

O PAPEL DA FENOMENOLOGIA NA HERMENÊUTICA

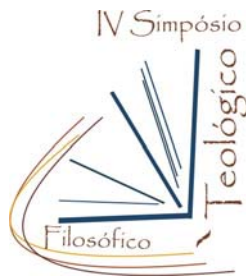
Rodrigo Gontijo do Carmo

Especializando / UFMG / Filosofia

O termo que designa o que é a fenomenologia parece ter surgido pela primeira vez no século XVIII, num tratado sobre metafísica, teologia e moral, escrito por J. H. Lambert¹. Em seu primeiro significado, apontava para uma ciência propedêutica à metafísica, um procedimento em que verdade e aparência faziam parte de um mesmo processo. A aparência podia tanto se apresentar como fonte de erro, ou operar a manifestação da verdade e de sua real possibilidade. Depois, usada por Kant sem maiores considerações, enveredou o caminho da distinção entre conhecimento sensível e conhecimento intelectual. Kant se afasta do sentido empregado por Lambert ao dizer que não se tratava da transformação da aparência em verdade, mas sim do fenômeno em experiência. Hegel designou por fenomenologia a “exposição do saber em seu aparecer”. Esta exposição fenomenológica conduzia a consciência ao abandono do conhecimento natural, para seguir em direção ao conhecimento absoluto, que seria atingido pela consciência histórica ou pela história detalhada da formação [*Bildung*] da própria consciência para a ciência.

Já no século XX, com Edmund Husserl, a fenomenologia ganha um novo *status*. Husserl busca constituir uma ciência rigorosa e distinta das ciências exatas. Para isso, busca na fenomenologia o caráter absoluto exigido em uma filosofia fundamental. A fenomenologia deixa de ser tratada como propedêutica para se tornar ela mesma a própria filosofia. Para Husserl, trata-se de uma ciência que se ocupa dos fenômenos, uma via média que se coloca entre o empirismo e a filosofia especulativa.

¹ Cf. DARTIGUES. André. O que é fenomenologia, p. 9. Segundo Dartigues, Lambert foi discípulo de Christian Wolff e o termo fenomenologia figura pela primeira vez em sua obra “*Novo órgão*”, escrito em 1764.



Entre o discurso metafísico e as ciências positivas, Husserl encontra um duplo obstáculo, como acena Dartigues². Ele pretende uma saída para se pensar os dados da experiência em sua totalidade, sem contudo ultrapassá-los; assim, inaugura uma terceira via que permite pensar a realidade antes mesmo de qualquer raciocínio sobre ela. Este é o plano das “coisas mesmas”, onde o fenômeno penetra no pensamento e onde o pensamento racional se expõe no fenômeno (DARTIGUES, 2005, p.18).

Voltar às próprias coisas seria então o ponto de partida para que a fenomenologia se tornasse uma ciência rigorosa. O fenômeno não é mais como era para Kant - aquilo que implica no pensamento de um *noumenon*, mas sim o modo como o objeto aparece numa vivência. A partir daí, Husserl reconhece na fenomenologia uma saída para os problemas que a tradição filosófica não conseguiu responder: é preciso que o “pensamento filosófico retorne às suas origens dando-se como ponto de partida, não mais as opiniões dos filósofos, mas à própria realidade” (DARTIGUES, 2005, p.18).

A fenomenologia, desde sua origem, foi se alargando na história da filosofia, passando de ciência preliminar até ganhar o estatuto de ciência rigorosa em Husserl. Mas este estatuto construído ao longo do tempo perde sua força e se desmorona na ontologia fundamental de Heidegger³. Em *Ser e tempo*, a fenomenologia se converte em método para a elaboração do questionamento sobre o verdadeiro sentido do ser.

² Cf. DARTIGUES. André. *O que é fenomenologia*, p. 16-17. Para Dartigues, Husserl rejeita o naturalismo das ciências exatas, pois elas confundem as causas exteriores de um fenômeno com a natureza própria do fenômeno. Husserl combate o psicologismo e pretende minar as bases das ciências empíricas que, segundo ele, relativizam seu próprio fundamento. Sobre a filosofia especulativa, afirma que a lógica e a atividade do pensamento devem ser salvas do ceticismo da redução empirista, mas de modo algum devem, por si mesmas, tecer novos sistemas filosóficos, pois assim fariam tanta violência à realidade como quem faz mau uso das ciências empíricas.

³ Conferir a introdução da primeira parte de *Ser e tempo*, sobretudo o § 7, onde Heidegger discute o conceito preliminar de fenomenologia.

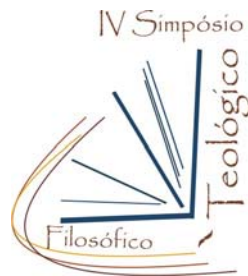


A questão do ser não é uma questão qualquer. Sua relevância deu fôlego às pesquisas de Platão e Aristóteles, mas seu sentido e significado, no trajeto da história da filosofia, caíram no esquecimento e deixaram de ser referendados como a temática de uma real investigação. Para Heidegger, faltam respostas à questão do ser, pois os preconceitos acerca de sua compreensão tornaram-na obscura e sem direção (HEIDEGGER, 2005, p. 30). Segundo Oliveira, a filosofia tradicional articula o ser na perspectiva do ente e não problematiza o ser enquanto tal. Seu significado permanece preso ao ente empírico, simplesmente dado, fazendo com que o ser caia em total esquecimento (OLIVEIRA, 2004, p. 119).

Colocar o verdadeiro sentido do ser significa mostrar que o seu questionamento é privilegiado ou mesmo fundamental. Heidegger demonstra em que consiste o questionamento e quais os momentos estruturais tocantes à questão do ser. Questionar é o mesmo que procurar, e em toda procura reside uma orientação prévia daquilo que é procurado, e por isso mesmo o sentido do ser já está dado de alguma maneira; mas essa compreensão primitiva é errante, uma vez que não se pode conhecer seu horizonte e fixar-lhe o verdadeiro sentido. Trata-se de uma compreensão mediana. Esta compreensão média e vaga, já sempre disponível em si mesma, não é um fenômeno propriamente negativo, apenas carece de esclarecimentos. É preciso interpretar essa compreensão obscura para se chegar a uma elaboração explícita do sentido do ser, pois ela pode estar impregnada de teorias e opiniões tradicionais que constituíram secretamente a fonte de compreensão até então dominante.

Para conduzir a investigação sobre o verdadeiro sentido do ser, Heidegger reconhecidamente recorre à fenomenologia de Husserl⁴. O “retorno às coisas

⁴ *Ser e tempo* nasce da tradição fenomenológica herdada de Edmund Husserl. É inegável que o fator determinante do pensamento de Heidegger seja atribuído aos desdobramentos dos trabalhos de Husserl que giravam em torno da matemática e da psicologia

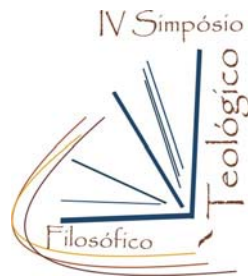


mesmas” viabilizaria, para Heidegger, seu projeto de destruição (*Destruktion*) dos preconceitos que tradição filosófica ocidental impôs sobre o ser. Assim foi possível para Heidegger perceber e se distanciar das construções ideológicas entranhadas na filosofia e alimentadas pelo neo-aristotelismo e neo-tomismo que, ao perguntar pelo sentido do ser, indicavam o sentido do ente como resposta.

Como método, a fenomenologia oferece a Heidegger um caminho para seguir em direção à compreensão autêntica da questão sobre o sentido do ser. Mas seu caminhar fenomenológico, entretanto, se distancia do projeto husserliano, que entendia o ser como Eu transcendental⁵. Para Heidegger, a fenomenologia está atrelada à facticidade e o Eu transcendental é existência fática – que em si mesma é hermenêutica (PAIVA, 1998, p. 20). Gadamer esclarece este distanciamento em relação à Husserl ao afirmar que, para Heidegger, a base do questionamento fenomenológico não pode ser o *cogito* em si mesmo, mas a dimensão existencial do poder-ser do homem, ou em outros termos, a facticidade do *Dasein*⁶. O *cogito* não oferece bases ontológicas seguras para a

⁵ Cf. INWOOD, Michael. *Dicionário Heidegger*, p. 66. Inwood comenta que, para Husserl, a idéia de um Eu transcendental existe por si mesmo, numa evidência contínua. Segundo sua análise, Husserl teria herdado em demasia as teorias de Descartes e de outros filósofos acerca do *ego cogito*. Por esse motivo não consegue escapar da tradicional e errônea (aos olhos de Heidegger) relação sujeito-objeto. O distanciamento de Heidegger se deve também ao fato de que na maioria das vezes o sujeito está lançado em uma condição existencial inautêntica, a qual é impossível ter plena consciência de si mesmo. Ao contrário de Husserl, Heidegger trava uma batalha com a tradição para dela se libertar, considerando a fenomenologia como hermenêutica capaz de interpretar o mundo.

⁶ Cf. HEIDEGGER, Martin. *Ser e tempo*, p. 309. A tradução utilizada da obra *Ser e tempo* apresenta o termo *Dasein* como pre-sença. Segundo a tradutora, a palavra *Dasein* é comumente traduzida como existência. Em geral, para as línguas neolatinas a expressão *Dasein* é traduzida como ser-aí, *être-la*, *esser-ci*, etc. Ela explica que a opção pelo termo pre-sença se deve ao fato de: a) não limitar o *Dasein* ao binômio metafísico essência-existência; b) sugerir uma idéia de movimento constitutivo da dinâmica do ser e evitar o imobilismo que o termo ser-aí pode sugerir; c) evitar um desvio de interpretação que pode ser aludido pelo “ex” de existência, no sentido metafísico de exteriorização. A tradutora sugere pré-sença como melhor tradução justamente por ser o termo que evoca o processo de constituição ontológica do homem, pois é na pré-sença que o homem constrói o seu modo de ser, sua existência e sua história. Mas a questão é bastante controversa. Michael Inwood, por exemplo, não vê nenhum problema na utilização do termo ser-aí, inclusive lembra que o próprio Heidegger frequentemente escrevia “*Da-sein*” para frisar o aí (*Da*) e o ser (*sein*). O aí (*Da*), segundo Inwood, não significa um lugar específico, portanto não conota a acepção de imobilismo como



elaboração de uma idéia tão audaciosa; além do mais, as implicações epistemológicas da redução transcendental “encontravam seu fundamento metodológico no fato de as vivências darem-se por si mesmas” (GADAMER, 2003, p. 341). A tentativa de constituir uma validade universal para a ontologia, formulada a partir das vivências do *ego* puro, foram frustradas pelas críticas dirigidas ao idealismo⁷.

A idéia de que a facticidade era base ontológica de todo questionamento fenomenológico partia principalmente do fato de que ela não poderia ser fundamentada nem deduzida. Para Rohden, ela é “um compreender daquilo que a vida mesma oferece” (ROHDEN, 2005, p. 71); uma lógica não apodítica, mas verossímil, entranhada na própria existência, na finitude do *Dasein*. Heidegger, então, estabelece um método próprio, assim como os elementos base para uma nova compreensão da fenomenologia.

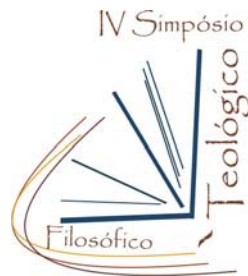
Inicialmente Heidegger faz uma análise preliminar dos termos fenômeno e *logos*, para em seguida formular um significado mais acabado para fenomenologia⁸. A tentativa de seguir um caminho fenomenológico próprio implica, portanto, em sua elaboração como método⁹. O tratamento que

sugere a tradutora; pelo contrário, o aí é a possibilidade de ser orientado por um estar aqui e estar lá. O aí não é um lugar fechado, mas sim o espaço que abre e ilumina, que exprime a morada do próprio ser. Cf. também INWOOD, Michael. *Dicionário Heidegger*, <*Dasein*>, p. 29. Por este motivo optou-se aqui em manter a expressão ora no original *Dasein*, ora na tradução neolatina “ser-aí”.

⁷ Gadamer esclarece em seguida que, para Husserl, o sentido de facticidade empregado por Heidegger, não passaria de um *eidōs* e pertenceria à esfera das universalidades essenciais. “Husserl pode, assim, reconhecer o ser-no-mundo como problema da intencionalidade de horizonte da consciência transcendental”. Cf. GADAMER, H-G. *Verdade e Método I*, p. 341. O objetivo aqui não é aprofundar as considerações de Gadamer acerca do estreitamento entre Heidegger e Husserl, mais apenas acessar para tal problemática, que oportunamente deverá ser investigada.

⁸ Cf. HEIDEGGER, Martin. *Ser e tempo*, p. 56. Para Heidegger, o método fenomenológico permanece altamente questionável se tomando em seu sentido formal. Segundo ele, recorrer às ontologias historicamente dadas ou a tentativas congêneres significaria um fracasso na tentativa de apreender o sentido do ser.

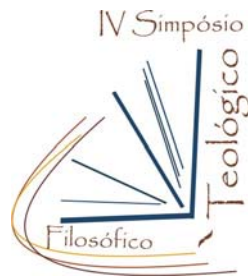
⁹ Cf. HEIDEGGER, Martin. *Ser e tempo*, p. 57. Heidegger explica quanto maior for a autenticidade do método, maior será sua originariedade na discussão que trata das coisas mesmas.



Heidegger dá à fenomenologia não busca prescrever um ponto de vista ou uma corrente filosófica, “pois enquanto se compreender a si mesma a fenomenologia não é uma coisa nem outra” (HEIDEGGER, 2005, p. 57). Para explicitar o significado de fenomenologia, Heidegger primeiro designa que o termo não corresponde à sua composição exterior, isto é, não pode ser concebido no mesmo sentido da bio-logia, teo-logia, socio-logia. Do contrário, a fenomeno-logia seria apenas ciências dos fenômenos, mas seu significado ultrapassa em muito esta caracterização.

Heidegger analisa os termos que compõem a fenomenologia, para em seguida fixar o sentido resultante desta composição. O conceito de fenômeno tem sua origem no étimo grego *phaínesthai*, significa o mesmo que “mostrar-se”. Este mostrar-se, por sua vez, torna-se visível por si mesmo. O fenômeno, portanto, é aquilo que se mostra por si mesmo, aquilo que constitui “a totalidade do que está à luz do dia ou se pode pôr à luz, o que os gregos identificavam, algumas vezes, simplesmente com *ta onta* (os entes), a totalidade de tudo que é” (HEIDEGGER, 2005, p. 58). O mostrar-se por si mesmo do fenômeno, dependendo da maneira que se mostra, carrega um sentido positivo ou negativo. De acordo com as diversas formas de acesso do ente, podem-se estabelecer três significados básicos. Em seu sentido fundamental e positivo, o acesso do ente se dá como auto-manifestação, revelação da coisa mesma. O sentido negativo de fenômeno é o mostrar-se como aparição. Este sentido deriva do primeiro, na medida em que algo só pode mostrar-se como aquilo que ele mesmo não é, se primeiro este algo pretende mostrar-se como fenômeno¹⁰. Pode ser entendido como uma modificação privativa do fenômeno – o não-mostrar-se, a ilusão. Stein esclarece que “os dois significados de *phainómenon* – ‘fenômeno’ como aquilo que se mostra e ‘fenômeno’ como aparência, estão unidos pela própria estrutura do conceito; o primeiro porém

¹⁰ Cf. HEIDEGGER, Martin. Ser e tempo, p. 58. A este respeito, Heidegger escreve: “No significado de *phainómenon* enquanto aparecer, parecer, aparência, também está incluído o significado originário de fenômeno como o que se revela, significado que fundamenta e sustenta o anterior”.

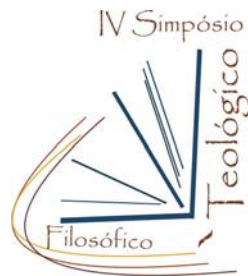


fundamenta o segundo” (STEIN, 1973, p. 63). Além deste sentido, existe um ainda mais derivado, que se refere ao sintoma, à aparição (*Erscheinung*). A aparição é algo totalmente distinto daquilo que se mostra por si mesmo ou que aparenta mostrar-se. Para Heidegger, “manifestar-se não é um mostrar-se” e sim uma pressuposição do fenômeno que permanece encoberta (HEIDEGGER, 2005, p. 59); por isso, um fenômeno jamais pode ser uma manifestação, uma vez que a manifestação depende do fenômeno.

Heidegger explica que esta apreensão do conceito de fenômeno aponta para seu sentido formal, já que não fica claro qual ente pode ser considerado fenômeno. O conceito vulgar de fenômeno não evidencia se o caráter daquilo que se mostra é ôntico ou ontológico. Isto não quer dizer que o conceito vulgar de fenomenologia não seja importante; pelo contrário, Heidegger afirma ser ele “uma pressuposição indispensável para se compreender o conceito fenomenológico de fenômeno” (HEIDEGGER, 2005, p. 62). Mas antes, ainda é preciso esclarecer o conceito de *logos* para, enfim, estabelecer o conceito provisório de fenomenologia.

Heidegger observa que o conceito de *logos* é bastante polissêmico e que seus significados se dispersaram tendenciosamente sem a orientação de um sentido básico. Desde Platão e Aristóteles, a palavra sofreu interpretações diversas e a história da filosofia posterior acabou encobrindo seu verdadeiro sentido. Na maioria das vezes, *logos* é interpretado por discurso; o sentido próprio de discurso, entretanto, não fica evidentemente claro. Quando se traduz *logos* simplesmente por razão, conceito ou juízo, deixa-se de lado seu significado básico que é “tornar manifesto”.

A lógica desempenhou um importante papel nessa história quando Aristóteles afirmou que as vivências da alma (representações) são adequações às coisas e estabeleceu o lugar da verdade como “concordância”, uma caracterização por demais vazia e universal (HEIDEGGER, 2005, p. 282-283). Esta concordância da coisa com o que se pensa sobre ela revela, como escreve



Heidegger, "a delimitação tradicional da essência da verdade" (HEIDEGGER, 1995, p. 19). A verdade exige e assume um procedimento lógico, em que a proposição ganha *status* de validade geral e imediata¹¹. Para captar a essência fenomenológica de *logos*, primeiro é preciso entender como Platão e Aristóteles caracterizaram a função fundamental do discurso. O sentido de discurso para ambos, provém do verbo grego *deloun*, que significa "revelar aquilo de que se fala". Neste sentido, discurso tem uma função apofântica¹², isto é, caracterizado por uma função sintética em que as palavras isoladamente não fazem sentido. O *logos* é revestido por uma função predicativa e a verdade é a concordância de algo com algo¹³. Esta função estrutural e sintética do discurso permite a Heidegger pensar que o "mostrar-se" do *logos* pode ser verdadeiro ou falso¹⁴, já que nem tudo que se mostra possui o caráter de revelação. Stein afirma que o *logos* não é o lugar primordial da verdade, mas apenas um modo determinado de fazer ver (STEIN, 1973, p. 66).

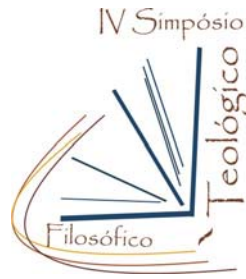
Heidegger expõe os conceitos de fenômeno e *logos* de maneira taxativa, indicando a tentativa de forjar um novo conceito para fenomenologia. Foi dito anteriormente que, somente após caracterização do conceito formal de fenômeno, seria possível caminhar em direção ao seu conceito fenomenológico. Este artifício tem como propósito exprimir a máxima "para

¹¹ Cf. STEIN, Ernildo. *A questão do método na filosofia: um estudo do modelo heideggeriano*, p. 65. Para Stein, o sentido original de *logos* foi mascarado pelas múltiplas e arbitrarias interpretações da filosofia. A passagem do grego para o latim, e depois para as línguas particulares, acabaram obstruindo o significado original da palavra.

¹² Cf. HEIDEGGER, Martin. *Ser e tempo*, p. 63. O discurso apofântico revela aquilo sobre o que se discute e o faz para que todos que estão envolvidos na discussão. Porém, nem todo discurso tem este sentido de discurso declarativo.

¹³ Cf. OLIVEIRA, Ibraim Vítor. *Arche e telos: crise da linguagem em M. Heidegger e Fr. Nietzsche*, p. 122. Nesta perspectiva, o conceito formal de fenomenologia traduz o ente como fundamento. Segundo Oliveira, a *ratio* (*Grund*) quer dizer "representar algo como algo". O ente passa a ser causa e princípio. É justamente isso que Heidegger pretende evitar: pensar o ser a partir do ente, como se ele fosse uma mera proposição calculável.

¹⁴ O problema da verdade do *logos* apofântico abre caminho para Heidegger desenvolver uma releitura da teoria aristotélica da proposição declarativa, momento em que surge a idéia da verdade como velamento/des-velamento.

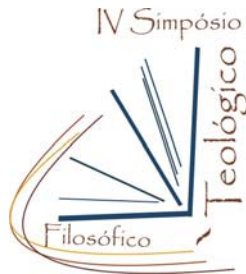


as coisas elas mesmas!” (HEIDEGGER, 2005, p. 65). Mas Heidegger não pára na conotação formalista do termo ele evoca o termo no sentido de “apreender os objetos de tal maneira que se deve tratar de tudo que está em discussão, numa de-monstração e procedimentos diretos” (HEIDEGGER, 2005, p. 65). Esta de-monstração só poderá ser estabelecida a partir da “coisa mesma” que deve ser revelada segundo o modo em que os fenômenos emergem no plano existensivo.

A peculiaridade do método fenomenológico em *Ser e tempo* consiste na des-formalização do conceito formal de fenômeno, ou seja, na desmistificação daquilo que deve se deixar e fazer ver de um modo mais autêntico – o ser. Heidegger esclarece que justamente aquilo que não se mostra diretamente, que permanece velado na maioria das vezes, constitui o sentido e o fundamento daquilo que se mostra diretamente e na maioria das vezes – o ente (HEIDEGGER, 2005, p. 66). O fenômeno é visto sob um ponto de vista privilegiado e sua essência é tema de uma demonstração explícita. O conceito fenomenológico de fenômeno “deixa e faz ver” o ser dos entes e não o “simples mostrar-se” no qual algo ainda mais originário possa se manifestar.

A primazia do método consiste em desmistificar e fazer ver o verdadeiro sentido do ser. Segundo Stein, a fenomenologia pretende ser método para encaminhar a necessidade de uma repetição explícita da questão do sentido do ser (STEIN, 1973, p. 68). Heidegger des-formaliza o conceito de fenomenologia porque não pode tomar como instrumento nenhum método tradicional. Para ele, a própria tradição se encarregou de esquecer o verdadeiro sentido do ser.

Fenomenológico no sentido heideggeriano equivale dizer: “o ser dos entes nunca pode ser uma coisa ‘atrás’ da qual esteja outra coisa ‘que não se manifesta’” (HEIDEGGER, 2005, p. 66). O fenômeno é, portanto, somente o que constitui ser, por traz dele não há absolutamente nada. Acontece que, aquilo que deveria tornar-se fenômeno, na maioria das vezes permanece



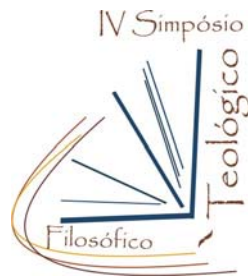
velado¹⁵, portanto, encontrar o ser e suas estruturas nos fenômenos requer uma segurança metódica particular.

Deve-se reter que a fenomenologia é o método para a ontologia de Heidegger. E ontologia, por sua vez, não pode ser dissociada de uma teoria hermenêutica. Segundo Heidegger a ontologia tem como tema o *Dasein* – o ser dotado de um privilégio ôntico e ao mesmo tempo ontológico, capaz de compreender não só o sentido do ser dos entes em geral, mas, sobretudo, suas estruturas ontológicas fundamentais. Diante da possibilidade de interpretar seu próprio ser, o *Dasein* elabora as condições de possibilidade de toda investigação ontológica. O método fenomenológico permite ao *Dasein* se colocar acima de toda determinação ôntica possível e permanecer na abertura do ser, isto é, em sua pura possibilidade.

Heidegger conduz a fenomenologia para o campo da possibilidade e diz que, embora tenha nascido das *Investigações lógicas* de Edmund Husserl, seu essencial não é, como este queria, “ser uma corrente filosófica real” (HEIDEGGER, 2005, p. 69). Segundo Stein, Heidegger radicalizou a fenomenologia de Husserl e superou sua ontologia ingênua, para em seguida, empregar uma nova ontologia, agora fundamental. A partir daí, o método foi “progressivamente” deixado para trás, em favor do objeto da ontologia – o ser (STEIN, 1973, p. 67-69).

A posição de Heidegger não é única, muito menos definitiva sobre o papel e influência que a fenomenologia exerce na filosofia hermenêutica. Tomando agora uma análise a partir de Paul Ricoeur, é possível perceber uma abordagem bastante distinta.

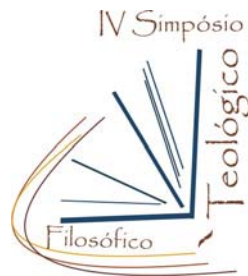
¹⁵ Cf. HEIDEGGER, Martin. *Ser e tempo*, p. 66-67. Para Heidegger, o conceito oposto de fenômeno é velamento. Existem vários modos de encobrimento do fenômeno: pode nunca ter sido descoberto; pode ser desencoberto e voltar-se a encobrir; pode ser desfiguração, podem ser petrificados e endurecidos, etc.



No ensaio *Fenomenologia e Hermenêutica: no rastro de Husserl*, Ricoeur investiga o destino da fenomenologia, tomando como pressuposto a teoria geral da interpretação. Segundo sua tese, a fenomenologia como um todo não se restringe somente ao método de uma hermenêutica. Ela permanece como o inultrapassável pressuposto da hermenêutica. Significa dizer que entre fenomenologia e hermenêutica há uma pertença mútua sem a qual elas jamais se constituiriam. Para Ricoeur, o que é passível de uma crítica hermenêutica são as interpretações idealistas da fenomenologia e não todo o seu conjunto.

Ricoeur interroga o destino da fenomenologia usando a teoria geral da interpretação como ferramenta de questionamento. A partir da hermenêutica, estabelece um debate com as filosofias de Heidegger e Gadamer, sem perder de vista a fenomenologia husserliana. O propósito de Ricoeur de seguir o debate junto a estes autores implica na ruptura com a fenomenologia eidética, característica marcante de sua fase inicial. A mudança de método implícita na evolução de seu próprio pensamento requer agora uma elaboração de “corte hermenêutico”, o que não significa um abandono da fenomenologia, mas sim uma retomada de suas implicações. Ricoeur propõe, então, duas teses para explicar o papel da fenomenologia, sobretudo no tocante à hermenêutica.

A primeira tese defende que hermenêutica não arruinou a fenomenologia como um todo, mas apenas a interpretação idealista proposta por Husserl. Ricoeur submete ao crivo da filosofia hermenêutica as principais teses do idealismo husserliano, usando como guia o *Posfácio das idéias diretrizes de uma fenomenologia*, e a obra em que Husserl recupera a idéia do *cogito*, intitulada *Meditações cartesianas*. Esta primeira parte do ensaio de Ricoeur visa demonstrar o abismo existente entre a hermenêutica e qualquer expressão idealista da fenomenologia. A segunda tese pretende demonstrar que, para lá de uma simples oposição, entre fenomenologia e hermenêutica há uma pertença mútua que pode ser reconhecida tanto de um ponto como de outro.

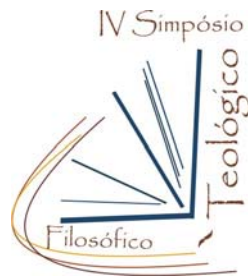


A primeira tese não é de somenos importância, porém para efeito deste artigo, será suficiente uma exposição da possibilidade de ser a fenomenologia o inultrapassável pressuposto da hermenêutica. No tocante a este respeito, o que se segue são os pressupostos fenomenológicos da hermenêutica e os pressupostos hermenêuticos da fenomenologia, uma tentativa de Ricoeur em demonstrar que “a hermenêutica edifica-se com base na fenomenologia; e preserva, assim, aquilo de que, no entanto, ela se afasta” e ainda que “a própria fenomenologia não se pode constituir sem um pressuposto hermenêutico” (RICOEUR, 1989, p. 50). Com isso, pretende-se explicitar a relevância da fenomenologia para hermenêutica, a aproximação de Ricoeur e Heidegger no tocante à questão e a linha tênue que os separa.

No primeiro momento de sua reflexão, Ricoeur extrai do idealismo husserliano algumas teses, as quais irá submeter à crítica hermenêutica. Não se pretende aqui seguir passo a passo sua exposição, apenas identificar aquilo que se mostra inteiramente relevante e que conflui para sua segunda tese. Para isso bastará seguir com o autor sua crítica à intuição das essências – o fundamento principal do idealismo.

O fundamento do idealismo é da ordem da intuição. Esta exigência de Husserl se opõe à necessidade de toda compreensão ser mediatizada por uma interpretação. Segundo André Dartigues, por trás de todo fenômeno há uma intuição originária, condição de todo o conhecimento (DARTIGUES, 2005, p. 19). A intuição das essências difere da percepção de fato na medida em que extrai o sentido ideal do fenômeno. Significa que, independente da contingência de suas circunstâncias, a identidade do fenômeno permanece sempre inalterada. Dessa maneira, a compreensão do ser do fenômeno é dada *a priori*, independente da experiência efetiva (DARTIGUES, 2005, p. 21).

A crítica hermenêutica à intuição das essências segue as observações que Heidegger já havia realizado em *Ser e tempo*. Trata-se de exprimir a idéia

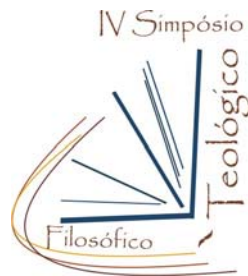


segundo a qual a interpretação é o desenvolvimento da compreensão e que sua dependência precede a reflexão e constituição do objeto por um sujeito soberano (RICOEUR, 1989, p. 56). Ricoeur coloca em questão o fato de ser o *cogito* algo imediato a si mesmo e imanente aos objetos de pensamento, como sugere Desroches (DESROCHES, 2002, p. 34). Tomando emprestado de Heidegger a idéia da estrutura prévia (*Vor-Struktur*), Ricoeur sublinha que a interpretação só se dá através de uma estrutura de antecipação e que a idéia de uma redução fenomenológica e seus resíduos colocaria o interprete à parte de sua situação histórica e lingüística em que está situado (DESROCHES, 2002, p. 34).

Não significa que, nesta interpretação que se antecipa à proposição, não se tenha uma interpretação articuladora. Para Heidegger, “ter simplesmente diante de si uma coisa é somente fixá-la como uma não compreensão” (HEIDEGGER, 2005, p. 206). Seria um mal-entendido pensar que a função da estrutura da abertura da interpretação lança um significado sobre a nudez de algo simplesmente dado; ela não coloca nenhum valor *a priori* no ente que vem ao encontro, simplesmente expõe uma conjuntura que já se abriu na compreensão.

Para Heidegger, a interpretação advém de uma de uma totalidade conjuntural que já está implícita na compreensão. Essa compreensão implícita é fundamental para a interpretação pré-teórica da cotidianidade que se funda em uma “posição prévia” (*Vorhabe*), “visão prévia” (*Vorsicht*) e “concepção prévia” (*Vorgriff*) daquilo que é interpretado¹⁶.

¹⁶ Cf. INWOOD, Michael. *Dicionário Heidegger*, p. 99, 109. Para Heidegger, a posição prévia é a compreensão geral do ente a ser interpretado. A visão prévia recorta o que foi assumido na posição prévia de maneira a estabelecer uma possibilidade determinada de interpretação. O *Dasein* para sua visão sob determinado aspecto retirado da totalidade conjuntural dos entes a qual ele quer interpretar. A concepção prévia ou “antecipação”, é associada ao conceito (*Begriff*). Consiste na apreensão do conjunto de posições e visões prévias, ou seja, aquilo que o *Dasein* recorta da totalidade conjuntural do ente intramundano e interpreta, torna-se conceito. A respeito da concepção prévia Michael Inwood escreve que o *Dasein* só pode interpretar as coisas em função dos conceitos à sua disposição, p. ex., o *Dasein* só pode interpretar algo



A crítica hermenêutica de Ricoeur dirigida ao idealismo fenomenológico, neste ponto, assume a perspectiva heideggeriana, que retira o conhecimento do plano epistemológico e eleva-o ao plano da ontologia. A tentativa de Husserl de chegar ao fundamento inconcusso do conhecimento fez com que ele permanecesse preso às concepções idealistas e a uma intencionalidade racional onde as vivências são frutos desta intencionalidade. Segundo Heidegger, as explicações e o método de Husserl acabaram reforçando o equívoco de que com a fenomenologia se reivindicaria um novo começo para a filosofia e, neste sentido, como atesta Rohden, “permaneceu preso à pretensão da metafísica tradicional e da filosofia moderna, inclusive da hermenêutica moderna” (ROHDEN, 2002, p. 67).

A compreensão, tanto para Heidegger como para Ricoeur, nega a possibilidade de uma mediação do Eu transcendental husserliano e se apóia na dinâmica do ser com o mundo e no valor polissêmico das palavras. Ricoeur afirma que “há um processo espontâneo de interpretação que permanece ao mais primitivo exercício da compreensão numa situação dada”. Este processo é determinado por um contexto em que os interlocutores, num jogo de perguntas e respostas, são capazes de estruturar suas conversas através dos valores contextuais estabelecidos por eles. Mas este diálogo permanece ainda limitado para cobrir todo campo da interpretação, que só se estende na medida em que se liga às múltiplas possibilidades de um texto, que convida para uma leitura plural¹⁷. A

como violino se tem à mão uma posição prévia retirada da totalidade conjuntural que forneça o conceito de violino. Inwood aplica a estrutura prévia a níveis mais sofisticados de interpretação. Segundo sua descrição, um sociólogo e um economista teriam a mesma posição prévia dos seres humanos, não obstante, a visão prévia de cada um recortaria um determinado aspecto. A visão do economista está voltada para o comportamento econômico, ao passo que para o sociólogo o que é relevante são os aspectos sociais dos seres humanos. Em ambos os casos, retira-se da concepção prévia conceitos que estão intimamente próximos aos aspectos que formam a totalidade conjuntural do objeto recortado, isto é, para o economista, a concepção prévia está associada aos conceitos de mercado, bolsa, oferta e demanda, etc; enquanto que, para o sociólogo, a concepção prévia retirada do conjunto de posições e visões prévias estão ligadas aos conceitos de poder, conflito, sociedade, estado, etc.

¹⁷ Para uma explicação mais detalhada da polissemia do texto pode-se recorrer ao artigo *O que*

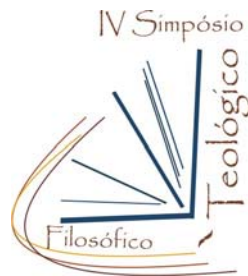


polissemia do texto, juntamente com a estrutura da pré-compreensão, forma as condições fundamentais do círculo hermenêutico.

Se é possível fazer uma leitura comparada da crítica de Heidegger e Ricoeur à fenomenologia, esta só atinge um grau de aceitabilidade no que diz respeito às suas concepções idealistas. Heidegger se posiciona claramente quanto ao destino da fenomenologia ao dizer que “o tempo de uma filosofia fenomenológica já passou” (HEIDEGGER, 1984, p. 301). Para ele, a fenomenologia não consiste em realizar-se como “movimento filosófico”; seu papel é mais o de captar as possibilidades de se chegar ao sentido do ser e, nesta perspectiva, serve apenas como método, um caminho para a elaboração de uma ontologia fundamental.

Ricoeur percebe que a crítica dirigida à fenomenologia não deve abarcar a sua totalidade. O que é passível de questionamento não representa todo o conjunto da fenomenologia, apenas o idealismo husserliano. Por isso é necessário proceder agora ao inverso de uma investigação negativa e explorar as possibilidades de uma fenomenologia hermenêutica. Ricoeur pretende estabelecer que “para além da crítica ao idealismo husserliano, a fenomenologia permanece o inultrapassável pressuposto da hermenêutica” (RICOEUR, 1989, p. 64). Com isso, desfaz um mal entendido postulado por Heidegger de que a fenomenologia seria apenas uma ciência preliminar para compreender e interpretar o sentido do ser.

O pressuposto fenomenológico da hermenêutica reside na idéia de que toda a interpretação diz respeito ao sentido de ente qualquer. Ricoeur lembra que *Ser e tempo* já coloca esta problemática ao tratar logo nos primeiros capítulos da questão do esquecimento do sentido do ser. A fenomenologia é hermenêutica na medida em que é uma questão sobre o sentido dissimulado do ser. Como



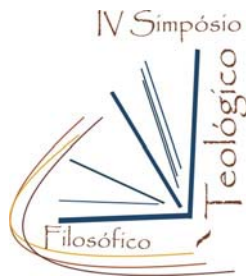
foi observado anteriormente, os modos de acesso do ente são vários, por isso é preciso um método para desencobrir aquilo que se esconde por detrás da aparência¹⁸. Ricoeur adverte que, embora a hermenêutica seja mais antiga que a fenomenologia, ela só se torna uma filosofia da interpretação se, para além de uma teoria do texto em geral, ela se dirigir à condição de linguagem (*Sprachlichkeit*)¹⁹. Isto porque a linguagem já pressupõe uma teoria do sentido, em que toda a experiência pede para ser dita. Trazer a experiência à linguagem não é senão deixá-la se tornar ela própria.

Para Ricoeur não há embaraço algum pensar que a noção de significação possa ser elaborada sem que a redução do sentido seja introduzida em sua acepção idealista. Nos primeiros escritos de Husserl (*Investigações lógicas*), a tese da intencionalidade revela que o sentido só se dá a uma consciência, se antes a consciência de si for consciência de alguma coisa para a qual ela se projeta (RICOEUR, 1989, p. 66). O pressuposto fenomenológico da hermenêutica conserva-se na primazia do sentido sobre a consciência de si ou naquilo que Ricoeur declara ser a "descoberta máxima das *Investigações lógicas*": a subordinação da noção lógica de significação à noção universal de sentido.

Além da questão do sentido, outra aproximação que a hermenêutica compartilha com a fenomenologia diz respeito ao caráter derivado das significações lingüísticas. Ricoeur demonstra como a dimensão da linguagem permanece submetida à experiência. A linguagem sempre é uma segunda instância tanto para hermenêutica como para fenomenologia. Heidegger, na analítica do *Dasein*, no parágrafo 34, anuncia a prevalência do discurso sobre o

¹⁸ Cf. Ricoeur, Paul. *Do texto à ação: ensaios de hermenêutica II*, p. 65. Para Ricoeur, a escolha pelo sentido é o pressuposto mais geral da hermenêutica e a fenomenologia é reconhecidamente uma questão sobre o sentido, pela tentativa de "voltar às coisas mesmas" em face de uma atitude naturalista-objetivista.

¹⁹ Cf. Ricoeur, Paul. *Do texto à ação: ensaios de hermenêutica II*, p. 65. O sentido primeiro de hermenêutica se refere à exegética e a filologia clássica.



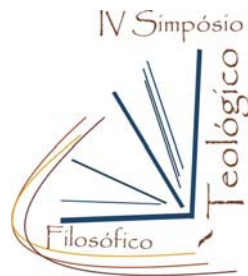
plano das significações lógicas. Para ele, "a linguagem é o pronunciamento do discurso" (HEIDEGGER, 2005, p. 219). O discurso precede a linguagem porque, do ponto de vista existencial, ele é igualmente originário à disposição e à compreensão²⁰.

Segundo Ricoeur, este seria o principal pressuposto fenomenológico da hermenêutica. Esta ligação é possível quando se retira das *Investigações lógicas* a idéia de que só possível formar a primeira relação significativa com a coisa quando se desloca a intencionalidade do plano lógico para o plano perceptível. Neste sentido, a fenomenologia remonta, assim como a hermenêutica de *Ser e tempo*, a uma estrutura ante-predicativa da significação. Para Ricoeur, as *Investigações lógicas* mantêm um plano em que "a análise noemática precede a análise lingüística" (RICOEUR, 1989, p. 69). Ainda segundo Ricoeur:

Esta forma de subordinar o plano lingüístico ao plano pré-lingüístico da análise noemática parece-me exemplar para a hermenêutica. Quando esta subordina a experiência de linguagem ao todo de nossa experiência estética e histórica, ela continua, no plano das ciências do espírito, o movimento iniciado por Husserl no plano da experiência perceptiva. (RICOEUR, 1989, p. 70).

Se a hermenêutica edifica-se com base na fenomenologia, retendo assim as pressuposições de um plano pré-predicativo, por outro lado, a fenomenologia não pode constituir-se sem um pressuposto hermenêutico. Significa que a fenomenologia precisa conceber seu método a partir de uma interpretação. Ricoeur demonstra como a interpretação se presenteia tanto nas *Investigações lógicas* como nas *Meditações cartesianas*. Embora as *Investigações lógicas* apresentem apenas esboços hermenêuticos, o mesmo não acontece nas *Meditações cartesianas* onde, segundo Ricoeur, a fenomenologia busca o sentido da experiência em seu conjunto.

²⁰ Sobre os termos disposição, compreensão e discurso, ver parágrafos 29, 31 e 34. Heidegger constrói estrutura pré-predicativa do *Dasein*, a partir de uma análise da linguagem.



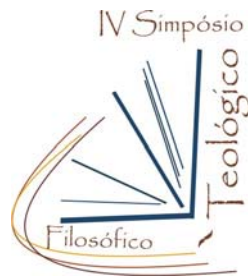
Nesta obra a fenomenologia não se constitui sem uma interpretação da vida do *ego*.

Ricoeur citando Husserl aponta o momento em que a interpretação (pouco salientada) intervém na problemática husserliana em seu ponto mais crítico. Para Husserl, o mundo objetivo só existe para o *ego*, se o sentido e validade deste mesmo mundo são retirados do próprio *ego*. Significa somente a "identificação entre fenomenologia e egologia assegura a total redução do sentido-mundo ao meu *ego*". A existência só faz sentido à medida que os objetos, o seu sentido e validade de ser, são retirados do *ego*.

Esta conclusão a que chega Husserl torna-se problemática e crítica quando coloca o problema da alteridade. Segundo Ricoeur, a partir dessa crise é possível perceber de que modo a interpretação emerge, colocando sua autoridade. Para explicar o que Husserl entende por explicitação, Ricoeur situa a discussão na quarta e quinta meditações das *Meditações cartesianas*. Segundo ele, o paradoxo que reside na quinta meditação permaneceria insolúvel sem o recurso à interpretação. O paradoxo é apresentado da seguinte maneira:

Por um lado, a redução de todo o sentido à vida intencional do *ego* concreto implica que o outro se constitua 'em mim' e a 'partir de mim'; por outro lado, a fenomenologia deve dar conta da originalidade da experiência doutrem precisamente enquanto experiência de um outro diferente de mim (RICOEUR, 1989, p. 77).

A exigência de constituir o outro como outro se torna um conflito aberto na medida em que o outro já não é mais uma coisa, mas um outro *ego*, diferente do *ego* que o constitui. Esta exigência faz com que *ego* e alter *ego* se percebam mutuamente como parte da experiência do mundo. Na base desta intersubjetividade, diz Ricoeur, constitui-se uma natureza e mundo cultural comuns. Oportunamente Ricoeur cita Husserl no momento em que o *ego*



percebe o outro distintamente de um objeto psico-físico: "esta intencionalidade muito particular constitui-se em um sentido existencial novo que transgride (*überschreitet*) o ser próprio do meu *ego* monádico; constitui-se, então, um *ego*, não como 'eu mesmo', mas como reflectindo-se (*Spiegelden*) no meu próprio *ego*, na minha mónada" (RICOEUR, 1989, p. 78).

A constituição de um *alter* para o *ego*, em princípio, se dá através de uma apreensão análoga. O outro se assemelha ao *ego*, de modo que o sentido da experiência do *ego* remeta para sentido da experiência do outro. Este recurso não parece resolver a dificuldade do paradoxo, serve apenas para demonstrar como ocorre o emparelhamento do *ego* e do *alter*. A partir do momento em que o *ego* percebe que o *alter* também constitui mundo, que confere um sentido aos objetos, ele percebe que o outro aparece de maneira necessária em seu mundo primordial. Segundo Ricoeur, "o outro está incluído, não na minha existência enquanto dada, mas enquanto esta comporta um 'horizonte infinito e aberto'". (RICOEUR, 1989, p. 81). Esta seria a principal prerrogativa para se pensar a hermenêutica como uma via de constituição interpretativa da vida do *ego*.

É preciso dizer que a tentativa de Ricoeur em demonstrar as possibilidades de uma fenomenologia hermenêutica e de uma hermenêutica fenomenológica parece dar novo fôlego à pesquisa fenomenológica. É notável o estreitamento entre as disciplinas, uma vez que o pressuposto hermenêutico tem como ponto de partida a explicitação de algo para em seguida interpretá-lo. Explicitar significa tornar claro – justamente o sentido que Heidegger pretende atribuir à ontologia fundamental. Deve-se advertir, contudo, que para Heidegger a fenomenologia seria apenas um método já que, segundo sua concepção, Husserl, ao se firmar no *cogito* puro, no Eu transcendental, oferecia uma base ontológica para o questionamento fenomenológico baste audaciosa. Para Heidegger, a base ontológica da fenomenologia partia do fato de não poder ser fundamentada, nem deduzida, isto é, a fenomenologia teria que se basear na



“facticidade”, em uma espécie de compreensão daquilo que a vida mesma oferece, uma lógica não apodítica, entranhada na própria existência, na finitude do *Dasein*. Ricoeur, por outro lado, percebe o caráter explicitante da fenomenologia, como “uma evidência que se explicita, uma explicitação que se desenvolve em evidência” (RICOEUR, 1989, p 81). Este é o sentido em que a fenomenologia pode efetuar-se em hermenêutica, guardadas suas ressalvas – a saber, que a idéia de pertença mútua entre fenomenologia e hermenêutica só é possível se o idealismo husserliano ficar submetido à crítica hermenêutica.

Referências Bibliográficas

DESROCHES, Daniel. Ricoeur crítico do cogito. In: CESAR, Constança Marcondes. **A hermenêutica francesa: Paul Ricoeur**. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2002.

DARTIGUES, André. **O que é a fenomenologia?** Trad. Maria José J. G. de Almeida. 9. ed. São Paulo: Centauro, 2005.

GADAMER, Hans-Georg. **Verdade e método I: traços fundamentais de uma hermenêutica filosófica**. Trad. Flávio Paulo Meuer. 5. Ed. Petrópolis: Vozes, 2003.

HEIDEGGER, Martin. **Meu caminho para a fenomenologia**. Trad. Ernildo Stein. 2. ed. São Paulo: Victor Civita, 1984. (*Coleção Os Pensadores*).

HEIDEGGER, Martin. **Ser e tempo**. Parte I. Trad. Márcia Sá Cavalcante Schuback. 14. Ed. Petrópolis: Vozes, 2005.

HEIDEGGER, Martin. **Sobre a essência da verdade**. Trad. Carlos Morujão. Porto: Porto Editora, 1995.

INWOOD, Michael. **Dicionário Heidegger**. Trad. Luiza Buarque de Holanda. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 2002.

OLIVEIRA, Ibraim Vítor. **Arché e telos: niilismo filosófico e crise da linguagem em Fr. Nietzsche e M. Heidegger**. Roma: Pontificia Università Gregoriana, 2004.

PAIVA, Márcio Antônio. **A liberdade como horizonte da verdade segundo M. Heidegger**. 2. Ed. Roma: Pontificia Università Gregoriana, 1998.



RICOEUR, Paul. **Do texto a ação: ensaios de hermenêutica II**. Porto: Res, 1989.

ROHDEN, Luiz. **Hermenêutica filosófica**: entre a linguagem da experiência e a experiência da linguagem. 3. Ed. São Leopoldo: Unisinos, 2005.

STEIN. Ernildo. **A questão do método na filosofia**: um estudo do modo heideggeriano. São Paulo: Duas Cidades, 1973.