituição primeira do ser, é a experiência de constituição de subjetividade que acompanha o aparecer do sentido. O aparecer de sentido vem do chamado círculo hermenêutico, esta estrutura prévia de compreensão que nunca se fecha, a abertura para o novo sentido é sua peculiaridade.

O aparecer de sentido ou a identificação de um novo sentido por parte de um sujeito a partir de um momento da experiência histórica caracteriza esta ontologia primeira. Vejamos que a constituição significativa do real e a identificação linguística deste real emergem da mesma origem ontológico-histórica. A partir da compreensão do círculo hermenêutico, podemos ver uma relação intrínseca entre o fundamento do real (ontologia) e como isso acontece na linguagem<sup>11</sup>.

---

<sup>11</sup> O ontológico em Gadamer vem desta noção de *Dasein* e do sentido de abertura que a ele pertence. É deste sentido de abertura que advém o inicial da compreensão, o sentido e isto apenas acontece para Gadamer em uma reação dialógica da linguagem, quer dizer, o ontológico em Gadamer fundamenta-se em uma estrutura dialógica da linguagem. (ALMEIDA, 2002, p. 241).

Buscando a compreensão do sentido de experiência fundamental em Hans-Georg Gadamer, na tentativa de entender a experiência na hermenêutica filosófica como uma condição antropológica do sujeito no mundo, seguimos com a herança filosófica de Heidegger e em que medida sua filosofia influenciou o hermeneuta. A abertura para o mundo é a marca ontológica do *Dasein*; o *Dasein*, enquanto *ser-aí* no mundo, não escolhe entre fechamento e abertura, pois o modo de ser, a condição do ente é sua abertura e não fechamento. O modo de ser do *Dasein* é sua abertura, estar aberto é sua disposição no mundo; o seu modo de ser é a disposição de estar aberto. Mas de que modo esta abertura se dá no mundo? A primeira resposta possível é de que esta abertura se faz como disposição e se efetiva como linguagem.

O modo de ser da abertura do *Dasein* ao mundo se faz como disposição; esta disposição aparece enquanto condição ontológica de todo ser no mundo, de todo ser imerso na temporalidade. Esta imersão na temporalidade é a condição da humanidade para a abertura de sentido. Não existe o ente mundano sem o mundo e estar no mundo é condição ontológica de possibilidade deste ente temporal, histórico. A disposição do ente para a abertura permite a linguagem, o diálogo, o sentido e a compreensão possível. Tal disposição se lança para uma ação determinada e o modo de ser desta disposição se faz *projeto*. (ALMEIDA, 2002, p, 243).

O sentido é um modo de ser, uma disposição do ente mundano, acontecendo na historicidade/temporalidade. Em um primeiro momento, podemos considerar que o sentido não é um elemento produzido, dado, ou uma determinação linguística exterior ao ente mundano. O sentido não é uma construção epistêmico-linguística atribuída, externa, mas em si o sentido, seu vir-a-ser (ou desvelar) é mediado, desvelado na experiência do ente no mundo. Deste modo, o sentido, enquanto conteúdo de uma compreensão possível é a possibilidade de acesso ao mundo, é o vir-a-ser de uma determinação na linguagem, é o elemento de uma disposição de abertura, de projeto no mundo, que permite a compreensão e permite o diálogo. A compreensão possibilitada pelo desvelar do sentido é a condição para qualquer potência interpretativa. Estamos buscando a descrição neste momento do núcleo da experiência ontológica e antropológica do sujeito na temporalidade/historicidade, preso em sua circularidade interpretativa a partir dos elementos da filosofia de Heidegger e da herança à hermenêutica de Gadamer.

Nos diz Almeida (2002, p. 244) que a compreensão ontológica é anterior a qualquer explicação causal, quer dizer, a compreensão no mundo se dá na disposição para articular um sentido projetado na abertura deste mundo. Esta disposição para a abertura

de sentido permite a compreensão que acontece na direção de um outro de uma relação. A infinitude do mundo é a própria infinitude de sentidos deste mundo que se abre enquanto multiplicidade, indeterminada e inesgotável, para o ente que tem em si a disposição para a compreensão deste outro. O outro desta relação é este *estranho* enquanto infinitude indeterminada, que se torna finito, se determina no movimento desvelador da temporalidade. Em sua situação existencial o *Dasein* se encontra como finito e temporal, pois se identifica nesta temporalidade que é a própria vida.

No trabalho de compreensão há um movimento ontológico fundamental. O *Dasein* enquanto ser aí no mundo é temporal e finito, pois sabe-se que existe para a morte. O trabalho de compreensão, em sua forma, sempre em relação a um outro mediatiza, faz desvelar o sentido do mundo diante da infinitude de seres e infinitas possibilidades de sentidos. Neste trabalho ontológico da compreensão e de uma exigência consequente de interpretação do mundo, o ente mundano é lançado pela temporalidade para esta compreensão, porque sendo finito ele se encontra vinculado a este modo de ser. Vemos aí uma temporalidade que permite o vir-a-ser do sentido, mostrando ao ente a sua finitude e que passado, presente e futuro são modos de ser, externos, da própria temporalidade.

O projeto ontológico é projeto de possibilidade de vir-a-ser sempre em determinado horizonte histórico e de sentido; antes de qualquer determinação subjetiva *a priori* do sujeito em relação ao mundo, este sujeito já está em um horizonte determinado, em um mundo de sentido, e neste horizonte em que se está lançado, há uma possibilidade de sentido e contingência<sup>12</sup>. Neste ser-aí inserido em uma possibilidade de sentido no tempo, o que marca a ontologia, o fundamento do sentido na temporalidade é a linguagem e a capacidade, através da linguagem, de colocar o *Dasein* no mundo. A linguagem mais que marcar ontologicamente uma identidade, é capaz de estabelecer, pelo reconhecimento que se dá através do ser linguagem, uma *outreidade*. Nos diz Almeida (2002, p. 247), nesta análise dos elementos da filosofia de Heidegger fundamentais à compreensão da hermenêutica gadameriana, que a identificação da outreidade do outro não ocorre apenas porque identificamos o outro enquanto um elemento ao lado de outro, quer dizer, enquanto um simples ente ao lado de outro ente, mas a alteridade é marcada pelo reconhecimento que se abre pela linguagem.

---

<sup>12</sup> A subjetividade enquanto consciência, uma consciência de si, não representa uma instância fora do tempo, ou *a priori* no mundo, mas esta subjetividade aparece como construção deste mesmo mundo, de modo que o modelo de consciência autonomizada, solipsista, como padrão fundamental epistêmico não representa mais do que uma ilusão. A consciência é esta capacidade de se projetar a um outro de uma relação e estabelecer aí uma linguagem.

O modo de ser do *Dasein* (*Ser-aí*) é a linguagem que abre a possibilidade do mundo como realidade. Nesse sentido de fundamento ontológico na linguagem, ela não possibilita apenas a comunicação intersubjetiva, através de uma língua determinada, mas ela, a linguagem, surge como a própria comunicação. Ela não significa apenas o lugar da fala e a representação sintática de uma perspectiva empírica de realidade, mas ela mesma é que estabelece a diferença do real e conseqüentemente a identidade. Por isso, a hermenêutica de Gadamer afirma o conhecimento do ser, o que pode ser compreendido, como o vir-a-ser da linguagem. A realidade que nos aparece, se dá, brota na linguagem e para nós, aparece enquanto a determinação epistêmica da verdade. Nesse sentido, há um imbricamento entre realidade e compreensão.

Nesse imbricamento entre realidade e compreensão está a linguagem; é por ela que o sentido do que é real aparece. Ela não é o sentido de esgotamento do mundo, do real, mas ao contrário, é sua possibilidade de abertura, de trazer à compreensão uma abertura sempre nova. A linguagem que não esgota os sentidos do ente, mas demonstra à compreensão a sua possibilidade em um trabalho incansável de sempre trazer à superfície o sentido a ser desvelado. Há uma relação aí de resistência entre o ente mundano e o sentido enquanto verdade desvelada através da linguagem. O ente mundano enquanto ente real sempre resiste ao empenho interminável da apreensão da linguagem. Aquilo que a linguagem apreende representa uma face, um desvelamento do real que nos aparece enquanto verdade.

Neste momento, vemos que estes elementos fazem parte da noção de hermenêutica filosófica de Gadamer e que é a partir deste núcleo entre linguagem, ser e temporalidade que Gadamer faz de sua hermenêutica uma hermenêutica de sentido ontológico através do conceito de *círculo hermenêutico*. O *círculo hermenêutico* é este movimento de empenho, de constante trabalho de compreensão e interpretação que faz surgir um sentido sempre novo expresso pela linguagem. O sentido de verdade que a linguagem faz aparecer representa uma possibilidade do mundo, enquanto um vir-a-ser de sentidos. A verdade é esta consideração de uma determinação expressa pela linguagem da qual faz emergir um sentido diverso e este trabalho representa um movimento constante entre sujeito e mundo<sup>13</sup>. O descrito representa o sentido do próprio *círculo hermenêutico* em Gadamer e

---

<sup>13</sup> A relação entre consciência e mundo não representa uma divisão entre sujeito e mundo, onde a consciência é um elemento que compreende e capta a determinações em uma temporalidade diversa, mas representa uma relação de existência simultânea entre consciência e mundo. Há aqui um outro modo de relação.

é a partir deste percurso feito pelo sentido da ontologia fundamental de Heidegger que parte Gadamer na configuração de sua hermenêutica filosófica. Esta hermenêutica busca encontrar o sentido de uma experiência que, em nossa hipótese, representa uma experiência fundamental, antropológica, assentada nestes elementos, linguagem e historicidade.

A origem da hermenêutica filosófica de H. G. Gadamer está nesta relação entre linguagem, realidade e verdade, nesta relação que nos remete à uma ontologia fundamental. Esta ontologia fundamental emerge do problema da *verdade*, vinculado com o sentido de *ser* enquanto *verdade*. A verdade não é esta perspectiva objetivada, quer dizer, ela não representa um objeto em si, algo presentificado que se impõe, mas a verdade possui seu aspecto transcendental, mas ela não para aí, no que é manifestado. O que é manifestado afirma a verdade, mas não a revela totalmente, há um desvelamento e esta manifestação transcendental da verdade, do ser-aí, *Dasein*, é a linguagem, na forma especulativa do *diálogo*.

A ontologia fundamental de Heidegger entra para a configuração da hermenêutica filosófica de Gadamer através da relação entre ontologia e linguagem, onde o *ser* que pode ser expressado é a linguagem e seus sentidos. Neste momento da filosofia contemporânea do século XX, vemos que não podemos discutir sobre uma ontologia fundamental, desvinculada dos sentidos e formas da linguagem. Da relação entre existência enquanto ontologia e sentido enquanto expressão da linguagem, Gadamer elabora uma teoria sobre a origem da compreensão e interpretação, vinculada a uma experiência fundamental, originária, em um sentido antropológico, ligado a esta condição de estar-aí do sujeito na temporalidade<sup>14</sup>.

No diálogo, na linguagem, se manifesta um modo de ser do real, é uma manifestação, uma espécie de transcendental, mas que é oriundo da tensão entre empírico e sentido, entre o *eu* enquanto sujeito e o outro enquanto o *tú*; o diálogo, sendo esta abertura de conversação e sentido, expressa toda espécie de tensão que envolve o estar de uma consciência no tempo. O diálogo enquanto possibilidade de abertura do real e para o real, é o lugar fundante do sentido, da compreensão, da expressão da interpretação e marca o projeto de existência de estar no mundo. Na tradição fenomenológica hermenêutica e

---

<sup>14</sup> Em Heidegger (ALMEIDA, 2002, p. 249) a manifestação transcendental da *verdade* se dá no diálogo. Em Gadamer a manifestação da verdade aparece de determinado modo de compreensão, em determinado horizonte histórico, e de mesmo modo, expresso em linguagem. O momento do diálogo é o momento do vir-a-ser da realidade em determinado modo, é um momento fático, onde o fático exprime uma instância ontológica.

no próprio Gadamer o diálogo assume papel central na constituição de uma ontologia contemporânea e originária e representa este existir do ser, o “sendo” do ser.

Deste modo, o diálogo marca a experiência da finitude, é por sua constituição a experiência da temporalidade, dando sentido à história. Podemos dizer que ele é a instância fundante da historicidade<sup>15</sup>. Se a linguagem expressa uma possibilidade temporal do ser, enquanto diálogo ela marca o movimento constante do círculo hermenêutico, que nunca se fecha em si. Traz de modo constante à realidade do diálogo sentidos novos do encontro do *Dasein* com a temporalidade, de sua abertura. O círculo hermenêutico da compreensão nunca se fecha, representa uma circularidade em espiral. Esse círculo hermenêutico é o lugar da morada, da manifestação do ser.

Não podemos pensar no círculo hermenêutico e na sua configuração por Gadamer, em *Verdade e Método I*, sem pensar na instância por excelência deste movimento de compreensão, que é a linguagem e o diálogo. É a partir desta perspectiva ontológica da linguagem construída por Heidegger que parte Gadamer, para elaborar uma autêntica hermenêutica filosófica e uma teoria do sentido. O lugar da compreensão, o lugar do sentido é o ser. Da aproximação do sentido do ser é que acontece a compreensão, é deste momento que Gadamer constrói a hermenêutica filosófica. A compreensão nunca se priva de mais compreensão, ela não esgota as possibilidades do ser que se manifesta na linguagem, na forma de sua abertura, o diálogo. É justamente desta tensão entre infinitude de sentido e finitude do sujeito na historicidade que emerge sempre o novo sentido na linguagem, a hermenêutica aí é o trabalho de interpretar, pelo fato de morar-se na linguagem e no tempo. Deste modo, a interpretação aparece como tarefa negativa e constante do sujeito.

É claro que a relação entre linguagem e intersubjetividade acontece mais especificamente na hermenêutica filosófica de Gadamer do que em Heidegger. *Ser-aí*, não é naturalmente subjetividade, como o próprio Hans-Georg Gadamer nos diz no texto de 1975 *Subjetividade e intersubjetividade, sujeito e pessoa*. Podemos dizer que o modo como o *Ser-aí* se coloca no mundo, exclui a questão da intersubjetividade, por ela não ser problema exclusivo deste *Ser-aí*. Portanto, Heidegger substitui o conceito de subjetividade pelo conceito de cuidado, (*Sorge*) e também pelo conceito de preocupação

---

<sup>15</sup> O diálogo é este encontro do *dasein*, enquanto ser no mundo, com algo que lhe intervém, provoca, angústia, diante da possibilidade de abertura de sentido. Para Heidegger, o *dasein*, angustiado, rejeita o que lhe transforma em ser limitado, preguiçoso, covarde, banal, anônimo, inautêntico, vulgar, insignificante e trivial. A angústia diante da historicidade e do passar do tempo, marca a angústia diante do existir e é o elemento estruturante do sujeito na história. (ALMEIDA, 2002, p. 250).

(*Fürsorge*). Entretanto, esta preocupação, não esmaga o outro ou chega ao outro pelo peso da extrema razão, pois a preocupação aqui está nos termos de um liberar o outro para si mesmo.

A preocupação aqui em Heidegger seria um liberar o outro para si, contrapondo este sentido ao cuidado ou preocupação que retira do outro sua própria preocupação e cuidado e que lhe satisfaz todas as suas necessidades<sup>16</sup>. Para Gadamer, Heidegger, depois de abandonar a auto concepção transcendental na qual *Ser e Tempo* tinha se detido, abandonou também a dimensão e fundamentação da subjetividade e até mesmo do conceito de “viragem hermenêutica” e compreensão. Foi nessa direção que Hans-Georg Gadamer intensificou sua hermenêutica filosófica, para a configuração da subjetividade e sua possibilidade de alcançar o outro e sobre a formatação de uma intersubjetividade. Quem pensa a linguagem, pensa também uma subjetividade e uma intersubjetividade. (GADAMER, H.G. 2007, p. 27).

#### 1.4 Gadamer e o *Círculo Hermenêutico*: linguagem e horizonte histórico

O modo como Gadamer desenvolve o sentido de círculo hermenêutico em sua obra *Verdade e Método* representa uma virada ontológica na compreensão humana pela consideração do princípio hermenêutico da *historicidade*. A compreensão e as formas de uso da linguagem deixam de ser apenas considerações epistemológicas para serem consideradas ontologicamente por esta relação entre sujeito e historicidade. Configurar a partir da reflexão de Gadamer como acontece o fenômeno da compreensão e justificar o porquê a experiência humana é uma condição antropológica e o porquê a linguagem é por ela mesma uma realidade ontológica é adentrar nos elementos que envolvem a circularidade da compreensão, o *círculo hermenêutico*, e como envolvem o existir humano.

O círculo hermenêutico em Gadamer representa um movimento não linear do *vir-a-ser* de sentido em determinada consciência e manifesta em um aspecto formal e externo da linguagem; nesse sentido, a ação de determinado sujeito não aparece enquanto uma

---

<sup>16</sup> O que busca Heidegger é a preparação da questão do Ser para além da metafísica. A fórmula da preocupação liberadora é visada como uma liberação para aquilo em que consiste a propriedade do *ser-ai*. (GADAMER, H. G. 2007, p. 23).

descrição metodológica e destituída de sua temporalidade, mas ao contrário, aqui a configuração de um sentido de existência para alguém, vincula-se, ou melhor, apenas possui sentido através da relação entre o tempo, historicidade e linguagem.

O sentido do real aparece enquanto um momento no constante acontecer deste círculo hermenêutico, enquanto fundamento de todo sentido. O *círculo hermenêutico* a partir da consideração da raiz ontológica da filosofia de Hans Georg Gadamer, que é a raiz da historicidade, não deve ser interpretado enquanto uma posição metodológica da episteme que olha o mundo. A natureza do círculo hermenêutico enquanto círculo da compreensão, como nos diz Gadamer, não é de natureza formal, não é objetivo, nem subjetivo, quer dizer, o círculo da compreensão não aparece no sentido de um proceder metodológico, mas é o que descreve um momento estrutural, ontológico da compreensão<sup>17</sup>.

O círculo não é pois de natureza formal; não é subjetivo nem objetivo, mas que descreve a compreensão como a interpenetração do movimento da tradição e do movimento do intérprete. A antecipação de sentido que guia nossa compreensão de um texto não é um ato da subjetividade, mas que se determina desde a comunidade que nos une com a tradição. Mas em nossa relação com a tradição, esta comunidade está submetida a um processo de contínua formação. Não é simplesmente um pressuposto sob o qual nos encontramos sempre, mas que nós o instauramos na medida em que compreendemos, participamos do acontecer da tradição e continuamos o determinando deste modo, desde nós mesmos. O círculo da compreensão não é neste sentido um círculo metodológico, mas descreve um momento estrutural ontológico da compreensão<sup>18</sup>. (GADAMER, 1996, p. 363).

A partir da consideração da analítica existencial de Heidegger e da condição ontológica em que aparece o *Dasein*, Gadamer parte desta noção de estado ontológico do *dasein* para a elaboração de um estado ontológico e antropológico da condição e experiência humana, ligados à noção fundamental de historicidade. Em Gadamer a historicidade torna-se o princípio hermenêutico fundamental, quer dizer, não há experiência hermenêutica, desvinculada da historicidade. Esta condição fundamental e de possibilidade de experiência é o princípio que marca toda compreensão do sujeito no

---

<sup>17</sup> Entendemos aqui que a hermenêutica não aparece enquanto uma metodologia de análise da estrutura da compreensão, mas ela mesma amplia o conceito filosófico-científico de verdade, considera a historicidade da ação e do sentido, além de uma metodologia de apreensão da verdade e não histórica. A hermenêutica filosófica faz ver a interpretação vinculada à historicidade. É na historicidade que encontramos nossa finitude.

<sup>18</sup> Livre tradução do presente autor, a partir da obra *Verdad y Método I*.

mundo. A historicidade não está apenas na noção interpretativa do intérprete, pois não representa uma unilateralidade do intelecto, mas esta historicidade permeia toda forma interpretativa, do intérprete e do interpretado.

A raiz ontológica de toda experiência de consciência é a historicidade. Não há experiência da consciência histórica sem o vir-a-ser das coisas, sem o acontecer dos fenômenos do mundo. *Geschehen* é o acontecer. A interpretação requer a compreensão enquanto primeiro momento do sentido para uma subjetividade que determina o mundo e significa seu existir; compreender através de determinadas perspectivas já é interpretar e esse vínculo da condição fundamental e originária faz com que apareça o sentido de algo para uma subjetividade. Este sentido sobre algo que aparece sob a forma da compreensão e interpretação, quando tomado em sua singularidade e não histórica, pode ser considerado equivocadamente como uma determinação epistêmica e unilateral sobre o mundo.

Na hermenêutica filosófica de Gadamer, quando falamos em compreensão, não devemos nos limitar à um sentido de pura teorização, pois a compreensão enquanto este primeiro momento de sentido do intelecto, se dá sob condições concretas da vida; à estas condições se debruça uma forma de pensar sobre o que se quer compreender (ALMEIDA, 2002, p. 354).

Como nos diz Gadamer, (apud STEIN, E. 2011, p. 18) a pretensão de *Verdade e Método* foi e é de caráter filosófico e o que está em jogo na hermenêutica filosófica, aquilo que está na origem do querer e do fazer, do que *acontece* com o sujeito. O conceito de *acontecer* (*Geschehen*) tem para Gadamer um sentido diverso daquele apresentado por Heidegger. O *acontecer* representa a abertura de um universo teórico e temático, de estrutura abrangente, descritiva, ligado à história da ação e que marca a universalidade da hermenêutica. O *acontecer* enquanto a história da ação substitui a posição transcendental/existencial da filosofia de Heidegger que nos levava a um processo de pré-compreensão, uma espécie de *a-priori* da razão. Neste sentido de Gadamer, o *a-priori* visto a partir do *círculo hermenêutico* da compreensão, apenas existe vinculado ao *acontecer* da ação, à historicidade de um sujeito ou de uma *consciência histórica*.

Dizer o que é e como acontece o círculo hermenêutico em Gadamer, também é dizer de que modo acontece o sentido de experiência mais originária, ou antropológica em Gadamer. Dizer como se dá esta experiência (*Erfahrung*) também é tecer os fundamentos de uma história da ação humana. O que vemos é um sentido mais profundo de experiência permeada pela linguagem e sempre no horizonte da historicidade. O

acontecer, representa um fenômeno somente possível na historicidade e o compreender somente é possível em relação a algo. A consolidação da hermenêutica filosófica e a tentativa da demonstração de seu sentido de verdade e compreensão, também é a desconstrução de uma perspectiva de verdade e compreensão objetivista, que tem se perpetuado enquanto modelo epistemológico pelas ciências humanas, ignorando a nossa mais profunda condição existencial/histórica.

## 2 DA EXPERIÊNCIA HERMENÊUTICA E CONDIÇÃO HUMANA: A EXPERIÊNCIA NA HISTORICIDADE ENQUANTO ORIGEM DE SENTIDO

### 2.1 Considerações iniciais: linguagem e experiência hermenêutica

A consolidação da hermenêutica filosófica de Hans-Georg Gadamer enquanto uma ontologia fundamental, como descrita no primeiro capítulo, além de representar uma inovação no sentido filosófico de verdade no século XX, pode apontar, esta ontologia, para um sentido antropológico de experiência; esta ontologia fundamental apareceria enquanto uma antropologia fundamental, na medida em que o filósofo trata da experiência e do surgimento de sentido para uma consciência. Uma ontologia fundamental trata em si do *Ser*, do mundo e suas coisas, entretanto, para a hermenêutica de Gadamer, este *Ser* está vinculado com o seu sentido, como a verdade de algo que aparece para a consciência que trata linguisticamente deste mundo. A ontologia fundamental do *Ser* está vinculada com a experiência histórica e finita de uma consciência, quer dizer, com o vir-a-ser de sentido para uma consciência.

A consciência enquanto histórica vive esta historicidade enquanto experiência de vir-a-ser de sentido em si, mesmo que para si os conteúdos epistêmicos de sua consciência não sejam auto evidentes ou claros. Por isso, a hermenêutica filosófica de Hans-Georg Gadamer não representa uma ontologia de mundo rígida, mas é uma ontologia que advém de uma linguagem e historicidade e que formam uma experiência fundamental, uma experiência hermenêutica primeira, antropológica. Acredito que podemos ver a hermenêutica de Gadamer enquanto uma antropologia da experiência humana, antropologia primeira da experiência e do sentido e quando o sentido aparece para uma consciência, já aparece enquanto ontologia.

O estado humano é hermenêutico, é hermenêutico porque é histórico e finito e daí brota este sentido para uma consciência onde, como vimos no primeiro capítulo, advém de um círculo hermenêutico que é histórico. O sentido que aparece para uma consciência e se faz como sentido depende diretamente da forma como se realiza em seu projeto, e esta forma é a linguagem. Podemos dizer que toda experiência é hermenêutica, mesmo os conteúdos prévios da razão que em um primeiro momento aparecem como a-priori, são oriundos do peso histórico de sentido que a família, a sociedade e a tradição

permitiram desenvolver enquanto conteúdos epistêmicos para uma consciência. Entretanto, este conteúdo epistêmico enquanto um conteúdo prévio de uma consciência não representa em-si uma experiência hermenêutica em toda sua riqueza, pois a riqueza de uma experiência de formação de sujeito, subjetivação, depende diretamente do modo como o sentido aparece, quer dizer, de como a experiência de mundo, enquanto experiência de subjetivação, é significada por um sujeito.

Em si toda experiência é hermenêutica. O sentido fundante de experiência para uma consciência é hermenêutico porque é antropológica, se realiza e se efetiva na historicidade e se apresenta de determinada forma para uma consciência; esta forma em que o sentido aparece para uma consciência é a linguagem. É através da linguagem que a consciência pode dizer que algo é verdade e esta linguagem não possui apenas uma determinada forma, mas esta forma é carregada de sentido que é o seu conteúdo, um conteúdo presente na historicidade. É importante lembrar que o mundo apenas tem sentido para nós, porque no momento em que nascemos e em que nos reconhecemos enquanto sujeitos, somos introduzidos à uma linguagem já presente em determinada *tradição* histórica, já carregada de sentido, já oriunda do que determinada cultura vigente define enquanto *tradição* e esta inserção na cultura já antecede para nós, antes de termos consciência disto, os modos de linguagem que são os modos de pensamento e comportamento vigente em uma sociedade.

Não devemos pensar a linguagem como pura formalidade, mas devemos pensar a linguagem como a história da efetuação, realizada em determinada consciência e é através dela que se efetivam e se abrem novos sentidos históricos que acontecem em uma temporalidade e se definem como experiências hermenêuticas. A linguagem é uma verdadeira práxis que envolve e é envolvida pela historicidade. A hermenêutica em Hans-Georg Gadamer depende deste entendimento de linguagem e da historicidade sempre enquanto história da efetuação. Aí, na temporalidade, que acontece o que chamamos de historicidade e sua carga de sentido histórico, onde está a linguagem, é nesse âmbito da temporalidade que advém o que chamamos de experiência hermenêutica enquanto uma experiência antropológica de fundação de sentido para uma consciência e de onde a formação humana enquanto formação de subjetividade pode ser pensada.

## 2.2 Linguagem e abertura de sentido: a experiência do tú enquanto a realização histórica da alteridade para uma consciência

A linguagem é este elemento que marca e envolve os fenômenos do compreender; a historicidade é o elemento que permite o acontecer da compreensão; um terceiro elemento que surge desta relação é a experiência do *tú*, a experiência do outro. A experiência do outro a partir da estrutura histórica da compreensão e da ação, representa uma abertura de sentido e de um horizonte interpretativo. A *experiência do tú*, descrita em *Verdade e Método I* será esta abertura da compreensão e da interpretação para o acontecer de sentido em que mais se desvela algo de nós, do que propriamente do outro, procurando a configuração de um sentido mais intersubjetivo para a compreensão. O círculo hermenêutico enquanto o círculo da compreensão demonstra a partir dos elementos descritos anteriormente o vir-a-ser de uma experiência fundamental e de uma história da ação que se abre para uma intersubjetividade.

A relação a partir da experiência e da história da ação enquanto historicidade da ação humana, apontam para uma relação entre sujeitos, uma intersubjetividade que será tratada especificamente na *experiência do tú* e do uso da linguagem enquanto abertura do diálogo. Tratar da hermenêutica filosófica a partir da condição existencial humana, a historicidade, é tratar da experiência e da linguagem como expressões contínuas da temporalidade, nem um antes, nenhum a-priori lógico e nem um depois em absoluto determinam o que é a verdade para um sujeito, mas na hermenêutica filosófica o sentido de verdade que é expresso na linguagem dos sujeitos advém desta historicidade.

A hermenêutica coloca um elemento de historicidade no centro de qualquer teoria racional científica e/ou filosófica e nos previne da completa absolutização do saber; quer dizer, antes de a hermenêutica filosófica se preocupar com as condições epistemológicas de verdade entre sujeito e mundo, ela se preocupa com o contexto de sentidos e de linguagem que formam determinado contexto histórico. A historicidade na hermenêutica de Gadamer é a condição que pretende explicar o compreender ligado ao universo da cultura humana e do acontecer do mundo.

Neste momento se esclarece os sentidos da diferença entre a epistemologia e a hermenêutica como Gadamer entendia em relação ao problema da verdade e das determinações da linguagem; para Ernildo Stein, filósofo e hermeneuta, a ideia da hermenêutica filosófica faz com que o todo da cultura humana deva ser compreendido

como envolvido em um acontecer da historicidade e este acontecer possui um sentido que nunca recuperamos em sua plenitude, pois o sentido que nos parece o verdadeiro nunca se esgota ou se eterniza nesta relação entre mundo e sujeito. (2011, p. 23).

Podemos ver o *compreender* e o *interpretar* como elementos do intelecto, no vir-a-ser de um sentido na historicidade; estes elementos compõe e dão sentido à experiência humana, enquanto experiência de consciência que é histórica. Por isso, a experiência da consciência histórica a partir da ideia de círculo hermenêutico em Gadamer, *Verdade e Método I* (1960), não aparece enquanto um método de investigação epistemológica desta relação sujeito/mundo, apriorística e/ou atemporal, mas de modo contrário, faz ver uma postura intelectual diante daquilo que pode ser a existência humana. Neste sentido o substancial da reflexão hermenêutica é sua ligação com a experiência, que deve advir da *práxis hermenêutica*<sup>19</sup>.

A *experiência do tú*, enquanto experiência do outro e de si, é uma manifestação de alteridade e também manifestação de uma *práxis* histórica. Temos a preocupação de demonstrar o que é a experiência hermenêutica a partir da hermenêutica filosófica de Hans-Georg Gadamer, mesmo que o filósofo não responda especificamente o que é para ele a experiência hermenêutica. Entretanto, demonstrar o que é a experiência hermenêutica, como ela se constitui, é demonstrar uma teoria da ação humana e a historicidade desta ação humana e fazer aparecer a origem da historicidade desta ação e seu sentido. Mas não significa apenas isto, devemos lembrar que esta ação e seu sentido é sempre envolvida pela linguagem e que para Gadamer, o problema da linguagem também constitui tema central de sua filosofia hermenêutica.

Se quisermos entender a história da ação humana e o aparecer de sentido e verdade para uma consciência, precisamos entender que linguagem e ontologia na hermenêutica filosófica, não são instâncias separadas e formais, mas o círculo hermenêutico compreende em si as duas. Para Gadamer, será a linguagem e seu sentido que irá articular o passado e o presente e permitir pensar as *geisteswissenschaften* para além de uma objetividade, mas enquanto uma realidade histórica<sup>20</sup>. (BLEICHER, 1980. p, 162).

---

<sup>19</sup> A hermenêutica é oriunda da experiência da *práxis* de consciência; não há experiência de consciência sem historicidade e significação conceitual/linguística. Prática aqui não é método, como ocorre com a ideia de método e *práxis* para as ciências naturais, que determinam seus conceitos como absolutos quando o método consegue “determinar a realidade”. A hermenêutica não aparece como uma série de metodologias para a fundamentação científica, mas se trata de uma filosofia diante da experiência da consciência histórica. (ALMEIDA, 2002, p. 353).

<sup>20</sup> É de fundamental importância lembrar que para a herança da filosofia existencial de H.G. Gadamer, Heidegger, a linguagem é a casa do Ser (*Dasein*). A natureza do homem deve ser pensada como linguística,

Antes de entrarmos no aspecto mais histórico e ontológico da hermenêutica de Gadamer, sobre a essência da experiência hermenêutica e sobre o peso histórico da ideia de reflexão e consciência em G.W.F. Hegel, faz-se necessário demorar-nos um pouco mais na questão da linguagem e hermenêutica. É claro que a pretensa divisão entre experiência e linguagem e experiência e historicidade é apenas um recurso didático de análise, pois a experiência hermenêutica em sua essência não compreende estes formalismos. O sentido histórico de algo aparece para nós em forma de verdade e como tradição e esta realidade histórica/ontológica da tradição, traduz-se nos modos de linguagem que chegam até nós por esta relação entre presente e tradição.

Como o próprio Hans-Georg Gadamer nos diz em *Verdade e Método I* (1960), a experiência hermenêutica tem a ver com a *tradição*. (1996, p. 434). A *tradição* não é apenas um simples acontecer que chega até nós, mas é linguagem e se comunica com nós como se fosse um outro, uma alteridade, denominada de *experiência do tú*, pelo hermeneuta. Este tú, enquanto uma *tradição*, que se apresenta enquanto uma alteridade, chega a nós como um *objeto*, enquanto um sentido, um texto que deve ser analisado como *objeto histórico*, entretanto, não o é um objeto; o tú, enquanto um outro é um conteúdo livre que não deve ser tomado enquanto objeto, mas deve ser tomado com consciência hermenêutica deste outro.

Em si este outro, do qual denominamos a alteridade do tú, se comporta como um alguém, um outro sempre a partir de nossa relação de linguagem, por mais que a tendência da experiência natural científica queira tomar a *tradição*, os textos, o outro da história enquanto um objeto científico de análise<sup>21</sup>. A grande característica da consciência da experiência hermenêutica nesta *experiência do tú* enquanto um objeto histórico, é tomar a experiência de relação de alteridade enquanto um fenômeno moral, pois tem sentido e linguagem, e não apenas em uma estrita análise objetiva.

Para Gadamer, a relação que se estabelece com o modelo da *experiência do tú*, deve ser encarado hermeneuticamente, enquanto um outro de sentido que nos chega através da história pela *tradição*; este outro que nos fala, não deve ser considerado a partir de uma relação ingênua de método e objetividade, pois a relação da *experiência do tú* não é uma relação de imediatidade com o sentido da *tradição*, mas a *tradição* é realizada

---

onde não existe relação do sujeito com o mundo que não seja linguística e daí provém sua realidade, quer dizer, a realidade do mundo. Não pode existir mundo que seja à margem de uma linguagem.

<sup>21</sup> O tú enquanto o outro, pensando em um sentido relacional de alteridade, deve ser considerado além do modelo de análise metodológica das ciências naturais que faziam de seu objeto um verdadeiro objeto.

através da própria reflexividade das consciências. O que queremos dizer é que o *tú* enquanto outro e *tradição* representam um sentido, uma linguagem que nos falam enquanto um outro e não enquanto um objeto. Aqui a linguagem acompanha os movimentos da historicidade que se realizam na cultura. O desafio hermenêutico é reconhecer este acontecer de sentido pela *tradição* na história.

A noção hermenêutica da alteridade, a consciência do modo da experiência além do modelo objetual, está no que Gadamer vai chamar de consciência da história da efetuação, que está além das metodologias de medida e comparação, mas se encontra na noção da *tradição* que se converte em experiência, como um diálogo, como um outro alguém de linguagem que nos fala. A consciência hermenêutica aqui tem sua realização não na postura metodológica, mas na abertura da experiência que a *tradição* proporciona com o diálogo presente, em um confronto de linguagem mesmo, confronto de sentido. Aqui neste momento podemos ver a experiência hermenêutica mais revelada, do qual podemos chamar de consciência hermenêutica, enquanto consciência da linguagem viva entre presente e *tradição*.

### 2.2.1 Compreensão e linguagem

A compreensão enquanto constituinte da experiência hermenêutica é realizada através da linguagem; a linguagem não aparece na experiência hermenêutica enquanto um elemento a-priori ou a-histórico, independente ou fora da historicidade do sujeito, mas ao contrário, é por ser finito que o sujeito realiza suas experiências em possibilidades de sentido sempre novas, através da alteridade que a linguagem proporciona. A compreensão é um acontecer na historicidade, mas seu sentido se dá através da linguagem, é pela linguagem que se faz o sentido e a experiência de um outro, uma alteridade, *experiência do tú*, e a consciência desse sentido histórico é a consciência hermenêutica. A compreensão se dá na historicidade e o que pode ser compreendido deste acontecer de sentido é apenas linguagem. A fenomenologia do mundo acontece através da linguagem, não existe *Ser* que possa ser compreendido destituído de linguagem, como já nos falou Heidegger, de que a linguagem é a casa do ser.

Não há compreensão sem interpretação e interpretar já é em-si compreender, é um acontecer de sentido dado através da via da linguagem, mas a linguagem na hermenêutica

filosófica é via de acesso à um outro, mas também é o destino do movimento histórico de compreensão; chega-se à um sentido que é outro, mas sempre um outro de mim, através da linguagem que constrói o sujeito enquanto subjetividade. Hans-Georg Gadamer cita na própria *Verdade e Método* que a linguagem é um meio universal no qual se realiza a compreensão mesma. A forma de realização desta compreensão é o que chamamos de interpretação. (1996, p. 467). Neste momento da hermenêutica filosófica, o filósofo está trabalhando por dentro da experiência hermenêutica, mostrando que a linguagem é o meio do acontecer da experiência hermenêutica e que, ela, a linguagem, é o fio condutor do sentido ontológico presente na hermenêutica<sup>22</sup>.

O círculo hermenêutico marca este momento que é um movimento de sujeito em sua historicidade e sua criação e constante recriação enquanto sujeito, enquanto subjetividade. Este constante recriar de si é um movimento, um acontecer de subjetivação histórico, temporal, e este acontecer de si, acontece no círculo hermenêutico em constante efusão de sentido e construção daquilo que definimos como verdade. Este é o momento ontológico da hermenêutica filosófica em Gadamer, o momento em que o sentido aparece enquanto um *ser* de verdade. Entretanto, este processo constante, é propiciado através de uma via que também é destino e está no centro deste processo, a linguagem. Nos parece claro que a terceira parte de *Verdade e Método I*, intitulada *A Linguagem como fio condutor do giro ontológico da hermenêutica*, demonstra que a linguagem antecede mesmo a construção de uma ontologia em Gadamer; o processo de engendramento do sentido que nos aparece é um processo fundante e constante do qual não se pode escapar, pois é exatamente neste ponto que está o caráter antropológico da experiência hermenêutica.

O núcleo ontológico da experiência hermenêutica e da compreensão é linguagem, é propiciado pela linguagem; este constante processo de vir-a-ser é antropológico, fundante de sentido. O momento antropológico de acontecer acontece através e simultaneamente à linguagem. A compreensão, vindo da interpretação desta própria

---

<sup>22</sup> Este é um ponto fundamental de esclarecimento da hermenêutica filosófica em Hans-Georg Gadamer, pois, dentro da teoria hermenêutica, o sentido e sua construção de uma verdade compõe uma ontologia, de significados, entretanto, esta construção, ou melhor, este acontecer de sentido pressupõe em-si uma linguagem anterior, de modo que poderíamos especular que na hermenêutica filosófica de Gadamer, há uma teoria da linguagem que antecede mesmo uma ontologia. Poderíamos especular de que o que há é apenas linguagem e o sentido e sua abertura no mundo caracteriza seu aspecto ontológico. De um momento a outro desta relação está o próprio processo do acontecer, que sempre engendra um novo sentido e este constante engendrar, esta constante abertura de sentido marcar um acontecer que é antropológico, fundante. Nós sujeitos, enquanto históricos e temporais, vivemos nesse constante acontecer de sentido que é antropológico. Não haveria como estar fora deste constante e perene acontecer.

condição existencial de finitude, gera esta consciência hermenêutica da própria finitude histórica e do processo circular que engendra o sentido e a tentativa constante de nossa civilização em dizer, nomear o que é a verdade. Para compreender como a linguagem pode ser entendida na hermenêutica filosófica, torna-se necessário ir às definições do hermeneuta sobre a função da linguagem em sua teoria. Gadamer nos diz que a linguagem é em sua origem *acontecimento, especulação e abertura*. (ALMEIDA. 2002, p. 286).

Vivemos nesta relação hermenêutica enquanto acontecimento, especulação e abertura, quer dizer, pela condição existencial de finitude, não podemos escapar da constante experiência histórica e temporal na qual estamos imersos e nos formamos, nos constituímos enquanto sujeitos, nos subjetivamos, construímos nossa forma de pensar pelo modelo, padrão de nossa linguagem. Entretanto, viver nesta perene temporalidade, não significa estar consciente desta finitude e desta experiência hermenêutica de formação e subjetivação ao qual estamos imersos. Esta constante subjetivação acontece pela linguagem, pelas formas de linguagem com a qual nos formamos e nos constituímos enquanto sujeitos. A forma da experiência enquanto subjetivação acontece através da linguagem, mas como mencionamos anteriormente, o processo perene do acontecer de sentido é um processo fundante, antropológico, e inevitavelmente um processo de subjetivação, de formação de sujeitos. Vejamos como Gadamer compreende a linguagem nesta experiência hermenêutica.

A linguagem é acontecimento e não significa algo distinto da própria experiência, entre experiência e linguagem. A experiência e seu sentido acontecem na palavra enquanto manifestação e esta, a palavra, traz o sentido da experiência vivida não como algo separado da experiência, mas enquanto manifestação da própria experiência. Aqui, está presente o sentido de *acontecimento* enquanto um *evento*, a linguagem como centro originário de um sentido manifesto e não como meio de ou para um sentido, como se estivesse apartado um do outro. O acontecimento de sentido enquanto um evento da linguagem não compreende a linguagem apartada da própria ontologia, mas ao contrário, o evento vai constituindo-se enquanto vai acontecendo e enquanto acontece toma esta forma de linguagem, se revela, manifesta-se pela palavra. Nesta perspectiva da linguagem, esta não é apenas um elemento formal do qual se pode fazer uso ou possuir-se do modo como se diz em relação à um objeto; aqui a relação com a linguagem é de experiência e a linguagem não se possui, mas se compreende.

Esta forma de perceber a linguagem como *experiência, compreensão e acontecimento* e não enquanto um objeto, faz com que a palavra não tenha uma relação

determinista em seu sentido, mas emancipatória, onde se experencia e se compreende seu sentido. O exemplo no qual Gadamer se apoia para expressar este modelo é a linguagem poética. A poesia realiza a emancipação da palavra poética, onde o leitor não está interessado na vivência pessoal de seu autor, mas na palavra poética mesmo, naquilo em que a poesia comunica enquanto um outro nesta linguagem, rompendo a identidade com o seu autor, livrando-se do determinismo de linguagem. O autor da poesia, já não domina o que ela, a poesia, expressa e traz à vivência. (ALMEIDA, 2002, p. 287).

A poesia, sua linguagem acontece e nunca de mesmo modo. Não há um sentido de experiência única, comunicável exclusivamente pela poesia, mas ela não se esgota, a poesia traz a vivência de sempre novas experiência pela sua força especulativa realizada na compreensão. Por isso, o modo de ser da linguagem enquanto acontecimento, é a especulação. Acontecer e ser especulativo, não são características exclusivas da linguagem poética e artística, mas se evidenciam de modo mais visível nela, entretanto, o que precisamos entender na compreensão da linguagem em Gadamer, é que a linguagem e a possibilidade de experiências que ela traz, estão além do positivismo de linguagem. Além de um simples sentido enunciativo de linguagem.

A linguagem tem um caráter de acontecimento, especulação e abertura e é na linguagem artística onde mais se evidencia estes caracteres. Vejamos como Gadamer exemplifica esta questão ao citar Hölderlin:

Quando o poeta se sente captado em toda sua vida interna e externa pelo tom puro de sua sensibilidade originária e olha então ao seu redor, para seu mundo, e este lhe torna também novo e desconhecido; a soma de todas as suas experiências, de seu saber, de seu contemplar, de sua reflexão, arte e natureza como se lhe representam nele e fora dele, tudo aparece como se fosse a primeira vez, sem conceitos, sem determinação, resulta em pura matéria e vida presente. E é importantíssimo que neste momento não se tome nada como dado, não parta de nada positivo e que a natureza e a arte, tal como as aprendeu antes e as vê agora, não falem antes de que para ele exista uma linguagem...<sup>23</sup>(HÖLDERLIN apud GADAMER, H.G. 1996 p. 562)

A linguagem enunciada pela poesia não é enunciativa positiva, mas é completamente especulativa, necessita da reflexividade como exercício para a especulação; nessa linguagem artística, a verdade não é dada positivamente em seu enunciado, mas representa uma verdade, uma experiência que deve se confrontar com o

---

<sup>23</sup> Citação traduzida do espanhol pelo presente autor.

horizonte interpretativo do interlocutor que está imerso no modo de linguagem especulativo, e este modo de ser da linguagem artística propicia um novo horizonte, uma nova experiência e uma fusão de horizontes. A enunciação poética aqui não é positiva, mas está em-si em uma negatividade em relação às experiências do próprio interlocutor. O que devemos perceber deste modelo da linguagem artística, é algo que é peculiar da própria linguagem, o caráter de *acontecimento*, *especulação* e *abertura* da linguagem onde assumir uma postura de linguagem puramente enunciativa representa um risco de ocultar o que a linguagem é em-si.

A linguagem também é o centro da hermenêutica, é uma via para a experiência, mas também é o destino para a experiência. É o início do movimento hermenêutico, mas também é seu fim. Não há nada que possa ser falado, representado ou enunciado pela linguagem que tenha sentido fora dela. Ela é abertura perene, constante, que mostra a experiência, mas não está apartada dela, quer dizer, a linguagem não pode ser concebida enquanto uma realidade fora dos falantes. Até mesmo determinados enunciados quando tomados como “espelhos” da realidade, são possibilidades de determinações na infinidade de combinações e sentidos possíveis na linguagem. O modo de ser da *linguagem da compreensão* (Sprachlichkeit), nos traz a consciência da finitude, porque a finitude está na temporalidade da própria vida do sujeito e nesta temporalidade está o vir-a-ser do sentido, que acontece através da linguagem.

### **2.3 Compreensão e ontologia: da intenção imediata à intenção reflexiva**

Se a linguagem ocupa um papel central na hermenêutica, mostrando que o sentido advém da nossa experiência de finitude com a temporalidade da vida, devemos também concordar que a hermenêutica também é uma ontologia. É uma ontologia do sentido, portanto, uma ontologia do vir-a-ser do real, da experiência que advém da relação entre sujeito e historicidade. Não há como fugir da experiência de mundo, da nossa relação com a historicidade e, portanto, da experiência de mundo, mesmo que não se tenha uma consciência hermenêutica sobre o fundamento ontológico e linguístico desta experiência. Como acontece, o vir-a-ser desta experiência foi demonstrada pelo sentido de círculo hermenêutico no primeiro capítulo. Entretanto, o círculo hermenêutico é o círculo do sentido, da relação entre sujeito e historicidade.

A partir dessa relação entre sujeito e historicidade, o círculo hermenêutico, a partir de como o sentido representa uma linguagem com carga histórica, vemos que a hermenêutica filosófica de Gadamer não possui apenas uma tarefa teórica de esclarecimento histórico; a hermenêutica, por sua consciência hermenêutica possui uma tarefa prática em relação à nossa experiência do cotidiano, principalmente no âmbito científico das ciências humanas, onde costumamos tomar o objeto histórico, portanto hermenêutico, enquanto um objeto científico, em um plano unilateral e de perspectiva positivista.

Aqui estamos no núcleo histórico ou ontológico da hermenêutica, onde está a configuração da experiência hermenêutica, e é por esta relação entre sujeito e historicidade que podemos entender a universalidade da hermenêutica como pensou Gadamer. O sentido da adjetivação filosófica revela uma postura intelectual teórica, mas que também é prática, onde revela um modo de conceber a gênese do conhecimento humano e sua natureza de um modo omni-abrangente. A adjetivação *filosófica* da hermenêutica tem esta pretensão de universalidade em relação ao conhecimento humano, por uma postura intelectual histórico-filológica, não apenas direcionada ao modo como interpretamos os textos, mas também direcionado ao modo como compreendemos esta natureza das ciências humanas, a concepção de método, como tomamos o sentido de experiência e sobre a forma de concepção do *objeto científico*. A postura intelectual de Hans-Georg Gadamer incide em como olhamos o nosso trabalho científico e histórico, mas também incide sobre a gênese de nossa experiência histórica e cotidiana.

A historicidade perpassa as ações de nossa vivência, de modo que podemos compreender a experiência e a ação humana na historicidade enquanto uma perspectiva antropológica, onde o fundamento desta perspectiva é o mundo vivido. A hermenêutica enquanto uma ontologia fundamental é uma herança da filosofia de Heidegger, entretanto, Gadamer eleva o sentido de *Ser* de uma ontologia fundamental, de uma analítica existencial, para uma historicidade do mundo vivido, nesta relação entre sujeito e historicidade, onde a ontologia encontra a antropologia e a experiência da ação humana<sup>24</sup>.

---

<sup>24</sup> Em seu mestre Heidegger, há a introdução do conceito de transcendental que está ligado ao problema do compreender, que é ao mesmo tempo um existencial do ser-aí, como um modo de ser no mundo, que remete para a compreensão do ser. A questão do *ser* da tradição metafísica é deslocada para o campo da fenomenologia e da analítica existencial. Neste contexto a fenomenologia enquanto hermenêutica da facticidade e da existência é pensado a partir de um conceito da temporalidade e da historicidade. Gadamer já não se propunha a acompanhar o seu mestre no modo de interpretar a fenomenologia para a compreensão do ser. Em *Verdade e Método*, Gadamer acolheu o sentido do termo facticidade, mas não vinculado ao conceito de transcendental para a compreensão do ser, mas em seu lugar, a facticidade é pensada ao todo da cultura e da história. A compreensão em Gadamer é pensada no contexto de um projeto de recuperação

A preocupação de Gadamer estará, deste modo, a pensar a superação de uma aparente *intenção imediata*, para uma *intenção reflexiva* do sujeito no mundo vivido.

A intenção imediata representaria uma relação sem barreiras entre o sujeito e o mundo histórico, uma facticidade do mundo vivido; entretanto, este pensar imediato, vinculado ao momento histórico não existe em-si, pois todo o pensar e a relação entre sujeito e mundo vivido é uma relação de *intenção reflexiva*, apesar de em um primeiro momento nos parecer enquanto imediata. De acordo com o filósofo Ernildo Stein, a saída que Gadamer irá buscar será a passagem da *intenção imediata* para a *intenção reflexiva* que garanta a própria liberdade humana. (2011, p. 15).

A passagem da *intenção imediata* para a *intenção reflexiva* dar-se-á em Gadamer pelo recurso antropológico ao sentido de historicidade e o recurso à G.W.F. Hegel, em que a historicidade será o elemento que aparece como *tradição* que influencia os sujeitos, mas que é composta pelos mesmos, agindo enquanto um a-priori histórico, contingente, temporal, e não enquanto um a-priori lógico. A *tradição* enquanto historicidade aparece para os sujeitos como a própria linguagem e sua carga histórica, onde o sentido dado preliminarmente é o sentido histórico da própria ação humana e não um sentido lógico independente da historicidade. A *intenção reflexiva* em relação ao horizonte histórico permite o vir-a-ser de sentido, onde este a-priori histórico e não lógico pretende demonstrar a tradição presente nas formas de linguagem dos sujeitos, mas que permite a sua liberdade de ação, evitando a queda em um determinismo ingênuo.

Deste modo, Hans-Georg Gadamer tenta assegurar para a hermenêutica filosófica a relação reflexiva e histórica da ação humana e cria uma relação entre *historicidade*, *tradição* e *linguagem*, mostrando que a nossa relação com a historicidade é uma relação reflexiva e linguística. Gadamer se afasta de uma perspectiva puramente lógica, no sentido da linguagem enquanto um a-priori lógico em relação à tessitura histórica, quer dizer, é pensar o sujeito a partir de sua condição de finitude e de sua condição histórica no tempo. É neste contexto que a noção de verdade para as ciências humanas deve ser pensada, a verdade enquanto um acontecer do momento histórico, mostrando a

---

constante da historicidade da cultura do mundo vivido. (Stein, 2011, p.14). A tarefa da filosofia para Gadamer enquanto hermenêutica filosófica, se distancia assim da filosofia de Heidegger, na medida em que o compreender (*Verstehen*) se desliga da questão do sentido do ser; não significa aqui um desligamento da importância do sentido do ser, mas de como o acesso a este sentido é possibilitado, em um primeiro momento vinculado a um horizonte interpretativo, que é cultural e histórico, para após significar, fazer aparecer o sentido do ser. A diferença para a filosofia de Heidegger é esta diferença de como aparece o sentido do *ser* e do uso da hermenêutica, que vincula a fenomenologia hermenêutica com a analítica do *ser-ai*, para o desvelar do sentido do *ser*.

impossibilidade do pensamento puramente lógico, descolado da historicidade. Se a ciência quer se ocupar com o *objeto científico*, as *geisteswissenschaften* (Ciências do espírito) devem se ocupar com o sentido de *objeto histórico* e não como um elemento determinado, livre de qualquer resquício histórico<sup>25</sup>.

#### **2.4 Historicidade e Subjetividade: a consciência da experiência hermenêutica enquanto construção de si**

A experiência hermenêutica é um processo histórico de subjetivação, quer dizer, de construção constante de subjetividade que acontece pela própria mediação reflexiva do sujeito com a tradição e historicidade. Não é para o sujeito enquanto consciência, uma relação auto evidente esta experiência, como já foi mencionado em outro momento. A consciência da experiência hermenêutica aparece enquanto um trabalho elucidativo e pedagógico da própria consciência em relação à tradição e aos elementos históricos de sentido, sua interpretação. Queremos dizer que este processo de mediação ente sujeito e historicidade é o ponto médio, o *topos*, onde o sentido histórico enquanto experiência acontece; a elucidação desta relação se torna para o sujeito um processo pedagógico de consciência sobre sua própria subjetivação.

Deste modo, o processo pedagógico de subjetivação se torna um conteúdo de sentido, mas um conteúdo histórico, um *objeto histórico*, que aparece na hermenêutica de Gadamer como a história da efetuação; esta história da efetuação é o objeto histórico, que não é um objeto mesmo, mas uma realidade histórica que acontece, se efetiva na compreensão. Aí se encontra a experiência hermenêutica e seu entendimento se torna consciência sobre esta experiência de finitude e temporalidade. O hermeneuta deve fazer justiça à historicidade da compreensão dentro de sua própria filosofia e não se trata de um

---

<sup>25</sup> É nos evidente que o grande problema vigente em *Verdade e Método I* é o problema da verdade, (*Wahrheit*), seu fundamento histórico e cultural e de como ela aparece para nós enquanto momentos históricos e interpretativos. A verdade é apresentada por Gadamer em três momentos que possuem a pretensão de expressar a totalidade da existência humana e de como esta se relaciona com a verdade: o primeiro, o acontecer da verdade na expressão da arte; o segundo o sentido do acontecer da verdade na história e sua característica fundamental, a historicidade; terceiro, o acontecer de sentido e verdade no uso da linguagem. Estas três instâncias do mundo vivido representam o sentido de universalidade do pensamento de Gadamer, mas destituído de um ideal de totalidade, pois a intenção do hermeneuta aqui é fazer ver a natureza interpretativa/linguística e histórica que envolve a determinação da verdade.

desafio periférico, mas é um propósito que possui um fim determinado, assumir a historicidade como um princípio hermenêutico supremo, que na hermenêutica filosófica, pode ser capaz de demonstrar historicamente o problema e o lugar da noção de verdade científica e ao mesmo tempo justificar o acontecer da experiência humana e como acontece seu sentido.

Experiência é mediação histórica. Mediação entre sujeito e historicidade, na forma de *tradição* e linguagem que permanecem na *distância no tempo*, do qual não nos livramos. A linguagem assegura todo sentido histórico possível, presentifica a história. A experiência é mediação histórica, por mais que não tenhamos a consciência desta relação. Chegamos em um momento dentro da noção de experiência hermenêutica que devemos nos perguntar, qual o caminho de Gadamer para fazer justiça à historicidade da compreensão como um princípio supremo para sua filosofia e como, então, podemos fazer justiça à historicidade da compreensão? Como justificamos a presença da historicidade para dar sentido à noção de verdade histórica ao qual Gadamer deseja? A historicidade deve ainda justificar a subjetivação dos sujeitos, como os sujeitos se determinam na história.

Cabe nos perguntar em que consiste fazer justiça à historicidade da compreensão, naquilo que queremos interpretar e para tal objetivo, Gadamer irá nos apresentar como recurso uma incursão na relação entre consciência e história presente na dialética de G.W.F. Hegel, especialmente na obra *Fenomenologia do Espírito*. Vemos em um primeiro momento na interpretação a consciência enquanto subjetividade a determinar o que é uma interpretação verdadeira, quer dizer, o valor epistemológico da interpretação é neste primeiro momento dado pela subjetividade, mas não é uma decisão desconexa da historicidade e nem arbitrária. A historicidade será um princípio hermenêutico enquanto ela mesma for uma substancialidade que determina em certo modo a própria subjetividade.

Hans-Georg Gadamer abre o esclarecimento sobre o papel da historicidade e o recurso a Hegel na segunda parte de *Verdade e Método I*, no item intitulado *Análise da consciência da história efetiva* e diz o hermeneuta, “toda consciência aparece essencialmente sob a possibilidade de elevar-se por cima daquilo do que é consciência. A estrutura da reflexividade está dada por princípio em toda forma de consciência e deve valer, portanto, também para a consciência da história em efeito”. (1996, p. 415). Em linguagem hegeliana, a consciência é a subjetividade e esta não é uma subjetividade desvinculada ou independente das condições históricas que a envolvem e nem um

princípio a-priori no mundo; a subjetividade enquanto uma episteme interpretativa pode *elevantar-se por cima daquilo que é consciência*, quer dizer, agir em relação à historicidade que a envolve e a constitui enquanto subjetividade.

Continua o hermeneuta em *Verdade e Método I*:

A estrutura da consciência está dada por princípio em toda forma de consciência. Deve valer, portanto, também para a história da efetuação. Podemos o formular também de uma outra maneira: quando falamos da consciência da história da efetuação, não nos encontramos necessariamente presos na lei imanente da reflexão que rompe com toda afecção imediata como a que entendemos sob o nome de efeito? Não nos obriga isto a dar razão a Hegel? Não teremos que admitir como fundamento da hermenêutica a mediação absoluta da história e verdade tal como pensava Hegel? <sup>26</sup>(1996, p. 415).

Fazer justiça à historicidade como princípio hermenêutico fundamental é fazer justiça em primeiro lugar à noção de verdade do qual a ciência se desvencilhou na tentativa utópica de encontrar uma *determinação pura* em um ideal de ciência que encontrasse a verdade livre de relativismos. Entretanto, a historicidade e sua relação com a própria formação de subjetividade dos sujeitos mostra o contrário: que nossa consciência, no modo como Gadamer chama, enquanto subjetividade, se subjetiva, se constrói na sua relação com a historicidade e se queremos encontrar a correta interpretação para a verdade, esta, deverá ser encontrada influenciada pela sua substancialidade, quer dizer, pela historicidade que envolve as determinações da consciência, do qual julga-se serem absolutamente livres. A verdade para uma subjetividade e sua própria subjetivação encontram-se nesta relação mediativa entre subjetividade e historicidade, tal como pensava Hegel na relação estabelecida entre consciência e conceitos.

Uma subjetividade histórica quer dizer que esta, quando olha para o mundo, para a *coisa mesma* e tenta determinar o saber, esta determinação sobre algo, não esgota nunca o saber. O saber procede de uma predeterminação histórica, mas esta predeterminação não é a-histórica ou atemporal, esta predeterminação histórica é uma espécie de substância que envolve as opiniões e comportamentos subjetivos e prefigura a possibilidade de compreender um momento histórico, uma tradição e sua alteridade

---

<sup>26</sup> Livre tradução do presente autor.

histórica. Nesse sentido, a hermenêutica filosófica de Gadamer desempenha um papel inverso ao da *Fenomenologia do Espírito* de Hegel, mostrando que em toda subjetividade, há uma substancialidade que a determina. Na *Fenomenologia do Espírito* de Hegel, a subjetividade é envolvida pelos conceitos enquanto universais da linguagem.

Não está em jogo na hermenêutica uma verdade no sentido específico do termo, em relação a uma consciência, mas é a posição e a correta perspectiva de uma subjetividade em relação à historicidade e de como se coloca diante de sua interpretação; quer dizer, o que importa para uma subjetividade é a compreensão de como ocorre a sua experiência histórica e por que é histórica. A historicidade é o princípio hermenêutico por excelência, é o princípio de referência da justa interpretação de uma subjetividade e considerar este princípio em toda experiência histórica é imprescindível para que possam ser evitadas a arbitrariedade e as limitações da ação do pensamento. (ALMEIDA. 2002, p. 299).

#### 2.4.1 A Distância no tempo e a Questão Crítica da Hermenêutica

Para fazer justiça à historicidade da compreensão e para olhar para a *coisa mesma*, o primeiro desdobramento da tarefa hermenêutica consiste na elaboração de um projeto adequado à coisa que se quer compreender. Um projeto adequado de compreensão sobre a coisa que se quer compreender ou a *coisa mesma*, do qual se espera chegar, já deve conter em si os juízos prévios que se tem sobre o que se quer compreender. Vemos que o projeto de compreensão sobre algo já contém em si os *pré-juízos* sobre aquilo que se espera compreender e estes devem ser convalidados, reconhecidos pela subjetividade. Se quisermos traçar de modo mais específico um paralelo da abordagem hermenêutica em relação aos textos e em relação às experiências da subjetividade, podemos dizer que este modo intelectual de interpretar é semelhante ao caminho da fenomenologia hegeliana, e por isso, destacada por Gadamer em *Verdade e Método I*. No caminho fenomenológico da consciência, que é uma experiência da consciência, o sentido da *coisa mesma* apenas acontece quando a consciência livra-se das contradições que impedem o próprio entendimento. Hegel constrói deste modo um sentido próprio à sua dialética. Para a hermenêutica no trabalho de compreensão, ela a subjetividade, deve ater-se aos *pré-juízos* legítimos e ilegítimos no próprio trabalho interpretativo.

O início de todo trabalho interpretativo que abre o sentido de experiência da consciência hermenêutica, traz em si os *pré-juízos*, juízos prévios sobre o que se quer compreender. É no trabalho reflexivo da subjetividade e do contato com estes *pré-juízos* históricos que os mesmos devem ser convalidados ou definidos como ilegítimos, através deste trabalho mediativo que é a interpretação e a busca pela compreensão. O trabalho interpretativo nunca começa destituído de um juízo prévio, nunca começa do vazio, quando o sujeito se lança à interpretação, este já coloca no projeto interpretativo várias possibilidades de conhecimento e de possibilidades de experiência de sentido; a possibilidade de uma interpretação, já pertence a uma situação hermenêutica específica, onde esta situação traz consigo perspectivas determinadas de mundo e uma prévia formação histórica, já herdeira de uma tradição a qual acontece para esta situação hermenêutica. A nossa interpretação e a construção de um sentido de verdade e a nossa experiência com o mundo, é herdeira e extraímos os primeiros sentidos de nossa própria relação precedente com o que queremos interpretar. Aí está a construção de uma experiência e da efetivação de nossa compreensão.

A expectativa de sentido durante o trabalho de nossa compreensão, a interpretação, é extraída das bases históricas presentes em nossa relação com a tradição e com a experiência passada de nossa relação com o que estamos buscando compreender. O trabalho de interpretar parte do sujeito enquanto um projeto, uma projeção inicial e é através deste projetar que será possível verificar os acertos ou equívocos dos *pré-juízos* iniciais. A legitimidade dos *pré-juízos* será testada na projeção daquele que busca compreender, na incidência inicial sobre a coisa que se busca compreender. A historicidade mostra que o *pré-juízo* enquanto um a-priori histórico faz sentido neste trabalho inicial de projeção, entretanto, será preciso encontrar um critério para distinguir os *pré-juízos* legítimos dos ilegítimos. O *pré-juízo* que permite a compreensão do que se busca compreender se torna legítimo na interpretação, enquanto que aqueles que estão em desacordo com a *coisa mesma*, criam dificuldades para a compreensão e mal-entendidos, são ilegítimos.

A nossa relação com a coisa mesma, se quisermos denominar assim, com o mundo interpretativo é, no modelo epistemológico hegeliano, sempre reflexivo e histórico. Quer dizer, na hermenêutica de Gadamer, a historicidade justifica e é justificada por uma circularidade reflexiva da compreensão. A nossa relação com o que buscamos compreender é circular, como já mostrou o círculo hermenêutico, é circular, porque o sentido de verdade que alcançamos em determinado momento, sempre se torna prévio em

um outro momento e já introduz um *pré-juízo* para um próximo momento de compreensão. Nos diz Almeida que o que entendemos como o olhar sobre a *coisa mesma* é a tarefa primeira, constante e última da hermenêutica, pois a caminhada fenomenológica inicia na *coisa* projetada e continua sendo processada na mediação entre projeto e *coisa* e termina, em determinado momento, quando se encontram possibilidades de sentido de verdade nesta relação. Estas possibilidades são convalidadas nesta relação entre projeto e coisa. (2002, p. 300).

O processo é circular e nunca é o mesmo, para o intérprete que se lança enquanto projeto na busca de uma compreensão sempre nova, e nova experiência, e coisa, e/ou mundo, pois estamos sempre vinculados a esta situação hermenêutica que é histórica e reflexiva. Nesse sentido, não existe a permanência epistemológica em relação ao que buscamos compreender, pois sempre um novo olhar proporciona novas possibilidades de verdade e o mesmo acontece quanto ao sujeito. O sujeito, nesta relação reflexiva, constrói-se enquanto subjetividade, torna-se nova unidade de sentido e aumenta seu próprio horizonte hermenêutico neste projeto reflexivo e histórico. Podemos dizer que o caminho fenomenológico está nesta relação entre coisa mesma e o projeto prévio de interpretação, entre o ponto de partida inicial em que alguém se encontra e onde quer chegar.<sup>27</sup>

A ideia de *coisa* ou *coisa mesma* não é uma representação de algo fixo, imutável do qual devemos compreender; acredito que na abordagem hermenêutica, a melhor definição para a *coisa mesma* seja a ideia de mundo ou *mundo vivido*, pois o sentido ao qual chegamos ao final de um momento interpretativo é influenciado diretamente por estes *pré-juízos* que aparecem também enquanto *tradição* e permanecem no tempo, em sua distância histórica. A coisa que se quer compreender, sofre modificação do próprio pensamento que quer compreender, já não existindo neutralidade aí, nem em objetos que aparecem historicamente, pois estão envolvidos pela *distância no tempo*. A *distância no tempo* é o que assegura ao objeto sua objetividade, sua aparente fixidez em relação ao sujeito que incide no objeto com seus *pré-juízos*. Esta mesma distância abre para o sujeito a possibilidade de interpretação e mostra como a coisa e intérprete se afetam mutuamente.

---

<sup>27</sup> Fenomenológico enquanto um vir-a-ser de fenômenos da relação entre sujeito e mundo, mas acredito que poderíamos também neste contexto falar em hermenêutico. A questão a qual devemos ressaltar é sobre a presença da contradição no trabalho de esclarecimento da razão entre sujeito e mundo; esclarecimento enquanto um surgimento de uma possibilidade de verdade, um sentido de verdade que emerge da contradição entre presente e pré-juízos da tradição.

Portanto, a *distância no tempo* se apresenta deste modo como o elemento capaz de distinguir ou ser o critério objetivo na verificação dos *pré-juízos* verdadeiros dos falsos, pois a *distância* guarda para si a substancialidade histórica que se confronta com a subjetividade do intérprete e seus *pré-juízos*.

A distância no tempo carrega em si a *história da efetuação*, ela separa e ao mesmo tempo une coisa e intérprete, em uma relação circular. A distância preserva a coisa da arbitrariedade do sujeito e ao mesmo tempo, abre novas possibilidades de interpretação. Na hermenêutica filosófica, o tempo já não é um abismo histórico, que seja tomado por uma distância intransponível para a interpretação. Na hermenêutica filosófica, o tempo é a causa, o fundamento que permite o acontecer de sentido do presente, de modo que não é um elemento que tenha que ser vencido, mas ao contrário, o tempo é uma possibilidade positiva e produtiva do compreender que reverbera no modo como consideramos a *coisa* ou o que desejamos compreender. (GADAMER apud ALMEIDA, 2002, p. 302).

A *distância no tempo* se apresenta ao sujeito enquanto uma alteridade. O contato do sujeito com o objeto, a coisa a qual deseja compreender é histórico, portanto hermenêutico, estranho ao seu sentido em um primeiro momento, tem a relação interpretativa através dos *pré-juízos* e da experiência precedente sobre a coisa que se quer compreender, mas também é um processo dialógico. A *distância* é este fio condutor que tenciona, causa um choque entre horizontes interpretativos diferentes. A relação que se estabelece do esforço interpretativo diante da coisa que se quer compreender é dialógica, porque é criadora de sentidos, de novos sentidos. O *pré-juízo* já é em si um sentido historicamente construído, legitimado ou não, lançado para o trabalho de uma nova interpretação e a compreensão termina por ser este aparecer de um novo sentido, uma abertura de sentido, para uma nova compreensão.

A *distância no tempo* é tensional, mas também permite a fusão no tempo, fusão de horizontes enquanto um processo que é hermenêutico, mas que também é dialógico. Nesta relação entre o passado que se presentifica está uma espécie de choque, um choque hermenêutico, exatamente entre horizontes de sentido e interpretação. Este choque é um processo de estranhamento do sujeito, quando algo em seu horizonte histórico e interpretativo faz com que este sujeito coloque à prova seus *pré-juízos* diante do “novo”, ele estranha o diferente, mas a interpretação fará com que o estranho se familiarize para uma nova compreensão. Na perspectiva puramente textual, o contato do sujeito com os textos a partir da hermenêutica, exige uma postura intelectual de *disposição* e *abertura*, que também é estranhamento e interpretação.

A *distância no tempo* é uma condição histórica que permite o acontecer de um sentido, que é sempre novo e que pode ser para o sujeito o *sentido verdadeiro*<sup>28</sup>. O sentido não se esgota nas coisas, não se esgota e nem tem sua fixidez na fusão de horizontes presente no trabalho interpretativo e de tensão histórica entre coisa mesma e subjetividade com seus *pré-juízos*. O sentido verdadeiro passa desta forma a ocupar um status do presente de sentido convalidado, resultante após este trabalho interpretativo e assumido como sentido justo que leva à compreensão. Podemos ver este sentido verdadeiro na tessitura do tempo assumido enquanto tradição, como o sentido verdadeiro que traz em si a historicidade e se presentifica no agora, tomado enquanto verdade.

Devemos lembrar com Gadamer de que a produtividade hermenêutica, quer dizer, a possibilidade de alcançar uma consciência hermenêutica enquanto consciência histórica, passa pela compreensão da importância da *distância no tempo*. A produtividade hermenêutica desta distância no tempo, apenas pode ser pensada desde o giro ontológico que Heidegger deu na ideia de compreensão enquanto um *factum existencial* e desde a interpretação temporal em relação ao *ser* enquanto um *estar-aí*. Claro que o sentido que encontramos nas coisas, em um primeiro momento é o próprio sentido histórico da *coisa mesma* e oriundo desta relação também contraditória entre as determinações dos *pré-juízos*, enquanto a-priori histórico, e o esclarecimento do sentido da coisa mesma. Vamos encontrar a afirmação do hermeneuta de que a *distância no tempo* é a única que permite uma expressão completa do sentido que há nas coisas, seja um texto ou uma obra de arte. (1996, p. 367).

Nos diz Almeida em sua obra *Hermenêutica e Dialética: dos estudos platônicos ao encontro com Hegel*, que se deve haver um ponto final em relação ao *sentido verdadeiro*, este deve dar-se em relação ao discurso, mas em relação à coisa mesma, o sentido do verdadeiro é sempre um ponto médio (*Zwischen*). (2002, p. 303). Ponto médio, porque é uma aproximação possível diante das possibilidades criadas pela relação tensional entre subjetividade e mundo. É importante notarmos para o aspecto tensional da hermenêutica filosófica, mais especificamente no esforço interpretativo, pois a impressão primeira da objetividade da coisa, construída pela distância histórica e o pertencimento à

---

<sup>28</sup> A hermenêutica permite o acontecer de um sentido que pode aparecer, efetivar-se para o sujeito enquanto um sentido verdadeiro, não é um sentido imposto ou forjado pela subjetividade, mas algo que se efetiva historicamente, convalida-se da relação intérprete e mundo vivido, ou como estamos trabalhando nos parágrafos anteriores, coisa mesma. Nesse sentido o sentido verdadeiro não representa uma verdade imutável, mas uma determinação histórica diante da constante abertura de sentido no trabalho interpretativo da subjetividade.

uma tradição, marcam esta inesgotabilidade de possibilidades de sentido para o intérprete, em sua finitude e imerso no tempo.

Quando tratamos sobre o verdadeiro sentido de um texto histórico, de uma obra de arte ou sobre a nossa própria experiência temporal, não estamos tratando de um sentido único e fechado que após ser determinado continua circunscrito em seu próprio sentido. O verdadeiro sentido para a hermenêutica filosófica não se esgota ao chegar a um determinado ponto final; na hermenêutica, estamos tratando de um sentido que é um processo aberto, infinito em suas possibilidades. A própria *distância no tempo* não tem uma dimensão concluída, ela mesma está em constante movimento e expansão, o que permite com que ao longo do tempo os *pré-juízos* de natureza particular e anacrônicos desapareçam ou sejam eliminados, enquanto que permite o aparecer de *pré-juízos* que colaborem com uma compreensão mais correta.

Para Hans-Georg Gadamer a *distância no tempo* torna possível resolver a verdadeira questão crítica da hermenêutica, que é distinguir os *pré-juízos* verdadeiros, aqueles que permitem a compreensão, dos falsos, que produzem mal-entendidos. (1996, p. 369). A *distância no tempo* permite o aparecer do *pré-juízo* e uma consciência formada hermeneuticamente é, por sua vez, uma consciência histórica e esta consciência se torna apta para identificar em-si os próprios *pré-juízos*, identificar o que lhe vem enquanto opinião pela *tradição* e ser capaz de guiar melhor sua própria compreensão. É no encontro com a *tradição* que o *pré-juízo* aparece enquanto *pré-juízo*, pois enquanto ele não está determinado, ele aparece para nós como juízo, de modo que apenas o notamos em sua alteridade, quando ele nos interpela e este é o encontro com a *tradição*.

## 2.5 A Experiência hermenêutica e a essência da experiência hermenêutica

A experiência hermenêutica enquanto a experiência fundante de sentido na existência apenas se torna consciência hermenêutica, quando tomamos consciência de nossa finitude e com ela, da historicidade que forma nossa compreensão. Consciência hermenêutica também é consciência histórica e consciência dos *pré-juízos* que envolvem e guiam o acontecer da compreensão. O *pré-juízo* apenas se torna visível para nós, quando algo estimula sua percepção, quando algo nos interpela e notamos sua alteridade e como ele influencia em nossa compreensão. Este estímulo é o encontro com a *tradição*. É no

encontro com a tradição que algo nos interpela, nos interroga e colocamos em suspenso os nossos próprios *pré-juízos* e os notamos em forma de alteridade. Esta é a exigência hermenêutica por excelência de uma consciência formada hermeneuticamente: colocar em suspenso os próprios *pré-juízos*<sup>29</sup>.

Esta suspensão em relação aos juízos e conseqüentemente em relação aos *pré-juízos* que nos envolvem historicamente, é a expressão de uma consciência formada hermeneuticamente e uma hermenêutica histórica, deve mostrar em sua compreensão, a realidade histórica. Esta realidade histórica, como ela aparece acontece nesta percepção e suspensão do juízo e consciência dos *pré-juízos* que nos envolvem. Este conteúdo histórico do qual suspendemos para melhor compreender, faz parte da própria história da efetuação.

A consciência histórica ou a história da efetuação, tem em-si a aparente imediatez de que quando toma um objeto histórico, um texto, uma obra de arte, parece tratar-se sempre de uma relação, uma afecção imediata com o objeto da compreensão. A experiência hermenêutica enquanto um momento de produtividade de sentido na historicidade não representa uma relação imediata, coisificada, com aquilo que buscamos compreender. A tentativa de compreensão do que definimos como objeto histórico, está sob a influência da distância histórica que a determina e determina uma situação hermenêutica com certas possibilidades interpretativas, de modo que nos encontramos sempre sob os efeitos da história da efetuação. A característica desta natureza hermenêutica da existência enquanto um estado antropológico é estar envolvido em uma situação hermenêutica, definida por Hans-Georg Gadamer como o horizonte interpretativo. O próprio hermeneuta irá afirmar de que esquecemos toda a verdade deste fenômeno de compreensão quando tomamos o fenômeno imediato como toda a verdade<sup>30</sup>. (1996, p 371).

Ser histórico é não se esgotar nunca no saber-se, afirmou Gadamer em *Verdade e Método I (Wahrheit und Methode)*, de modo que o saber procede de uma situação

---

<sup>29</sup> A suspensão de todo pré-juízo tem a estrutura lógica da pergunta.

<sup>30</sup> O núcleo central, a instância de produtividade da hermenêutica é a história da efetuação ou aquilo que se apresenta para nós no momento da compreensão enquanto consciência histórica. Esta consciência histórica é a dimensão sempre crítica da hermenêutica, onde a história é entendida como um processo, contínuo e sempre influente. A história não representa um passado cristalizado e determinado, pois esta história se apresenta enquanto consciência histórica e é daí que vem as possibilidades de sentido sobre o que pode ser compreendido. Evidente que a consciência histórica não se apresenta enquanto uma totalidade à consciência individual, mas ela se apresenta enquanto um momento de realização da compreensão que não pode ser coisificado.

histórica que é situação hermenêutica<sup>31</sup>. À ideia de situação hermenêutica, pertence essencialmente o conceito de horizonte hermenêutico. O horizonte é o âmbito de visão que abarca e encerra tudo o que é visível desde um determinado ponto. Esta definição de situação enquanto horizonte hermenêutico traduz a perspectiva de interpretação histórica que está ao alcance de um sujeito em determinado momento. “O que não tem horizonte, é um homem que não vê suficientemente e que em consequência, supervaloriza o que lhe está mais próximo”. (GADAMER, H.G. 1996, p. 373)

A tarefa da compreensão histórica, enquanto consciência histórica é ver o passado em seu próprio *ser*, quer dizer, ver o passado, presente nas formas de compreensão do presente, com seus *pré-juízos* em uma situação, horizonte (histórico). Neste modelo hermenêutico de pensar a compreensão, se torna uma exigência para a hermenêutica, de que a correta compreensão passe pelo esforço hermenêutico de alteridade, de colocar-se no lugar do outro a partir da percepção de nossos próprios *pré-juízos*. O sentido de alteridade é uma exigência do pensamento hermenêutico. Do mesmo modo que nos colocamos na situação hermenêutica do qual desejamos conhecer, considerando os *pré-juízos* históricos que se evidenciam em determinado horizonte histórico, nos colocamos através dos conteúdos de uma conversação no horizonte hermenêutico do outro sujeito, uma vez que alcançamos o horizonte histórico do outro pela forma do diálogo<sup>32</sup>.

Quem busca compreender se coloca fora de um possível consenso absoluto, na medida em que busca compreender não apenas o que o outro quer dizer, mas a posição de onde o faz. Portanto, o compreender enquanto um esforço de alteridade, representa um deslocamento de horizontes, onde o deslocar-se ao outro representa um novo horizonte histórico. Mas o que significa em realidade este deslocar-se? Este deslocar-se não é a empatia de uma individualidade na outra e nem a submissão do outro a seus próprios padrões, mas significa sempre um ascenso para uma generalidade superior, que suspende a particularidade própria como a do outro. Em realidade, o horizonte do presente está em constante formação, na medida em que estamos obrigados a colocar à prova constantemente todos os nossos *pré-juízos*.

---

<sup>31</sup> Todo saber procede de uma predeterminação histórica, do qual Gadamer chama de *substância*, fazendo referência ao modo de conteúdo histórico da consciência, presente na filosofia de Hegel. Substância porque envolve a opinião, o comportamento subjetivo, prefigura a possibilidade de compreender uma tradição em sua alteridade histórica. Por isso, Gadamer faz referência à tarefa da hermenêutica filosófica com ao caminho da *Fenomenologia do Espírito* de Hegel, mostrando que em toda subjetividade, se mostra a substancialidade (histórica) que a determina. (GADAMER, H.G., 1996, p.372).

<sup>32</sup> Sobre horizontes históricos e o deslocamento.

A experiência hermenêutica é o núcleo da consciência hermenêutica ou consciência histórica. Hans-Georg Gadamer retoma o conceito de experiência hermenêutica, os elementos que envolvem seu acontecer, para demonstrar o estatuto histórico da hermenêutica. É claro para nós que nesse conceito de experiência histórica, o sentido não se esgota, possuindo um modelo circular de gênese do sentido e compreensão, mas em um círculo que não se fecha, de modo que se torna mais correto falar em um modelo de espiral para a compreensão. A experiência hermenêutica vem deste modelo de círculo hermenêutico, mas que não se fecha e compõem este círculo a *tradição*, o *intérprete* e a obra ou *coisa mesma*, que se busca compreender.

O círculo hermenêutico mantendo este modelo circular e de abertura para um novo sentido, mantém em-si uma negatividade própria de abertura e que é uma negatividade crítica, pelo aspecto da consciência da finitude do sujeito e, conseqüentemente, pela possibilidade da pergunta. Devemos lembrar que a essência da experiência é linguagem e no círculo hermenêutico, a pergunta e a possibilidade do novo (sentido) marcam uma criticidade para a hermenêutica filosófica, que ganha força pelo sentido de finitude do sujeito. Há uma relação na hermenêutica de Gadamer entre diálogo e reflexão, que encontra no círculo hermenêutico sua abertura possível<sup>33</sup>.

A experiência é a abertura ao novo sentido, dentro de um horizonte histórico, de modo que esta experiência sempre aponta para algo desconhecido, ao novo, através da suspensão de um juízo prévio, através de uma pergunta. A pergunta enquanto o elemento negativo da reflexão aponta sempre para o novo, uma vez que não se pergunta por algo que já se conhece. Uma pergunta suscita sempre uma nova experiência, um novo sentido, de modo que não se torna possível realizar sempre a mesma experiência, são sentidos diversos. A essência desta experiência hermenêutica, sua especificidade é a linguagem e sua relação com a condição de finitude humana, que se dá na historicidade; deste modo a experiência enquanto natureza hermenêutica, acontece mesmo antes da ciência. A experiência não é uma ciência, como a filosofia não é ciência, mas a experiência é um pressuposto necessário para a própria ciência.

---

<sup>33</sup> Esta posição crítica da hermenêutica, aproxima muito a teoria da compreensão hermenêutica com a própria dialética. Retomamos aqui um esclarecimento do Professor Ernildo Stein sobre a reflexão: “A reflexão tem como propriedade ser em-si enquanto se relaciona com o outro; produzir identidade, justamente pela oposição. A consciência de algo é, ao mesmo tempo, consciência de si e consciência humana de maneira geral, só se sustenta e mantém sua unidade se constantemente se relaciona com conteúdos estranhos a ela. Os dois aspectos da relação consigo e da relação com o outro constituem, de certa forma, a estrutura da reflexão que está na base da consciência. Portanto, os dois métodos, o dialético e o hermenêutico e as duas posições filosóficas que nele se manifestam encontram seu estatuto teórico na referência a esta polaridade da reflexão”. (STEIN, E. apud ALMEIDA. 2002, p. 281).

Chegamos a um elemento na hermenêutica filosófica que esclarece a própria posição de Hans-Georg Gadamer em relação à ciência e ao próprio conceito de verdade para o sujeito, que é a construção histórica e relacional da experiência hermenêutica. Diz o hermeneuta que quando nos atemos ao conceito específico apenas de experiência, o que vem a ser, esta parece ainda algo pouco ilustrado, esclarecido. Devido ao papel dominante que representa a lógica da indução para as ciências naturais, o conceito de experiência se viu submetido a uma esquematização epistemológica que parece ter recortado amplamente seu sentido originário. Deste modo, já se coloca para Gadamer o problema da lógica das ciências em relação ao método de objetivação, onde o objetivo da ciência é objetivar a experiência até que fique livre de qualquer momento histórico. (1996, p. 421).

Na hermenêutica, a experiência tem sua essência na e através da historicidade, como foi descrito em parágrafos anteriores, a experiência provém desta relação dialógica com a história da efetuação, na forma dos *pré-juízos*. Entretanto, mais evidente nas ciências naturais, o método deve garantir e sem dúvidas, dar conta da objetividade da experiência e da possibilidade de reproduzir *ad infinitum* tal experiência, onde a historicidade específica de cada momento, deve ser desconsiderada. Esta lógica em relação ao modo de experiência também adotada em outras áreas do conhecimento, mantém apenas uma compreensão formal, lógica da experiência. Entretanto, na hermenêutica filosófica, o conteúdo específico de uma relação na historicidade, define, por conseguinte a forma desta experiência.

Na ciência moderna, a experiência é válida até o momento em que é refutada por uma nova experiência que transmita um grau de objetividade mais preciso. Este é a essência da experiência científica ou da experiência da vida cotidiana. O conceito de experiência na ciência moderna carrega em-si a suposição da imediatez. É claro que quando se considera a experiência apenas por referência a seu resultado, se passa por cima do verdadeiro processo da experiência, quer dizer, a experiência é um processo negativo e o que importa dela é a possibilidade da generalização do conceito enquanto construção conceitual/histórica. Vejamos como Gadamer traz ao debate a compreensão aristotélica sobre a origem da essência da experiência.

De um modo mais formal em um primeiro momento, no apêndice dos *Analíticos Posteriores*, Aristóteles descreve como acontece a experiência, quer dizer, sobre a unidade da experiência com as percepções diversas e retendo estas percepções individuais. Quer dizer, a experiência como a unidade de algo geral. Entretanto, a generalidade da experiência não é a generalidade da ciência. Aristóteles adota uma

postura surpreendentemente indeterminada entre as muitas percepções individuais e a generalidade verdadeira do conceito. A posição que Aristóteles nos passa é de que a ciência tem seu começo não na experiência mesma, mas na generalidade de um conceito. A experiência não é a ciência mesma, mas é seu pressuposto necessário. Se quisermos analisar hermeneuticamente a posição aristotélica, diríamos que o sentido da experiência, o *logos*, no sentido aristotélico, ou o conceito, surge da observação, mas não se limita nela, e este *logos* será o pressuposto para a ciência então, na perspectiva aristotélica. A ciência não está aqui restrita à apreensão metodológica da observação<sup>34</sup>.

A negatividade da experiência possui um particular sentido produtivo. O objeto com o qual se faz uma experiência deve proporcionar ao sujeito algo que com este objeto se possa chegar a um melhor saber, quer dizer, sobre uma generalidade. A negação, diz Gadamer, em virtude da qual a experiência chega a este saber de generalidade é uma negação determinada e a esta forma de experiência damos o nome de *dialética*. (1996, p 429). Para este momento de experiência, o testemunho mais importante dialético é o de Hegel.

Na *Fenomenologia do Espírito* Hegel mostrou como faz suas experiências a consciência que quer adquirir a certeza de si mesma. Para a consciência seu objeto é em-si, mas o que é em-si, apenas pode ser sabido tal como se representa para a consciência que experimenta. Hegel analisa o conceito de experiência, uma análise que atraiu particular atenção de Heidegger<sup>35</sup>: “O movimento dialético que realiza a consciência consigo mesma, tanto em seu saber, como em seu objeto, na medida em que para ela, o novo objeto verdadeiro surge precisamente daí, é em realidade o que chamamos experiência”. (HEGEL apud GADAMER, H.G. 1996, p. 430).

Para Hegel, a experiência tem a estrutura de uma inversão de consciência, sendo por isso movimento dialético; a consciência filosófica, enquanto consciência da experiência, compreende o que verdadeiramente faz esta consciência. A experiência se faz em relação a algo e a este algo se conclui um sentido do qual não se tinha suposto. A experiência incide sobre um objeto, que não se sustenta como um sentido único em-si, mas nesta experiência se descobre algo novo, um novo objeto, uma nova verdade sobre o anterior. Gadamer afirma que Hegel aponta como experiência algo que é a experiência da

---

<sup>34</sup> O que interessa a Aristóteles na formação da experiência é sua relação com a formação dos conceitos, como aparece o *logos* enquanto generalidade para a ciência.

<sup>35</sup> Gadamer acredita que Heidegger aponta com razão que neste texto, Hegel não interpreta a experiência dialeticamente, mas pensa em uma experiência inversa, quer dizer, pensa o dialético desde a essência da experiência. (1996, p. 430).

consciência com ela mesma, poderíamos dizer hermeneuticamente, em relação a um novo sentido:

O princípio da experiência contém a determinação infinitamente importante de que apara a adoção e presunção da verdade de um conteúdo, o homem mesmo tem que estar nele, ou de modo mais preciso, tem que encontrar este conteúdo unido, em unidade com a certeza de si-mesmo<sup>36</sup>. (HEGEL apud GADAMER, H.G. 1996, p.430).

Para Hegel o caminho da experiência de consciência deve conduzir necessariamente a um saber de si-mesmo e que já não tenha nada de estranho, de distinto fora de si. O conceito da experiência quer dizer precisamente isto, uma unidade consigo mesmo. Hegel constrói o sentido de experiência como estender-se sobre a realidade, sobre a multiplicidade dos conteúdos, com o surgir de formas sempre novas do espírito. A diferença da experiência para a hermenêutica filosófica é que a experiência da dialética deve terminar na superação de toda experiência que se alcança no saber absoluto, na relação já conhecida entre consciência e objeto<sup>37</sup>. Entretanto, o que Gadamer busca assegurar para sua hermenêutica é de que a experiência mesma, em sua essência não é e não pode ser ciência; a experiência da hermenêutica em sua essência contém sempre referências a novas experiências, de modo que o sujeito ao qual chamamos experimentado, não é apenas alguém que se fez através de experiências, mas alguém aberto a novas experiências.

Como nos diz Gadamer, abrindo o sentido da experiência para o cotidiano, o homem experimentado é radicalmente o menos dogmático, pois fez tantas experiências e aprendeu tanto sobre elas e está capacitado a voltar a fazer experiências e aprender sobre elas. O sentido de experiência do qual Gadamer passa a tratar para a sua hermenêutica adquire a partir deste momento um sentido qualitativo novo, pois a experiência aqui é algo que forma parte da essência histórica do homem. Esse ser histórico do homem aparece e contém um momento essencial de negatividade que aparece para novas experiências em uma forma de bom juízo ou um bom, correto *pré-juízo*.

---

<sup>36</sup> Livre tradução do presente autor.

<sup>37</sup> Para Hans-Georg Gadamer, o modelo de experiência hegeliana não pode fazer justiça às pretensões da própria hermenêutica, na medida em que no modelo de Hegel, a dialética da experiência tem que terminar na superação da experiência e na superação da tensão consciência objeto, resultando no sentido de saber absoluto enquanto o saber superado e guardado. Gadamer não pode admitir este sentido de absoluto, na medida em que a experiência e sua pretensa superação deve necessariamente abrir a uma nova experiência.

Este juízo prévio da experiência seria algo mais profundo do que um simples conhecimento sobre os estados de coisas, de um ou outro objeto, mas fica evidente que se refere a um *êthos* que envolve o próprio comportamento dos sujeitos. O hermenauta chama para este terceiro momento da experiência, momento que melhor descreve a essência da experiência hermenêutica, o dramaturgo grego Ésquilo. Para Hans-Georg Gadamer, Ésquilo encontrou a fórmula metafísica para expressar a historicidade interna de nossas experiências na seguinte expressão: *πάθει μάθος*, (Pathei Mathos) cujo sentido é o aprender a padecer. O homem sábio experimentado é o que se faz sábio através do engano, do dano, da decepção, e apenas deste modo chegamos a conhecer mais adequadamente as coisas. O homem experimentado, aquele que aprende a padecer, é o que tem consciência de sua finitude, conhece as vicissitudes do tempo, conhece os limites de toda previsão, em um sentido, experiencia e conhece os limites de ser homem.

#### 2.5.1 A Contribuição aristotélica para a consciência da experiência hermenêutica: o problema da aplicação

A verdadeira experiência é assim, experiência da historicidade. A experiência hermenêutica tem a ver com esta historicidade interna da experiência e, portanto, envolve a *tradição* que se apresenta para nós enquanto formas do conhecer e no comportamento mais cotidiano dos sujeitos. Mas esta tradição é um simples objeto que se pode conhecer e dominar, tal qual um objeto, hermenêuticamente a *tradição* é linguagem, fala por si mesma, como um outro de uma relação, uma alteridade. É claro que a experiência de alteridade, enquanto experiência do tú, não é um objeto, apesar de nos relacionarmos como um objeto, quando em realidade, a alteridade enquanto linguagem é um sentido livre de toda opinião e determinação.

A relação entre o eu e o tú, enquanto alteridade, não é imediata, mas reflexiva. Uma relação de linguagem tem toda pretensão de fazer valer sua opinião em relação a um outro, que recebe uma contra pretensão. Deste modo, surge a possibilidade de que cada parte da relação apareça reflexivamente em relação à outra. Há aqui, neste modelo de *experiência do tú*, uma manifestação de uma luta por reconhecimento, na medida em que a historicidade interna das relações vitais entre os homens consiste nesta luta por reconhecimento em relação a um outro. Estar na tradição não limita as formas do

conhecer, mas ao contrário, é através dela que se efetua o conhecer. Para Hans-Georg Gadamer, o terreno correlato a esta *experiência do tú*, é o que costumamos chamar de consciência histórica. (1996, p. 437).

É importante para a compreensão hermenêutica, como uma possibilidade de sair à epistemologização das ciências humanas a compreensão de que o que caracteriza o esforço hermenêutico é não ter a primazia metodológica da experiência; para a hermenêutica, a experiência deve ser pensada em sua essência histórica, em sua abertura para o que caracteriza o homem experimentado frente ao dogmático. É isso que caracteriza a consciência da história da efetuação. Quando falamos da compreensão, é necessário lembrar que a interpretação na hermenêutica filosófica, não é um ato posterior ao da própria compreensão, mas compreender é sempre interpretar, de modo que podemos considerar a interpretação como a forma externa da compreensão, a forma como a interpretação aparece na linguagem.

Se analisarmos a relação interna da hermenêutica filosófica entre compreensão e interpretação, veremos que a linguagem e os conceitos da interpretação também são momentos internos da estruturação da compreensão. Deste modo, o problema da linguagem aparece novamente no centro da hermenêutica filosófica de Gadamer e com a relação entre a compreensão e interpretação, aparece também a noção de aplicação. Esta noção de aplicação se direciona para algo, um texto, uma obra de arte, um objeto histórico, mas esta noção, destoa, não segue o mesmo modelo de aplicação que um sentido metodológico comum.

A partir da hermenêutica filosófica, devemos considerar que a aplicação não é um momento desconexo dos momentos da compreensão e da interpretação, pois a aplicação é o momento do processo hermenêutico tão essencial e integral quanto a compreensão e interpretação. Compreender é sempre também aplicar. A compreensão é menos um método através do qual a consciência histórica se aproxima de um objeto determinado para dizer o que é o objeto, o conhecimento, do que um acontecer de sentido em determinado momento histórico da tradição. A compreensão mesmo é um acontecer, nos diz Gadamer.<sup>38</sup> (1996, p. 380). Em si, a hermenêutica histórica deve levar uma certa

---

<sup>38</sup> A história da hermenêutica nos mostra que junto da hermenêutica filológica existiu uma teológica e outra jurídica, que junto com a hermenêutica histórica, comportam o sentido pleno de hermenêutica. Nos diz o hermeneuta que isto é uma consequência do desenvolvimento da ciência histórica nos séculos XVIII e XIX e que a filológica, junto da historiográfica se separaram das disciplinas hermenêuticas e obtiveram um lugar de destaque como teoria da investigação espiritual-científica.

aplicação, na medida em que deve dar validade a um sentido que se expressa na tradição, na distância no tempo, entre o intérprete e o interpretado.

A aplicação para a hermenêutica não possui o mesmo sentido que possui para as ciências que se utilizam de modelo técnicos da aplicação. Esta característica da hermenêutica que vamos entrar neste momento é fundamental para entender a especificidade da hermenêutica, que envolve o sentido da experiência hermenêutica, principalmente sobre o objetivo do nosso trabalho, que é mostrar a experiência hermenêutica como um processo histórico de subjetivação e formação humana. Falar sobre a aplicação para a experiência hermenêutica é falar sobre a distinção da hermenêutica sobre as ciências fundadas no positivismo e buscar a origem da experiência como a fundação do sentido para o sujeito. Esta distinção será feita por Hans-Georg Gadamer com um aporte na filosofia aristotélica.

Compreender é então um caso de aplicação, de algo em relação a uma situação concreta e determinada. É nesta perspectiva de aplicação que entra o modelo da ética aristotélica, mais particularmente a noção de *tekhné* e *phrónesis* na compreensão das ciências históricas e para a hermenêutica filosófica. É evidente que o problema da hermenêutica não é tratado por Aristóteles, mas Gadamer através deste filósofo grego, recupera sentidos mais originários das diferenças para o sentido de aplicação e para o esclarecimento de sua própria teoria.

Aristóteles funda a ética como uma disciplina autônoma em relação à Metafísica, de modo que a virtude (*areté*) e o saber (*logos*) não estão deste modo equiparados, como acontecia na perspectiva socrático-platônica. Aristóteles devolve às coisas a sua verdadeira medida e mostra que o fundamento da virtude enquanto fundamento da ética é o esforço, (*orexis*) e sua elaboração para uma atitude firme (*hexis*). Nos diz o hermeneuta que em Aristóteles, a ética já leva em seu nome uma relação com esta fundamentação da *areté*, no exercício do *êthos*.

Nesse sentido, a moralidade humana se distingue da natureza, o homem se faz, se torna através do que faz, do modo como se comporta; aqui, *physis* e *êthos* estão em oposição, natureza e âmbito moral. O bom e a virtude para o homem apenas aparecem para este em uma situação concreta da vida e é somente nesta situação de concretude que o saber moral, a virtude, faz sentido. Um saber geral que não se saiba aplicar a uma situação concreta carece de sentido. Devemos notar que esta reflexão moral não apenas se converte para a ética filosófica em um problema de método, como, naturalmente, dá

uma relevância moral ao problema do método e a aplicação. Aplicação da virtude no âmbito moral.

O próprio Aristóteles coloca em ênfase no âmbito do problema ético a teoria do bem platônica, onde descarta a possibilidade de se falar em exatidão para este âmbito, do mesmo modo com que tratamos a exatidão matemática, por exemplo. Quer dizer, são alçadas diferentes. Neste momento, o método, a aplicação a algo está vinculado ao objeto, ou seja, à natureza do objeto. O exemplo da forma da ética aristotélica permite abranger este entendimento; o saber moral como descreve Aristóteles não significa um saber objetivo, o saber moral não significa um encontrar-se com uma gama de fatos objetivos dos quais se constata, mas quem sabe moralmente, é afetado imediatamente por este saber. O saber moral é algo no qual o sujeito tem que fazer através de seu âmbito moral, seu *êthos*.

É claro que para os gregos, o saber da ciência é o saber teórico da episteme, um saber inalterável que repousa sobre a demonstração e que qualquer um pode aprender, entretanto, para uma hermenêutica espiritual-científica, nos diz Gadamer, esta não teria nada que aprender frente a um saber como a matemática. Frente ao saber teórico, as ciências do espírito formam o saber moral. O objeto das ciências morais é o homem e o que este sabe de si mesmo como ser que atua. (GADAMER, H.G. 1996, p. 386).

A questão do fazer pelo saber aparece no conceito grego de *tekhné*, que representa o saber do artesão que sabe produzir determinadas coisas. A questão que surge para Aristóteles é, seria o saber moral um saber deste tipo? O homem projeta a si mesmo conforme seu próprio *eidos*, do mesmo modo que o artesão leva em si o *eidos* do que fabricar? O modelo da *tekhné* tem ao menos uma dimensão política de aplicação e uma função crítica, na medida em que o conceito pode especificar uma falta de arte política para o cidadão. O saber prévio que determina e guia a atuação deve conter em si a aplicação de um saber que determina uma situação concreta, mas ele difere da *tekhné* em si de um artesão.

O ponto em que se relacionam o saber moral da análise aristotélica para o problema hermenêutico, é que, para a consciência hermenêutica, não se trata de um saber técnico, científico, nem apenas moral. Vemos que as duas formas de saber contêm a mesma tarefa de aplicação, em relação a um saber que não é técnico, mas também não é apenas moral. Nos diz Gadamer que existe uma peculiar tensão entre a *tekhné* que ensina e a que se adquire por experiência, de modo que um saber que se possui por ofício, não é superior ao saber do sujeito que aprendeu por experimentação, do sujeito experimentado.

O desenvolvimento de uma *tekhné* dá ao indivíduo uma autoridade sobre a coisa, uma autoridade de saber. Este modelo de saber de autoridade de ciência, também pode ser modelo para um saber moral, uma vez que a experiência nunca basta para uma decisão moralmente correta. Entretanto, é evidente que o homem não dispõe de si do mesmo modo como se dispõe de um objeto, não dispomos de nós do mesmo modo como o artesão dispõe da matéria com que trabalha, são modos diversos. A decisão moral em uma situação provém de um saber-se, ver o que é correto e fazer. Aquele que atua em uma circunstância de exigência moral, deve estar guiado tão reflexivamente, quanto o artesão ao manejar o objeto. O elemento praxiológico que efetuará esta diferença de disposição entre o saber moral e a *tekhné*, será a *phrónesis* aristotélica.

O saber da *tekhné* uma vez aprendido se pode esquecer, já o saber moral, *phrónesis*, uma vez aprendido não se esquece. Esta afirmação atinge o problema da aplicação, uma vez que apenas se aplica o que já se sabe anteriormente. A *phrónesis*, enquanto uma virtude, um saber moral, não está fixada apenas na experimentação cotidiana, ela em si se torna e é um saber também de guia da experiência. O saber da reflexão moral, está referido a si de uma maneira muito peculiar, de modo que junto à *phrónesis*, a virtude da consideração reflexiva, aparece a compreensão. A compreensão já é um momento de aplicação e modificação do saber moral, sempre na relação com um outro.

A compreensão acontece como um deslocar-se para um outro, quando o juízo se deslocar para um outro em uma concreção e situação. O homem experimentado apenas alcançará, neste sentido, uma boa compreensão, quando ele mesmo desejar o bem, o justo, que se encontre em uma relação de comunidade com o outro. A correta compreensão depende dos bons juízos da *phrónesis*. A análise aristotélica do fenômeno ético e em particular da função da virtude para a compreensão, serve de modelo para a própria compreensão dos problemas da hermenêutica. A noção de experiência, aplicação e da própria subjetivação, ganham um apoio conceitual com o aporte aristotélico, uma vez que desvinculamos da compreensão hermenêutica o estrito senso de ciência positiva. Nos diz Gadamer de que o intérprete quando se confronta com uma tradição, tenta aplicá-la a si mesmo, através dos juízos prévios presentes na própria situação hermenêutica. O sentido de aplicação foge à regra estrita metodológica e é envolvido pelo âmbito de vivência do próprio intérprete, que podemos denominar de *êthos*.

### **3 IMPLICAÇÕES FORMATIVAS DA CONSCIÊNCIA DA EXPERIÊNCIA HERMENÊUTICA: A SUBJETIVAÇÃO ENQUANTO CONSTRUÇÃO DE SI**

#### **3.1 Considerações iniciais: caminhos para uma hermenêutica pedagógica**

Durante a configuração do primeiro e do segundo capítulo da presente dissertação, viemos perseguindo a construção e as consequências filosóficas da elaboração da hermenêutica filosófica por Hans-Georg Gadamer. Através desta perspectiva filosófica sobre a existência e a compreensão, podemos ver como a ideia de experiência hermenêutica pode ser capaz de responder o fenômeno da compreensão humana e a determinação de um sentido de verdade, bem como revelar uma certa natureza humana, um fenômeno antropológico do qual não podemos fugir, que é a nossa relação com a historicidade, apesar de finita. O desvelar de nossa natureza relacional com a temporalidade e historicidade, responde sobre a origem do fenômeno da compreensão e do sentido, abrindo um novo entendimento sobre a própria especificidade das ciências que se ocupam do sujeito enquanto objeto, as *Geisteswissenschaften* (Ciências do Espírito).

Se em um primeiro momento, verificamos a riqueza conceitual da hermenêutica filosófica, através da natureza histórica da experiência, durante a subjetivação humana, em um momento seguinte, verificamos que a consciência sobre esta experiência, descortina uma nova perspectiva sobre a nossa própria subjetivação. Entendemos aqui a subjetivação enquanto o construir de si, de sua própria subjetividade. Quer dizer, não há como não pensar em um modelo de subjetivação, formação humana, a partir do desvelamento desta natureza histórica e de linguagem que envolve toda a efetuação, o acontecimento de nossa experiência no tempo, de modo mais abrangente e complexa. É a experiência e a consciência antropológica desta experiência como as guias teóricas que podem fazer justiça à nossa natureza finita e temporal e pensar as ciências humanas e o cotidiano, para além de uma epistemologização puramente lógica da vida, do mundo vivido.

Deste modo, enquanto consideração inicial deste terceiro capítulo, não podemos deixar de notar que o desenvolvimento teórico dos dois primeiros capítulos, podem sim demonstrar e responder as nossas questões que guiam nossa pesquisa dissertativa. De que

modo se constitui a noção de experiência hermenêutica e em que medida ela pode ser considerada como uma base antropológica de nossa existência? E a pergunta sequente, pode abrir caminho para uma hermenêutica pedagógica, na medida em que nos convida a pensar a origem de nossa própria subjetivação, nossa construção enquanto sujeitos. Pode a consciência sobre nossa existência finita e temporal, nossa experiência e origem de sentido, reorientar a forma como consideramos o processo de subjetivação humana? Em outras palavras, como a consciência da experiência hermenêutica é capaz de apresentar uma pedagogia da historicidade, hermenêutica, que não sucumba aos excessos da epistemologização de nossa formação?

Se pensarmos na origem da experiência hermenêutica, desenvolvida nos dois primeiros capítulos e de como a consciência desta experiência retoma fatores da existência não considerados, devemos concordar que sim, que um estudo crítico da hermenêutica pode apresentar a teoria enquanto uma hermenêutica da subjetivação humana. O objetivo no primeiro capítulo foi demonstrar as origens filosóficas da hermenêutica filosófica, de como Gadamer construiu um discurso sobre a existência que buscasse responder a experiência do sujeito e a origem do sentido para este sujeito. De mesmo modo no segundo capítulo, vimos como a consciência desta experiência hermenêutica é envolvida pela historicidade, linguagem e pelos elementos da historicidade que se apresentam para nós enquanto imediatos, mas em si reflexivos, como os juízos prévios, a tradição e a distância no tempo, uma história da efetuação. Apenas chegamos na possibilidade de pensar uma hermenêutica pedagógica, quando chegamos nestes elementos que envolvem a própria construção dos sujeitos. Será pelo estudo da linguagem, mais precisamente pela concepção de diálogo, que abrimos a reflexão sobre os caminhos que nos apontam a esta hermenêutica pedagógica.

### 3.2 Hermenêutica pedagógica e linguagem: o diálogo e a primazia da pergunta

Durante toda a nossa pesquisa, desenvolvemos a escrita para sustentar a hipótese de que a ontologia fundamental do sentido que podemos ver na hermenêutica filosófica de Gadamer, é antes de tudo, uma antropologia fundamental. Uma antropologia, porque em seu fundamento está a origem não apenas do sentido para uma consciência, bem como a origem e fundamento desta consciência, a capacidade de estar em si, reconhecer-se como alguém nesta historicidade da qual vivemos. É este caráter antropológico da hermenêutica filosófica, da subjetividade na tessitura do mundo vivido, da historicidade, que marca a abertura para uma hermenêutica pedagógica, que pense e especule a formação do sujeito por sua própria base, a sua própria subjetivação, sua formação, seu acontecer de sentido na historicidade. Não há como pensar em subjetivação, enquanto um processo antropológico de construção de si fora da historicidade, mas especialmente, fora de toda linguagem. Quer dizer, a hermenêutica pedagógica enquanto uma construção de si e um acontecer de sentido para si mesmo, é um acontecimento de linguagem, porque é linguagem.

A entrada na hermenêutica pedagógica enquanto um desdobramento da hermenêutica filosófica, acontece através do desenvolvimento da linguagem. Devemos chamar atenção para a circunstância de que a terceira e última parte de *Verdade e Método I*, é sobre a linguagem e é através dos desdobramentos de concepção de linguagem para a filosofia no século XX, que acontece a própria virada hermenêutica. Se no primeiro e segundo capítulo trabalhamos a origem da hermenêutica e as possibilidades de desenvolvimento a partir de sua compreensão enquanto teoria da intersubjetividade, antropologia e teoria da ação humana, será neste terceiro capítulo que as formas de uso da linguagem irão incidir diretamente na possibilidade da hermenêutica enquanto pedagógica. Será através da linguagem que buscaremos a própria ratificação filosófica da hipótese antropológica e a abordagem pedagógica.

Vive-se a experiência hermenêutica no sentido de estar antropológicamente no tecido da historicidade, mas a consciência desta experiência é uma condição que se desenvolve através da linguagem. É a abertura da linguagem, a estrutura desta abertura de linguagem que caracteriza a consciência hermenêutica ou consciência histórica. Para Hans-Georg Gadamer, a abertura da linguagem se dará através da forma lógica da pergunta, pois será a pergunta que irá guiar, que possibilitará esta consciência

hermenêutica. A abertura que caracteriza a essência da experiência hermenêutica tem a estrutura lógica da pergunta.

A experiência em sua essência, enquanto experiência de sentido no mundo vivido não acontece fora da linguagem e fora das possibilidades da pergunta. A forma como o sentido aparece para uma consciência através desta abertura propiciada pela pergunta, é semelhante ao modo de como esta pergunta gera a aporia e a suspensão do juízo dentro do diálogo socrático. Quer dizer, a dialética de Platão tem em si uma negatividade que é produtiva, iniciada pela pergunta, falando hermeneuticamente, iniciada pela suspensão de todo pré-juízo dos falantes, onde a aporia é o reconhecimento dos limites de sua própria linguagem e horizonte interpretativo. O reconhecimento dos limites do próprio horizonte interpretativo, representa, como nos diz Gadamer, a famosa *docta ignorantia* socrática, onde a superioridade da pergunta revela a negatividade produtiva da própria aporia. (1996, p. 439).

Para a hermenêutica com o olhar pedagógico, a partir da realidade antropológica dos seres, a pergunta possui uma primazia hermenêutica para qualquer sujeito em determinado contexto interpretativo e de linguagem. Gadamer irá insistir na essência da pergunta para descortinar a realização da própria experiência hermenêutica. Para o nosso objetivo, ao aprofundar a essência desta experiência, encontraremos o horizonte praxiológico da hermenêutica, na linguagem, na forma lógica da pergunta e seu desdobramento para o sentido formativo do qual queremos chegar.

O essencial da pergunta é que ela possua algum sentido, que proporcione uma abertura, de sentido e linguagem. A pergunta com a produtividade hermenêutica é uma pergunta de abertura de sentido para algum outro sentido, uma forma de linguagem fundamental a uma hermenêutica pedagógica, quando se pensa em linguagem para a formação. A pergunta faz com que o interpelado esteja sob determinada perspectiva, onde aparece a partir do sentido da pergunta, um novo sentido, que é uma espécie de ruptura no *logos* do perguntado, no sentido prévio do perguntado. A pergunta possui um sentido, em linguagem filosófica, um *logos*, uma racionalidade que é uma ruptura no *logos* prévio do perguntado, mas que provoca no perguntado um novo *logos*, que é resposta e aparece como um sentido a partir de um sentido.

Entretanto, há uma necessidade para a forma e o sentido da pergunta, para que se pense em uma forma de linguagem para a produtividade hermenêutica, produtividade do sentido, quer dizer, não estamos desenvolvendo um sentido puramente formal, retórico de pergunta. A pergunta não deve ser um elemento puramente formal ou tautológico, mas

ao contrário, a aporia e a contradição são o sentido produtivo da pergunta e do aparecer de um novo *logos*. O diálogo, ou como o próprio Gadamer prefere chamar, a conversação (*Gespräche*), que queira em sua intencionalidade, explicar, buscar o sentido de algo, deve começar em seu princípio por perscrutar o que quer saber, através da pergunta mesmo.

A pergunta, no modelo socrático, desenvolvida por Platão, tem esta primazia no diálogo, e uma certa vantagem em relação às próprias explicações, entretanto, a pergunta carrega a dificuldade inicial de ser o ponto de efusão de sentido, do *logos*. A pergunta no modelo socrático, contraria o próprio domínio formal da linguagem, onde querer falar e apenas explicar as coisas, leva o interlocutor que pensa saber, ao fracasso deste saber. Hermeneuticamente, o aspecto qualitativo da pergunta para a produtividade do diálogo, está na abertura constante da linguagem enquanto sentido, que a pergunta proporciona e sustenta em uma conversação.

A pergunta de sentido, qualitativa, não é esta pergunta retórica, quer dizer, por isso em Platão, a pergunta é uma constante tensional com a própria aporia. Se olhássemos hermeneuticamente para esta relação, diríamos que pergunta e aporia representam uma constante entre sujeito e horizonte hermenêutico ou interpretativo, onde a relação entre linguagem presente e linguagem de tradição é uma constante de produtividade de sentido, ou *logos* para um sujeito. Não há linguagem sem sentido, mas a pergunta é capaz de fazer este sentido aparecer, ser desvelado. Pedagogicamente, a pergunta pressupõe um não-saber, uma volta ao reconhecimento de sua própria condição frente ao sentido do qual se quer saber, frente ao *logos* na dialética de Platão.

Hans-Georg Gadamer dirá que essa é a razão pela qual a dialética nos diálogos de Platão se conduzirá através da pergunta e pelo qual todo saber passa pela pergunta, pois a abertura da pergunta está fixada mais na aporia, na própria abertura do sentido (*logos*), do que na resposta em si. A dialética da pergunta e resposta no diálogo tem uma negatividade que é produtiva para o saber, pois faz aparecer o não-saber do que se pressupõe saber. O perguntar tanto para a dialética de Platão, quanto para o objetivo pedagógico da hermenêutica, consiste em deixar em aberto a própria questionabilidade do perguntar; aí fica em suspenso os sentidos prévios do saber que se tencionam com o próprio sentido do perguntar. O sentido e abertura da pergunta está no caráter de suspensão dos juízos prévios, que permitem a abertura da linguagem orientada pela pergunta. (1996, p. 440).

É interessante para o propósito de nossa pesquisa, a partir da hipótese antropológica e pensando a ideia de consciência da experiência hermenêutica como uma

orientadora da linguagem e subjetivação, como o hermeneuta considera a pergunta dentro da pedagogia, em *Verdade e Método I*. Nos diz o filósofo de que a abertura caracteriza a legítima pergunta pela suspensão de juízos, entretanto, quando a pergunta não possui este caráter de abertura, é devido a sua não legitimidade, ou a sua aparente pergunta. Algo que acontece nas perguntas de caráter pedagógico, cuja especial dificuldade e paradoxo é que nelas, não há sequer quem pergunte realmente, mas apenas uma elaboração retórica que nem sequer possui um sentido perguntado. (1996, p. 440).

Gadamer está neste momento de *Verdade e Método I*, tratando de um nível de linguagem absolutamente praxiológico, e vinculado ao sentido, pois este sentido de linguagem praxiológico, demonstra uma via de manifestação do real, e do real como um sentido criado, desenvolvido pelos sujeitos na historicidade. A pergunta enquanto orientadora de sentido e ao mesmo tempo, enquanto elemento que incide na tensão, na aporia, na suspensão do juízo do interlocutor, representa uma abertura em determinado horizonte histórico. Esta enumeração da pergunta, revela sua potencialidade hermenêutica, histórica, mas sempre revela seu limite, que é limite de saber<sup>39</sup>.

Uma pergunta sem horizonte é uma pergunta no vazio. Uma pergunta está mal elaborada, quando não alcança um sentido para a abertura, mas ao contrário, se desloca mantendo falsos pressupostos. Estes falsos pressupostos não sustentam uma legítima abertura da pergunta, quer dizer, uma legítima orientação do sentido. Uma pergunta sem sentido, quer dizer uma pergunta perdida de orientação. Como nos diz o hermeneuta, a falta de sentido de uma pergunta, consiste em que não contém uma verdadeira orientação de sentido e que por isso, não se torna possível uma resposta. Um sentido que aparece para nós enquanto correto deve primeiramente, ser orientado por um sentido inicial, a partir da pergunta. (1996, p. 441).

A relação entre pergunta e resposta enquanto jogo de linguagem, um jogo dialético para o aparecer de um saber, consiste no aparecer de um julgamento correto e no excluir do incorreto. O saber enquanto uma *coisa mesma*, aparece quando se resolvem as instâncias contrárias e se compreende a falsidade ou a não legitimidade dos argumentos. Neste modelo de saber a partir da dialética enquanto jogo de pergunta e resposta, o saber é um trabalho negativo, uma espécie de caminho de desconstrução, mas que leva ao saber. Esta produtividade do saber, a partir da abertura de orientação de sentido propiciada pela

---

<sup>39</sup> Uma pergunta está mal elaborada, quando não executa os sentidos possíveis dados por uma abertura de linguagem, ao mesmo tempo em que se há uma abertura, não é legítima, se os sentidos propostos são evidentemente falsos, anacrônicos historicamente, ou ainda, mantém pressupostos falsos.

pergunta, pode ser entendida se se compreender a primazia da pergunta em relação à resposta, quer dizer, o que subjaz ao conceito de saber é a primazia da pergunta<sup>40</sup>

Ao longo desta pesquisa e trabalho dissertativo, ressaltamos para a característica de ciência e de verdade que subjazem à compreensão da hermenêutica filosófica, enquanto uma reorientação intelectual para a própria ciências humanas. As ciências, principalmente as herdeiras das *Geisteswissenschaften*, não deveriam se preocupar em si com a apreensão objetiva de uma verdade através de um método para esta verdade, pois seu principal objeto de análise é o sujeito em sua historicidade. O sentido de verdade passa a ser uma construção de sentido e não de verdade em si. Deste modo, a primazia da pergunta, na relação pergunta e resposta, demonstra os próprios limites que o saber impõe para a própria noção de método, pois aqui não é o método e sua aplicação que leva o sujeito a uma verdade, mas a pergunta gera a orientação de um sentido, uma abertura, que em um primeiro momento nunca é saber em si, mas contradição, aporia, suspensão de juízo e só então, vir a ser de um novo saber.

Na dialética de Platão, no personagem socrático, não existe um método para o perguntar, enquanto fórmula de aplicação científica. O perguntar nasce através dos pressupostos do perguntar, da necessidade de saber, de chegar a algo com sentido e que ao mesmo tempo, desconserte o interlocutor, demonstre suas contradições e que seja captado pela aporia de saber, dar-se conta, de que não se sabe. O perguntar pressupõe este saber que não se sabe, e é este não saber que conduz à pergunta. A pergunta nasce deste não saber, mas como é possível chegar a este não saber que não se sabe? Como é possível chegar a este perguntar? Nos diálogos platônicos é recorrente a noção de que a dificuldade de saber que não se sabe é acompanhada pela opinião, que não permite este reconhecimento do não saber. A opinião é o que reprime o saber sobre o não saber<sup>41</sup>.

Devemos enfatizar de que não existe uma fórmula lógica para o realizar da pergunta, um modelo de aplicação, um método para a pergunta, como já mencionamos anteriormente, é este não saber que leva à pergunta. Entretanto, dentro da noção de experiência hermenêutica, há uma certa negatividade nesta experiência em relação às

---

<sup>40</sup> Hans-Georg Gadamer vai chamar a atenção em *Verdade e Método I*, para uma análise da dialética a partir de Aristóteles, que pode dar luz sobre esta natureza do saber, a partir da *Metafísica*. Aristóteles diz que a dialética é a capacidade de investigar o contrário, e se para coisas contrárias pode existir uma e mesma ciência. Esta perspectiva de Aristóteles irá concordar com uma característica geral da dialética que aparece no *Parmênides* de Platão, sobre se existe ou não uma possibilidade de uma mesma ciência para coisas opostas. Para a nossa situação hermenêutica em relação ao vir a ser do saber, a dialética é a tensão pergunta resposta que aparece como uma propiciadora de um saber.

<sup>41</sup> Opinião é *doxa*, termo que também era utilizado para designar a opinião da maioria no conselho, quer dizer, na vida política grega.

opiniões pré-estabelecidas e a necessidade da pergunta, o dar-se conta de este não saber, surge desta característica de não se integrar às opiniões pré-estabelecidas. Como afirma Gadamer em *Verdade e Método I*, “o perguntar é mais um padecer que um fazer. A pergunta se impõe; chega a um momento em que já não se pode seguir, permanecer com a opinião acostumada<sup>42</sup>”. (1996, p. 444).

A arte de perguntar é a arte de fugir das limitações das opiniões pré-estabelecidas. A própria contradição que surge a partir das opiniões estabelecidas, é fruto desta negatividade da experiência, deste padecer da experiência, na necessidade pelo saber e da noção de que já não se sabe. A fórmula aqui não é lógica ou metódica, mas praxiológica, emerge do *êthos* do sujeito, de sua situação hermenêutica, histórica, interpretativa. Não aparece aqui a arte do diálogo enquanto *tekhné* ou vindo de uma noção de aplicação, e nem é uma arte, um saber do qual se pode ensinar completamente, como a *tekhné*, apoderar-se, enquanto um conhecimento da verdade. É um conhecimento vinculado à historicidade do sujeito, à sua temporalidade.

A arte da conversação a partir deste modelo platônico segue a relação pergunta/resposta, uma relação não paralela, mas exatamente contraditória. A atualidade do diálogo platônico, do modelo desta relação de pergunta/resposta, está também na criticidade dos diálogos. O modelo de conversação não possui um enquadramento lógico, no sentido de técnica ou aplicação, mas a necessidade do saber, a consciência do não saber, a condição aporética dos interlocutores, faz com que exista uma consciência que também é crítica no próprio diálogo. É no modelo deste diálogo que aparece as possibilidades extremas da razão, da verdade e rebaixa toda contra argumentação que pretende colocar limites para a vigência de um único sentido específico<sup>43</sup>. (H.G. GADAMER, 1996, p. 445).

---

<sup>42</sup> Livre tradução do presente autor.

<sup>43</sup> É necessário mencionar aqui um esclarecimento conceitual acerca dos sentidos de diálogo em Gadamer e sobre a legitimidade deles. Nem todo o modo de comunicação verbal possui uma legitimidade, no sentido crítico em que busca a hermenêutica filosófica para o esclarecimento dos sujeitos, para a educação. Existem formas de linguagem que não cumprem as exigências de um diálogo verdadeiro, como o interrogatório jurídico, a conversação terapêutica e a negociação entre comerciantes. O problema que estaria subjacente a estes modos de uso da linguagem seria de que estas formas de “diálogo” estariam vinculadas a objetivos já premeditados, onde o interlocutor já sabe aonde quer chegar e qual resultado interessa. No interrogatório, cumpre buscar informações para suspeitas já existentes. É o que aparece no termo alemão *Verhör*, que indica um prefixo “ver”, um “desvio”, no qual o interrogador manipula as informações, selecionando as informações que deseja ouvir. Na conversação terapêutica, o terapeuta tenta levar o cliente a reconhecer sua situação, a fim de retomar o controle de sua vida. Na conversação entre comerciantes, o objetivo da conversação é o lucro, de modo que a conversação é levada para este fim. É importante ressaltar aqui, de que o que interessa a Gadamer é um modelo de diálogo que impeça os jogos de poder entre sujeitos e leve os interlocutores a este aspecto de subjetivação do diálogo. O modelo de diálogo idealizado por Hans-Georg Gadamer aparece como fundo mental da experiência hermenêutica e apresenta características específicas,

O modelo de diálogo platônico enquanto um subsídio histórico e filosófico para a hermenêutica filosófica, não significa um diálogo sem sentido, algo que deixe as opiniões ou argumentos carentes de critério. O sujeito que busca o conhecer não pode deixar o assunto a meras opiniões, quer dizer, os interlocutores não podem fugir às necessidades de investigação geradas pelos argumentos em questão. Há uma necessidade de se estabelecer um sentido específico. A dialética acontece entre interlocutores, aparece enquanto arte de condução de conversação, mas ao mesmo tempo, possui uma intenção interna a este diálogo, que é uma intenção de levar os interlocutores a um saber, um esclarecimento<sup>44</sup>.

O modelo de diálogo platônico enquanto modelo de diálogo vivo, hermenêutico, deve ser o modelo por excelência da experiência social. Dentro do processo educativo, o diálogo vivo deve ser este modelo da legítima experiência social, enquanto uma experiência de construção de si. Daí, vemos que o processo educativo, organizado para o desenvolvimento do sujeito enquanto um processo de subjetivação, deve chegar a realizar o seu caráter eminentemente social. Nesse processo educativo se encontram as relações entre sujeitos que, também está institucionalizado na escola, na universidade e compõe o que os gregos chamam de *eros pedagógico*. Esse *eros pedagógico* compreende uma troca de relações que é intersubjetiva, praxiológica, não formal, entre sujeitos e que colabora para o modo de subjetivação. Essa característica de experiência social acontece através do diálogo aberto, enquanto experiência social e a excelência desta experiência, também é a excelência da experiência social. Aqui a ideia de subjetivação não obedece a uma lógica puramente formal de educação, pois o diálogo enquanto linguagem, escapa a essa tentativa de completa dominação e nem é esse o objetivo.

Hans-Georg Flickinger menciona na obra *Gadamer & a Educação*, (2014, p. 80), que o diálogo vivo, a partir de um modelo platônico, cumpre essa função de experiência social, por conter estruturas semelhantes ao modelo do jogo, quer dizer, da função pedagógica do jogo. O diálogo vivo na educação traz em si esse *eros pedagógico*

---

entre as quais se destacam: a disposição por parte dos interlocutores de entregar-se a um processo social aberto; o reconhecimento da autonomia dos parceiros; a capacidade de exercer a escuta, como elemento fundamental da experiência hermenêutica; e a renúncia a quaisquer verdades últimas. (H.G. FLICKINGER, 2014, p. 83).

<sup>44</sup> A forma literária do diálogo, bem como vemos na forma dos diálogos platônicos, é capaz de devolver à linguagem o movimento literário e aberto da própria linguagem durante a conversação; quer dizer, para a compreensão do fenômeno hermenêutico, podemos dizer que a forma mais literária dos diálogos aproxima ao conceito hermenêutico de linguagem praxiológica, enquanto um fenômeno, uma experiência histórica. Uma linguagem que fosse exclusivamente demonstrativa em relação ao mundo, não permitiria esta abertura de sentido e ela mesma seria tratada enquanto fora do mundo.

enquanto uma possibilidade de abertura de novos sentidos e modos de subjetivação, exatamente pelo caráter de jogo que ele possui; o jogo cria uma realidade própria, uma encenação que é real, social, mas possui regras próprias, específicas, diferente das regras externas e impostas pelo social. O sentido do jogo tem uma situação extraordinária, de suspensão das regras externas para a criação de uma regra própria, para a qual funda possibilidades de acontecimentos.

O jogo permite uma interação comunicativa, agir sob determinadas regras que são diferentes das regras externas de imposição de normas sociais, mas que ao se seguir regras internas, elas permitem possibilidades de interação e desenvolvimento de sentidos entre os sujeitos. O diálogo vivo deve ter essa característica de abertura de sentido, tal qual o jogo possui, onde não existe uma coerção externa e formal, mas ao contrário, onde não existe um medo, um temor de coerção, situação que acontece na linguagem formal<sup>45</sup>.

O diálogo, no sentido em que estamos perscrutando para a educação, no modelo hermenêutico deve ser um processo social aberto, em que deve ser posto em risco os saberes prévios, as bases sólidas em que se ancoram os pré-juízos. Portanto, entrar em um diálogo implica um desafio de colocar este juízo prévio à prova do outro, sobre o quê o outro tem para nos dizer. A situação de diálogo enquanto experiência social de risco, inicia-se pelo movimento, pelo vir a ser que a pergunta desencadeia. Nesta perspectiva, o perguntar é tem a primazia de ser o fundador de uma relação comunicativa, que delimita um marco temático, a partir do qual o diálogo deve se desdobrar.

O diálogo se processa, acontece, na medida em que ele é movido internamente pelo sentido que a pergunta propicia e aqui, pergunta de ambos interlocutores. O diálogo acontece enquanto produção de sentido hermenêutico quando há esta pergunta legítima, quer dizer, não retórica, onde um interlocutor aceita o desafio lançado pela pergunta do outro e o outro desdobra essa pergunta em outro sentido, outra pergunta, como um verdadeiro jogo de linguagem e sentido que o diálogo legítimo proporciona. O diálogo é um espaço sempre entre fronteiras, fronteiras entre sujeitos e está no âmbito da intersubjetividade e é aí que acontece a compreensão e interpretação. O reconhecimento do outro como um integrante do âmbito do jogo, como um jogo de xadrez, dentro de

---

<sup>45</sup> O jogo tem essa característica de entrosamento social, comunicativo, sem a pressão, ou coerção que se apresentam cotidianamente pela forma do medo, nas relações sociais e de poder. Vemos isso no sucesso da conhecida *ludoterapia*, o uso do jogo como meio terapêutico para crianças com problemas comportamentais. O jogo passa a ser uma situação fundamental de aprendizagem social, de modo que a educação não deve ser uma adequação da criança ao meio social, mas uma inserção através do jogo a um verdadeiro espelhamento de experiências sociais que permitem o desenvolvimento de sentidos de criatividade e linguagem na criança. (FLICKINGER, H.G. 2014, p. 81).

determinadas regras, não é apenas um reconhecimento ontológico do outro, mas é antes um reconhecimento do outro como acontecimento e linguagem onde este outro tem para nós a função de um espelho. Importa para nosso entendimento aqui, que metaforicamente, o outro seja para nós este espelho durante o jogo do diálogo e reflita para nós as nossas próprias convicções. Entretanto, esta capacidade de ver o outro enquanto espelho, depende diretamente da capacidade reflexiva sobre as nossas próprias convicções e modos de linguagem. O diálogo hermenêutico enquanto jogo, enquanto espelho, deve lançar o sujeito para si mesmo, para a reavaliação de suas próprias convicções, antes de olhar epistemologicamente para fora.

### **3.3 Hermenêutica pedagógica: linguagem e reflexão**

A possibilidade de uma reflexão sobre a hermenêutica filosófica enquanto hermenêutica pedagógica, acontece exatamente por este poder da linguagem. Poder de produtividade de sentido para o sujeito, a partir da compreensão da linguagem como a casa do ser, o lugar existencial dos sujeitos. A linguagem é este elemento existencial e praxiológico, onde o sentido acontece propiciado por esta natureza histórica da própria linguagem. O diálogo vivo, tendo como base o modelo de diálogo pedagógico platônico, será esta entrada da hermenêutica em seu aspecto pedagógico.

Esta reflexão sobre a hermenêutica pedagógica pode ser iniciada através das infinitas possibilidades educacionais do sentido de diálogo, descrito nos parágrafos anteriores. Esta característica da hermenêutica pode reorientar a educação contra a própria deficiência de formação de linguagem no atual ensino. Não se trata especificamente do analfabetismo enquanto uma ausência de linguagem formal, mas devemos notar sobre a falta de linguagem e de experiência de caráter reflexivo-criativo, qualidade de linguagem vinculada à esta abertura da qual descrevíamos anteriormente. Como bem nos aponta Hans-Georg Flickinger em sua obra *Gadamer & a Educação*, a deficiência da linguagem está vinculada ao que se chama de reducionismo da linguagem e o reducionismo de experiências. Esta visão reducionista da língua faz com que esta seja um mero objeto de manipulação, tendo como sinais deste sintoma a limitação da reflexão e criatividade, no processo de produtividade hermenêutica ou de sentido. (2014, p. 66).

Podemos elencar como os sintomas da limitação de sentido na forma atual da linguagem o excesso de informações, informações apenas, carentes de sentido reflexivo, onde esse excesso provoca uma queda qualitativa da capacidade de perceber e diferenciar significados e relevâncias destas informações. A linguagem em seu lugar de reflexividade e criticidade, deve precaver os sujeitos contra a própria sujeição acrítica à estas informações e ideias impostas como critério de integração social, normalmente vinculadas a intenções de demanda de produção e de capital. Estas informações se apresentam como uma linguagem de imposição de sentido e chegam através dos dispositivos eletrônicos de penetração social massiva, onde instala-se um mecanismo de linguagem de imposição e recepção destas informações, quer dizer, não há um estímulo da capacidade crítica-reflexiva dos sujeitos, mas a linguagem é instrumentalizada para a imposição e recepção destas informações, geradas pela mídia e comunicação social, com o fim no capital.

Outro fenômeno de coerção e instrumentalização do uso da linguagem e para o detrimento da linguagem enquanto experiência de estar no mundo, é o desserviço social que o debate político ocupa na formação dos sujeitos. Neste aspecto, volta-se a uma antiga e histórica contenda platônica com o modelo de formação da própria sofística. Vale lembrar que o descontentamento platônico era de uma espécie de instrumentalização do próprio discurso público-político enquanto elemento fundamental de formação integral do sujeito, pois o discurso deveria, em seu pronunciamento, encontrar o *logos* do mundo, enquanto objetivo deste discurso. O atual debate público-político instrumentaliza a linguagem e a mantém apenas em seu sentido formal, retórico, quer dizer, poderíamos dizer que não há um *logos*, um sentido que esteja em um âmbito de intersubjetividade, para a construção reflexiva dos sujeitos, mas o *logos* do discurso político acaba por ser direcionado à coerção e manipulação das massas, mantendo um *logos* privado, sem preocupação social.

Outra característica da perda da dimensão reflexiva propiciada pelo modo de uso da linguagem é a primazia da imagem em detrimento da escuta e da escrita. É uma consequência evidente, que em um contexto pedagógico e social que perde a capacidade interpretativa, de escuta e escrita, que o peso visual da imagem tome conta, substitua o lugar do diálogo como lugar comum do sentido, do aparecer do sentido. A imagem chega antes, se apresenta um a-priori de sentido dominador, que molda e define o sentido e a interpretação. O diálogo como elemento de exercício crítico e reflexivo acaba se apresentando como enfadonho, difícil de ser realizado e de realizar, efetivar o horizonte

histórico do sujeito para ele mesmo. A linguagem, no modo como pensa Gadamer, possui a primazia de ser uma realização existencial, de realizar para o sujeito, sua própria situação hermenêutica.

O caminho dialógico da hermenêutica pedagógica carrega o *logos* enquanto realização de sentido para o sujeito. Realização de sentido e realização de subjetivação, quer dizer, o reconhecimento existencial de sua situação história através dos desdobramentos reflexivos que a linguagem possui, representa para este um acontecer histórico que é ao mesmo tempo realização e acontecer de si, uma verdadeira subjetivação. Este é o caráter antropológico da hermenêutica filosófica que entra para a hermenêutica pedagógica, por uma reorientação da compreensão do papel da linguagem como diálogo, para a própria formação humana. A crítica que se desdobra desta hermenêutica pedagógica, acontece em relação às formas de uso da linguagem e de como esta vem sendo captada para uma formalização da educação que não encontra todo potencial crítico e reflexivo desta linguagem. Já não é o discurso que deve encontrar seu *logos*, mas o discurso enquanto linguagem deve fazer aparecer, revelar seu *logos* intrínseco, pelo auto reconhecimento de condição, situação existencial.

A realização de um sentido significativo para o sujeito não está vinculada ao conceito de *tekhné* como mencionamos no segundo capítulo, quer dizer, não se trata de um caso específico de aplicação para o vir a ser de um sentido. O diálogo em sua compreensão hermenêutica, é uma experiência de existir, de construção de significado para si e não um caso de aplicação metódica e formal, quer dizer, a *tekhné* cumpre sua função em relação a atividades específicas de aplicação e produção e devemos alertar para o desvirtuamento que a linguagem vem sofrendo, sendo reduzida à linguagem de dados, informação, mas incapaz de expressar o caráter praxiológico da existência.

O projeto de uma educação a partir da hermenêutica pedagógica, passa aqui pela compreensão desta perspectiva intelectual que procura revelar a linguagem como a casa do ser, como a condição existencial dos sujeitos. Há um evidente déficit de linguagem não apenas na educação, em relação à formação, mas déficit social de linguagem que se mostra pela dificuldade interpretativa dos sujeitos, onde a reflexividade passa a ser considerada como algo abstrato em seu pior sentido, e o dar-se conta da historicidade e temporalidade de nossas vidas, é tratada como uma especulação descolada do existir. Entretanto, o excesso de uma linguagem moldada nos moldes de linguagem de informação, é um dos sintomas mais nítidos deste déficit de linguagem/interpretação, onde o sujeito existe sem completar o reconhecimento de sua situação existencial,

histórica, pela ausência da reflexividade e criticidade e da potencialidade de significado aí contida. O caráter antropológico da hermenêutica filosófica, tem nesta abordagem pedagógica, sua natureza revelada, ao mesmo tempo que revela uma concepção de filosofia onde a linguagem não está fora do mundo vivido, mas o constitui.

#### 4. CONSIDERAÇÕES FINAIS

A presente dissertação e pesquisa, de nome *Hermenêutica Filosófica e Subjetivação: a consciência da experiência hermenêutica enquanto construção de si*, foi desenvolvida a partir dos desdobramentos antropológicos e educacionais, presente na filosofia de Hans-Georg Gadamer. A Hermenêutica filosófica enquanto filosofia de meados do século XX, foi desenvolvida por Gadamer tendo como pano de fundo filosófico o problema da verdade para as ciências humanas, bem como a natureza destas ciências humanas enquanto *Geisteswissenschaften* e o problema da relação entre verdade e método. Em um primeiro momento a hermenêutica como Gadamer a pensa, contradiz o método, quer dizer, a verdade não seria um problema de método, mas de situação e perspectiva histórica. Nós encontramos na hermenêutica uma ontologia do sentido e uma teoria da linguagem, mas não da linguagem formal, mas de uma linguagem praxiológica, e será através desta linguagem praxiológica que encontraremos o aspecto de antropologia desta hermenêutica filosófica, que nos permitiu adentrar e elaborar hipóteses formativas.

A hipótese que guiou esta pesquisa foi de que a hermenêutica filosófica de Gadamer, sustenta uma antropologia filosófica em seu interior e é através desta antropologia, deste sentido de antropologia, que elaboramos nossa hipótese de subjetivação. Pois esta hipótese permitiu pensarmos na hermenêutica enquanto um fundamento geral para as ciências humanas e pensar o sujeito e seu acontecer, sua subjetivação na história, é pensar sua própria formação, sua construção no tempo e a formação do que definimos como subjetivação. Deste modo, desenvolvemos no primeiro capítulo as bases filosóficas que permitiram a construção da hermenêutica filosófica enquanto construção geral para as ciências humanas. Quer dizer, chegamos ao final do primeiro capítulo, à compreensão de que a verdade para as ciências humanas não deve seguir o mesmo sentido de verdade que é aplicado para as outras áreas, como *as naturais*. Para as ciências humanas o acontecer da verdade é vinculado ao *status* antropológico do sujeito, sua historicidade e temporalidade.

Para desenvolver esta noção de acontecer de verdade, desenvolvemos a origem conceitual da hermenêutica a partir da herança de Heidegger para a filosofia e a influência da noção de consciência histórica da *Fenomenologia do Espírito* de Hegel; aí encontramos duas vias que são fundidas para a noção de círculo hermenêutico, enquanto círculo de produção de sentido. Ao final do capítulo, já estávamos prontos para a

compreensão do que seja a ideia de experiência hermenêutica enquanto um acontecer de sentido para o sujeito partir de uma determinada situação histórica. A pergunta que guiou este desenvolvimento do primeiro capítulo foi, o que é a experiência hermenêutica, como ela se constitui e o que é. Para o segundo capítulo, elaboramos a argumentação já entendendo a noção de experiência hermenêutica, e fazendo com que esta noção fosse compreendida como um fundamento antropológico, onde o sujeito pode, ao dar-se conta desta experiência e situação, chegar à noção de consciência da experiência hermenêutica.

A pergunta que guiou este segundo momento foi sobre o que é a consciência da experiência hermenêutica e sua diferenciação para a própria experiência, onde o desenvolvimento do capítulo leva à compreensão de que existe um fundamento antropológico na hermenêutica filosófica. Foi este entendimento antropológico a característica de entrada na perspectiva formativa e educacional da hermenêutica, seus desdobramentos. Quer dizer, a partir do momento em que o sujeito vive em sua temporalidade, através de sua linguagem enquanto casa do ser, o sujeito movimenta-se na linguagem e nas suas próprias produções de sentido. Esta hipótese foi desenvolvida durante todo o primeiro e segundo capítulo, onde o terceiro entrou nos problemas de formação e subjetivação do sujeito a partir do elemento linguagem, que acredito ser a relação de maior importância para esta pesquisa e para seu desenvolvimento posterior, a relação entre o reducionismo de linguagem e a perda de sentido, capacidade crítico-reflexiva, a partir da situação existencial de existência na linguagem.

Há uma hipótese de fundo na hermenêutica filosófica, que é seu caráter antropológico. Vida e produção de sentido na linguagem, mas no tempo, na historicidade, em sua finitude. Esta é a hipótese que foi desenvolvida durante a pesquisa e escrita. Conseqüentemente, existe um desdobramento pedagógico e formativo, desta hipótese antropológica, a partir da relação entre linguagem, temporalidade e finitude. Foi exatamente nesta perspectiva de pano de fundo que procuramos desenvolver os desdobramentos pedagógicos da linguagem e da própria hermenêutica. Acredito que existe a possibilidade de desenvolver mais a fundo esta relação entre linguagem e condição humana para a educação, mostrando os riscos da perda reflexiva da dimensão da linguagem praxiológica e os riscos da própria perda da capacidade de reconhecimento que é a consciência da experiência hermenêutica. Nesta relação entre hipótese e objetivos, o desenvolvimento foi alcançado.

Sobre os desdobramentos futuros da relação entre hermenêutica filosófica e sua hermenêutica pedagógica: o desenvolvimento deste processo de escrita leva

inexoravelmente aos problemas entre linguagem e verdade, vinculado com a condição humana. Se o reducionismo de linguagem afeta diretamente a capacidade crítica e reflexiva e o reconhecimento de uma situação hermenêutica, existencial, isto apenas ocorre por uma certa intencionalidade de domínio público da linguagem, para o próprio amoldamento de uma linguagem social. Se a linguagem não é exercida em sua plenitude, se ela não é efetivada para o reconhecimento de situação hermenêutica, será por uma influência, muitas vezes escusas, ideológica, para o intencional não reconhecimento existencial, hermenêutico dos sujeitos. O caminho para a continuidade da pesquisa leva para este desenvolvimento e introduziríamos uma crítica que seria psicológica, que seria uma espécie de crítica da ideologia, para abrir e dar seguimento aos desdobramentos entre linguagem e situação hermenêutica.

## 5. REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

ALMEIDA, C. *Hermenêutica e Dialética: dos estudos platônicos ao encontro com Hegel*. Porto Alegre: Edipucrs, 2002.

ALMEIDA, C. FLICKINGER, Hans-Georg. ROHDEN, L. (Orgs.). *Hermenêutica filosófica: nas trilhas de Hans-Georg Gadamer*. Porto Alegre: Edipucrs, 2000.

BLEICHER, Josef. *Hermenêutica Contemporânea*. Lisboa: Edições 70, 1980.

DALBOSCO, Cláudio A. *Pesquisa Educacional e Experiência Humana na Perspectiva Hermenêutica*. Cadernos de Pesquisa. <http://dx.doi.org/10.1590/198053142820>

FLICKINGER, Hans-Georg. *A Caminho de uma Pedagogia Hermenêutica*. Campinas: Editora Autores Associados, 2010.

FLICKINGER, Hans G. *Gadamer & a Educação*. Coleção Pensadores & Educação. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2014.

GABOARDI, Ediovani A. *A Relação entre a Crítica de Hegel a Kant e o Desenvolvimento da Fenomenologia do Espírito*. Dissertação de mestrado defendida na PUC sob orientação de Hans Georg Flickinger. Porto Alegre: PUC, 2002.

GADAMER, Hans G. *Verdad y Método I: Fundamentos de uma hermenêutica filosófica*. 6 ed. Salamanca: Ediciones Sígueme, 1996.

GADAMER, Hans-Georg. *Hermenêutica em Retrospectiva: a virada hermenêutica*. Vol. 2. Trad. Marco Antônio Casanova. Petrópolis, RJ: Vozes, 2007.

HEGEL, G. W. F. *Fenomenologia do Espírito*. Parte I. Tradução de Paulo Meneses. 2 ed. Petrópolis: Vozes, 1988.

HEIDEGGER, M. *El Concepto de Experiencia de Hegel*. Caminos de Bosque. Madrid: Alianza Universidad, 1996.

ROHDEN, Luiz. *Interfaces da Hermenêutica: método, ética e literatura*. Caxias do Sul, RS: Educs, 2008.

SCHMIDT, Lawrence K. *Hermenêutica*. Tradução de Fábio Ribeiro. 1 ed. Petrópolis: Vozes, 2006.

STEIN, E. *Inovação na Filosofia*. Ijuí: Editora Unijuí, 2011.

STEIN, E. STRECK, L. (Orgs.). *Hermenêutica e Epistemologia: 50 anos de Verdade e Método*. Porto Alegre: Livraria do Advogado Editora, 2011.

TESTA, Edimarcio. *Hermenêutica Filosófica e História*. Passo Fundo: UPF Editor, 2004.

CIP – Catalogação na Publicação

---

A865h Athaide, Alexandre de Souza  
Hermenêutica filosófica e subjetivação : a consciência  
da experiência hermenêutica enquanto construção de si /  
Alexandre de Souza Athaide. – 2017.  
87 f. ; 30 cm.

Orientador: Prof. Dr. Claudio Almir Dalbosco.  
Dissertação (Mestrado em Educação) – Universidade  
de Passo Fundo, 2017.

1. Hermenêutica. 2. Educação – Filosofia. 3. Linguagem  
e educação. 4. Experiência. 5. Educadores. I. Dalbosco,  
Claudio Almir, orientador. II. Título.

CDU: 37.01

---

Catalogação: Bibliotecária Schirlei T. da Silva Vaz - CRB 10/1364