

UNIVERSIDADE DO VALE DO RIO DOS SINOS – UNISINOS  
UNIDADE ACADÊMICA DE PESQUISA E PÓS-GRADUAÇÃO  
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA  
NÍVEL DOUTORADO

VANESSA STEIGLEDER NEUBAUER

A NOÇÃO DE EXPERIÊNCIA VIVÊNCIAL SIGNIFICATIVA NA HERMENÊUTICA DE  
HANS-GEORG GADAMER

São Leopoldo

2015

Vanessa Steigleder Neubauer

A NOÇÃO DE EXPERIÊNCIA VIVÊNCIAL SIGNIFICATIVA NA HERMENÊUTICA DE  
HANS-GEORG GADAMER

Tese apresentada como requisito parcial para a  
obtenção do título de Doutora, pelo Programa  
de Pós-Graduação em Filosofia da  
Universidade do Vale do Rio dos Sinos -  
UNISINOS.

Área de concentração: Filosofia

Orientador: Prof. Dr. Luiz Rohden

São Leopoldo

2015

## Ficha Catalográfica

N477n Neubauer, Vanessa Steigleder.

A noção de experiência vivencial significativa na hermenêutica de Hans-Georg Gadamer / por Vanessa Steigleder Neubauer. – 2015.

153 f. ; 30cm.

“Orientação: Prof. Dr. Luiz Rohden, Ciências Humanas”.

Tese (doutorado) — Universidade do Vale do Rio dos Sinos, Programa de Pós-Graduação em Filosofia, São Leopoldo, RS, 2015.

1. Filosofia – Hermenêutica. 2. Vivência. 3. Experiência. 4. H. G. Gadamer. 5. Ética. I. Rohden, Luiz. II. Universidade do Vale do Rio dos Sinos – Unisinos. III. Título.

CDU 165.1

Catálogo na Publicação:  
Bibliotecária Camila Quaresma Martins - CRB 10/1790

Vanessa Steigleder Neubauer

A NOÇÃO DE EXPERIÊNCIA VIVÊNCIAL SIGNIFICATIVA NA HERMENÊUTICA DE  
HANS-GEORG GADAMER

Tese apresentada como requisito parcial para a  
obtenção do título de Doutora, pelo Programa  
de Pós-Graduação em Filosofia da  
Universidade do Vale do Rio dos Sinos -  
UNISINOS.

Aprovado em 14 de dezembro de 2015.

BANCA EXAMINADORA

---

Prof. Dr. Luiz Rohden – Universidade do Vale do Rio dos Sinos (UNISINOS)

---

Prof. Dr. Álvaro L. M. Valls – Universidade do Vale do Rio dos Sinos (UNISINOS)

---

Prof. Dr. Alfredo Santiago Culleton – Universidade do Vale do Rio dos Sinos (UNISINOS)

---

Prof. Dr. Cláudio Boeira Garcia – Universidade Regional do Noroeste do Estado do Rio  
Grande do Sul (UNIJUÍ)

---

Prof. Dr. Ricardo Bins di Napoli – Universidade Federal de Santa Maria (UFSM)

O esforço para a realização deste estudo foi acompanhado por pessoas que se importam com a vida, com o outro, que não entendem o amor como gratidão, mas como movimento de vida. Assim, nos enlances holísticos desta tese, não posso dedicá-la apenas a uma parte, mas, sim, ao todo, ou seja, ao movimento da vida, que configura, estabelece e remonta o humano.

*É um tipo de magia [...]. Um sonho, uma alma, um prêmio. Um objetivo, uma boa olhada no que deve ser [...]. É um tipo de magia. Um feixe de luz que mostra o caminho. Nenhum mortal pode ganhar este dia. É um tipo de magia. O sino que toca em sua mente é um desafio às portas do tempo [...]. É um tipo de magia [...]. A espera parece uma eternidade. O dia vai raiar de sanidade [...]. Só pode haver um. Essa fúria que dura milhares de anos. Em breve, terminará. Esta chama que queima em mim. Estou ouvindo harmonias secretas. É um tipo de magia [...]. O sino que toca em sua mente. É um desafio às portas do tempo. É um tipo de magia [...]. Uma fúria que dura milhares de anos. Em breve, terminará. É um tipo de magia [...].\**

---

\* Essa é uma versão da música lançada em 1986, intitulada *A Kind of Magic*, popularizada pela banda *Queen*, a qual foi trilha sonora do filme *Highlander*. Tem como autor Roger Taylor-Meddowns, que toca vários instrumentos, incluindo guitarra, baixo e teclado. Tocou com artistas como Eric Clapton, Roger Waters, Roger Daltrey, Slash, Robert Plant, Phil Collins, Genesis, Jimmy Nail, Elton John, Gary Numan, Shakin Steves, Foo Fighters, Al Stewart, Axl Rose, Steve Vai, Yoshiki Hayashi, Cher e Bon Jovi. Para mim, ilustra uma vivência significativa, que tem o reconhecimento de sua experiência vivencial.

## AGRADECIMENTOS

Agradeço de coração...

Ao meu esposo, Éricson Neubauer, pelo incentivo, compreensão e encorajamento, durante todo este período.

À minha filha, Sofia Steigleder Neubauer, que é o arco-íris da minha vida, um amor inexplicável e infinito.

Aos meus pais e sogros, em particular à minha mãe, que é a mulher mais corajosa e forte que já conheci.

Ao meu orientador, Prof. Dr. Luiz Rohden, pela disponibilidade, atenção dispensada, paciência, dedicação e profissionalismo.

Ao meu orientador de mestrado, Prof. Dr. Cláudio Boeira Garcia, pela sabedoria, carinho, esperança, humildade e por ter sido quem me apresentou à obra de Hans-Georg Gadamer. Agradeço também à sua esposa, Ercília Ana Cazarin, uma segunda mãe para mim, que me acompanhou desde a gestação da minha filha até a defesa da minha dissertação. Levarei esse casal para a vida toda.

A todos os professores de Graduação, Mestrado e Doutorado que participaram da minha formação acadêmica, em especial a Solange Billig Garces, Paulo Paulo Rudi Schneider e Álvaro L. M. Valls.

Aos membros da banca de qualificação e defesa, pois, sem eles, nada disso seria possível. Obrigada pela sabedoria.

Aos meus amigos, em especial a Roberto Basílio Leal, Enedina Maria Teixeira da Silva, Caroline Giacobbo e Isadora Wayhs Cadore Virgolin, pelo apoio e encorajamento.

Aos meus colegas de doutorado, Leonardo Marques Kussler, Alexandre Rubenich Silva, César Meurer e Emerson de Lima Pinto, pelos momentos de entusiasmo partilhados em conjunto.

À Universidade de Cruz Alta – UNICRUZ, que me apoiou e possibilitou o incentivo do PICD, o que fez toda a diferença para a conclusão dos propósitos desta tese.

Aos colegas de trabalho da UNICRUZ.

A todos os demais que, de alguma forma, interagiram comigo durante este trajeto.

Talvez esta tese seja o resultado mais visível do processo de construção em meio a uma conjuração de afetos e amizades. É por isso que, dando continuidade à história, dedico algumas palavras àqueles que dela fazem parte, direta ou indiretamente, ou, ainda, pelo fato de simplesmente existirem.

Vocês são a lição mais profunda que vivi de ética, dignidade e amor.

São Leopoldo, dezembro de 2015.  
Vanessa Steigleder Neubauer

## RESUMO

Esta tese dedica-se aos conceitos de vivência intencional e de experiência significativa na hermenêutica de Hans-Georg Gadamer, para aclarar a ideia de experiência vivencial significativa, comprometida com o modo como conduzimos a vida. Para o filósofo, a experiência atravessa a amplitude do mundo da vida histórica e pode ser compreendida no contexto das vivências intencionais factuais implicadas na circularidade de horizontes distintos que se fundem, a fim de encontrar o sentido apropriado. Segundo Gadamer, é ao colocar em xeque nossos preconceitos que se estrutura a interpretação e se direciona o modo de agir do próprio ser. O texto foi dividido em dois capítulos, os quais exploram os conceitos de vivência e de experiência. Nas seções estão expostos os temas: filosofia da vida, consciência histórica, intencionalidade, hermenêutica da facticidade, jogo, filosofia prática e *phrônesis*. A noção de experiência vivencial significativa de Gadamer é um exercício de compreender e interpretar sempre implicado à sabedoria prática.

Palavras-chave: Vivência. Experiência. Hermenêutica. H. G. Gadamer. Significado.

## ABSTRACT

This thesis is dedicated to the concepts of intentional existence and significant experience in the grounds of Hans-Georg Gadamer's philosophical hermeneutics to lighten the idea of significant living experience. For the philosopher, the movement of understanding runs the breadth of the world of historical life and can be understood in the context of the factual intentional experiences involved in the circularity of distinct horizons that merge to find the proper sense. According to Gadamer, is in questioning our prejudices that the interpretation is structured and directs the manner of action of the being itself. The text was divided into two chapters that explore the concepts of existence and experience. The following themes were presented along the sections: philosophy of life, historical consciousness, intentionality, hermeneutics of factuality, game, practical philosophy and *phrônesis*. The notion of significant living experience in the philosophy of Gadamer is an exercise of understanding and interpretation involved with the practical wisdom.

Keywords: Existence. Experience. Hermeneutics. H. G. Gadamer. Significance.

## SUMÁRIO

<b>1 INTRODUÇÃO</b> .....	<b>9</b>
<b>2 A CONCEPÇÃO DE VIVÊNCIA EM HANS-GEORG GADAMER</b> .....	<b>13</b>
2.1 O HORIZONTE DO MUNDO DA VIDA E A SUA INTERLOCUÇÃO COM O CONCEITO DE VIVÊNCIA .....	13
2.1.1 Filosofia da vida e o conceito de vivência .....	14
2.1.2 Vivência e mundo da vida.....	20
2.1.3 Historicidade e o conceito de vivência .....	29
2.2 A CONSCIÊNCIA HISTÓRICA E A COMPREENSÃO DA VIVÊNCIA.....	37
2.2.1 Horizonte histórico .....	38
2.2.2 A implicação da autoconsciência histórica à compreensão da vivência .....	46
2.2.3 Determinações da noção de história efetual.....	53
2.3 A VIVÊNCIA NO HORIZONTE DA INTENCIONALIDADE .....	58
2.3.1 O conceito de intencionalidade em Husserl.....	61
2.3.1.1 A intuição .....	65
2.3.1.2 Evidência .....	70
2.3.1.3 Vivências psíquicas .....	74
<b>3 O CONCEITO DE EXPERIÊNCIA NA FILOSOFIA DE GADAMER</b> .....	<b>83</b>
3.1 A EXPERIÊNCIA A PARTIR DA NOÇÃO DE JOGO .....	84
3.2 A EXPERIÊNCIA DA FACTICIDADE.....	95
3.2.1 O <i>ser-aí</i> é ser em um mundo .....	96
3.2.2 A experiência da pré-compreensão .....	101
3.3 A EXPERIÊNCIA VITAL .....	108
3.3.1 Experiência no contexto da filosofia prática de Gadamer .....	109
3.3.2 Experiência e <i>phrónesis</i> : a descoberta da sabedoria prática .....	120
<b>4 CONSIDERAÇÕES SOBRE A NOÇÃO DE EXPERIÊNCIA VIVENCIAL SIGNIFICATIVA</b> .....	<b>131</b>
<b>5 CONCLUSÃO</b> .....	<b>141</b>
<b>REFERÊNCIAS</b> .....	<b>146</b>

## 1 INTRODUÇÃO

A presente pesquisa retoma a filosofia de Hans-Georg Gadamer, para aclarar que da vivência intencional para a experiência significativa emana a noção de *experiência vivencial significativa*. Para tal, descreveremos inicialmente o conceito de vivência [*Erlebnis*] e, na sequência, o que o autor entende por experiência [*Erfahrung*].

A tese enuncia-se nos seguintes termos: é na relação que se estabelece entre a vivência intencional e experiência significativa que se desvela o horizonte da tarefa hermenêutica, compreendida aqui como “experiência vivencial significativa”, a qual é uma instauração de sentido diante da existência individual e coletiva. Para o autor, falar de experiência significativa implica estar comprometido com a experiência de sentido para com a própria existência, a qual é significativa, antes de tudo, quando compreende e expressa o sentido de vida humana considerada como vida boa.

Essa hipótese está amparada em meus estudos dos textos de Hans-Georg Gadamer, a partir dos quais estruturei minha dissertação de mestrado, intitulada *Gadamer: Interpretação, Educação e Ensino da Arte*. Naquela oportunidade foram esclarecidos assuntos relacionados ao ensino da arte, ao método de análise crítica de uma interpretação cientificista e à consciência estética, problematizados por Gadamer em sua obra *Verdade e método I*, especialmente na primeira parte.

Foi em decorrência dessa pesquisa, realizada em meados de 2008, que algumas questões surgiram, a fim de pensarmos sobre a relação entre a experiência da obra de arte e sua interpretação, na qual ponderamos que, para haver compreensão, é essencial o constructo ser-no-mundo. É do movimento hermenêutico do jogo da obra de arte – que, para Gadamer, possui o sentido de ir ao encontro de si e dos outros, num movimento não calculável pela reflexão – que emerge o impulso ontológico que precede a reflexão. Desse modo, é por intermédio da vivência da obra de arte, do encontro com o desconhecido/estranho, que a compreensão pode advir como possibilidade, tendo em vista que, nela, reconhece-se a dinâmica da própria existência. Porém, compreensão não emerge de uma vivência de um acontecimento que está simplesmente dado, mas, sim, de uma intenção factual do *ser-aí* a partir de onde se articula algo da ordem de uma experiência de sentido para com a vida.

A seguinte passagem do prefácio da segunda edição de *Verdade e Método I* evidencia o lugar central que a noção de compreensão ocupa no pensamento de Gadamer no que diz respeito ao tema de nossa tese: “quando colocamos em questão o todo da experiência humana do mundo e sua práxis e da existência da vida, colocamos também em questão a própria

compreensão”.<sup>1</sup> É necessário retomar a analítica temporal da existência humana, ou seja, o *Dasein*, expresso por Heidegger, o qual, segundo Gadamer, mostra de forma convincente que a compreensão é o próprio modo de ser no mundo humano, que se remete ao *Dasein/ser-aí*<sup>2</sup>. A par disso, afirmamos que é por intermédio do acontecimento vivencial que o encontro com as coisas se dá, colocando-nos em um horizonte de interrogação que transcende a pretensão de controle técnico-metodológico destas e nos permite a compreensão de um ser-no-mundo histórico e fático.

O acesso a tal compreensão não decorre somente da vivência, mas também da relação desta com o que estrutura uma experiência de historicidade e prudência, ou seja, é junto à vivência das coisas que nos fazemos presentes; não saímos do tempo e da história nem nos separamos de nós mesmos; estamos sempre orientados pelo factual. Em outras palavras, não somos nós que interrogamos a história: é ela que se coloca como tal. Sem essa dimensão de abertura e acontecimento que a vivência propõe, teríamos apenas a reprodução das coisas simplesmente dadas, e o desfecho da vida humana seria comprometido com certas proporções de alienação.

Na filosofia de Gadamer, consideramos que o desvelar das coisas não decorre de uma ação da subjetividade nem de uma suspensão de mundo, mas, sim, de uma intenção, de uma mediação a partir dos vínculos do ser-no-mundo individual e coletivo, entre o presente, o passado e o futuro, no factual. Nesses termos, a vivência intencional pode ser considerada como acontecimento necessário e porta de entrada para a autocompreensão que se estende ao modo de ser de um *ethos*. É no exercício da experiência hermenêutica como sabedoria prática que emerge a unidade e a continuidade do autoconhecimento e é a partir dela que realmente se estabelece o reconhecimento da existência individual e coletiva. Somente através desse reconhecimento que podemos validar a noção de experiência significativa como instauração de sentido da própria existência no mundo da vida, o qual visa à felicidade.

A tese está estruturada em dois capítulos, um dedicado ao conceito de vivência e o outro ao de experiência, os quais apresentam subitens. O primeiro capítulo apresenta três

---

<sup>1</sup> GADAMER, Hans-Georg. *Verdade e método I*. Tradução de Flávio Paulo Meurer. Petrópolis: Vozes; Bragança Paulista: Editora Universitária São Francisco, 2014. p. 16.

<sup>2</sup> Em decorrência disso, recorremos ao prefácio do Prof. Dr. Marco Antonio Casanova à obra de Heidegger, intitulada *Introdução à Filosofia*, na qual se esclarece que *Dasein* designa, fundamentalmente, o modo de ser próprio do homem. Segundo Casanova, a tradução de *Dasein* carece de uma análise específica. Assim, nesta tese, optamos pela tradução *ser-aí*, pois concordamos com o tradutor, que, ao procurar manter-se fiel ao pensamento de Heidegger, afirma: “o espaço de realização da existência humana, não é um espaço de mundo qualquer mas sim um espaço de manifestação dos entes em geral”. Em primeira análise, o *da* significa, em alemão, “aí”, o que aponta para a abertura para um mundo como horizonte originário de configurações das possibilidades de ser do homem. CASANOVA, Marco Antonio. *Compreender Heidegger*. Petrópolis: Vozes, 2009. (Série Compreender). p. 23-25.

partes voltadas ao *Conceito de Vivência*. São elas: o mundo da vida e a sua interlocução com o conceito de vivência, a consciência histórica e a compreensão da vivência e a vivência no horizonte da intencionalidade.

O segundo capítulo volta-se ao *Conceito de Experiência*, centrando-se no tema do horizonte da interpretação da *coisa* e da instauração de sentido da mesma em relação à existência, portanto, do hábito da sabedoria prática. Ele está dividido em três partes: a primeira trata da experiência implicada ao modelo estrutural do jogo, que envolve o diálogo, estruturado no contexto do círculo hermenêutico; na segunda parte, refletimos acerca da interdependência da experiência com a hermenêutica da facticidade; na terceira, apresentamos a noção da experiência significativa como instauração de sentido em face da vida humana, destacando os propósitos da filosofia prática de Gadamer, a qual possui seu alicerce na filosofia grega, especialmente em Aristóteles.

Enfatizamos a problemática entre a práxis e a teoria relacionada à experiência da interpretação, a qual possui caráter indissociável à virtude da prudência (*phrônesis*)<sup>3</sup>. Gadamer, implicado aos problemas humanos, apropria-se do conceito de *phrônesis*, para aclarar seus propósitos de hermenêutica, problematizando, assim, a interpretação do particular e do universal. Sobre isso, argumentamos que o movimento de *compreender-se para compreender* da hermenêutica filosófica de Gadamer implica a possibilidade de desvelamento do ser, das coisas e do mundo, de modo a tornar claro que o ser é constituído de infinitas possibilidades que permeiam o mundo da vida em suas diversas vivências, tendo em vista que é a partir destas que surge a *experiência vivencial significativa*, que é uma sabedoria prática de hábito de uma virtude, a qual é responsável pelo modo de condução da vida boa, feliz. A vida boa tem como critério, em última instância, uma relação com a *polis*, ou seja, entendemos que, em Gadamer, é na elaboração de tais experiências vivenciais que se estrutura a interpretação e se direciona o modo de agir do próprio ser.

---

<sup>3</sup> Conceito que emerge de Aristóteles e que é elucidado a partir da distinção entre *tékhnē* e *phrônesis* a fim de clarificar que, na situação concreta da vida, o que é passível de ser feito, o saber prático, não encontra sua perfeição do mesmo modo que o saber objetivo, que tem a sua perfeição na *tékhnē*. Segundo Gadamer, a “*tékhnē* que pode ser ensinada e aprendida e seu desempenho não depende evidentemente do tipo de homem que se é, já, do ponto de vista moral ou político, ocorre exatamente o contrário com o saber e a razão que iluminam e guiam a situação prática da vida humana”. É claro que, aqui, também se dá, dentro de certos limites, algo como a aplicação de um saber universal sobre um caso particular. Aristóteles desenvolveu, no projeto de sua ética e de sua política, a descrição da existência de um técnico da sociedade capaz de produzir tudo o que se imagina, mas o produzido permaneceria alguém que não sabe o que se deve realmente fazer com o que ele mesmo sabe. Para tal problema, Aristóteles desenvolveu a dimensão do saber prático, que trata de situações concretas de outro tipo de saber, o que defende não um irracionalismo opaco, mas a clareza da razão que sabe encontrar o factível, em um sentido prático. GADAMER, Hans-Georg. *Verdade e método II*. Tradução de Flávio Paulo Meurer. Petrópolis: Vozes; Bragança Paulista: Editora Universitária São Francisco, 2002. p. 191.

Por fim, enfatizamos que a noção de experiência vivencial significativa de Gadamer demanda um esforço da autocompreensão de si e do outro no reconhecimento e na suspensão do que já nos constitui para, então, na circularidade de um diálogo, ganhar força e peso de entendimento participado e partilhado. Assim, esse esclarecimento envolve uma vivência intencional associada ao exercício de uma experiência significativa comprometida com o modo como conduzimos a vida.

## 2 A CONCEPÇÃO DE VIVÊNCIA EM HANS-GEORG GADAMER

Para melhor esclarecer o conceito de vivência expresso por Gadamer serão apresentados três momentos neste capítulo. O primeiro dedica-se à *filosofia do mundo da vida* como um princípio primeiro do acontecer, da entrega, da possibilidade, da abertura, ou seja, de entrega ao existir. Três temas fundamentais serão focados para o esclarecimento dessa parte: *filosofia da vida, mundo da vida e mundo histórico*.

A segunda parte do primeiro capítulo examina os fundamentos da *consciência histórica* na perspectiva da compreensão do conceito de vivência, o que afasta a ideia de vivência como um dado da consciência psicológica, esclarecendo-a como implicada à consciência da historicidade, isto é, a consciência do todo presente e da relatividade de toda opinião. Dividimos essa parte em três temas centrais, que são: *a compreensão de Gadamer à luz da importância da história como nexos da historicidade, as implicações da autoconsciência histórica na compreensão das vivências e as determinações da noção de história efetiva*. A reflexão sobre esses pontos fundamenta a concepção de Gadamer acerca da noção de história no que tange à compreensão. Para ele, ter senso histórico, ou consciência histórica, é pensar “expressamente no horizonte histórico coextensivo à vida que vivemos e seguimos vivendo”.<sup>4</sup>

O terceiro momento dedica-se a esclarecer a importância da *intencionalidade* para o conceito de vivência na concepção de Gadamer, voltado, em certa medida, à fenomenologia de Husserl, a fim de distinguir as vivências intencionais das subjetivas, fato que é de extrema relevância para clarificarmos a ideia de vivência intencional. O espaço dedicado à *intencionalidade* percorre as análises de *Gadamer ao conceito de intencionalidade expresso por Husserl*. A seção volta-se a pensar sobre as temáticas *intuição, evidência e vivências psíquicas* para aclarar as disposições teóricas de Gadamer acerca da intencionalidade constituinte dos movimentos das vivências e experiências.

### 2.1 O HORIZONTE DO MUNDO DA VIDA E A SUA INTERLOCUÇÃO COM O CONCEITO DE VIVÊNCIA

Para pensarmos no conceito de vivência, faz-se necessário adentrarmos no entendimento filosófico da vida, principalmente com relação a descrições que ponderam a

---

<sup>4</sup> GADAMER, Hans-Georg. *O problema da consciência histórica*. Rio de Janeiro: Editora FGV, 2006b. p. 18.

respeito do conhecimento como aquilo que emerge do que lhe é próprio, isto é, como reconstrução diante de seu encontro com as variantes dispostas na vida. As circunstâncias da vida oferecem movimentos que a constituem e tendem a reformá-la por sistemas de generalização dos conceitos e das proposições, desenrolando-se sobre a consciência empírica, a experiência e as ciências empíricas nas distinções da objetivação das vivências no pensar conceitual.<sup>5</sup>

As descrições iniciais do conceito de vivência emergiram de sua associação com a noção de consciência subjetiva como elementar aos fundamentos do conhecimento. Inicialmente, as discussões acerca da consciência restringiam-se ao seu aspecto individual e subjetivo e mantinham-se fiéis à noção de *vivência anímica*<sup>6</sup> elencada por Dilthey. Posteriormente, elas se voltaram às orientações decorrentes da fenomenologia transcendental, comprometida com dados da intuição, atos de percepção, tendo como pano de fundo a descrição da *vivência psíquica intencional*<sup>7</sup>, tal como Husserl propôs.

Nesse sentido, a seguir, mencionamos, primeiramente, a *filosofia da vida*, que tem o seu ponto de apoio nas vivências e na sua conexão com o horizonte do *mundo da vida*, descrito pela fenomenologia, o qual compõe o segundo momento. Por fim, discutiremos o horizonte do *mundo histórico* como o terreno em que tais vivências transcorrem.

### 2.1.1 Filosofia da vida e o conceito de vivência

Gadamer, em *Verdade e Método I*, refere-se ao conceito de vivência, destacando sua importância para a filosofia e seu significado condensador e intensificador. A palavra vivência [*Erlebnis*] surgiu no vocabulário alemão a partir da primeira metade do século XIX,

<sup>5</sup> DILTHEY, Wilhelm. *Essência da filosofia*. Tradução de Manuel Frazão. São Paulo: Martins Fontes, 1979. p. 123-124.

<sup>6</sup> Assim, a vivência anímica, no horizonte de Dilthey, comportava a noção de realidade do mundo interior, ou seja, a realidade volitiva, a manifestação da vontade (desejo e escolha). A vida anímica, nesse caso, coloca-se como necessária ao alcance desta vontade. É ela que, em última instância, permite a experiência íntima daqueles que pretendem pôr-se em contato com a realidade e compreender as vivências de tipos humanos passados. ARAÚJO, Sônia Maria da Silva. Dilthey e a Hermenêutica da Vida. *Cadernos de Educação-FaE/PPGE/UFPEL*, Pelotas, p. 235-254, jan./jun. 2007.

<sup>7</sup> Husserl vale-se da noção de intencionalidade para esclarecer a natureza das experiências vividas da consciência. Para ele, “a consciência é intencional”, o que significa que “toda consciência é consciência de algo”. A consciência não é uma substância como a alma, mas uma atividade constituída por atos (percepção, imaginação, volição, paixão, etc.) que visam algo. Dessa forma, a intencionalidade é de natureza lógico-transcendental, significando uma possibilidade que define o modo de ser da consciência como um transcender. HUSSERL, Edmund. *A crise das ciências europeias e a fenomenologia transcendental: uma introdução à filosofia fenomenológica*. Tradução de Diogo Falcão Ferrer. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2012. p. 29.

sendo reconhecida filosoficamente no final do mesmo século. Surgiu, inicialmente, com as investigações filosóficas de Dilthey.

Gadamer concorda com Dilthey sobre sua elaboração do conceito de *Erlebnis*, compreendendo-o como a vivência com todo o conteúdo da consciência, ou seja, como o significado de “estar presente na vida quando algo acontece”.<sup>8</sup> Para ele, as ideias e os sentimentos são, primeiramente, vivências na estrutura da consciência.

O uso geral da palavra *Erlebnis* possui o caráter de ligação imediata com a vida no reconhecimento do exercício da existência e no fortalecimento da constituição do ser finito e histórico, sempre passível a reformulações, de maneira que não se vivencia algo por meio do legado de uma tradição que nos é imposta, mas, sim, num movimento de plasticidade e sensibilidade para consigo e para com o mundo. A vivência, assim, está imbricada ao exercício da vida infinita da qual emergem várias totalidades de si mesmo.

Com efeito, a concepção de “vivência” pode ser entendida como vivência de algo que não pode ter seu conteúdo construído somente racionalmente, mas, antes, deve ser experimentado, ou melhor, “sentido na pele”, expressão que Gadamer utiliza para explicar o conceito de vivência no contexto anteriormente exposto por Dilthey em sua obra *Vivência e poesia (Das Erlebnis und die Dichtung, 1945)*.

A expressão “sentido na pele” pressupõe a exigência da entrega do ser em um exercício de tipo eu-outro-coisas-mundo, o que justifica o caráter intransferível, efêmero e mutável disposto no ato de vivenciar que se estabelece no mundo circundante da vida. Assim, as vivências são únicas, ainda que dispostas aos mesmos espaços e seres.

Portanto, “a vida sobre si mesma”, em face do reconhecimento da existência do *ser-aí*, é a própria fenda para o filosofar.<sup>9</sup> Contudo, para desvelar as coisas e o mundo em si, é necessário o acontecer, ou seja, o movimento vivencial. Cabe ressaltar que a reflexão filosófica da vida foi o ponto de partida para se pensar o horizonte das vivências e sua pertinência à compreensão.

Gadamer reconhece a importância de Dilthey no que se refere à reflexão ao horizonte da vida. A obra intitulada *Essência da filosofia*<sup>10</sup>, de Dilthey, foi um belo início desse filósofo

<sup>8</sup> DILTHEY, Wilhelm. Gegenstände und Ideen so gut als Gefühle sind zunächst Erlebnis in meinem Bewußtsein. In: VISSER, Gerard. *Gesammelte Schriften, Band XIX*. Verlag: Vandenhoeck & Ruprecht, 1977. p. 63.

<sup>9</sup> Cabe salientar que a existência do *ser-aí*, ou seja, do que reveste seu entendimento, não existia nas referências de Dilthey. Esta é uma noção que aparece após a obra *Ser e tempo*, de Heidegger.

<sup>10</sup> Obra na qual o filósofo propõe que os filósofos, antes de mais nada, devem se preocupar com o enigma do mundo da vida, pois é a partir dele que surgem os conceitos que formam a filosofia. Ou seja, cada posição que toma o espírito filosófico no decorrer posterior volta a se referir a esse problema fundamental. Cada trabalho filosófico vivo nasce da continuidade, e o passado da filosofia atua em cada um de nós, pensadores, de maneira tal que, mesmo ali, onde se desespera pela solução do grande enigma, determina a sua nova

para acordar a filosofia para o conceito de *Leben*, vida. É preciso levar em consideração que Dilthey tem como ponto de partida que “toda vida comporta em si um saber [...] e traz em si uma reflexão”.<sup>11</sup> Para ele, é sobre o fazer do homem que a reflexão busca sua validade universal, ou seja, aqui, a reflexão refere-se a uma ação tanto no sentido teórico como no sentido prático. Assim, existe a certeza de que uma vivência contém um retorno à vida sobre ela mesma.

A par disso, Dilthey faz a seguinte menção: “em cada momento de nossa existência há uma relação com nossa vida própria com o mundo que nos rodeia como um todo intuitivo”.<sup>12</sup> O que entendemos como momento, aqui, é a própria vivência. Em cada vivência experimentamos o valor da vida e as influências de cada objeto sobre nós. Dilthey aponta que “nada é mais fugaz, tênue e variável que as disposições do espírito do homem frente ao complexo das coisas diante do mundo da vida”.<sup>13</sup>

Contudo, não é por acaso que Dilthey é chamado a lançar luzes sobre um dos conceitos centrais deste estudo, porque esbarra diretamente no ato da complexificação do existir em seu compromisso com a compreensão do que compõe a vivência constituinte do mundo da vida, ou melhor, a efetividade da vivência, que envolve implicações de diversos fatores externos e internos na proposição e nas interligações dos conceitos explicitados acima. Em suma, abre uma dimensão de entendimento do caráter da vivência, ainda que esta seja inapreensível na sua totalidade.

De acordo com Gadamer, Dilthey considera que *vivência* significa justamente o que está dado de modo imediato no mundo da vida sobre si mesma.<sup>14</sup> A cunhagem da palavra *vivência*, para ele, tem como ponto de partida a vida, que traz, em si mesma, a reflexão. Toda vida comporta em si um saber, ou seja, mesmo a íntima familiaridade que caracteriza uma vivência contém uma espécie de retorno da vida sobre ela mesma.

Gadamer concorda com Dilthey quando este considera que a visão natural sobre a vida mesma encontra-se objetivada na sabedoria dos provérbios e dos mitos, mas, sobretudo, nas grandes obras de arte.<sup>15</sup> No entanto, para consagrar-se em reflexão, precisa de uma experiência prática, a qual pode ser concebida na entrega vivencial que a antecede.

---

posição, o que expressa que toda ação exige uma posição histórica. DILTHEY, Wilhelm. *Essência da filosofia*. Tradução de Manuel Frazão. São Paulo: Martins Fontes, 1979. p. 25-27.

<sup>11</sup> GADAMER, Hans-Georg. *O problema da consciência histórica*. Rio de Janeiro: Editora FGV, 2006b. p. 31.

<sup>12</sup> DILTHEY, Wilhelm. Gegenstände und Ideen so gut als Gefühle sind zunächst Erlebnis in meinem Bewußtsein. In: VISSER, Gerard. *Gesammelte Schriften, Band XIX*. Verlag: Vandenhoeck & Ruprecht, 1977. p. 85.

<sup>13</sup> *Ibid.*, p. 85.

<sup>14</sup> GADAMER, op. cit., p. 31.

<sup>15</sup> *Ibid.*, p. 31.

Como recorda Amaral, o conceito de vivência constitui a tese basilar do pensamento de Dilthey: “As ciências do espírito estão, assim, fundadas nesse nexos de vivência, expressão e compreensão”.<sup>16</sup> Entendemos que a vivência é a vida reduzida nas suas proporções mais diminutas, ou seja, é um momento do todo da vida, mas que se desvela somente em parte, em acontecimentos vivenciais, nunca em seu tamanho original. Como salientamos, a compreensão da vivência constitui o próprio critério vivo responsável pela triagem dos fatos da consciência. No entanto, se em Dilthey o caráter de supremacia da consciência em relação à compreensão é exaltado, por outro lado, é negado por Gadamer.

De acordo com Dilthey, não se pode denominar *sensation*, ou percepção, como sendo a última unidade de consciência, devido ao fato de a estrutura do conhecimento ser formada por átomos de sensações que se contrapõem ao conceito do dado, ou seja, objetivado (movimento que, para ele, constitui-se na *vivência*). A composição da realidade do que é dado, a *vivência*, acolhe tanto a sensação quanto a percepção como o que se impõe como constituinte já objetivado, nominado, dado reconhecido.<sup>17</sup>

Gadamer corrobora a ideia de Dilthey ao afirmar que as vivências se dão por si mesmas.<sup>18</sup> Nesse contexto, uma concepção do mundo universalmente válida decorre da autorreflexão, sendo esta o exercício de colocar a experiência vivencial e os próprios métodos à elevação da consciência nas suas relações com os conteúdos. Ou seja, quando se investiga a experiência a que eles dão origem e a sua autenticidade, manifesta-se o outro aspecto da autorreflexão.<sup>19</sup>

Nesse ínterim, a autorreflexão está estreitamente ligada à conexão de todos os processos do pensamento determinados pela finalidade, na tentativa de abrir caminho ao saber universalmente válido. Nesse sentido “[...] a teoria do conhecimento volta-se à consciência da realidade da vivência e dos dados objetivados na percepção exterior, na elaboração das suposições de nosso conhecer”.<sup>20</sup> Dessa forma, Gadamer constata que a tarefa da *hermenêutica filosófica* é uma teoria do compreender, é ciência do saber.

Dilthey incorpora a ideia de *ampliação de si mesmo*, em que a elevação e a objetivação são a validação do conhecimento, abandonando a soberania de monopolizar a verdade como sistema único universal, e, por isso, aproximando-se da busca pela verdade. Em

<sup>16</sup> AMARAL, Maria Nazaré de Camargo Pacheco. Dilthey: Conceito de vivência e os limites da compreensão nas Ciências do Espírito. *Trans/Form/Ação*, São Paulo, v. 27, n. 2, p. 51-73, 2004. p. 52.

<sup>17</sup> GADAMER, Hans-Georg. *Verdade e método I*. Tradução de Flávio Paulo Meurer. Petrópolis: Vozes; Bragança Paulista: Editora Universitária São Francisco, 2014. p. 110-124.

<sup>18</sup> *Ibid.*, p. 111-132.

<sup>19</sup> DILTHEY, Wilhelm. *Essência da filosofia*. Tradução Manuel Frazão. São Paulo: Martins Fontes, 1979. p. 139-140.

<sup>20</sup> *Ibid.*, p. 139-140.

suma, essa ideia de verdade sintetiza-se no que Dilthey manifestou como “conhecer-se para conhecer”, ou seja, a verdade próxima-de-si, do seu viver, de sua vivência, que se funda na constituição anímica da pessoa, que é determinante para ela mesma.<sup>21</sup>

Na vida anímica<sup>22</sup>, os produtos apresentam-se na consciência sem a consciência acerca da ação da força psíquica que os suscitou; por isso, a objetividade externa encontra-se ali sem a consciência dos processos em que ela se constituiu. Esta objetividade externa traz em si os rasgos da espacialidade, de um todo contínuo em que objetos se separam como coisas e se relacionam reciprocamente na ação e na paixão, da diferença entre essência e contingência, da vitalidade, do *todo*. Tudo isto é *dado* sem nos tornarmos cientes da origem. Falta, por conseguinte, a consciência da referência destas determinações à vitalidade, cujo correlato é a realidade externa.<sup>23</sup>

A vivência<sup>24</sup> anímica se expressa na visão da vida, a qual condiciona o intelecto à compreensão do mundo e na vontade do ideal de vida. Isso se determina pela referência da fantasia às propriedades objetivas do mundo quando elevadas à consciência. Trata-se do caráter típico da facticidade singular. Tudo o que o homem pode vislumbrar no mundo é sempre a referência da sua vitalidade às suas propriedades, o que ele não pode modificar, o que ele contempla, sonha ou pensa do mundo.<sup>25</sup>

O horizonte da consideração deve ser ampliado para explicar esses fatos e as relações daquilo que é percebido e, mesmo como extração parcial, está relacionado e sofre determinação de conceito e conexão histórica.<sup>26</sup> Esses aspectos estão clarificados no horizonte da arte, que revela e transcende a aparência individual e limitada das vivências, expandindo a impressão grandiosa que provoca ao ser e ao mundo. Assim, Dilthey pontua que, no mundo das artes, tanto as composições musicais de Beethoven quanto as pinturas de Michelangelo:

[...] procedem do caráter especial do significado posto nestas criações e este significado pressupõe uma disposição de espírito que como algo firme, vigoroso,

<sup>21</sup> DILTHEY, Wilhelm. *Teoria das concepções de mundo*. Lisboa: Edições 70, 1992. (Coleção Textos Filosóficos, 33). p. 27-28.

<sup>22</sup> “A vida anímica, em sua totalidade, engloba três tipos de elementos: o pensar, o sentir e o querer. Dilthey coloca-se contrário à separação desses elementos. Por essa razão, sua psicologia filosófica compreensiva faz sentido como fundamento para os processos de conhecer as coisas do mundo externo e interno, como para compreender ou julgar moralmente os comportamentos ou o agir humano”. DI NAPOLI, Ricardo. *Ética e compreensão do outro*. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2000. p. 35-48.

<sup>23</sup> DILTHEY, op. cit., p. 63-64.

<sup>24</sup> A vivência, aqui tratada como autossistematização do sistema, justifica-se pela constituição da sistemática da Natureza e incorpora para dentro de si a idealidade lógica correspondente ao seu grau de efetividade. A passagem da Filosofia da Natureza à Filosofia do Espírito registra outra significativa ampliação quando se consolida o processo de autodesenvolvimento e autodeterminação do real e de efetiva síntese dialética entre logicidade e realidade. Cf. WOHLFART, João Alberto. *Ciência da Lógica e Sistema Filosófico*. *Revista Opinião Filosófica*, Porto Alegre, v. 3, n. 2, p. 25-40. 2012.

<sup>25</sup> DILTHEY, op. cit., p. 45-47.

<sup>26</sup> *Ibid.*, p. 61-64.

sempre atual e conexo, subordina a si tudo o que se lhe aproxima. Mas só uma arte está capacitada pelos seus meios para expressar mais de uma dessas disposições de espírito. Todas as outras artes estão ligadas à representação de algo dado sensorialmente; nisto têm o seu poder e a sua valia; só a poesia reina livremente nos domínios da realidade e das ideias, pois tem na língua um recurso expressivo para tudo quanto possa representar-se na alma do homem – objetos exteriores, estados íntimos, valores, determinações da vontade –, e neste recurso expressivo do discurso já está contida uma versão intelectual do dado. E se em algumas das artes chega a expressar-se uma visão do mundo, é na poesia.<sup>27</sup>

Diante da simples aparência de uma coisa real, procurar todos os meios para compreender e significar uma ideia de ilusão exige voltar-se aos objetivos dados na recorrência denominada das coisas e à sua consciência estética aproximada à dimensão poética.<sup>28</sup> Dilthey, em sua obra *Vivência e poesia*, afirma que o compreender ou o conhecer não se destinam a uma expressão ou representação da vida. Para ele, “isolar o assunto da conexão real é infundir toda a vida dentro de si mesmo”.<sup>29</sup> Assim, exalta-se o sentido da existência, atendendo ao homem aí circunscrito na trajetória da vida, bem como vivem-se possibilidades de ampliar e restringir a vida, num movimento sensível de ritmo e plasticidade, tendo a possibilidade de aprofundar a compreensão para com suas relações do fazer no cumprimento da vida.

Enquanto conexão causal dos processos de ações com que enfrentamos os valores do viver e reviver dentro do entrelaçamento correspondente à vida, há uma ocorrência de diferentes aspectos que dão significado às coisas. Para Dilthey, a “vida mesma é significada em si mesma”.<sup>30</sup> Por isso, Dilthey, em seu entendimento da vida, descreve-a a partir da associação com o olhar de dois grandes poetas, Goethe e Shakespeare, pois ambos perceberam a conexão do valor humano com as experiências de criação poética, que compõem uma ampla aproximação com o estado mais profundo do ser em sua essência. Ora, para a compreensão desse estado de coisas, Dilthey propõe um aprofundamento em relação à experiência vivencial. O ponto de partida é sempre a criação da vida poética, de experiência ampliada como vivência pessoal.

Para Dilthey, a vivência é de ordem psicológica. No entanto, essa concepção é refutada por Gadamer, que entende a vivência em relação ao exercício da compreensão que se volta a estados infinitos da vida, com o que constitui o mundo, portanto, jamais em um estado subjetivista psicologizante, e, sim, factual e historicizado.

<sup>27</sup> DILTHEY, Wilhelm. *Teoria das concepções de mundo*. Lisboa: Edições 70, 1992. (Coleção Textos Filosóficos, 33). p. 109-110.

<sup>28</sup> DILTHEY, Wilhelm. *Vida y poesia*. México: Fondo de Cultura Económica, 1963, v. 4: Obras completas de Wilhelm Dilthey. p. 157.

<sup>29</sup> *Ibid.*, p. 158.

<sup>30</sup> *Ibid.*, p. 159.

Gadamer reconhece o quanto foi importante a abertura de Dilthey ao conceito de vivência, mesmo que este não tenha conseguido transcender ao que compete à composição do ser, ou seja, seus costumes, sua pré-compreensão, seu movimento no mundo.<sup>31</sup> Gadamer comenta que as primeiras elaborações da *filosofia da vida* de Dilthey não eram capazes de suprir o caráter efêmero do viver. Para ele, Husserl, no entanto, mesmo que tenha partido da *filosofia da vida* de Dilthey, consegue ir mais além.<sup>32</sup> Com a ascensão e o reconhecimento da fenomenologia, ele supre a fragmentação da *psicologia da consciência* de Dilthey, que, em seu bom senso da fundamentação do *mundo da vida*, significa o todo em que estamos vivendo enquanto seres históricos.

### 2.1.2 Vivência e mundo da vida

Na Alemanha, no início do século XX, começa o movimento da filosofia fenomenológica transcendental, que questiona as ciências e sua fundamentação epistemológica. Em decorrência disso, Gadamer menciona que tal movimento busca colocar à prova os pressupostos aforísticos do conhecimento, com a afirmação de Husserl de que o conhecimento “está para as coisas mesmas” e o que podemos verificar em sua noção de “mundo da vida”.<sup>33</sup>

Gadamer<sup>34</sup> reconhece que a discussão em torno do *mundo da vida*, descrita pela fenomenologia de Husserl<sup>35</sup>, parte de uma reflexão acerca do mundo da ciência, que é um afastamento do cartesianismo e uma aproximação à tarefa ontológica daquela, referindo-se a um artigo de *Ludwig Landegreb*, intitulado *Husserls Abschied vom Cartesianismus*, o que significa a despedida husserliana do cartesianismo. São as ideias de mundo da vida e de um mundo histórico circundante em Gadamer, e não o paralogismo entre o horizonte da ciência com o da vida, que é relevante aqui. É sob tal perspectiva que conceito de vivência serve para

---

<sup>31</sup> GADAMER, Hans-Georg. *Hegel, Husserl, Heidegger*. Tradução de Marco Antonio Casanova. Petrópolis: Vozes, 2012. p. 207-235.

<sup>32</sup> Husserl, em seu retorno à esfera das vivências, em suas análises do mundo da vida [*Lebenswelt*], supera o ponto de vista que se limitava à problemática puramente metodológica das ciências humanas.

<sup>33</sup> GADAMER, Hans-Georg. *Hermenêutica em retrospectiva*. Tradução de Marco Antonio Casanova. Petrópolis: Vozes, 2007d. v. 4: A posição da filosofia na sociedade. p. 247.

<sup>34</sup> A investigação sobre o conceito de vivência, na obra de Gadamer, recorre à fenomenologia de Husserl, especialmente em sua obra *Conferências lógicas*, a qual possui um compromisso com a descrição e o entendimento da *vivência intencional* como exercício que compõe o fenômeno da consciência, que estabelece a compreensão e o entendimento das coisas em sua significabilidade para além do signo/significado, que pode ser entendido como índice, reconhecendo que o conhecer passa para além deste e compõe também o significado da expressão.

<sup>35</sup> Husserl passa a trabalhar o conceito de “mundo da vida” [*Lebenswelt*] tardiamente, ao passo que a noção de “intencionalidade” aparece desde cedo em suas *Investigações lógicas*. Ou seja, quando ele fala de “vivência intencional”, em seus textos iniciais, não se trata do “mundo da vida”.

sustentar a ideia de que a vida determina-se pelo fato de se estar vivo, de ser distinta do mundo em que se vive e ao qual está unida, mantendo-se em uma autodistinção, ou autoconservação, movimentos pelos quais produz e integra, em si, o ente que está fora dele. Todo ser vivo se nutre do que lhe é estranho.

Em Husserl, há uma multiplicidade de mundos da vida, cuja estrutura condiciona a apreensão de realidade por meio de uma suspensão. Sua fundamentação consiste em um ego transcendental, ou seja, em um ponto zero da subjetividade, que precisa deixar-se fundar pela validade objetiva requerida pela suspensão. Seguindo essa ideia, para compreendermos o que se estabelece nas vivências, teríamos de nos afastar do já conhecido, o que, para nós, é justamente o contrário do que se deseja de tal compreensão, pois, aqui, temos um paradoxo da relatividade inerente ao mundo da vida, uma relatividade que está colocada em seu próprio *eidos*. Ora, isso justamente se torna problemático aos olhos de Gadamer, na medida em que ele entende que a relatividade do mundo da vida não significa propriamente o limite da possibilidade de objetivação, mas uma condição positiva para um tipo de objetividade que é alcançável no próprio mundo da vida. De acordo com Gadamer, o pertencimento do ser/intérprete é indispensável para a tarefa da compreensão, de sorte que ele não acolhe o pressuposto de suspensão proposto pela fenomenologia transcendental.

Mesmo discordando de Husserl nesse ponto, Gadamer corrobora a ideia de que a validade não condiz à mera percepção, mas também diz respeito à própria legitimidade fenomenal. Desse modo, o entendimento do ser e das coisas no mundo da vida precisa ser transformado em objeto de análise intencional, ou seja, fundamentado constitutivamente em seu caráter fenomenal, e não somente conduzido ao mundo da física.<sup>36</sup>

Partindo de tal premissa, o entendimento fenomenológico que Gadamer retoma de Husserl reforça o caráter da vivência. Para ele, “[...] o mundo não é em geral ele mesmo dado [...] ele não é outra coisa senão um polo de objeto”.<sup>37</sup> Nessa medida, o conhecimento é intuição, o que significa uma percepção imediata, ou seja, dação corporal (o que Husserl reconheceu como atos de percepção).

Husserl descreve, assim, a vertente da “visão da essência”, que defende que o visado vem ao encontro como preenchimento da intenção do visar em sentido puro e simples.

---

<sup>36</sup> GADAMER, Hans-Georg. *Hegel, Husserl, Heidegger*. Tradução de Marco Antonio Casanova. Petrópolis: Vozes, 2012. p. 201-202.

<sup>37</sup> *Ibid.*, p. 209.

Gadamer, ao analisar tal concepção do filósofo, refere-se a ela como uma perspicácia cega<sup>38</sup>.

De acordo com Gadamer:

Husserl era a fenomenologia da coisa percebida. [...] ele desenvolveu de maneira exemplar com uma precisão no traço verdadeiramente própria a mestres antigos o fato de sempre vermos de uma coisa apenas o lado que está voltado para nós e de a mudança de perspectiva, que acontece no momento em que contornamos a coisa, não poder alterar nada nessa relação essencial, no fato de nunca vermos senão o lado frontal, jamais o lado de trás.<sup>39</sup>

Aqui, temos o mundo da vida, na descrição da fenomenologia, como necessidade de expansão da *epoché* para o horizonte universal da experiência. Bem, isso é o caso de toda redução transcendental em que precisa haver uma doutrina pura da essência do mundo da vida, de modo que não há dúvida alguma quanto ao fato de que só agora há análise da estrutura essencial do mundo.

Diante do mundo da vida está estabelecida a relatividade, bem como a pluralidade de mundos históricos, que se encontram previamente dados para nós de maneira semelhante em meio ao conhecimento histórico.<sup>40</sup> Esses “conhecimentos *a priori* históricos são tão particulares quanto de um mundo universal em nossa experiência atual no mundo”.<sup>41</sup>

Gadamer esclarece que no horizonte universal do mundo da vida também está presente o transcendental.<sup>42</sup> Para ele, na suspensão de validade, temos, de fato, uma mudança de opinião, que se aproxima da ideia de *epoché* transcendental. A *epoché*, que é um procedimento metodológico introduzido por Husserl, acontece em função de que, por seu intermédio, podemos acessar a consciência pura, ou seja, a consciência transcendental.<sup>43</sup>

<sup>38</sup> GADAMER, Hans-Georg. *Hegel, Husserl, Heidegger*. Tradução de Marco Antonio Casanova. Petrópolis: Vozes, 2012. p. 145.

<sup>39</sup> *Ibid.*, p. 146.

<sup>40</sup> O ponto de partida do ego transcendental abarca, a totalidade dos “formadores” possíveis “de mundo”, cuja tipologia é o objeto da pesquisa constitucional. Todavia, percebemos que tampouco Husserl, ao se voltar à fenomenologia transcendental, escapou do horizonte mundano da obviedade. Todas essas relatividades, então, mesmo o estar preso ao mundo próprio, que veio a ser historicamente, perdem o seu significado desconcertante quando o *eidos* “mundo da vida” enquanto tal e sua amplitude de variação são reconhecidos. O resultado da análise do mundo da vida é explicado de forma inequívoca: “Depois de tudo isso fica claro que não há problema algum significativo imaginável da filosofia até aqui e nenhum problema do ser imaginável em geral, que a fenomenologia transcendental não precisasse encontrar algum dia em seu caminho”. *Ibid.*, p. 179.

<sup>41</sup> *Ibid.*, p. 179.

<sup>42</sup> *Ibid.*, p. 207-210.

<sup>43</sup> Para Gadamer, Husserl acreditava ter alcançado, por meio da descrição de suspensão de todo posicionamento ontológico, ou seja, de todo conhecimento de objetos do mundo, um elemento não objetivo, o campo da subjetividade pura, mas ele não observara o fato de que, mesmo ao se suspender a realidade efetiva, não se acha concomitantemente suspensa a crença no mundo enquanto tal, a intencionalidade prévia ante todo posicionamento da realidade efetiva, o que fez com que Husserl não pudesse provar a exatidão e o rigor absoluto que, posteriormente, é resolvido pela descrição da facticidade e seu peso. Uma vez reconhecido o

Assim, no procedimento fenomenológico da *epoché* está presente a ideia de que o mundo não é dado em geral nele mesmo, mas é um polo de objeto.<sup>44</sup> Sua função está na tematização consciente, na correlação transcendental entre sujeito e objeto, o que constitui uma relação entre o homem e as coisas, sendo que tal relação só se dá perante o momento vivencial.

A partir da *epoché*, Husserl comprovou que é necessário reconhecer as estruturas *a priori* que possuem sua evidência, que, para ele, constituíam-se no fenômeno da própria consciência movida pela intencionalidade dos vividos sobrepostos, bem como em sua temporalidade.

A evidência nos é um conceito caro pelo fato de ela mesma ser a superfície das coisas, e, a partir dela, mediante suas sucessivas representações, temos a percepção do já expressado e o realce do que já existe. Sendo assim, é na evidência que temos o caráter expresso das coisas, que contém o passado de uma antítese à outra.<sup>45</sup> Nesse sentido, o caráter da evidência oferece algo da realidade que se vivencia, numa condução dos sentidos de percepção do superficial. Diante disso, o que nossos sentidos tendem a captar em uma vivência, dispostos no nexo das evidências, é uma percepção primeira, induzida por nossas volições, e o que foi conservado em vivências anteriores não passa de uma visão superficial.

É dessa compreensão que emana a necessidade de aprofundamento ao que se percebe diante da evidência disposta à vivência. Tal busca de profundidade é requerente para a amplitude da compreensão e tem em vista uma implicação em relação à descrição da dimensão ontológica do ser, ou seja, do ser-no-mundo, o que, mais adiante, iremos discutir.

---

mundo da vida, no qual se inscreve a obviedade previamente dada, o que não pode ser transformado em objeto. Ibid., p. 207.

<sup>44</sup> GADAMER, Hans-Georg. *Hegel, Husserl, Heidegger*. Tradução de Marco Antonio Casanova. Petrópolis: Vozes, 2012. p. 211-212.

<sup>45</sup> “Como a distância e a fome de vivência que nos atingem a partir do sofrimento causado pela complicada aparelhagem de uma civilização alterada pela revolução industrial fazem a palavra ‘vivência’ alcançar o uso comum da linguagem, também o novo distanciamento que a consciência histórica toma em relação à tradição indica a função epistemológica do conceito de vivência. O que caracteriza o desenvolvimento das ciências do espírito no século XIX é que não só reconhecem exteriormente as ciências da natureza como seu modelo como também, partindo do mesmo fundamento de que vive a ciência da natureza, desenvolvem o mesmo *pathos* de experiência e pesquisa que aquela. Se a estranheza que a era da mecânica experimentou face à natureza como mundo natural encontrou sua expressão epistemológica no conceito da autoconsciência e na regra metodológica da certeza na ‘*perception clara e distinta*’, as ciências do espírito do século XIX experimentaram uma estranheza semelhante face ao mundo histórico. As criações espirituais do passado, da arte e da história não pertencem mais ao conteúdo autoevidente do presente, mas se tornaram objetos e situações dadas *Gegebenheiten* propostos como tarefa à pesquisa, a partir dos quais pode-se atualizar um passado. Desse modo, o conceito do dado guia também a cunhagem diltheyana do conceito de vivência”. GADAMER, Hans-Georg. *Verdade e método I*. Tradução de Flávio Paulo Meurer. Petrópolis: Vozes; Bragança Paulista: Editora Universitária São Francisco, 2014. p. 110.

Além disso, Gadamer esclarece que é importante para se compreender a ideia de mundo da vida aquilo que se estabeleceu na tradição filosófica como nova fenomenologia, o que não deixa de ser a própria filosofia transcendental, finalmente desprovida de toda e qualquer antecipação ingênua e conduzida por preconceitos. Mas, em contraponto, ele afirma que o movimento de compreensão não deve acolher a suspensão, e, sim, a entrega do *ser-aí* ao que lhe é próprio e distante.

Gadamer acrescenta ainda que, para Husserl, a *vida* não é meramente o *ir vivendo*. *Vida* é a subjetividade transcendentalmente reduzida, é a fonte de todas as observações que se relacionam e dependem do próprio ato de vivenciar. Aqui, pode-se aproximar a vivência do vivenciado, compreendendo que a vivência, enquanto abertura da vida, não garante o *vivenciado*, pois este apenas se estabelece no transcender reflexivo do vivido:

A seus olhos, ela consiste em haver desvendado o caráter de aparência que marca a controvérsia epistemológica habitual entre idealismo e realismo e em haver tematizado em seu lugar a coordenação última entre subjetividade e objetividade. É assim que se esclarece a formulação: “vida produtiva”.<sup>46</sup>

O que importa na presente tese é mostrar/compreender que o *mundo da vida* é um espaço de concretude no qual se efetivam as vivências, bem como um âmbito que as coloca em proximidade com as variáveis distintas da própria vida, que, em seu exercício vivencial, abre a possibilidade de esclarecimento da vida individual e coletiva em relação ao mundo histórico. No entanto, somente esse exercício vivencial não é suficiente para compreender e ponderar as ações que permeiam a complexidade de experiência significativa em relação à responsabilidade para com a vida, mas, certamente, podemos pensar que ela seja a porta de entrada para o que constituiria tal compromisso. A respeito disso, o próprio Gadamer cita que Husserl reconheceu a ideia de uma ontologia *eidética* ao lado de sua pesquisa transcendental.<sup>47</sup> A vida abarca a subjetividade transcendental<sup>48</sup>, que só se torna interpretável em sua estrutura subjetiva e relativa, que envolve as vivências em uma profusão variável de

---

<sup>46</sup> GADAMER, Hans-Georg. *Verdade e método II*. Tradução de Flávio Paulo Meurer. Petrópolis: Vozes; Bragança Paulista: Editora Universitária São Francisco, 2002. p. 245-348.

<sup>47</sup> *Ibid.*, p. 161-165.

<sup>48</sup> No entanto, é necessário pontuar que as ponderações elencadas por Husserl ao mundo da vida são consideradas por Gadamer como interessantes, mas não é somente o mero fenômeno da consciência intencional que estabelece as vivências, como descreveu Husserl, e, sim, um conjunto de entrelaçamentos com o próprio *ser-aí* e sua limitação de finitude e historicidade. Agregado à nova orientação de redução transcendental, é necessário compreender o *factum* encontrado na *hermenêutica da facticidade*. A par disso, Gadamer afirma que a descrição transcendental de Husserl teve sua fecundidade, mas não atingiu o cerne da questão. Para compreender essa dimensão, é necessária a aproximação dessa questão a partir da orientação do *ser-aí* e de sua facticidade.

modos de dação<sup>49</sup>. A subjetividade transcendental pode ser analisada, aqui, como uma reflexão transcendental que busca o desvelamento das coisas a partir de um afastamento do que está pré-determinado, ou seja, objetivado, nominado restritamente em seu contexto físico. Além disso, deve ter como ponto uma vivência individual, que acolhe a intersubjetividade disposta sob o caráter efêmero da própria vida.

A subjetividade transcendental é um horizonte que Husserl descreveu para esclarecer o fenômeno da consciência e para se distinguir da filosofia diltheyana, que reconhecia a compreensão em relação a uma consciência subjetiva. Para Gadamer, isso significa que a vida se manifesta na vivência, de sorte que é a partir dela que emergem outras vivências. Em última instância: “O que vale como uma vivência não é mais algo que flui e se esvai na torrente da vida da consciência, mas é visto como unidade e com isso ganha uma maneira de ser uno”.<sup>50</sup> O que emerge da vivência como unidade é a própria compreensão do *ser-aí* que se reconhece e se organiza pelo que se manifesta em suas vivências.

Para compreendemos, não basta o que já foi enunciado em relação à coisa como um dado objetivado e reconhecido. A vivência nos joga para além de nós mesmos e da coisa, num movimento em que a fusão de horizontes da coisa com o ser é um abismo desconhecido, do qual emerge uma imediaticidade de exercício composta de horizontes distintos que estão sempre propensos a [re]formulações.

A relação entre vida e vivência, contudo, não ocorre entre um universal e um particular. “A unidade da vivência determinada pelo seu conteúdo intencional encontra-se numa relação direta com o todo, com a totalidade da vida”.<sup>51</sup> Ela, portanto, sugere caminhos paralelos de uma concepção holística do conhecer, do qual emerge o vivenciado e, a partir dele, surgem elementos de informação, que, lançados ao percurso de uma experiência, concretizam-se no conhecer. Indo para além dessa conexão de experiência vivencial, a recordação autorreflexiva de todo o trajeto percorrido impulsiona o saber.

Jean Grondin, a par disso, afirma que a vida deve ser sentida e vivida, mas o essencial sentido desta é o decidir, o escolher entre as variantes que a própria vida dispõe.<sup>52</sup> Em seus

---

<sup>49</sup> GADAMER, Hans-Georg. *Hegel, Husserl, Heidegger*. Tradução de Marco Antonio Casanova. Petrópolis: Vozes, 2012. p. 208-209.

<sup>50</sup> GADAMER, Hans-Georg. *Verdade e método I*. Tradução de Flávio Paulo Meurer. Petrópolis: Vozes; Bragança Paulista: Editora Universitária São Francisco, 2014. p. 45-67.

<sup>51</sup> GADAMER, Hans-Georg. *Verdade e método II*. Tradução de Flávio Paulo Meurer. Petrópolis: Vozes; Bragança Paulista: Editora Universitária São Francisco, 2002. p. 245-276.

<sup>52</sup> Jean Grondin afirma que a vida pode ser sentida e vivida, muitas vezes, de forma muito precisa com um sentimento, mas apenas na condição de que uma espera humana acompanha o sentido; é decidir, porque a vida deveria ter a sensação de que pudesse falar sobre uma vida que não tem sentido ou impõe a pergunta se a existência é uma vida digna de ser vivida. GRONDIN, Jean. *Del sentido de la vida: un ensayo filosófico*. Traducción de Jorge Dávila. Barcelona: Herder Editorial, 2005. p. 26.

escritos, Gadamer corrobora a reflexão de Grondin ao expressar que a vida pensada a partir do mundo histórico é inesgotável, é o que está mais próximo de nós e, além disso, descreve nossas possibilidades de escolha.<sup>53</sup> Assim, o futuro depende de quanto percebemos e ampliamos nossa tradição. Daquilo que conhecemos surge o impulso do que podemos ser ou não ser, o que está diretamente implicado ao vivenciar.

Ao que diz respeito à projeção do futuro, Gadamer afirma:

Há que se perguntar se é uma problemática correta: assumir que algo que ainda não existe deva ser planejado e criado. [...] mesmo sendo desejo de todos, não existe uma ordem mundial entre os povos. Podemos constatá-lo pelo fato de as ideias sobre uma ordem justa divergirem a tal ponto que hoje predomina o discurso resignado sobre a coexistência.<sup>54</sup>

Gadamer avaliou que a relatividade subjetiva dos mundos da vida deve ser analisada no horizonte de sua estrutura universal. Em outras palavras, nisso teríamos um *a priori* universal, que não é necessariamente o *a priori* objetivo da metafísica objetivista e tradicional, mas que também requer fundamentar-se, pois antecede a validade do solo, na decorrência em que ela antecede a lógica por meio de uma reflexão idêntica àquilo sobre o que ela reflete, em uma interação constante. Assim, a relatividade subjetiva não seria o tempo, mas o fluxo de consciência se constitui no tempo, pois que o fluxo tem a forma ontológica do tempo.

A consciência objetiva, o esforço do entendimento que busca penetrar na lei dos fenômenos dispostos na vida, jamais poderá conhecer verdadeiramente o que está vivo. O vivo não é algo a que se possa alcançar de fora e contemplá-lo na sua vitalidade. A única maneira pela qual se pode conceber a vitalidade é dar-se conta dela. É só pelo sentimento de si, por dar-se conta da própria vitalidade, que se pode experimentar a vida. Destacamos, aqui, que as vivências decorrem do fenômeno da própria consciência, que só pode ser captado em seu horizonte intencional e deve ser associado à facticidade para ter o seu reconhecimento de validade. Posteriormente, na terceira parte da presente tese, retomaremos a importância da facticidade diante do que se compreende por vivência significativa.

Na reflexão sobre os diferentes saberes num mundo mutável, bem como a transitoriedade dos elementos reconhecidos como significativos ao intelecto, surge a problemática de tentar entender como se estabelece o modo de ser dos homens, o que, já de

---

<sup>53</sup> GADAMER, Hans-Georg. *Hermenêutica em retrospectiva*. Tradução de Marco Antonio Casanova. Petrópolis: Vozes, 2007d. v. 4: A posição da filosofia na sociedade. p. 37-48.

<sup>54</sup> GADAMER, Hans-Georg. *Verdade e método II*. Tradução de Flávio Paulo Meurer. Petrópolis: Vozes; Bragança Paulista: Editora Universitária São Francisco, 2002. p. 183.

antemão, compreendemos como algo extremamente complexo e exigente à reflexão e à recordação.

Em decorrência disso, a recordação é uma reflexão das vivências sobrepostas e condicionadas ao fato atual. Assim, quando nos referimos à recordação, estamos nos referindo à recordação dos vividos, e a reflexão diante da vivência não pode ser, aqui, entendida como a mesma que se apresenta no movimento da experiência, pois, na vivência, a reflexão é apenas o reconhecimento ou a retomada do já vivido para a situação atual.

As ciências naturais estão limitadas a conteúdos parciais, extraídos da vivência, que fortalecem as concepções relacionadas ao mundo físico, independentemente e em detrimento do que perpassa a constituição do ser como um todo. A vivência, assim, pode ser percebida como algo complexo, que compõe o conhecimento dos fenômenos para a consciência, bem como para o que está objetivado pela Ciência.<sup>55</sup> Quanto a isso, pode-se acrescentar que a filosofia da vida, no contexto moderno, apresenta algumas características muito bem expressas por Di Napoli:

1) renuncia paulatinamente às exigências metódicas de fundamentação e validade universal; 2) liberta a interpretação da experiência de vida de padrões rígidos, pois a interpretação da vida relaciona apreciações com impressões fortes da vida; 3) mantém atenção sobre o problema da vida, procurando dissolver a metafísica universalmente válida em uma teoria do nexa do mundo; 4) interpreta a vida a partir dela própria – o que aproximou a filosofia da vida com a experiência do mundo e com a poesia; 5) é também poesia ou literatura que prepara novas soluções para a filosofia sistemática.<sup>56</sup>

Os elementos que emergem das vivências humanas, bem como o que as circunda, não são agregados ou justaposições de um viver descompromissado com o mundo e o conhecimento, que busca seu desenvolvimento.

Assim como afirma Di Napoli, as vivências possuem uma abertura para além do conhecido, abrindo os horizontes para o desconhecido na possibilidade de reinterpretar, novas avaliações de si, das coisas, do mundo, da vida e do saber. É neste impulso criativo de imaginação que a compreensão abre seus horizontes e aproxima-se do exercício do poeta, ou seja, transcende a representação objetivada, mesmo que precise dela para existir. Em tal movimento vivencial, transparece um compromisso ético para consigo, para com os outros e para com o mundo.

---

<sup>55</sup> DILTHEY, Wilhelm. Der Aufbau der geschichtlichen Welt in den Geisteswissenschaften. In: \_\_\_\_\_. *Gesammelte Werke*. Stuttgart: B. G. Teubner Verlagsgesellschaft; Göttingen: Vandenhoeck und Ruprecht, 1958. v. 7. p. 53.

<sup>56</sup> DI NAPOLI, Ricardo. *Ética e compreensão do outro*. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2000. p. 8.

A necessidade de conhecer, ou melhor, saber, exige um movimento de transmutação do homem para com a vida e vice-versa. Atender aos sinais que a vida impõe ao humano não é um aforismo nem mesmo um “conhecer por conhecer”. O que está em xeque, aqui, é o que se pode construir perante o fundamento do saber, bem como o que se faz com ele.

Em suas investigações, Husserl procurou esclarecer a analogia do *eu* e do *tu* que Dilthey interpreta de uma maneira psicológica, isto é, por meio da conclusão analógica da empatia pelo caminho da intersubjetividade do mundo comum. Essa concepção, entretanto, não o restringe a uma primazia epistemológica da subjetividade transcendental. Todavia, em ambos os autores, o fundamento ontológico é o mesmo.

O “outro” aparece inicialmente como uma coisa da percepção, que mais tarde “se converte”, por empatia, num tu. É verdade que em Husserl esse conceito da empatia é pensado de um modo puramente transcendental, no entanto está orientado para a interioridade (*Innensein*) da autoconsciência e fica devendo a orientação segundo o âmbito funcional da vida, que ultrapassa em muito a consciência, e ao qual ele pretende retroceder.<sup>57</sup>

Para Gadamer, não nos apropriamos do conhecimento do *dizer do outro* sem nos sentirmos convidados a tomar uma posição pelo envolvimento de nos lançarmos à compreensão da coisa. A experiência hermenêutica implica um deslocamento em direção a uma questão de outra ordem: a de alteridade. É evidente que, numa situação concreta, temos dois momentos, ou seja: o *ser-aí* – que envolve o querer e o lançar-se, ou seja, o próprio *jogo em si*, sendo ser/coisa no universo da vida, o qual entendemos por vivência – e o *posterior* – que, mais do que uma apreensão pura e simples, determina o próprio *apreender* no compromisso reflexivo.

Por fim, pelos recursos da filosofia do ser, desenvolvida na Antiguidade – ontologia grega –, não é possível expressar nem conceber seu próprio ser pelo fato de que a continuidade da história não deriva diretamente da experiência constante dos *agoras* que se sucedem ininterruptamente. Muito pelo contrário, a experiência de continuidade tem uma base muito diferente da simples experiência do fluir incessante do tempo.

Diante disso, faz-se necessário recorrer à problemática do fenômeno do tempo compreendida desde a ontologia. Gadamer diz que é “essencial para que levemos a sério a finitude como o solo de toda vivência ontológica o fato de que ela veda todo complemento dialético a si mesma”. Para ele, a finitude é uma determinação privada do pensamento e, como tal, pressupõe a determinação. Junto a isso, o filósofo alemão afirma que “ao mesmo

---

<sup>57</sup> GADAMER, Hans-Georg. *Hegel, Husserl, Heidegger*. Tradução de Marco Antonio Casanova. Petrópolis: Vozes, 2012. p. 134.

tempo, também é ‘elucidativo’ dizer, por exemplo, que a ‘imanência fenomenológica’ pressupõe o seu oposto, a transcendência, ou que a história (de outra maneira) pressupõe a natureza”.<sup>58</sup> Portanto, contrapõe a continuidade do tempo como um fluir da história. Assim, para Gadamer, a verdade em jogo na consciência histórica:

[...] parece alcançar sua perfeição quando percebe o devir no passar e o passar no devir e quando extrai do fluir incessante das transformações a continuidade de um nexó histórico. A consequência dessa ideia fundamental é que tudo que se experimenta no fluir da história com o passar ou com o devir, depende de postulados pelos quais articula-se e diferencia-se essa, por assim dizer, dos acontecimentos que transcorrem. O que relativiza todas as fronteiras dentro do acontecer, todas as caracterizações significativas do acontecer como ocaso ou como surgimento, como devir ou como passar é, na verdade, uma postura de extremo nominalismo. Os seccionamentos da história são seccionamentos de nossa consciência que atingem nossas decisões de sentido. Sendo no fundo arbitrárias, elas não possuem nenhuma realidade verdadeiramente histórica. Devemos deixar de lado a crítica dessa ideia da história, que se fundamenta em pressupostos da ontologia grega.<sup>59</sup>

Em análise, assumimos a pretensão de pensar na ontologia do ser acolhida por Gadamer recorrente à filosofia de Heidegger e sua referência para com o universo do mundo histórico, reconhecendo que as vivências já estão aí dadas no mundo, mas que, para serem significativas, o *ser-aí* precisa comprometer-se a elas, ou seja, ao que volta-se a seu exercício de compreensão, no qual percorre a pré-compreensão, seus projetos prévios, constituintes de sua condição humana histórica e finita e passíveis de serem reformulados.

### 2.1.3 Historicidade e o conceito de vivência

Na obra *Hermenêutica em retrospectiva, volume IV*, Gadamer afirma que a “história é o mundo do homem”,<sup>60</sup> e, em seu estudo, mantém aberta a amplitude do ser humano, pois, graças a ela, não estamos restritos àquilo que conhecemos como o que nos é próprio. Em decorrência disso, podemos verificar a amplitude de um mundo histórico e suas possibilidades distintas de se apresentar. Ora, tal afirmação aponta para o que decorre no fluxo da vida em frente à sua diversidade e, em função disso, remete-se ao conceito de vivência, para esclarecer o que envolve as possibilidades de indicação que estão dadas ao mundo aí.

<sup>58</sup> GADAMER, Hans-Georg. *Hegel, Husserl, Heidegger*. Tradução de Marco Antonio Casanova. Petrópolis: Vozes, 2012. p. 192.

<sup>59</sup> GADAMER, Hans-Georg. *Verdade e método II*. Tradução de Flávio Paulo Meurer. Petrópolis: Vozes; Bragança Paulista: Editora Universitária São Francisco, 2002. p. 159.

<sup>60</sup> GADAMER, Hans-Georg. *Hermenêutica em retrospectiva*. Tradução de Marco Antonio Casanova. Petrópolis: Vozes, 2007d. v. 4: A posição da filosofia na sociedade. p. 57.

Dilthey, ao inserir a pergunta histórica ao contexto da hermenêutica, propõe a possibilidade de uma ciência da história voltada ao fato de que quem investiga a história é um ser histórico, ou seja, “aquele que investiga a história é o mesmo que faz a história”.<sup>61</sup> Sua intenção era fundamentar, a partir das categorias de mundo histórico, as ciências do espírito. Contudo, tal fundamento metodológico, nomeado por ele de ciências humanas [*Geisteswissenschaften*], de acordo com Gadamer, apresentava problemas, tendo em vista que, para Dilthey, ainda atuava, de maneira incontestada, certo racionalismo. Podemos encontrar um exemplo claro do racionalismo do filósofo alemão a partir da sua crença de ser possível conhecer a verdadeira intenção do autor, cuja obra, aos seus olhos, deixava-se externalizar por intermédio da expressão do pensamento. Doravante, Gadamer se refere a esse aspecto como uma tentativa de descobrir, na obra do autor, aquilo que, inconscientemente, ele deixara expresso.<sup>62</sup>

Diante do exposto, como seria possível pensar na compreensão das vivências como um retorno ao momento de criação? Claramente que isso seria impossível, dada a nossa própria condição de seres históricos finitos. Com isso, retomamos Gadamer, quando ele diz que “[...] o mundo da vida é tudo que estamos vivendo enquanto seres históricos”,<sup>63</sup> sendo que aquilo que provém de seu fluxo é paradoxal, pois apenas se deixa compreender perante o que emana do movimento vivencial, constituído na historicidade.

Com a vivência, entendida a partir do mundo histórico circundante, voltamos ao reconhecimento da constituição humana, do ser histórico e finito. Tal implicação suscita o entendimento de que o mundo circundante desenrola-se como uma primeira direção da busca pela compreensão das coisas. No entanto, esse mundo é intimamente conduzido pela tradição da qual somos constituídos e por nossas volições intencionais, de modo que, a partir de sua confluência com o fluxo da vida e com o conjunto da orientação dos demais subtipos de mundos, coloca-nos diante da possibilidade de articularmos o conceito de experiência significativa. Nesse horizonte, a vivência não pode ser entendida por uma neutralidade, e, sim, por um conjunto de intencionalidades pertencentes à condição historicizada do ser.

Sabe-se que a ideia de vivência não acolhe a pretensão de um mundo da vida decorrente de verdades fragmentadas por uma suposta objetividade introduzida por fundamentos científicos. Muito pelo contrário: nela, reconhece-se a possibilidade de resignificação constante do mundo, já que ela se deixa orientar pelo pulso da vida. De igual

---

<sup>61</sup> GADAMER, Hans-Georg. *Verdade e método I*. Tradução de Flávio Paulo Meurer. Petrópolis: Vozes; Bragança Paulista: Editora Universitária São Francisco, 2014. p. 277.

<sup>62</sup> *Ibid.*, p. 237.

<sup>63</sup> *Ibid.*, p. 332.

forma, não acolhe a pretensão das ciências do espírito tal como quis Dilthey com a sua pretensão de um retorno à sua criação.

Assim, a vivência não pode ser traduzida ou repassada para outro ser nem mesmo ser repetida, pois é única. Além disso, ela comporta inúmeras versões, dando-se entre horizontes distintos, que se estabelecem como um jogo perante o fluxo da vida, o que não se resume somente à percepção das coisas, pois vai para além dela mesma. Ou seja, é o conteúdo daquilo que é sentido no acontecimento de modo inteiramente imediato, individual, tornando-se significativo.

O mundo da vida, no contexto histórico, pode ser entendido como um pressuposto de todas as ciências e reconhecido, aqui, como o espaço no qual introduzimos o mero viver em termos de uma atitude natural que jamais poderá ser o objetivo para nós, mas que representa o solo prévio de toda experiência. No entanto, o mundo da vida está em constante relatividade e validade, porque instaura seu ser particular em cada caso, fazendo de cada vivência um momento único de compreensão.

Günter Figal, a par disso, comenta que Gadamer se apropriou desse conceito de mundo da vida para expressar sua hermenêutica filosófica sob a orientação de que tal mundo é amplo e infinito, pois que reconhecemos do mundo o que se dá nas vivências para com ele, ou seja, pelo reconhecimento do real em que se estabelece o viver.<sup>64</sup>

A compreensão de mundo histórico circundante, referida por Gadamer, é o que principia a investigação fenomenológica, de tal sorte que é sobre ela que vai incidir o nexo vivencial, podendo ser caracterizada na atitude natural, típica da conduta humana.<sup>65</sup> Essa concepção de mundo não se limita às nossas realidades imediatas e ao caráter empírico destas, mas permanece restrita à espacialidade e à temporalidade, as quais compõem os nexos comuns a todos os indivíduos. Nessa direção, o intencional é autoevidente e anterior a qualquer conceituação, empregando, em si mesmo, as implicações de sentido e validade.

A partir da orientação do mundo histórico, compreendemos a nós mesmos como conteúdo, e a tarefa empírica desse mundo pertence a uma atividade racional, ou seja, compreendemos a partir de nossa constituição histórica e finita, formando concepções axiológicas ancoradas em nossa conduta cognoscitiva e prática. Esse é o lugar em que é possível que as pessoas tematizem, pois ele se compõe de objetividades categoriais constituídas pela linguagem, pela cultura, pelos elementos do imaginário, caracterizando-se,

---

<sup>64</sup> FIGAL, Günter. *Oposicionalidade: o elemento hermenêutico e a filosofia*. Tradução de Marco Antonio Casanova. Petrópolis: Vozes, 2007. p. 185.

<sup>65</sup> GADAMER, Hans-Georg. *Hegel, Husserl, Heidegger*. Tradução de Marco Antonio Casanova. Petrópolis: Vozes, 2012. p. 182-183.

por isso mesmo, como um horizonte intersubjetivo, passível de ser reconhecido por todos os homens.

Gadamer argumenta que da “excêntrica constituição da vitalidade humana resultam os modos diferenciados, nos quais o ser humano aperfeiçoa sua excentricidade e os quais nós chamamos de cultura”.<sup>66</sup> Além disso, ele afirma que existe um saber humano a partir do qual incorporamos a nossa constituição historicizada e finita, mas que tal saber humano é autoconsciência e emerge do evidenciar da relação vital. No entanto, é importante frisar que Gadamer não segue a mesma orientação de Dilthey e Husserl, pois compreende autoconsciência como um movimento próprio da consciência. Sendo assim, a diversidade que emerge do mundo da vida histórico precisa de uma indicação, ou seja, de uma intenção prévia que reconhecemos estar associada ao mundo histórico circundante.<sup>67</sup> É necessário mais que a percepção de um real<sup>68</sup>, uma percepção do *ser-aí* num horizonte histórico, para justificar as escolhas que elegemos em frente de variantes que se apresentam diante do que percorre a compreensão do ser e do mundo.

Por conseguinte, Gadamer concorda com Heidegger em sua retomada da *questão do ser*, o que, para ele, conduziu as descobertas de Husserl a um sentido ainda mais radical. Nas palavras de Gadamer: “[...] Heidegger concorda com Husserl em que não é necessário separar, como fazia Dilthey, o ser histórico do ser da natureza para legitimar, no plano da teoria do conhecimento, a especificidade metodológica das ciências históricas”.<sup>69</sup> Ora, o filósofo alemão reconhece que Heidegger se sobressai a respeito desta discussão também pelo fato de que a sua descrição da facticidade vai estabelecer um tipo de reconhecimento perante a tradição filosófica. É por isso que Gadamer faz referência à análise existencial do *ser-aí*: Heidegger desperta novamente a *questão do ser* ao ultrapassar uma tradição e alcançar uma posição fundamentalmente nova com relação às aporias do historicismo.

O *ser-aí*, que se reconhece no mundo da vida, deve ser comprometido a uma certa noção de aplicação, o que Gadamer esclarece como *a ligação do universal com o particular*,<sup>70</sup> da qual, como homens, necessitamos para a nossa sociedade e em nome da responsabilidade

<sup>66</sup> GADAMER, Hans-Georg. *O caráter oculto da saúde*. Petrópolis: Editora Vozes, 2006a. p. 21.

<sup>67</sup> A ideia de mundo histórico circundante é uma aproximação que Gadamer reconhece ser possível pelo fato de afirmar que a circularidade que percorre o movimento da compreensão volta-se a um horizonte histórico.

<sup>68</sup> Podemos distinguir três significados para esse termo: o primeiro designa qualquer atividade cognoscitiva em geral; o segundo designa o ato ou a função cognoscitiva à qual se apresenta um objeto real; o terceiro significado específico ou técnico do termo designa uma operação determinada do homem em suas relações com o ambiente. O significado que nos interessa é este último, da interpretação dos estímulos.

<sup>69</sup> GADAMER, Hans-Georg. *Verdade e método I*. Tradução de Flávio Paulo Meurer. Petrópolis: Vozes; Bragança Paulista: Editora Universitária São Francisco, 2014. p. 177-268.

<sup>70</sup> GADAMER, Hans-Georg. *Elogio da teoria*. Tradução de João Tiago Proença. Lisboa: Edições 70, 2001a. p. 56.

pelo nosso futuro. O futuro da humanidade exige que nos dediquemos àquilo que podemos fazer em questões racionais, ligadas à autojustificação. Gadamer afirma que concorda com o impulso ético que reside na ideia husserliana de uma prática nova, estabelecida em termos do mundo da vida, mas devemos colocar, ao lado desse impulso, o sentido de nosso ser humano prático e político, antigo impulso de um autêntico *sensus communis*, o que, de certo modo, está implicado ao que emerge das vivências mundanas.<sup>71</sup>

Não podemos, contudo, segundo Gadamer, pensar o modo de ser da *vida* a partir da autoconsciência. Em vista disso, Heidegger se torna importante para Gadamer, visto que, na obra *Ser e Tempo*, o filósofo alemão se dedicou ao esclarecimento da compreensão do ser, defrontando-se, por sua vez, com o próprio problema de uma interpretação não objetiva da vida. Nesse sentido, Heidegger, em seu questionamento diante da compreensão do ser, ultrapassou o princípio de toda distinção empírica e também de toda construção de um ideal com um conteúdo determinado, compreendendo o modo de conhecimento próprio às ciências da natureza como uma espécie de derivação da compreensão em que “[...] se aplica à tarefa legítima de apreensão das coisas em sua essencial incompreensibilidade”.<sup>72</sup>

A vivência é o acontecimento necessário, primordial, para que a experiência seja significativa. Ela acontece em um jogo hermenêutico de  *fusão de horizontes*<sup>73</sup> sem que nenhum horizonte predomine sobre o outro. Nesse movimento circular de igualdade, estabelece-se uma relação de entendimento nos alicerces da compreensão.

É verdade que Gadamer concorda ainda com Heidegger quando este pensa que o compreender não é mais, como para Dilthey, um ideal de conhecimento, assim como não é mais o simples ideal de método da filosofia. Ao contrário, tanto para Heidegger quanto para Gadamer, o compreender é a forma originária de realização do *ser-aí* humano enquanto ser-no-mundo, que se estabelece no seio da própria vida. Sendo assim, a compreensão se desloca para o *ser-aí* em si, no sentido constituidor da vida, sendo a compreensão o modo de ser originário da própria vida humana.

A partir da afirmação acima, pode-se entender que, no sentido do *ser-aí*, encontramos o horizonte de um ato de *compreender*, um “ser entendido em alguma coisa”, um “saber como

---

<sup>71</sup> GADAMER, Hans-Georg. *Hegel, Husserl, Heidegger*. Tradução de Marco Antonio Casanova. Petrópolis: Vozes, 2012. p. 216.

<sup>72</sup> GADAMER, Hans-Georg. *Verdade e método I*. Tradução de Flávio Paulo Meurer. Petrópolis: Vozes; Bragança Paulista: Editora Universitária São Francisco, 2014. p. 204-256.

<sup>73</sup> Segundo Günter Figal, a ideia de fusão de horizontes pode ser entendida segundo a filosofia de Gadamer, que “dispõe da ideia de pluralidade de horizontes indicada como expressão e visada no sentido da diversidade de um mundo presente em relação ao passado. Ela é condição para automeditação histórica”. FIGAL, Günter. *Oposicionalidade: o elemento hermenêutico e a filosofia*. Tradução de Marco Antonio Casanova. Petrópolis: Vozes, 2007. p. 27.

se situar”. Quem *compreende* a coisa, projeta-se nela, assim como faz um exercício em direção ao significado, mas adquire, pela compreensão, uma nova liberdade de espírito, o que, de certo modo, requer um acontecer, que compreendemos, aqui, em termos de um momento vivencial.

Nessa medida, pode-se perceber, nos escritos de Gadamer, um espaço interessante, que permeia o entendimento da vida em conexão ao esclarecimento do conceito de vivência e do mundo da vida, que, para o filósofo, refere-se ao mundo histórico circundante. Em sua obra intitulada *Hegel, Husserl, Heidegger*, Gadamer menciona que, uma vez reconhecido o horizonte de esclarecimento da dimensão fenomenológica do *mundo da vida*, no qual se inscrevem determinações multifacetadas da própria existência, temos a fenda que “envolve a profusão variável de modos de dação”.<sup>74</sup>

Se levarmos em consideração que o mundo da vida não pode ser entendido como um dado em si, mas como superação da relação entre sujeito e objeto prefigurada pela noção de intencionalidade, pelo que é desvelado no acontecer das vivências, reconhecemos que é por seu intermédio que temos acesso ao *eidós* da própria existência, ou seja, é na relação do ser com o mundo que a vida se desvela, e as vivências, nesse ínterim, deixam-se apreender como abertura para o prosseguimento e entendimento da própria vida.

Nas reflexões de Gadamer acerca das direções da *vivência* e do *vivenciar*, entende-se que, na primeira, está inscrita a *abertura* como possibilidade inicial, isto é, um lançar-se intencional em um jogo infinito, ao passo que, na segunda, está em questão a *volição*, com suas vicissitudes e sua autorreflexão. Tais direções ilustram o percurso amplo e complexo em que se estabelece o conhecimento humano, bem como seu envolvimento com a experiência significativa vivencial, que conduz à capacidade de entendimento e discernimento em si, das coisas e do mundo. É precisamente nesses termos que Gadamer esboça a sua tentativa de clarificar o que considerou faltar em Dilthey e Husserl, na medida em que entende que o conceito de *vida* é mais abrangente que as perspectivas exploradas por ambos. Para ele, a compreensão reflete a autoafirmação. Assim, a estrutura da vida consiste em ser *cisão originária*, *Urteiling*, ou seja, “afirma-se a si mesmo como unidade na cisão e articulação de si mesmo”.<sup>75</sup>

[...] a cisão originária mostra-se também como a essência da autoconsciência, pois, mesmo quando ela se divide constantemente no si-próprio e no outro, sua

<sup>74</sup> GADAMER, Hans-Georg. *Hegel, Husserl, Heidegger*. Tradução de Marco Antonio Casanova. Petrópolis: Vozes, 2012. p. 209.

<sup>75</sup> GADAMER, Hans-Georg. *Verdade e método I*. Tradução de Flávio Paulo Meurer. Petrópolis: Vozes; Bragança Paulista: Editora Universitária São Francisco, 2014. p. 304-365.

consistência – enquanto ser vivo – se mantém no jogo alternado desses seus fatores constitutivos [...].<sup>76</sup>

Consideramos que a consciência, enquanto cisão originária, deve ser entendida como um comportamento vital de toda a vida, a qual se deixa verificar pelas vivências e experiências no âmbito da articulação somática entre o psíquico e o mundo dos objetos. Tal comportamento vital exige visão, sensação corporal, representação, vontade e sentimento. As condições descritas acima, constituintes da condição humana, não se realizam por si só como um dado da consciência; ao contrário, exigem o fenômeno da consciência do *ser-aí* factual, o qual, ao ser movido pela intencionalidade, entrega-se ao momento vivencial em seu caráter de possibilidade de transformação.

Associamos a isso a dimensão da própria abertura, que descrevemos como vivência, no horizonte de que ela se dá e acontece pela torrente da própria vida, mas que, se não for compreendida, aproximada à orientação de intencionalidade, torna-se um movimento psicologista, no qual o entendimento coletivo não encontra sua validade.

Gadamer aproxima o conceito de vivência à ideia de aventura, levando em conta a quebra que esta promove àquilo que está vinculado ao retorno do costumeiro. Assim, “a aventura é como se fosse um teste ou uma prova” em que colocamos em xeque a própria essência da vida e “de onde podemos sair enriquecidos e amadurecidos”.<sup>77</sup> Cada vivência, é vivida nela mesma, ou seja, no mundo da *vida circundante*<sup>78</sup>, rompendo o já conhecido, inquietando o ser e promovendo a reelaboração em seu próprio movimento. Isso vai para além de seu *significado*: “Na medida em que a vivência fica integrada no todo da vida, este todo se torna presente também nela”.<sup>79</sup> Nesse sentido é do movimento do ser com a vida é que brotam os paralogismos, cujas insuficiências não são acidentais, pois surgem necessariamente em virtude da exigência da unidade das vivências, e, por isso, sempre retornam, no sentido de que:

---

<sup>76</sup> GADAMER, Hans-Georg. *Hermenêutica em retrospectiva*. Tradução de Marco Antonio Casanova. Petrópolis: Vozes, 2007b. v. 2: A virada hermenêutica. p. 69.

<sup>77</sup> GADAMER, Hans-Georg. *Hegel, Husserl, Heidegger*. Tradução de Marco Antonio Casanova. Petrópolis: Vozes, 2012. p. 46-79.

<sup>78</sup> Com respeito à orientação de mundo circundante, Gadamer retoma Husserl, que apresenta o mundo da vida em quatro subtipos: circundante, concreto, originário e primordial. Gadamer busca o entrelaçamento entre estes, o que aclara a ideia de vivência, da qual emerge o vivenciado e que, no exercício maduro de autorreflexão e ponderação, finda-se na experiência vivencial em conjunto com a compreensão de si, das coisas e do mundo, na medida em que estas estabelecem um compromisso para com a vida, designado, aqui, como responsabilidade e sustentabilidade da própria vida, o que exige um modo de ser ético.

<sup>79</sup> GADAMER, Hans-Georg. *Verdade e método II*. Tradução de Flávio Paulo Meurer. Petrópolis: Vozes; Bragança Paulista: Editora Universitária São Francisco, 2002. p. 108-124.

A vida é pluralidade de aspectos, transição para opostos reais, luta de forças. Esta realidade do nosso sentimento vital, expressa já no mito, encontra-se deformada e caricaturada no princípio da legitimidade lógica da contradição. Na vida, depara-se com o processo da diversificação, da diferenciação. Reduzimo-lo, em última análise, a sujeito, a objeto, mas também isto é uma deformação intelectualista. Mas a vida, embora seja tudo isto, é ao mesmo tempo em si conexão. Não uma conexão que sai da tese e da antítese, da síntese, mas uma conexão originária.<sup>80</sup>

Para Gadamer, o que emerge da vivência não é um dado da consciência subjetiva, tal como quis Dilthey, e tampouco a consciência transcendental, como Husserl pensou, na medida em que concorda com Heidegger, quando, em *Ser e Tempo*, descreve o *ser-aí* como ser-no-mundo. De posse dessa orientação, Gadamer retoma a filosofia de Heidegger, a fim de aclarar que a compreensão não está em um dado da consciência, mas no enraizamento do mundo fático.<sup>81</sup> A vida desperta é marcada pela clareza e pela abertura para tudo que é, ou seja, por sua magia, que repousa no fato de podermos pressentir nela o sopro real do movimento prévio.

A partir do constructo *ser-aí*, a compreensão de si pressupõe a compreensão de mundo, ou melhor, não há primeiro um eu (sujeito, consciência) para que possa haver mundo (objeto). O significado, entretanto, não está somente no signo disposto na objetivação das coisas, mas também no universo da compreensão imbricada à *história efetual*, e é por meio dela que, inicialmente, as partes compõem o todo, direcionando o ato de conhecer.

Com isso, “toda vivência é um momento da vida infinita”,<sup>82</sup> de forma que temos em mente o conteúdo semântico que pode nos levar a uma experiência significativa. Para quem teve tal vivência, o conteúdo reveste-se de um caráter permanente. É isso que ainda nos dá o direito de falar de uma vivência intencional e de uma estrutura teleológica em relação à consciência. Mas, por outro lado, no conceito de vivência, encontramos também uma contraposição entre vida e conceito.

A vivência possui uma imediaticidade bem característica, que se subtrai a todas as opiniões sobre o seu significado. O vivenciado é sempre a vivência que alguém faz a partir de si mesmo, e o que ajuda a constituir seu significado é o fato de ele fazer parte da unidade desse si mesmo e conter uma referência inconfundível e insubstituível com o todo dessa vida una. É nesse sentido que Gadamer pode afirmar que:

<sup>80</sup> DILTHEY, Wilhelm. *Vida y poesía*. México: Fondo de Cultura Económica, 1963. v. 4: Obras de Wilhelm Dilthey. p. 102.

<sup>81</sup> GADAMER, Hans-Georg. *Hermenêutica em retrospectiva*. Tradução de Marco Antonio Casanova. Petrópolis: Vozes, 2007a. v. 1: Heidegger em retrospectiva. p. 96-99.

<sup>82</sup> GADAMER, Hans-Georg. *El inicio de la sabiduría*. Traducción de Antonio Gómez Ramos. Barcelona: Ediciones Paidós Ibérica, 2001b. p. 45.

Na verdade não é a história que nos pertence, mas somos nós que pertencemos a ela. Muito antes de nos compreendermos a nós mesmos na reflexão, estamos compreendendo já de uma maneira natural na família, na sociedade e no Estado em que vivemos. A lente da subjetividade é um espelho deformante. A autorreflexão do indivíduo é apenas uma luz fraca na corrente cerrada da vida histórica. Por isso, os preconceitos de um indivíduo são, muito mais que juízos, a realidade histórica de seu ser.<sup>83</sup>

Nesses termos, pensar no mundo da vida é reconhecer um mundo histórico que se movimenta diante da própria entrega do *ser-aí* para com seu universo factual. É fundamental esclarecer a concepção teórica aqui acolhida, na medida em que ela leva em consideração o *ser-aí* historicizado, disposto às possibilidades de si e do mundo. Em decorrência dessa concepção, torna-se possível compreendermos tal mundo histórico como um mundo refletido na própria consciência histórica, que recorta e orienta nossa disposição vivencial.

Precisamos deixar claro que o mundo da vida deve ser pensado no horizonte de mundo histórico, mas não a partir daquele sentido descrito pela tradição, pois o que importa é o elemento próprio da historicidade, que apenas pode ser suficientemente compreendida no horizonte da *questão do ser*. É fato que o homem já se encontra previamente no mundo e que seu saber é revelado por intermédio do caráter histórico da compreensão, o que pressupõe uma valorização da compreensão prévia, porque compreender é uma característica tipicamente humana. Assim, estruturamos a segunda parte do presente capítulo apresentando uma reflexão acerca da consciência histórica, bem como sua implicação com a compreensão do conceito de vivência.

## 2.2 A CONSCIÊNCIA HISTÓRICA E A COMPREENSÃO DA VIVÊNCIA

Para a descrição do conceito de vivência no decorrer da tradição filosófica, tornou-se necessária a abertura do horizonte da consciência como vínculo primordial para a compreensão. No entanto, com o decorrer do tempo e o aprofundamento das pesquisas filosóficas voltadas a esse tema, conquistou-se o entendimento de que a vivência permaneceu condicionada a um nexos da consciência. A consciência histórica<sup>84</sup> é a dimensão universal que a tarefa da interpretação começou a desempenhar nas modernas ciências humanas.<sup>85</sup> Ela não

<sup>83</sup> GADAMER, Hans-Georg. *Verdade e método I*. Tradução de Flávio Paulo Meurer. Petrópolis: Vozes; Bragança Paulista: Editora Universitária São Francisco, 2014. p. 334.

<sup>84</sup> Segundo Gadamer, “lançava-se mão dela somente quando o texto transmitido apresentava algum aspecto obscuro. Hoje, ao contrário, o conceito de interpretação tornou-se um conceito universal que pretende englobar a tradição como um todo”. GADAMER, Hans-Georg. *O problema da consciência histórica*. Rio de Janeiro: Editora FGV, 2006b. p. 24.

<sup>85</sup> GADAMER, Hans-Georg. *O problema da consciência histórica*. Rio de Janeiro: Editora FGV, 2006b. p. 19.

se volta ao passado, mas, ao refletir sobre si mesma, recoloca-se no contexto em que se originou, de onde emerge o significado e os valores relativos que lhe são próprios.

Partindo do horizonte móvel de um mundo histórico desde o qual se estabelecem as vivências, afirmamos que, a partir dele, voltamos à consciência histórica, ou seja, ao nosso próprio passado e ao dos outros.<sup>86</sup> Uma consciência histórica que se estabelece por intermédio da autoconsciência do exercício da compreensão.

Por conseguinte, o que acontece no torrencial da vida, do viver do *ser-aí*, é decorrente da compreensão emergente da consciência histórica mediada entre a história e a atualidade. Em outras palavras, organiza-se num exercício interligado à tradição, pertencente a distintos mundos históricos.<sup>87</sup> Entretanto, para que possamos pensar no conceito de consciência histórica e sua relação para com o horizonte das vivências, precisamos retomar alguns pontos de conexão entre os temas da historicidade, da autoconsciência histórica e da história efetual.

### 2.2.1 Horizonte histórico

Compreender a tradição a partir do fenômeno do mundo histórico requer, sem dúvida, o reconhecimento do horizonte histórico, porque ele emana das vivências recordadas. Mas não é verdade que alcançamos esse horizonte ao nos deslocarmos a uma situação histórica passada. Ao contrário, para podermos nos deslocar a uma situação, precisamos já sempre possuir um horizonte, o qual sempre será histórico.<sup>88</sup> Por isso, possuir um horizonte é ter um reflexo dos vividos.

Gadamer distingue *história* de *historicidade*.<sup>89</sup> Ora, isso é algo diverso daquilo que a ciência da história do universo tem por objeto, ou seja, o interesse ideográfico de cultivo a uma memória histórica de desenvolvimento do planeta e da espécie. Por consequência, a compreensão de Gadamer a respeito da historicidade não se reduz a um fim racional, mas a um nó comum do ser que já sabe, isto é, a uma compreensão de si em relação a alguma outra coisa, que envolve uma entrega prática, o que nos remete à sua relação com as vivências e experiências.

Comprendemos que a expressão da vida em si dispõe da recordação de sobreposições vivenciais sempre refutáveis e reformuláveis. Mas essa relação não é algo externo e nem

---

<sup>86</sup> GADAMER, Hans-Georg. *Verdade e método I*. Tradução de Flávio Paulo Meurer. Petrópolis: Vozes; Bragança Paulista: Editora Universitária São Francisco, 2014. p. 402.

<sup>87</sup> *Ibid.*, p. 26.

<sup>88</sup> *Ibid.*, p. 403.

<sup>89</sup> GADAMER, Hans-Georg. *Hermenêutica em retrospectiva*. Tradução de Marco Antonio Casanova. Petrópolis: Vozes, 2007b. v. 2: A virada hermenêutica. p. 22.

interno, pois decorre de uma certa circularidade entre ambos os horizontes, dispostos em um mundo histórico ao qual sempre retrocedemos.

Tendo em vista essa diferenciação proposta por Gadamer, reconhecemos os problemas decorrentes das ciências objetivadoras, que possuem a supremacia de um razão pura desligada do problema da constituição do ser, pertencente ao mundo histórico. No entanto, não adentraremos nessa questão por conta de sua complexidade, mas voltaremos ao ponto que nos interessa, que é aquele que se constitui como um novo nexos à compreensão implicada à sua condição histórica.

Seguindo essa linha de pensamento, afirmamos que as ciências positivas não contemplam essa amplitude da compreensão, na medida em que são movidas num contexto tecnicista de busca de um estado de perfeição, que não reconhece o horizonte do ser historicizado em jogo na instauração das vivências. Seu objetivo reside na consciência crescente do espírito humano sobre o seu próprio fazer, sendo, sobre os seus fins e pressupostos, considerados como fundamento final.<sup>90</sup>

Em contraponto a tais ciências históricas, Gadamer apresenta um novo nexos à noção de consciência histórica, que anuncia que nossa compreensão se estabelece em metas finitas perante a história e jamais em um horizonte de retomada linear da história. Compreender as coisas não é somente um fato objetivo, tampouco produto da nossa vivência subjetiva, mas depende da diferenciação e do entrosamento das funções que envolvem o ser, o vivido, o mundo histórico.

Gadamer pondera que o novo contexto para a temática da história, ou seja, as disposições condizentes ao horizonte da consciência histórica, trazem grande contribuição à tarefa da compreensão, tendo como consequência o entendimento oportuno das vivências.<sup>91</sup> Nessa reflexão, o filósofo leva em consideração que, a partir da ampliação de mundo, decorrente da consciência histórica, permeia a possibilidade de o *ser-aí* reconhecer o que lhe é próprio e distante. De fato é da multiplicidade finita, que emerge dessa noção de constituição histórica do ser, que se configura e se reorganiza os nexos da vida. Desse modo, a partir do seu próprio mundo, emerge a ressignificação do saber a respeito de si mesmo. Os nexos da vida, nesses termos, podem ser entendidos como o que emerge das vivências e das experiências enquanto conhecimento do que lhe é próprio, mas não no sentido de um conhecimento enrijecido pela significação científica.

---

<sup>90</sup> GADAMER, Hans-Georg. *Hermenêutica em retrospectiva*. Tradução de Marco Antonio Casanova. Petrópolis: Vozes, 2007b. v. 2: A virada hermenêutica. p. 63.

<sup>91</sup> GADAMER, Hans-Georg. *Hermenêutica em retrospectiva*. Tradução de Marco Antonio Casanova. Petrópolis: Vozes, 2007c. v. 3: Hermenêutica e a filosofia prática. p. 45-57.

A partir do que expomos acima, precisamos concluir que a noção de consciência histórica descrita por Gadamer é um contraponto aos fundamentos historicistas<sup>92</sup> da escola histórica. Para ele, a consciência histórica “ensina o homem a olhar para o mundo com mil olhos”,<sup>93</sup> ou seja, é o mundo da própria história que desponta em uma multiplicidade infinita da vida. Com tal ponto de vista, Gadamer assume a importância da filosofia ter voltado a se preocupar com a constituição do ser no horizonte da história e questionar o caráter cientificista das ciências positivas de abandono ao que constitui o ser humano, encontrando, em Dilthey, um precursor desse movimento.<sup>94</sup>

O que as reflexões de Dilthey pretendem foram para além da adaptação superficial do método das ciências humanas aos procedimentos das ciências da natureza. Ele elencou algo que é autenticamente comum aos dois métodos. Faz parte “da essência do método experimental o ir além das contingências de uma observação subjetiva, e é dessa maneira que ele realiza com êxito a descoberta das leis da natureza”.<sup>95</sup>

Acrescentamos que Dilthey, em seu esclarecimento da compreensão das ciências do espírito [*Geisteswissenschaften*] e seu contraponto à metodologia das ciências naturais como sendo suficientes para dar conta da problemática introduzida pelas ciências humanas, coloca a compreensão da consciência atrelada aos fundamentos epistemológicos da ciência, de modo que propõe uma crítica da razão histórica. Segundo Palmer, Dilthey afirmava que chegamos ao conhecimento de nós próprios não através da introspecção, mas, sim, da história.<sup>96</sup> Para ele, a compreensão do homem e o problema de recuperação histórica da consciência de historicidade da nossa própria existência acabaram por se perder nas categorias estáticas da ciência.

Nesse enlace, Dilthey assume uma psicologia como ciência do espírito, na qual investiga a estrutura básica do curso da história, reconhecendo a continuidade do contexto histórico disperso no tempo. Sua investigação voltava-se à psicologia do ato, da certeza humana que reside em suas próprias vivências individuais. Para Gadamer, Dilthey busca uma

---

<sup>92</sup> Que compreendam a razão como história na ilusão de uma consciência pura.

<sup>93</sup> GADAMER, Hans-Georg. *Hermenêutica em retrospectiva*. Tradução de Marco Antonio Casanova. Petrópolis: Vozes, 2007b. v. 2: A virada hermenêutica. p. 37-48.

<sup>94</sup> “[...] ultrapassar metodicamente as contingências de uma perspectiva puramente subjetiva e, desse modo, realizar um conhecimento histórico e objetivo, tal é a aspiração profunda das ciências humanas. E acaba-se também por reconhecer uma intenção e um sentido análogos na própria filosofia, pelo menos quando, ao renunciar à pretensão de um conhecimento puro através da análise de conceitos, ela ‘se objetiva a si mesma como um fato humano e histórico’”. GADAMER, Hans-Georg. *O problema da consciência histórica*. Rio de Janeiro: Editora FGV, 2006b. p. 33.

<sup>95</sup> *Ibid.*, p. 32-34.

<sup>96</sup> PALMER, Richard E. *Hermenêutica*. Tradução de Maria Luísa Ribeiro Ferreira. Lisboa: Edições 70, 2006. p. 107.

visão retrospectiva, autobiográfica, de extrair do conjunto das vivências sua sucessão e a constelação que presidiram a própria vida, uma espécie de estrutura de sentido, em um horizonte de consciência de um histórico-vital.<sup>97</sup> Nesse sentido, Heidegger reporta-se a Dilthey:

[...] cada exteriorização particular da vida representa algo comum no reino desse espírito objetivo, aquele que compreende [...] o particular vivencia, pensa e age constantemente em uma esfera própria ao que é comum e somente em uma tal esfera ele compreende.<sup>98</sup>

Em vista disso, retomamos Gadamer, quando afirma que “é inegável que autobiografia só reflete isso que chamamos história em aspectos particulares”,<sup>99</sup> o que propõe a compreensão de esclarecimento pela luz íntima da autointerpretação do observador, ou seja, o que emana é o passado vivido e a história autoevidenciada. Entretanto, o filósofo questiona Dilthey por sua falta de esclarecimento nesse ponto, de maneira que ele não acredita que da continuidade da psicologia das vivências possa resultar a continuidade dos nexos históricos.

Para Dilthey, a vida histórica não é desprovida do poder de conhecer historicamente a sua possibilidade de ter um comportamento histórico. Segundo Gadamer, desse fundamento, a consciência histórica tem sua consagração.<sup>100</sup> Em decorrência disso, a consciência não é mais uma simples expressão irrefletida da vida real. Ela deixa a noção de sua própria vida e de garantir, assim, a continuidade de uma tradição. Nesse sentido, para Dilthey, toda vida comporta em si um saber perante a sua reflexão:

[...] a consciência histórica [...] se colocar numa relação reflexiva com ela mesma e com a tradição: ela compreende a si mesma pela e através de sua própria história. A consciência histórica é um modo do conhecimento de si. Dilthey nos propõe, [...] compreender a aparição e a gênese de uma consciência científica através de uma análise da essência do conhecimento de si. Mas é aí que se torna manifesto o malogro filosófico de Dilthey [...]. Dilthey tem como ponto de partida a suposição de que a vida traz em si mesma a reflexão.<sup>101</sup>

Com isso, uma vivência contém uma espécie de retorno da vida sobre ela mesma. “O saber existe aí, ele é, sem reflexão, ligado à vida”.<sup>102</sup> É essa mesma reflexividade imanente à

<sup>97</sup> GADAMER, Hans-Georg. *Verdade e método II*. Tradução de Flávio Paulo Meurer. Petrópolis: Vozes; Bragança Paulista: Editora Universitária São Francisco, 2002. p. 160.

<sup>98</sup> HEIDEGGER apud CASANOVA, Marco Antonio. *Compreender Heidegger*. Petrópolis: Vozes, 2009. (Série Compreender). p. 35.

<sup>99</sup> GADAMER, op. cit., p. 160.

<sup>100</sup> GADAMER, Hans-Georg. *O problema da consciência histórica*. Rio de Janeiro: Editora FGV, 2006b. p. 30.

<sup>101</sup> *Ibid.*, p. 30-31.

<sup>102</sup> *Ibid.*, p. 31.

vida que, segundo Dilthey, encontra-se na base da “experiência viva que temos do significado. A experiência do sentido no âmbito coesivo da vida só é possível quando deixamos de ‘perseguir seus objetivos’ vitais; essa reflexão só é possível quando assumimos um certo recuo”,<sup>103</sup> colocando-nos acima das relações em que se sustentam as nossas diferentes atividades.

Mas será que o que Gadamer considerou por historicidade é o mesmo que Dilthey? Não. Todavia, reconhece que Dilthey desempenhou papel importante em relação às ciências humanas, pois é a partir delas que ele retoma o horizonte da vida. Entretanto, Gadamer percebeu cedo que Dilthey não acolhe em sua proposta a referencialidade do *a priori* e muito menos do *factual*, o que, em certo modo, fez com que sua empreitada de valorização do caráter da história não tenha tido pleno reconhecimento. Dito de outra forma, Dilthey levou em consideração apenas o que se referia à vida, esquecendo, contudo, que somos constituintes desta, e que, portanto, torna-se premente agregá-la à compreensão.

A par disso, Gadamer descreve que a ligação entre as vivências e as objetivações do espírito não se estabelecem por si mesmas, mas dependem, fundamentalmente, da compreensão, que articula a vivência com as exteriorizações da vida. A função da compreensão é de justamente produzir uma supressão do caráter estreito das vivências, articulando-a com as suas expressões.<sup>104</sup> Desse modo,

[...] obtemos como relação fundamental entre o vivenciar e o compreender a relação de compreender a relação de condicionalidade recíproca. De maneira mais próxima, essa relação pode ser definida como a relação do esclarecimento paulatino na ação recíproca das duas classes de verdade.<sup>105</sup>

Certo de que a compreensão jamais é subjetiva em frente a um objeto dado, ou seja, pertence ao ser daquilo que é compreendido, a consciência histórica que compreende, ao ser liberada de sua dependência da transmissão da tradição, esclarece que a compreensão já traz ao presente notícias do passado, assim como projeta seu futuro. A partir dessa determinação, ela imediatamente se volta para a tradição, que, constituída nas vivências, ganha a possibilidade autêntica de avançar os limites e ampliar seu horizonte, enriquecendo, assim, seu próprio mundo com uma dimensão de profundidade.<sup>106</sup>

<sup>103</sup> GADAMER, Hans-Georg. *O problema da consciência histórica*. Rio de Janeiro: Editora FGV, 2006b. p. 21-22.

<sup>104</sup> CASANOVA, Marco Antonio. *Compreender Heidegger*. Petrópolis: Vozes, 2009. (Série Compreender). p. 36.

<sup>105</sup> *Ibid.*, p. 36.

<sup>106</sup> *Ibid.*, p. 78.

Em sua obra *Verdade e método II*, Gadamer traz a expressão de “instante da existência” para indicar a crítica ao pensamento histórico filosófico do século XIX.<sup>107</sup> Nesse lugar, ele aponta que a crítica está fundamentada no reconhecimento do conceito ontológico de historicidade. Assim, trata-se de uma consciência histórica que paira na compreensão do conceito de historicidade, ou seja, o passado que se compreende no presente em direção ao futuro, enquanto movimento constituinte do próprio ser, que compreende que o instante pertence à nossa existência em uma condição histórica não como um ponto temporal historicamente significativo e decisivo, mas como acontecimento em que se experimenta a historicidade da existência humana, que perpassa o nexos vital, isto é, as próprias vivências.

Em decorrência disso, verificamos que o nexos das vivências está diretamente implicado à compreensão de uma consciência histórica, que constantemente nos interpela. A compreensão, afirma Gadamer, é norteada pelas estruturas da tradição que nos formam e nos organizam, ou seja, na ideia de um mundo histórico. No entanto, a totalidade do sentido que deve ser compreendida na tradição jamais se refere a uma consciência subjetiva particular, ou ao todo da história, mas, sim, a um objeto de compreensão histórica.

Nesse contexto, a orientação ontológica do tempo não consiste na possibilidade de buscar compreender a partir de uma retomada linear da antiguidade, mas, sim, na busca pelo próprio ser histórico que perpassa toda a transitoriedade, e isso, de fato, é um devir.<sup>108</sup> É desse devir que se pode extrair, do fluxo das transformações da vida, a continuidade de um nexos histórico.

Segundo Almeida, a historicidade, para Gadamer, significa olhar as coisas por elas mesmas, afirmando que isso implica uma abertura projetada ao desconhecido, mas que contém, de antemão, juízos prévios que precisam ser esclarecidos e convalidados.<sup>109</sup> Disso recai, em certa proporção, uma compreensão de uma ontologia<sup>110</sup> fenomenológica<sup>111</sup>, tal como

---

<sup>107</sup> GADAMER, Hans-Georg. *Verdade e método II*. Tradução de Flávio Paulo Meurer. Petrópolis: Vozes; Bragança Paulista: Editora Universitária São Francisco, 2002. p. 161.

<sup>108</sup> *Ibid.*, p. 163.

<sup>109</sup> ALMEIDA, Custódio Luís Silva de. Hermenêutica e dialética de Hegel na perspectiva de Gadamer. In: ALMEIDA, Custódio Luís Silva de; FLICKINGER, Hans-Georg; ROHDEN, Luiz (Orgs.). *Hermenêutica filosófica: nas trilhas de Hans-Georg Gadamer*. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2000. (Coleção Filosofia, 117). p. 61.

<sup>110</sup> “A problemática ontológica do tempo consiste [...] no fato de não ser possível expressar e nem conceber seu próprio ser com os recursos da filosofia do ser desenvolvida pela Antiguidade. [...] o discurso da continuidade da história derive diretamente dessa experiência constante dos agoras que se sucedem ininterruptamente [...] a experiência de continuidade tem uma base muito diferente da simples experiência do fluir incessante do tempo. A continuidade da história investigada na pergunta pelo ser da história culmina em última instância no fato de que, apesar de toda transitoriedade, todo passar implica necessariamente um devir”. GADAMER, Hans-Georg. *Verdade e método II*. Tradução de Flávio Paulo Meurer. Petrópolis: Vozes; Bragança Paulista: Editora Universitária São Francisco, 2002. p. 162.

postulou Heidegger. A tarefa da compreensão histórica inclui, a exigência de conhecer o horizonte histórico a fim de que este mostre o que queremos compreender.<sup>112</sup> O próprio passado, o nosso e o dos outros, ao qual se volta a consciência histórica, faz parte do horizonte móvel em que se vive a vida humana e que determina, como origem, a tradição.<sup>113</sup>

Com efeito, compreendemos que, para elaborar o conhecimento, é preciso um movimento posterior ao vivenciar, o qual requer o exercício da consciência histórica, em sua amplitude e profundidade, na conexão em que se encontram o fato e o ser histórico, bem como o reconhecimento da intencionalidade temática, que será melhor descrita posteriormente.

O modo como experimentamos uns aos outros, como compreendemos nossas vivências, é como constituímos nossas tradições históricas. Trata-se do próprio modo complexo e variante das vivências e da fenda da compreensão de nossa existência no mundo. Compreender é uma realização da vida e requer a entrega do *ser-aí* diante dela mesma, num horizonte que é sempre histórico.<sup>114</sup> Assim, a compreensão se refere à consciência histórica de ver o passado em seu próprio ser enquanto acontecer.

Se as concepções da vida e do mundo se alteram e se modificam, a consciência histórica, que busca resistência na vida humana e nas suas referências, e sobre o que nela atua, em uma luta das concepções de mundo, tem papel de divisor de águas na construção do pensamento. Todo movimento criador surge numa vasta conexão humana e “[...] é a ela a que se deve apreender. Tarefa que exige ampliação do horizonte histórico”.<sup>115</sup>

É preciso compreender que uma tradição se constrói pela nossa condição finita de uma consciência histórica, que nos conduz nas escolhas de entendimento das coisas. Toda essa relação se estrutura no movimento do jogo das vivências anteriores com as atuais. Por isso, os aspectos que organizam o jogo hermenêutico são fundamentais para elucidar as questões que Gadamer apresenta em torno do que envolve as vivências, e é disso que trataremos a seguir.

A compreensão que decorre da consciência histórica, em Gadamer, é um jogo no qual aquele que compreende já está sempre incluído num acontecimento em virtude do qual aquilo

---

<sup>111</sup> “[...] os recursos fenomenológicos permitem mostrar que isso que não se trata somente de uma derivação de nosso interesse cognitivo que ordena e classifica a posteriori algo para poder dominá-lo, mas que designa uma autêntica realidade da própria história. Dá-se uma certa experiência originária de um recorte epocal”. GADAMER, Hans-Georg. *Verdade e método II*. Tradução de Flávio Paulo Meurer. Petrópolis: Vozes; Bragança Paulista: Editora Universitária São Francisco, 2002. p. 164.

<sup>112</sup> GADAMER, Hans-Georg. *Verdade e método I*. Tradução de Flávio Paulo Meurer. Petrópolis: Vozes; Bragança Paulista: Editora Universitária São Francisco, 2014. p. 400.

<sup>113</sup> *Ibid.*, p. 402.

<sup>114</sup> *Ibid.*, p. 498.

<sup>115</sup> DILTHEY, Wilhelm. *Teoria das concepções de mundo*. Lisboa: Edições 70, 1992. (Coleção Textos Filosóficos, 33). p. 29.

que possui sentido acaba se impondo. A compreensão nunca está livre de preconceitos constituintes do reconhecimento do ser historicizado, adverte o filósofo alemão, embora a vontade do nosso conhecimento deva sempre buscar escapar de todos os nossos preconceitos.

Por isso, Gadamer observa que a vivência está ligada a uma tradição na qual estamos inseridos. Sua intenção não é buscar um significado último, mas aclarar o que emana do modelo estrutural, que ele chama de *jogo*, que, nesta tese, entendemos como o que emerge da experiência da vida em de suas infinitas possibilidades, num horizonte de ascensão e digressão do ser com ele mesmo e com as coisas, num horizonte que se reconhece na consciência histórica efetual.

Nesse sentido, o *jogo* envolve o mundo histórico envolto em horizontes distintos que se fundem, possibilitando uma interpretação (coisa/ser). São vários os aspectos que caracterizam o jogo, porém, o que nos interessa, aqui, é a consciência histórica em relação à compreensão que se estabelece no jogo da tarefa da compreensão. E isso ocorre, porque, na vivência, constitui-se o próprio exercício do jogo, de modo que o ser se esconde e se revela nesse ínterim, pois ela é abertura constante na relação ontológica com o ser, ou seja, ela é a dimensão na qual o ser circunda e partilha com os outros o seu mundo histórico, encontrando-se a si mesmo, aos outros e ao mundo. De fato, nessa possibilidade de ser-com-os-outros da vivência emerge o reconhecimento e fortalecimento do *ser-aí*.

No jogo, constituímos um horizonte histórico. Isso significa aprender a ver para além do que está muito próximo, ou seja, da tradição, deslocar-se, fazer a abstração de si mesmo, representar-nos numa situação diferente, pois é sentindo esse deslocamento que nos tornamos conscientes da alteridade e passamos a compreender.<sup>116</sup>

Falar de tradição no horizonte de Gadamer é retomar conceitos alicerçados no passado. No entanto, é também pensar na esfera de sentido que esses conceitos enunciam no presente. Todo elemento de linguagem está acima da determinação finita e efêmera, própria das existências passadas. A tradição se converte numa parte do próprio mundo e, assim, o que ela nos comunica pode chegar imediatamente à linguagem. Quando uma tradição chega a nós, não só conhecemos algo individual, pois também reconhecemos nela uma humanidade passada em sua relação universal. É por isso que a nossa compreensão fica tão insegura e fragmentada naquelas culturas nas quais não possuímos nenhuma tradição de linguagem.<sup>117</sup>

---

<sup>116</sup> GADAMER, Hans-Georg. *Verdade e método I*. Tradução de Flávio Paulo Meurer. Petrópolis: Vozes; Bragança Paulista: Editora Universitária São Francisco, 2014. p. 403.

<sup>117</sup> *Ibid.*, p. 505.

O desvelar da interpretação está sempre comprometido com a consciência histórica norteadora de pré-julgamento, de projetos prévios de tudo o que constitui uma compreensão *a priori*, que é o que vai, ou não, despertar o interesse de entrega para com o jogo da compreensão, ou melhor, vai se deixar afetar pelas coisas em si, ou se agarrar à obra/coisa e ser agarrada por ela, portanto, envolver-se.<sup>118</sup> Pois é o modo como nos lançamos ao mundo, a forma como compreendemos as tradições históricas, as ocorrências naturais de nossa existência e de nosso mundo, que envolvem um universo hermenêutico que nos abre para o mundo individual e coletivo.

Por conseguinte, a consciência histórica remonta a relação do pensamento com a realidade, de forma a apontar uma concepção da vida e do mundo a partir da vitalidade humana. Na concepção da fenomenologia transcendental, o elemento primordial é a vida e o homem em sua objetividade, os quais se fundamentam em si mesmos. Assim, o homem “[...] torna-se si mesmo e o objeto torna-se o outro que está ali para a vontade”.<sup>119</sup> A alteridade se faz necessária na busca da compreensão de si e das coisas. Desse movimento, estabelecem-se horizontes, os quais, no movimento estrutural do jogo, visam o compreender e o significar, sempre pertencentes a um horizonte histórico.

Por isso, é a consciência histórica crítica que deve acompanhar o filosofar responsável, colocando os costumes de linguagem e de pensamento que se formam para o indivíduo na comunicação com seu mundo circundante histórico.<sup>120</sup> No entanto, reconhecemos que o exercício da compreensão não é uma simples reflexão da consciência. Diante disso, retomaremos alguns pontos relacionados à consciência vivencial para aclarar as disposições em jogo em uma compreensão da autoconsciência histórica.

### **2.2.2 A implicação da autoconsciência histórica à compreensão da vivência**

Na questão da consciência histórica e de sua implicação com o nexos vivencial, aparece um conceito importante, a saber, o conceito de autoconsciência. Para que possamos esclarecê-lo, precisamos, entretanto, fazer uma retomada a respeito do que se estende aos dados da consciência, que emergem das vivências, o que, de certo modo, recorre à tradição filosófica que compreende o conhecimento como um dado da consciência subjetiva. Mas, de antemão, deixamos claro que, nesse ponto específico, Gadamer não compactua com tal tradição das

---

<sup>118</sup> GADAMER, Hans-Georg. *Hermenêutica em retrospectiva*. Tradução de Marco Antonio Casanova. Petrópolis: Vozes, 2007d. v. 4: A posição da filosofia na sociedade. p. 36.

<sup>119</sup> *Ibid.*, p. 27-30.

<sup>120</sup> *Ibid.*, p. 33.

ciências históricas, em que a voz do passado tem supremacia. Para ele, a consciência histórica acolhe a ideia de que nela o homem tem plena consciência da historicidade de todo presente e da relatividade de toda opinião.

A noção de autoconsciência histórica vem da dificuldade de Husserl e Dilthey diante do que eles estabelecem como um caráter do conhecimento enquanto dado que emana da consciência.<sup>121</sup> Sobre isso, cabe a nós fazermos uma breve menção ao que já pontuamos em outros momentos desta tese, visto que, em Dilthey, a vivência deve ser entendida de um modo pré-reflexivo na significação, e não como o que emerge de um ato reflexivo da consciência. Para o filósofo alemão, trata-se da própria atitude que temos para com a nossa vida.

Para Dilthey, a tarefa da consciência histórica consiste em vencer a sua própria relatividade, de modo a justificar a objetividade do conhecimento no domínio das ciências humanas por intermédio do exercício da compreensão daquilo que emerge da consciência de uma “maneira puramente psicológica, através da conclusão analógica da empatia pelo caminho da intersubjetividade do mundo comum”.<sup>122</sup> Tal pretensão de objetividade, trazida pela consciência histórica, é, entretanto, limitada, pois faz derivar a construção do mundo histórico da reflexividade inerente à vida.

Em decorrência disso, institui-se o contraponto da fenomenologia transcendental de Husserl, que considera os dados imanentes da consciência examinada reflexivamente, como Dilthey propôs, que não continha a dimensão do tu de maneira imediata e originária. Assim, a constituição do mundo histórico dessa fundamentação filosófica centra-se a partir da vida da consciência.

Segundo Gadamer, enquanto Dilthey busca somente opor polemicamente o ponto de vista da vida ao pensamento metafísico, Husserl não possui a mínima noção da conexão desse conceito com a tradição metafísica, em particular com o idealismo especulativo.<sup>123</sup> Mas, para esses dois filósofos, faltou, em última análise, determinar mais precisamente o que é a vida, embora o núcleo da fenomenologia, a investigação das correlações, siga objetivamente o modelo estrutural da relação vital.<sup>124</sup> Isso se torna mais claro se pensarmos que Dilthey

---

<sup>121</sup> Foram, sobretudo, esses dois filósofos que, inicialmente, apresentaram o tema abrangente do nexos entre vida e vivência.

<sup>122</sup> GADAMER, Hans-Georg. *Verdade e método I*. Tradução de Flávio Paulo Meurer. Petrópolis: Vozes; Bragança Paulista: Editora Universitária São Francisco, 2014. p. 335-336.

<sup>123</sup> *Ibid.*, p. 336-337.

<sup>124</sup> Não é por acaso que os momentos destacados não vêm à tona dessa forma nas análises de Husserl. Ele não considera uma espacialidade da situação perceptiva como um todo. Com maior razão, ele não persegue a questão para saber se há um traço fundamental comum, que está em jogo no estar afastado, no distanciamento e no afastamento. Para Husserl, só o percebido que é espacial, mas não a própria percepção. O percebido, por exemplo, um edifício, nunca está presente além de no espaço do mundo da percepção corporal.

defende a ideia de que, na vivência, não há separação entre o que está-ali-para-mim e o que eu experimento enquanto estando ali-para-mim, ou seja, ela não se coloca como um objeto para quem vivencia, mas é sua própria existência presente.

Por um lado, Husserl não localiza a vivência no mesmo espaço em que a coisa vivenciada, pois, para ele, o lugar em que se dá uma vivência não torna evidente o nexo da vivência. Por outro lado, ele reconhece a vinculação espacial entre ambas, quando, por exemplo, pondera que, a partir destas, temos “diversos pontos de vista” dispostos a nos servir.<sup>125</sup> Todavia, Husserl também não avança em direção a uma compreensão mais ampla, na medida em que, para ele, permanece a ideia de que a consciência possui conexão ontológica fechada por si, assumindo uma postura natural, que não é determinada a partir dos correlatos, ou seja, ela só é concebível na intensidade correlata.<sup>126</sup> Quando não perguntamos mais sobre os fenômenos, mas procuramos clarificar o que é o próprio aparecer, é porque, então, possuímos as condições naturais para descrevê-los. Mas é somente quando vivenciamos que se torna possível dizermos o que foi vivenciado.

Para Figal, tal descrição somente pode ser feita se lançarmos um questionamento crítico por detrás do aparecer vivencial, que apenas se dá hermeneuticamente na descrição conceitualmente conduzida por uma mediação fenomenológica em torno de uma reflexão do próprio aparecer.<sup>127</sup>

Com efeito, Gadamer retoma a argumentação de Yorck, que, solidário a Dilthey, considera que a consciência deve ser entendida como um comportamento vital que exige uma metodologia fundamental. Assim, para esses três filósofos, o “nosso pensamento não tem consciência da relação real que o resultado tem com o comportamento vital”,<sup>128</sup> o que determina que os resultados do pensamento somente o são pelo fato de terem se separado e por se deixarem separar do comportamento vital. Podemos verificar a concordância de Gadamer na sua própria expressão de horizontes distintos que se fundem em jogo para compreender. No entanto, diante da necessidade posterior de uma separação, Yorck expressa que é preciso rever essa divisão<sup>129</sup>, que, em Dilthey, aparece em termos da cisão entre sujeito

---

<sup>125</sup> GADAMER, Hans-Georg. *O problema da consciência histórica*. Rio de Janeiro: Editora FGV, 2006b. p. 59.

<sup>126</sup> FIGAL, Günter. *Oposicionalidade: o elemento hermenêutico e a filosofia*. Tradução de Marco Antonio Casanova. Petrópolis: Vozes, 2007. p. 157.

<sup>127</sup> Ibid., p. 158.

<sup>128</sup> GADAMER, Hans-Georg. *Verdade e método I*. Tradução de Flávio Paulo Meurer. Petrópolis: Vozes; Bragança Paulista: Editora Universitária São Francisco, 2014. p. 337-338.

<sup>129</sup> Essa divisão está formulada de uma maneira muito objetivista e nos moldes da ciência da natureza, e, diante disso, a teoria husserliana da redução poderia apelar para a sua forma de pensar estritamente transcendental. Segundo Gadamer, “as reflexões de Yorck foram ousadas e conscientes de seus objetivos, não só mostram claramente a tendência comum a Dilthey e a Husserl como também que nelas ele aparece como nitidamente superior a estes. Pois ali o pensamento prossegue realmente o nível da filosofia da identidade do idealismo

e objeto, bem como, em Husserl, na questão metodológica da fenomenologia transcendental, principalmente no que se refere à suspensão. Para Yorck, é importante inverter a ordem dos fatores, ou seja, é preciso repetir o experimento da vida na direção inversa, “com o fim de reconhecer as relações que condicionam os resultados da vida”.<sup>130</sup>

Se concebermos tal filosofia expressa por Yorck, compreendemos a correspondência que Hegel já desenvolvera em sua obra *Fenomenologia do Espírito*, na qual descreve o fenômeno da vida como que proporcionando a transição decisiva da consciência para a autoconsciência. Essa declaração hegeliana não é apresentada como um nexos artificial de separação, como se referiram as filosofias de Dilthey, à reflexão individual, e de Husserl, à suspensão transcendental. Isso porque, para Hegel, “vida e autoconsciência têm realmente uma certa analogia”<sup>131</sup>. Quanto a essa questão, Gadamer afirma que:

[...] [a] vida se determina pelo fato de o ser vivo distinguir-se do mundo em que vive e ao qual permanece unido, e manter-se nessa sua autodistinção. A autoconservação do ser vivo se produz de tal modo que integra em si o ente que está fora dele. Todo ser vivo se nutre do que lhe é estranho. A situação fundamental do ser vivo é a assimilação. A distinção, portanto, torna-se ao mesmo tempo uma não distinção. O estranho é apropriado.<sup>132</sup>

Partimos do questionamento do nexos vivencial voltado à necessidade de um movimento da autoconsciência, fundamentada em uma filosofia não mais condicionada à “consciência individual ou psicológica direcionada ao saber”,<sup>133</sup> ou melhor, compreender. Em decorrência disso, Gadamer reconhece a fecundidade da *Fenomenologia do Espírito* de Hegel, pois ela “pretende oferecer uma mediação total da história e do presente”<sup>134</sup> que se desenvolve acerca da noção da autoconsciência livre *em si e para si*. No entanto, Hegel, na sua descrição, estava voltado à ideia de uma razão absoluta. O seu projetar a si mesmo para a onipresença não contestava a sua própria finitude histórica, o que, em certa medida, acabou por ser considerado uma ilusão.

---

especulativo, evidenciando assim a gênese oculta do conceito de vida que buscam Dilthey e Husserl”. GADAMER, Hans-Georg. *Verdade e método I*. Tradução de Flávio Paulo Meurer. Petrópolis: Vozes; Bragança Paulista: Editora Universitária São Francisco, 2014. p. 337-338.

<sup>130</sup> Ibid., p. 337-338.

<sup>131</sup> Ibid., p. 338-339.

<sup>132</sup> Ibid., p. 339.

<sup>133</sup> A consciência individual ou psicológica direcionada ao saber é uma descrição recorrente de uma filosofia da subjetividade, que não acolhe o movimento do “outro/tu”, somente com o “individual/eu”, e essa noção filosófica, como foi dito anteriormente, está associada à filosofia de Dilthey e Husserl, quando, por exemplo, falam acerca do nexos vivencial como um dado da consciência, o que, para seus contemporâneos, constitui-se em um conhecimento inalcançável ao entendimento coletivo e individual.

<sup>134</sup> GADAMER, op. cit., p. 420.

A autoconsciência descrita na filosofia hegeliana, que advém do conceito de espírito, possui uma realidade efetiva, que abarca tudo que é visível. Sendo assim, considera-se que a “autoconsciência é uma certeza imediata”.<sup>135</sup> Ora, a autoconsciência não se mostra meramente como o ponto de certeza de si da consciência, mas advém do seu modo de ser com a vida, percorrendo o conceito de si mesmo em sua infinitude. Quando me reconheço, aproximo-me e me distancio, e é neste ir e vir da autoconsciência que se instala um eu compreensivo.

Segundo Gadamer, foi Hegel, em sua obra *Fenomenologia do Espírito*, quem descreveu a autoconsciência como um movimento em direção a si mesma.<sup>136</sup> Esse movimento não prevê suspensão em sua tarefa de compreensão, pois sua compreensão pertence a algo histórico e finito. Hegel descreve a autoconsciência como “o que se inscreve a partir da aparência colorida do aquém sensível a partir da noite vazia do além suprassensível, no dia espiritual do presente”.<sup>137</sup> Tal formulação hegeliana, aos olhos de Gadamer, impõe ao conceito de espírito uma necessidade de realidade efetiva, que inclui tudo que é. Nesse sentido, ele afirma que:

[...] a consciência que trabalha se reencontra a si mesma como uma consciência autônoma. Ao formar o objeto, portanto, enquanto age ignorando a si e dando lugar a um sentido universal, a consciência que trabalha eleva-se acima do imediatismo de sua existência rumo à universalidade ou, como diz Hegel: ao formar a coisa, forma-se a si mesmo. [...] enquanto está adquirindo um “poder”, uma habilidade, o homem ganha com isso um sentido próprio. O que parecia ter-lhe sido negado no abandonar-se ao serviço, na medida em que se submeteu totalmente a um sentido que lhe era estranho, volta em seu proveito, enquanto ele é uma consciência laboriosa.<sup>138</sup>

Sendo assim, o que reveste o sentido da consciência laboriosa é uma constituição prática. Hegel desenvolveu a gênese de uma autoconsciência livre *em si e para si*. Esse pensamento se mostra na medida em que a autoconsciência não se afirma meramente como o ponto da certeza de uma consciência em si, mas com a razão. Em outras palavras, o pensamento vivencia o mundo “como sua própria verdade presente”.<sup>139</sup> Dessa forma, a consciência que trabalha eleva-se acima do imediatismo e se reencontra a si mesma como uma consciência autônoma, formando-se a si mesma.

<sup>135</sup> GADAMER, Hans-Georg. *Hegel, Husserl, Heidegger*. Tradução de Marco Antonio Casanova. Petrópolis: Vozes, 2012. p. 71.

<sup>136</sup> GADAMER, Hans-Georg. *Verdade e método I*. Tradução de Flávio Paulo Meurer. Petrópolis: Vozes; Bragança Paulista: Editora Universitária São Francisco, 2014. p. 190-191.

<sup>137</sup> GADAMER, op. cit., p. 71.

<sup>138</sup> GADAMER, Hans-Georg. *Verdade e método II*. Tradução de Flávio Paulo Meurer. Petrópolis: Vozes; Bragança Paulista: Editora Universitária São Francisco, 2002, p. 337.

<sup>139</sup> GADAMER, Hans-Georg. *Hegel, Husserl, Heidegger*. Tradução de Marco Antonio Casanova. Petrópolis: Vozes, 2012. p. 72.

Não podemos, contudo, pensar o modo de ser da “vida” a partir da autoconsciência. Assim, Heidegger torna-se importante, visto que, em sua obra *Ser e tempo*, defrontou-se com o problema da vida. Para esclarecer melhor essa ideia, propomos apresentar a interlocução de Gadamer com Heidegger a respeito da problemática. Nesses termos, Heidegger, em seu questionamento ontológico da pergunta pelo ser, assume a contraposição à dimensão infinita do ego transcendental, ou seja, da fenomenologia reflexiva de Husserl, que descrevia o ser como o resultado de uma produção objetivadora da consciência, esquecendo de acolher o questionamento do que constitui o ser. Assim, uma vez que nos liberamos das inibições ontológicas do conceito objetivo, buscamos autocompreensão, bem como elaboramos o caráter do saber.<sup>140</sup>

Na descrição filosófica heideggeriana, a vida afirma-se na articulação de si mesma, e nisso consiste uma cisão originária com a própria essência da autoconsciência, assim como quando o homem torna-se consciente de si mesmo no desejo. No entanto, a projeção e a abstração também perfazem o comportamento original da vida e se valem do comportamento histórico recorrente.

Na compreensão de que a vida se objetiva na imagem dos sentidos, toda compreensão de sentido é uma retradução das objetivações da vida diante de qualquer coisa. Nossa tarefa, dessa forma, é não introduzir, direta e acriticamente, nossos próprios vícios extraídos da tradição, pois “algo se transforma em vivência na medida em que não somente foi vivenciado mas que o seu ser-vivenciado teve um efeito especial, que empresta um significado permanente”.<sup>141</sup> O que se torna uma vivência, desse modo, ganha um *status* de ser totalmente novo.

Segundo Gadamer, Heidegger afirma que a noção de autocompreensão da historicidade não deve ser pensada como uma simples atividade da consciência compreensiva, mas como um modo do acontecer do próprio ser.<sup>142</sup> Desse modo, compreender não é autocompreensão, como o idealismo considera certo e óbvio. Para esse filósofo, a consciência hermenêutica “não compete com aquela autotransparência” que Hegel descreveu em sua noção de espírito absoluto.<sup>143</sup>

---

<sup>140</sup> GADAMER, Hans-Georg. *Verdade e método I*. Tradução de Flávio Paulo Meurer. Petrópolis: Vozes; Bragança Paulista: Editora Universitária São Francisco, 2014. p. 354.

<sup>141</sup> GADAMER, Hans-Georg. *Verdade e método II*. Tradução de Flávio Paulo Meurer. Petrópolis: Vozes; Bragança Paulista: Editora Universitária São Francisco, 2002. p. 106.

<sup>142</sup> *Ibid.*, p. 155.

<sup>143</sup> “[...] polêmica contra o pensador absoluto carece, ela própria, de posição. O ponto arquimédico capaz de descarrilhar a filosofia hegeliana nunca poderá ser encontrado na reflexão. O que perfaz a qualidade formal da filosofia da reflexão é o fato de que não pode haver nenhuma posição que não esteja implicada no movimento reflexivo da consciência que vem a ser ela mesma. Os apelos à imediatez – seja os da natureza

É verdade que a compreensão é um compreender a si mesmo, mas não no sentido de uma posse de si mesmo, que se alcance de antemão e definitivamente, ou seja, o si mesmo que nós mesmos somos não possui a si mesmo; antes, ele acontece.

Em decorrência disso, a autocompreensão descrita por Hegel não estabelece um critério para a interpretação, pelo fato de que o que ocorre ali é muito paradoxal, pois nos vemos chamados à conversão. No entanto, a autocompreensão do exercício hermenêutico abrange o horizonte do intérprete e do interpretado. Assim, podemos dizer que temos aqui um diálogo, e que através dele surge algo distinto:

[...] o verdadeiro evento da compreensão ultrapassa tudo que pode ser produzido por meio do esforço metodológico e do autocontrole crítico com vistas à compreensão das palavras do outro. Ultrapassa também tudo aquilo de que nós próprios podemos ter consciência.<sup>144</sup>

Quem compreende tanto revela quanto vela o ser das coisas. No entanto, não somos nós mesmos que compreendemos, mas é sempre um passado-presente que nos permite o revelar do compreender. Nessa análise, a pretensão de autocompreensão possui limites, caso seja compreendida como um objeto que se encontra em frente a nós. Cada vivência é única e produz uma nova iluminação sobre algo que está dado no mundo. Ela não é garantia de uma compreensão linear. Pelo contrário, ela precisa ser pensada como exercício do próprio acontecer, com todas as noções que um jogo requer, ou seja, que provoca o ser a lançar-se na aventura de desafiar a si mesmo, colocando em xeque o já compreendido. A ideia de jogo, aqui, é descrita por Gadamer e será retomada no item 3.1 desta tese, pois ela já estende seu movimento à ideia de uma experiência significativa.

Diante da interlocução entre a autoconsciência e a história que cada um vivencia, consideramos que se constrói a roupagem própria de cada ser, absolutamente única e individual. Em conexão a isso, sustentamos que a vivência não é um dado imanente da consciência individual nem da subjetividade, muito menos um diálogo consigo mesmo, mas que acolhe a própria tarefa da compreensão, mesmo que não possua exigência de confirmação para tal.

---

corporal, os do tu e suas exigências, os da facticidade impenetrável do acaso histórico ou os da realidade das relações de produção – já sempre se refutam por si próprios, na medida em que são um comportamento imediato mas um fazer reflexivo. A crítica da esquerda hegeliana contra uma simples reconciliação somente no pensamento, que ficaria devendo a transformação real do mundo, ou toda a teoria da conversão da filosofia em política, e no terreno da filosofia pode ser equiparada com um anulamento de si mesma”. GADAMER, Hans-Georg. *Verdade e método I*. Tradução de Flávio Paulo Meurer. Petrópolis: Vozes; Bragança Paulista: Editora Universitária São Francisco, 2014. p. 450.

<sup>144</sup> GADAMER, Hans-Georg. *Verdade e método II*. Tradução de Flávio Paulo Meurer. Petrópolis: Vozes; Bragança Paulista: Editora Universitária São Francisco, 2002. p. 155.

Se voltarmos para a ideia de que a vivência acolhe o elemento da compreensão, podemos afirmar, então, que ela tem seus princípios fecundos e pode ser considerada como fundamental ao exercício da própria experiência. Portanto, ela tece nossa colorida roupagem de humanos, mas como um fio que se apresenta. Contudo, significar a forma requer um movimento mais profundo, ou seja, o que comporta a ideia de experiência. Aqui, cabe a pergunta: é possível se pensar em experiência sem o movimento da vivência que a constitui? Para responder essa questão, estamos buscando, nesta tese, fundamentar a noção de hermenêutica em Gadamer como o próprio movimento disposto à experiência vivencial significativa.

Não se pode concordar que vivência signifique somente viver as coisas em sua representação sem a vitalidade. Tampouco se pode compreendê-la somente em termos de entusiasmo ou inspiração. Ela está, certamente, implicada a uma relação imediata entre o homem e o mundo, o que não acontece por meios racionais, e, sim, por conexões entre o *factual* e sua implicação à constituição histórica finita, *efeitual*. O que precisa ser entendido é a fusão dessas conexões, bem como os propósitos que emergem dela. Com respeito a isso, descreveremos o horizonte histórico efetual descrito por Gadamer para refutar alguns argumentos da consciência histórica. Adiantamos que a consciência histórica ainda possui suas raízes profundas na soberania da consciência e ao que ela acolhe como verdade.

### 2.2.3 Determinações da noção de história efetual

Partindo da citação de Gadamer, na qual é possível ler que, “na verdade não é a história que nos pertence, mas somos nós que pertencemos a ela”,<sup>145</sup> temos o pressuposto de que, na vivência, antes de compreendermos a nós mesmos, estamos orientados por nossa constituição histórica de ser-no-mundo, ou seja, compreendemos as coisas a partir do que já vivemos e compreendemos anteriormente. Em função disso, reconhecemos que os preconceitos em relação à questão do ser são mais que juízos diante da realidade histórica, isto é, são o ponto de partida para o que se quer saber.<sup>146</sup>

Ora, isso implica que o movimento da compreensão não se deixa guiar por intermédio

---

<sup>145</sup> GADAMER, Hans-Georg. *Verdade e método I*. Tradução de Flávio Paulo Meurer. Petrópolis: Vozes; Bragança Paulista: Editora Universitária São Francisco, 2014. p. 344.

<sup>146</sup> A consciência (ou reconhecimento) dos efeitos de um texto ou obra na história e, por outro lado, seu ser histórico, como elemento determinante do ser, são imprescindíveis à compreensão. Elas são condições de possibilidade de interpretação. Então, de um lado, em contato com o texto, com o outro, o intérprete move-se numa bagagem que é sua, com uma compreensão prévia, e, por outro lado, há o valor da tradição, que possui uma pretensão de verdade, que deve ser reconhecida a fim de que se compreenda a coisa em questão.

da posição prévia, e, sim, na elaboração de um projeto<sup>147</sup> prévio que sofre constante revisão, na medida em que aprofunda e amplia o sentido das coisas, assegurando o tema científico a partir das coisas elas mesmas. Segundo Palmer, a compreensão não é um processo subjetivo e tampouco é um evento que nos transmite tradição, mas é uma participação na corrente da tradição.<sup>148</sup> O exercício da compreensão move-se, pois, na esfera de sentido, mediado pela tradição.<sup>149</sup> A consciência, nesse sentido, é necessariamente histórica. Contudo, compreender a tradição não significa a reconstrução de uma vida passada, mas a participação atual no que foi dito. Cabe esclarecer que Gadamer não reconhece esse horizonte da consciência como puro, subjetivo e tampouco como uma forma de consciência transcendental, mas, sim, em termos de uma consciência histórica *efetual*, que é própria do ser constituinte da vida, pertencente ao desenrolar dos vividos. Dessa forma, ele entende que somente por essa compreensão de mundo histórico *efetual*, desvelado no acontecer das vivências, é que perpassam os enlaces de uma pretensão de universalidade, a qual se volta a uma compreensão ampla do entendimento para consigo, para com as coisas e para com o mundo, de forma a abandonar, assim, as dimensões objetivadoras superficiais, que se voltam a um caráter meramente reprodutor, de aniquilamento do diferente, e dilaceram o impulso criador do ser. Em contrapartida, Gadamer esclarece que as coisas devem ser compreendidas nelas mesmas sem abandonar a articulação do individual com o mundo comum partilhado pelas vivências do mundo histórico.

Com efeito, segundo Figal, o projeto hermenêutico de Gadamer equivale ao momento de uma fase da compressão que se dá pela lucidez da consciência histórica efetiva, ou seja, efetual.<sup>150</sup> Assim, se a compreensão é um momento de suspensão do horizonte histórico ao acontecimento, então, ela está para além do momento vivencial. Em função disso, reconhecemos a descontinuidade do acontecer no que diz respeito a ela se voltar ao modo de ser da vivência *epocal*, porque isso mostra que o que podemos compreender não é somente de interesse cognitivo, mas, justamente, o que surge da autêntica realidade histórica. É, no recorte das vivências intencionais *epocais* que se define o próprio conteúdo temporal que vai,

---

<sup>147</sup> Para Gadamer, “quem quiser compreender um texto deverá sempre realizar um projeto. Ele projeta de antemão um sentido do todo, tão logo se mostre um primeiro sentido no texto. Esse primeiro sentido somente se mostra porque temos o texto já sempre com certas expectativas, na perspectiva de um determinado sentido. A compreensão daquilo que está no texto”. GADAMER, Hans-Georg. *Verdade e método II*. Tradução de Flávio Paulo Meurer. Petrópolis: Vozes; Bragança Paulista: Editora Universitária São Francisco, 2002. p. 75.

<sup>148</sup> PALMER, Richard E. *Hermenêutica*. Tradução de Maria Luísa Ribeiro Ferreira. Lisboa: Edições 70, 2006. p. 189.

<sup>149</sup> GADAMER, Hans-Georg. *O problema da consciência histórica*. Rio de Janeiro: Editora FGV, 2006b. p. 56.

<sup>150</sup> FIGAL, Günter. *Oposicionalidade: o elemento hermenêutico e a filosofia*. Tradução de Marco Antonio Casanova. Petrópolis: Vozes, 2007. p. 139.

ou não, ser ampliado para um movimento de experiência significativa.

É evidente que nunca podemos saber se um acontecimento possui realmente uma importância *epocal* e que nem todo acontecimento será reconhecido como tal. Para esse problema, Gadamer expõe três formas de vivências *epocais*.<sup>151</sup> A primeira é a da idade, pois podemos ter uma idade biológica, sendo que o passar do tempo é reconhecido facilmente aqui, ou seja: “Nossa! Como esta menina cresceu com o passar do tempo. Ainda ontem era uma garotinha!”. Já a segunda forma de vivências *epocais* que reconhecemos está na passagem de geração para geração, coisas que são repassadas por ter relevância da vida comum de uma tradição, fatos históricos que marcam uma comunidade cultural, como, por exemplo: “o país teve seu presidente assassinado”. Por fim, a terceira diz respeito à época absoluta, que é a própria consciência da história antiga com o nascimento de Cristo, que, por longo tempo e até hoje, instala verdades permanentes da convivência humana, como as ordens morais e as ordenações estatais.

Sobre isso, Gadamer considera que a consciência histórica efetual é diferente da história efetual das coisas, pois aquela está voltada ao que ela deixou atrás de si, devendo ser entendida como a consciência da própria coisa/obra.<sup>152</sup> A segunda está voltada a uma supremacia do objeto e de seu efeito, que ainda está aprisionado na necessidade de uma autorreflexão que retoma o efeito dos fatos históricos.

Segundo Gadamer, é preciso pensar uma realidade capaz de pôr limites à onipotência da autorreflexão. Quando falamos da consciência da história *efetual* não nos encontramos necessariamente exilados na lei imanente da reflexão, que dissolve tudo. A par disso, podemos pensar a consciência da história *efetual* a partir do movimento da compreensão, que é abrangente, universal e reside na natureza da própria coisa.<sup>153</sup> E o ser, nesse sentido, precisa ser pensado como a soma de todas as realizações da compreensão, o que, de fato, é uma contraposição à subjetividade da vivência, à objetividade da vida. Desse modo, ao lado da vivência surge a consciência da história *efetual* como busca de objetividade da vida na soma das realizações do ser, ou seja, do exercício de sua compreensão que estabelece conexões múltiplas do ser para com o mundo.<sup>154</sup>

A compreensão no horizonte da história refere-se à *consciência histórica efetual*, ou seja, em ver o passado em seu próprio ser, não a partir de nossos padrões e preconceitos

<sup>151</sup> GADAMER, Hans-Georg. *O problema da consciência histórica*. Rio de Janeiro: Editora FGV, 2006b. p. 56.

<sup>152</sup> GADAMER, Hans-Georg. *Verdade e método I*. Tradução de Flávio Paulo Meurer. Petrópolis: Vozes; Bragança Paulista: Editora Universitária São Francisco, 2014. p. 447.

<sup>153</sup> *Ibid.*, p. 16.

<sup>154</sup> GADAMER, Hans-Georg. *O problema da consciência histórica*. Rio de Janeiro: Editora FGV, 2006b. p. 34.

contemporâneos, mas de seu horizonte histórico. A tarefa da compreensão histórica *efetual* inclui a exigência de conhecer o horizonte histórico, a fim de que este mostre, nas suas medidas, o que queremos compreender.<sup>155</sup> Assim, afirmamos que tais medidas equivalem ao próprio acontecer das vivências, as quais se sobrepõem em vivências anteriores, para findarem-se no exercício vivencial do presente, ou seja, no *efetual*.

É a partir da consciência da história *efetual* que a realidade é recortada não como significativo de tudo que acontece, mas como parte de uma vida que transcorre em seu mundo histórico comprometido com nossa curiosidade e voltado à necessidade de compreender tanto o que lhe é próprio quanto o que lhe é distante. Para tal exercício, a consciência da história *efetual* funciona como dinamizadora e organizadora das variantes dispostas na latência da vida. Em palavras distintas:

[...] quando procuramos compreender [...] não nos transferimos para a estrutura espiritual do autor [...] procuramos fazer valer o direito objetivo daquilo que o outro diz. Se quisermos compreender, buscaremos reforçar ainda mais seus argumentos. [...] na compreensão do escrito movemo-nos numa dimensão de sentido compreensível em si mesmo que como tal não motiva nenhum retorno à subjetividade do outro. É tarefa da hermenêutica esclarecer o milagre da compreensão, que não é uma comunicação misteriosa entre as almas, mas participação num sentido comum.<sup>156</sup>

Em consonância a isso, uma consciência formada hermeneuticamente deve ser, de antemão, receptiva a o que o outro tem a dizer, o que não pressupõe uma “neutralidade disposta ao movimento da compreensão e nem um anulamento do horizonte de si mesmo”<sup>157</sup>. Para que o horizonte da compreensão possa emergir da vivência, é necessário que ela se associe ao movimento constituinte da experiência, ou seja, que estabeleça, em seu jogo, uma implicação de fundo ontofenomenológico. Em outras palavras, é no desvelar dos fenômenos das coisas e do *ser-aí* que se abre a possibilidade de sentido sobre eles. No entanto, o movimento fenomenológico, no contexto aqui referido, mantém relação direta com o horizonte da ontologia, o que, de certo modo, segundo Stein, é uma noção que nos sugere um possível encontro entre a fenomenologia e a metafísica.<sup>158</sup>

Contudo, retomamos alguns pontos para fortalecer a noção que constitui nossa compreensão diante do movimento vivencial. O mundo da vida, descrito no início desta tese,

<sup>155</sup> GADAMER, Hans-Georg. *Verdade e método I*. Tradução de Flávio Paulo Meurer. Petrópolis: Vozes; Bragança Paulista: Editora Universitária São Francisco, 2014. p. 400.

<sup>156</sup> GADAMER, Hans-Georg. *Verdade e método II*. Tradução de Flávio Paulo Meurer. Petrópolis: Vozes; Bragança Paulista: Editora Universitária São Francisco, 2002. p. 73.

<sup>157</sup> GADAMER, Hans-Georg. *Verdade e método I*. Tradução de Flávio Paulo Meurer. Petrópolis: Vozes; Bragança Paulista: Editora Universitária São Francisco, 2014. p. 335-336.

<sup>158</sup> STEIN, Ernildo. *As voltas com a metafísica e a fenomenologia*. Ijuí: Unijuí, 2014. p. 13.

tem sua concreção com o ser no acontecer, o que, para nós, é a vivência em sua possibilidade de vivenciar. No entanto, tal referência ao mundo é constituída de uma multiplicidade de contextos e formas, ou seja, de infinitas possibilidades, as quais se distinguem de tradição para tradição.

Assim, podemos pensar num mundo histórico circundante constituído na linguagem e para a linguagem, o que nos reporta ao que funda um diálogo, pois, nesse caso, tratam-se de dois horizontes distintos, que, em algum momento, unificam-se. Claro que isso está associado ao que descrevemos anteriormente acerca da dialética em jogo na Fenomenologia do Espírito de Hegel.

Contudo, é verdade que não se pode ficar prisioneiro da orientação hegeliana, pois, como vimos acima, ela foi considerada uma ilusão ao se deixar conduzir pelo exercício da razão de um espírito absoluto com pretensões de universalidade. Mas, mesmo diante de tal problema, não podemos negar a orientação positiva de Hegel em relação ao movimento de diálogo, que permeia o exercício da compreensão.

Na vivência também está presente e atuando o horizonte do ser e das coisas. Um certo significado desta é necessário para a autoconsciência, que, de modo algum, pode ser compreendida no sentido da consciência reflexiva, como uma autoconsciência de constituição histórica, o que se aproxima da ideia de consciência histórica, que acolhe o passado no presente sem precisar retornar à constituição histórica das coisas para compreendê-las.

Gadamer afirmou que sua preocupação estava centrada na condição finita do ser, na qual organiza a compreensão interligada à tradição, enfatizando a consciência histórica que nos possibilita certa intencionalidade, no tocante ao compreender e interpretar as coisas.<sup>159</sup> Afasta-se, assim, da busca por uma verdade absoluta, ou até mesmo da construção de um método que abranja a complexidade das coisas em sua totalidade. No entanto, para melhor esclarecer tal argumento e perpassar com profundidade o nexos vivencial, faz-se necessário ponderar acerca da intencionalidade descrita por Husserl em sua fenomenologia. Desse modo, o próximo item do texto pretende recuperar essa temática com base na afirmação de Gadamer: “o que pode ser mais fecundo do que decorre das vivências é que, em sua orientação intencional, compreende a si e aos outros”.<sup>160</sup>

---

<sup>159</sup> GADAMER, Hans-Georg. *Verdade e método II*. Tradução de Flávio Paulo Meurer. Petrópolis: Vozes; Bragança Paulista: Editora Universitária São Francisco, 2002. p. 74.

<sup>160</sup> GADAMER, Hans-Georg. *Verdade e método I*. Tradução de Flávio Paulo Meurer. Petrópolis: Vozes; Bragança Paulista: Editora Universitária São Francisco, 2014. p. 400.

### 2.3 A VIVÊNCIA NO HORIZONTE DA INTENCIONALIDADE

O conceito de vivência (*Erleben*), que se estende pela tradição hermenêutica, encontrou seus impulsos iniciais em Dilthey<sup>161</sup> e Husserl<sup>162</sup>. Resguardada a especificidade que cada um destes denotava ao conceito, a vivência ainda estava associada a um dado da consciência. Compreendemos que a noção de “vida do homem” possui o horizonte individual e coletivo. Em outras palavras, a vida individual é com o que eles (os homens) se ocupam, em sua cotidianidade; no entanto, ela possui correferência entre os outros homens, portanto, é coletiva. Com isso, podemos afirmar que o acontecer vivencial é justamente o que rompe com a cotidianidade já instaurada no *ser-aí* e o lança a novas possibilidades para consigo mesmo e para com os outros, movimento que abre a fenda do próprio filosofar.

Tendo em vista que Gadamer buscava superar o objetivismo, ele se deteve na análise do conceito de vivência efetiva, abandonando a ideia de consciência pura e psicológica descrita por Dilthey. Para o filósofo alemão, mesmo que com ressalvas, a fenomenologia transcendental de Husserl exerce um papel determinante para esclarecer o conceito de *Erleben*.<sup>163</sup> Segundo Gadamer, a fenomenologia de Husserl foi fundamental para complementar alguns aspectos que Dilthey não contemplara quanto ao conceito de vivência, como, por exemplo, que a consciência é o próprio fenômeno da consciência, de modo que não pode ser considerada em termos de uma consciência individual.

Muito embora as discussões preliminares tenham sido importantes para impulsionar a problemática em torno do conceito de vivência, elas não encontraram correspondência na trilha do pensamento hermenêutico que a seguiu. Para Dilthey, o conceito de vivência estava voltado à estrutura da consciência, ou seja, como um dado da consciência reflexiva individual disposta na reflexão dos vividos. É na fenomenologia husserliana, segundo Gadamer, ao se remeter contra a teoria do conhecimento vigente, elencando seu questionamento

---

<sup>161</sup> De Dilthey deriva a construção do mundo histórico da reflexividade inerente à vida, enquanto que, de Husserl, tem-se a constituição do mundo histórico a partir da “vida da consciência”. Gadamer questiona se, em ambos os autores, o autêntico conteúdo do conceito de vida não acaba sendo expatriado em virtude do esquema epistemológico de uma tal derivação a partir dos dados últimos da consciência.

<sup>162</sup> A noção de consciência, para Husserl, volta-se a um movimento do fenômeno da consciência implicado à compressão da expressão da coisa, na reflexão sobre si mesma, presente no olhar para além da evidência, corresponsável à configuração do ser ético. Trata-se de um “ser” que não somente busca fundamentar as coisas nas bases do saber, mas se incomoda frutiferamente perante isso, numa indagação constante: O que é? Para que ser? Como se reproduz? Como se recria? Esse conhecimento ao coletivo implicaria o quê? Tais questões envolvem o compromisso do conhecer para com o mundo.

<sup>163</sup> As ressalvas que Gadamer mantém para com a fenomenologia transcendental de Husserl indicam que ele as reconhece ainda como fundamentais, e que parte daí o esclarecimento da questão da ontologia fenomenológica de Heidegger em *Ser e tempo*. Consciência, para Gadamer, não ocupa mais um lugar central no ato de compreender; é o próprio movimento para a compreensão que obtém sua atenção.

epistemológico na busca por respostas para a forma como o sujeito é preenchido por suas próprias representações, ou seja, “como que o sujeito pode conhecer o mundo exterior e estar certo da realidade deste mundo”,<sup>164</sup> que a filosofia voltava-se à compreensão de que a consciência não é uma esfera fechada em si, na qual suas representações estariam fechadas em um interior próprio. Ao contrário, sua própria estrutura essencial encontra-se junto às coisas mesmas.

Segundo Gadamer, se a vivência é fruto da ligação do ser com a vida, torna-se premente retomarmos à noção do *mundo da vida* como o espaço em que se efetivam as vivências desprovidas de toda e qualquer antecipação ingênua e conduzida de maneira livre de erros, ou seja, de preconceitos.<sup>165</sup> A partir dessa afirmação, o filósofo alemão retoma o horizonte empregado por Husserl: “a intencionalidade é o que constitui a unidade do nexo vivencial”.<sup>166</sup> Assim, a vivência – entendida como uma série de momentos individuais constituídos pela temporalidade da consciência – só será compreendida pelo fenômeno da consciência a partir de um esforço de autorreflexão.

Embora não pretendamos nos aprofundar no debate acerca da autorreflexão, ela é ponto importante para entendermos o significado das experiências enquanto vivências, a fim de evitarmos que elas sejam compreendidas como formas de egoísmo, de alienação, de loucura, de um estado de perda de consciência e de capacidade de discernimento. É aqui que entra a noção de intencionalidade. Ela nos ajuda a pensar as diversas questões que permeiam o mundo da vida, onde se desenrolam as vivências e, portanto, passam a significar o mundo e as coisas em uma dimensão ampla, que não comporta somente o externalizado, mas, sim, a expressão das coisas como um todo em seu vínculo com o movimento da vida, ou seja, do viver.

Assim, retomamos rapidamente o mundo da vida como contexto de referência à fenomenologia transcendental de Husserl, que o categoriza em quatro orientações distintas: *originário*<sup>167</sup>, *concreto*<sup>168</sup>, *primordial*<sup>169</sup> e *circundante*. Essas quatro definições são de suma

---

<sup>164</sup> GADAMER, Hans-Georg. *Hegel, Husserl, Heidegger*. Tradução de Marco Antonio Casanova. Petrópolis: Vozes, 2012. p. 144.

<sup>165</sup> *Ibid.*, p. 162.

<sup>166</sup> *Ibid.*, p. 115-157.

<sup>167</sup> Quando da caracterização das quatro distintas orientações do mundo da vida em Husserl, o *mundo da vida originário* “representa o enlace fenomenológico, que reúne as experiências que podem ser delimitadas num plano antepredicativo e produzem o juízo”. Desse modo, envolve também os juízos lógicos, de tal modo que o domínio de sua aplicação está nas condições de possibilidade da evidência objetiva, na qual está a evidência original, que é necessariamente prévia à possibilidade de um ato de juízo. MONTERO, Fernando Moliner. *Mundo y vida en la fenomenología de Husserl*. Valencia: Universidad de Valencia, 1994. p. 11.

<sup>168</sup> O *mundo da vida concreto* refere-se à objetividade perceptível e científica de todas as ciências reais e possíveis, mas também à objetividade pré-científica do mundo da vida, com suas *verdades situacionais* e a

importância. Porém, a definição que nos interessa aqui é a de *mundo circundante*, à qual Gadamer recorreu para aclarar a noção de vivência e sua indicação de intencionalidade.

Cabe ressaltar que o movimento vivencial é condicionado à circularidade desses quatro subtipos de mundo da vida, pois é neles que a vida acontece, também compondo a ideia do vivido. No entanto, é o *mundo circundante* que coincide com a atitude natural típica da conduta humana. Essa concepção de mundo não se limita às nossas realidades imediatas e seu caráter empírico, mas permanece restrita à espacialidade e à temporalidade, que compõem nexos comuns a todos os indivíduos. Nessa direção, o intencional é “[...] autoevidente e anterior a qualquer conceituação, empregando em si mesmo as implicações de sentido e da validade”.<sup>170</sup>

Tal concepção de mundo apresenta a ideia de que compreendemos a nós mesmos como conteúdo e pertence a uma atividade racional. Compreendemos a partir de nossa constituição histórica e finita, formando concepções axiológicas ancoradas em nossa conduta cognoscitiva e prática, que, para Husserl, pertence a um exercício da autorreflexão. É nesse lugar que se dá a objetividade da cultura, dos elementos imaginários, caracterizados em um horizonte intersubjetivo, passível de ser reconhecido por todos os homens.

A vivência entendida no *mundo circundante* volta-se ao reconhecimento da constituição humana, do ser histórico, construído por vivências anteriores ao conjunto da vida de ordem natural. É precisamente aqui que aparece a implicação com a vivência intencional. A partir da noção de vivência intencional, conquista-se o entendimento de que o *mundo circundante* se desenrola como uma primeira direção na busca pela compreensão das coisas. No entanto, é intimamente conduzido pela tradição da qual somos constituídos e por nossas volições intencionais, de modo que é colocado em confluência com o fluxo da vida e com o conjunto da orientação dos demais subtipos de mundos. Nesse horizonte, a vivência não pode

---

relatividade de seus objetos. A noção de mundo da vida anuncia-se na *afirmação da representação* do mundo, aspecto que remete a um entorno vivencial. Como contexto histórico-cultural e espaço-temporal da indagação fenomenológica, as atividades da consciência “não podem omitir essa sedimentação dos produtos da cultura no significado que as coisas possuem, dos quais nos ocupamos na conduta cotidiana”. Ibid., p. 110.

<sup>169</sup> Refere-se ao mundo da *consciência individual*, que se apreende a si mesma como um eu, embora o vivido seja apenas um aspecto histórico do sentido particular dos fenômenos e do mundo. Por certo que o vivido pode se constituir na vivência do sujeito como tal. A par disso, vale esclarecer que a noção “ser-no-mundo” pertence a Heidegger, ao passo que a noção “mundo da vida” pertence a Husserl. Vale dizer ainda que o ser-no-mundo não possui a mínima correlação com a consciência e o ego; muito pelo contrário, esta noção é pensada como crítica à filosofia da consciência e a sua conseqüente separação entre sujeito e objeto. Assim, o mundo da vida primordial apresenta um aspecto “radicalmente subjetivo, enquanto horizonte objetivo, que corresponde intencionalmente a uma consciência que se estrutura em torno à pura ideia de eu”. Em outras palavras, um horizonte humano do mundo, primeiro, cujo protagonismo se encontra no sujeito somatizado, ou seja, composto de múltiplas vivências do fluxo da vida.

<sup>170</sup> HUSSERL, Edmund. *A crise das ciências europeias e a fenomenologia transcendental: uma introdução à filosofia fenomenológica*. Tradução de Diogo Falcão Ferrer. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2012. p. 117.

ser entendida por uma neutralidade, e, sim, por um conjunto de intencionalidades pertencentes à condição histórica do ser.

Importante salientar que Husserl possui uma concepção *eidética* do vivido. Para ele, uma vivência não é própria de um indivíduo apenas, mas deve poder se tornar universal e necessária. Segundo Gadamer, Husserl não buscou descrever vivências factuais, mas essências de vivências, que permanecem singulares e concretas sem, entretanto, serem particulares. A isso se deve a crítica ontológica heideggeriana à fenomenologia husserliana com relação à efetividade da evidência como um conceito prévio de dação muito estreito. Essa questão será aprofundada posteriormente no presente texto.

Somente mediante o esclarecimento de pertencimento e reconhecimento da existência do mundo da vida no horizonte do *ser-aí* e da historicidade é que o conceito de vivência ganhou uma fundamentação de peso. Isso se deu quando, em *Ser e Tempo*, Heidegger questionou justamente a subjetividade transcendental husserliana a partir do constructo *ser-no-mundo*. Contudo, o importante, agora, é nos voltarmos para a compreensão do conceito de intencionalidade, tendo em vista aquilo que Gadamer considerou importante.

### 2.3.1 O conceito de intencionalidade em Husserl

A temática da intencionalidade na fenomenologia de Husserl é importante para a investigação de Gadamer no que se refere ao conceito de vivência intencional. Intencionalidade, no latim, é *intendere*, referindo-se à “orientar-se para o interior de”. Disso decorre que, para a fenomenologia, toda consciência é consciência de algo.<sup>171</sup>

Para Husserl, não há, na consciência, imagens representativas dos objetos.<sup>172</sup> A imagem que temos das coisas vai para além da maneira como somos conscientes destas. O que é significativo para nossa investigação diante disso é que, para ele, são as nossas percepções que apreendem as coisas mesmas “em uma dação corporal”, dação esta que não é uma autorreflexão sobre o mundo. Ao contrário, a capacidade crítica da autorreflexão é que procede dentro do mundo cognoscitivo, mundo de consciência coletiva dos humanos. Para Gadamer, é a partir da subjetividade transcendental, porque constitui o fato de o outro ser visado inicialmente como uma coisa percebida, condicionada pelo “ato”, que se concede

---

<sup>171</sup> HUSSERL, Edmund. *A crise das ciências europeias e a fenomenologia transcendental: uma introdução à filosofia fenomenológica*. Tradução de Diogo Falcão Ferrer. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2012. p. 163-167.

<sup>172</sup> HUSSERL, Edmund. *Investigações lógicas: prolegômenos à lógica pura*. Tradução de Diego Ferrer. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2014. v. 1. p. 76-92.

manifestamente a coisa percebida.<sup>173</sup> O ato pode ser entendido como “empatia transcendental”. A ideia de “manifestabilidade” aqui referida é o próprio nexos das vivências. Quanto a isso, recorreremos à noção do ato da vivência, que, para a fenomenologia husserliana, é o espaço de estreitamento e alargamento da própria intencionalidade.

Nesse cenário, temos a intuição originária, descrita por Husserl, da qual pode associar-se uma dimensão de doação, que define correlativamente a vontade de sempre remontar às intuições doadoras originárias. Na análise intencional levada a cabo pela fenomenologia está presente uma análise regional, na medida em que é conduzida a dividir o ser em tantas camadas quantos são os tipos de doação.<sup>174</sup>

Se reconhecermos a noção de empatia descrita pelo fenomenólogo, podemos visualizá-la em dois horizontes distintos de dação: a dação sensível e a dação corporal. A isso, Gadamer acrescentou que Husserl, em sua intenção de fazer a fenomenologia retornar às coisas mesmas, insistiu na diferença entre a noção de empatia associada às duas noções de dação, porque, para ele, o outro só pode ser dado inicialmente como coisa percebida, e não na vitalidade, portanto, na dação corporal. Entretanto, a empatia no horizonte da dação sensível de uma coisa percebida é um constructo secundário voltado às emoções. Retomaremos essa discussão mais adiante, quando avançarmos a respeito da problemática da percepção. Contudo, o conceito de ato, no sentido das vivências intencionais, delimita um gênero importante na esfera das vivências. Segundo Gadamer,

Husserl procura evidentemente empreender a transição de toda intencionalidade restrita da intenção à continuidade básica do todo. Um horizonte não é uma fronteira rígida, mas algo que se desloca com a pessoa e que convida a que se continue penetrando. Dessa maneira, à intencionalidade-horizonte, que constitui a unidade da corrente vivencial, corresponde uma intencionalidade-horizonte igualmente abrangente por parte dos objetos.<sup>175</sup>

A intencionalidade representa o direcionamento que a consciência tem em relação ao objeto. Em decorrência disso, para Husserl, o conhecimento é intuição em uma percepção

<sup>173</sup> GADAMER, Hans-Georg. *Hegel, Husserl, Heidegger*. Tradução de Marco Antonio Casanova. Petrópolis: Vozes, 2012. p. 274-289.

<sup>174</sup> É preciso, segundo Husserl, acrescentar duas observações sobre a ideia geral da análise intencional, observações que se aproximam de seu motivo epistemológico. A primeira versa sobre a noção de fundação na evidência. O princípio dos princípios também diz que devemos, para nos reapropriar de nosso conhecimento e fazer dele um conhecimento realmente científico, quer dizer, indissolivelmente filosófico, remontar a evidências primeiras, indiscutíveis. HUSSERL, Edmund. *A crise das ciências europeias e a fenomenologia transcendental: uma introdução à filosofia fenomenológica*. Tradução de Diogo Falcão Ferrer. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2012. p. 65.

<sup>175</sup> GADAMER, op. cit., p. 342.

imediate: dação corporal do conhecido na percepção. Gadamer comenta que a percepção, para Husserl,

[...] tem a sua própria evidência em si. [...] onde quer que alcancemos uma real intelecção fora da esfera do perceptível, isso não pode significar outra coisa senão que o visado também se mostra aí em uma dação intuitiva. [...] uma intuição ‘categorial’. [...] assim Husserl determinou que o visado vem ao encontro como preenchimento da intenção do visar.<sup>176</sup>

Nesse sentido, temos a vivência e seu conteúdo como ocorrências reais, que se modificam em múltiplas interpretações, pois são unidades da consciência de um respectivo indivíduo psíquico. As “vivências psíquicas da consciência são as representações da fantasia e as representações de imagem”.<sup>177</sup> Já os atos do pensamento conceituais envolvem as suposições, as dúvidas, as alegrias e as dores, as esperanças e os temores, os desejos e as volições, que possuem lugar na consciência.

Nos escritos de Husserl, as vivências, na sua totalidade e plenitude concreta, são conteúdos de consciência reais, e o que as compõem são os seus vividos, compostos de partes que são delimitadas por atos que lhes estejam referidos, bem como os objetos de percepções internas. Com isso, Gadamer afirma que a unidade da vivência na filosofia de Husserl possui uma relação direta com a totalidade da vida, sendo determinada pelo seu conteúdo intencional. Nessa linha de pensamento, o movimento vivencial possui o caráter de uma consciência universal de momentos individuais.

Cabe, aqui, ressaltarmos que Husserl apresentou três conceitos de consciência: o primeiro compreende a consciência como a consistência da fenomenologia do real conjunta do eu empírico enquanto entrelaçamento das vivências psíquicas na unidade da corrente de vivências; o segundo, a consciência como um dar-se conta internamente das vivências psíquicas próprias; o terceiro, a consciência como designação global para todo e qualquer tipo de atos psíquicos, ou seja, vivências intencionais.

A psicologia moderna acabou sendo definida como ciência dos indivíduos psíquicos enquanto “unidades de consciência” ou, em outras palavras, como a ciência das vivências de consciência de indivíduos que vivenciam. Diante disso, a justaposição desses conceitos, *consciência* e *vivência*, terminou por confundir-se ao determinar uma certa simultaneidade entre ambos, definindo, assim, os conteúdos da consciência como emergentes das vivências nas ciências psicológicas. De modo diverso, a consciência fenomenológica do “eu”

<sup>176</sup> GADAMER, Hans-Georg. *Hegel, Husserl, Heidegger*. Tradução de Marco Antonio Casanova. Petrópolis: Vozes, 2012. p. 144.

<sup>177</sup> *Ibid.*, p. 297.

corresponde a uma percepção interna, que indica que a vivência pode ser tomada de um modo puramente fenomenológico, ou seja, excluindo toda e qualquer referência à existência empírico-real no sentido psicológico-descritivo. Desse modo, “a vivência inclina-se a consciência mais superficial, e que deve ser compreendida como visões intelectivas puras de essência, ou seja, apriorísticas”.<sup>178</sup> Entretanto, se levarmos em conta a vivência como uma atitude empirista, na qual as vivências da consciência são apreendidas como fatos particulares, sua verdade será relativa e provisória.

Nesses termos, de acordo com Gadamer, a filosofia de Husserl lança luzes à “compreensão da coisa-em-si a partir do progresso de nosso conhecer”,<sup>179</sup> o que nos leva a concluir que sua orientação da subjetividade transcendental decorre da exigência de suspensão dos pré-conceitos com ênfase ao que Husserl propôs em sua expressão do retorno “às coisas mesmas” em termos de uma vivência original do objeto.

É fato que Husserl buscava, em certa medida, a essência das coisas. Gadamer comenta que Husserl valeu-se do termo evidência, denominando uma tal configuração essencial do objeto como objeto intencional e aquilo que é visado enquanto tal pela consciência e por seu ato intencional. Ora, é no sentido fenomenológico da “coisa-em-si” que o objeto da percepção “aparece”. Os fenômenos são “dados essenciais”, e sua única justificação possível é a partir da intencionalidade da consciência.

Em suma, a noção de intencionalidade referida acima nos coloca diante da problemática da relação entre o sujeito e o objeto, bem como de sua possível superação, ou seja, é necessário não mais separar um do outro e pensar em sua relação como a de horizontes que se fundem sem um predominar sobre o outro. Na análise de Gadamer, a fenomenologia transcendental de Husserl apresenta a intencionalidade da consciência como instância na qual existem vivências apenas na medida em que, nelas, algo se experimenta. Com isso, a consciência do sujeito é sempre consciência de alguma coisa, e o objeto é sempre objeto da consciência. Nesse mesmo contexto, Husserl apresentou o mundo como sistemática do interior da subjetividade, que se exterioriza a si mesma no seu exterior, o que desvenda o caráter da aparência, ou seja, “as coisas estão dadas aí”. Ora, o que desvenda o caráter da aparência é algo que está presente na controvérsia epistemológica entre o idealismo e o realismo. Nesse sentido é possível perceber que a investigação fenomenológica husserliana destaca que, ao se partir do real e concreto, as pessoas podem perceber e agir, pensar e valorar.

---

<sup>178</sup> GADAMER, Hans-Georg. *Hegel, Husserl, Heidegger*. Tradução de Marco Antonio Casanova. Petrópolis: Vozes, 2012. p. 297.

<sup>179</sup> GADAMER, Hans-Georg. *Verdade e método II*. Tradução de Flávio Paulo Meurer. Petrópolis: Vozes; Bragança Paulista: Editora Universitária São Francisco, 2002. p. 86.

A par disso, ressaltamos que tal noção filosófica propôs um resgate dos aspectos abandonados pelas ciências objetivas.

É nessa medida que Gadamer se vale fortemente do conceito de vivência elaborado anteriormente por Husserl. Encontramos um exemplo dessa relação quando o filósofo alemão, ao citar a obra *Investigações Lógicas*, de Husserl, detém-se em sua quinta investigação, principalmente no segundo capítulo, intitulado “*Consciência como Vivência Intencional*”, na qual Husserl descreve o modo de ser próprio das vivências intencionais como modo real e de percepção interna:

[...] a função epistemológica presente no conceito de vivência da fenomenologia de Husserl reveste-se da mesma universalidade. Na 5ª investigação lógica (2º capítulo) diferencia-se expressamente o conceito de vivência fenomenológica do conceito de vivência popular. A unidade vivencial não é entendida como um fragmento da corrente real da experiência de um eu, mas como uma relação intencional. A unidade de sentido chamada ‘vivência’ é também aqui uma unidade teleológica?<sup>180</sup>

É importante frisar que Husserl, em sua preocupação em esclarecer o nexos vivencial, volta-se aos fenômenos das coisas mesmas, reconhecendo a multiplicidade de aspectos que vem à consciência como uma unidade idêntica a si mesma. Para ele, a consciência tem a capacidade de interligar os aspectos vividos uns aos outros. Porém, nesse contexto, cada estado vivido apresenta-se como um modo temporal.

### 2.3.1.1 A intuição

Nosso objetivo, ao trazermos à discussão a noção de intenção, foi reconhecer que a fenomenologia transcendental de Husserl emergiu da necessidade de fundamentar o fenômeno da consciência, que parte do vivencial como fundamento cognitivo passível de validade. No entanto, nossa preocupação não permeia o problema da validade do conhecimento vivencial, mas, sim, o que está implícito na sua relação com a noção de vivência como ponto de partida que se estabelece na compreensão do ser em seu próprio pertencimento à vida, ou seja, sua condição de ser finito e histórico existente na coletividade de “eus”. E, com isso, o conceito de intuição estabelecido por Husserl em sua relação com a noção de intencionalidade torna-se de suma importância para a sua compreensão, bem como Gadamer mesmo reconhece, uma vez que esta dimensão filosófica de Husserl apresenta o ponto de partida para se compreender o horizonte das vivências.

---

<sup>180</sup> GADAMER, Hans-Georg. *Verdade e método I*. Tradução de Flávio Paulo Meurer. Petrópolis: Vozes; Bragança Paulista: Editora Universitária São Francisco, 2014. p. 111-112.

De fato, a intuição fenomenológica de Husserl volta-se à intuição intelectual, distinguindo-se da noção de intuição existencial volitiva descrita por Dilthey. Para este, não é o intelecto que nos revela a realidade das coisas, mas, sim, a intuição de caráter volitivo, consistindo numa esfera sensível na qual podemos perceber a nós mesmos como seres que, antes de pensar, desejam conhecer. Em oposição a Dilthey, Husserl afirmava que “conhecimento é intuição”,<sup>181</sup> ou seja, que devemos olhar nossas representações em dois horizontes: primeiro, como uma individualidade psicológica, como fenômeno psíquico intencional; segundo, na representação das coisas, colocando entre parênteses a sua existência singular. Nesse contexto, nossas representações vivenciais possuem inicialmente uma representação singular, que é a solicitante de um objeto. Sendo assim, a intuição fenomenológica consiste em afastar de si a existência singular da coisa para procurar, na representação, aquilo que ela tem de essencial em sua representação particular.

A fenomenologia de Husserl, de acordo com Günter Figal, entendida como fenomenologia pura das vivências concebíveis e analisáveis na intuição em uma pura universalidade essencial, está comprometida com o que vivenciam os homens no mundo fenomenal, e não com as vivências empíricas enquanto fatos reais. Por conseguinte, um conteúdo é intuído “com ele e nele mesmo”, e são intuídos todos os traços singulares, tornando-se notados por si mesmos. Em outras palavras, eles salientam-se e tornam-se objetos de intuições próprias, de modo que Husserl afirma que não é possível captarmos o conceito como parte do objeto individual, do objeto conceitual.

Em decorrência disso, percebemos a intuição como um dos elementos fundamentais do desenvolvimento da fenomenologia transcendental, pois é através dela que podemos captar a essência das coisas, que se apresenta à razão, pois a intuição desacomoda nossas vivências anteriores. Tal orientação filosófica husserliana descreve que o próprio estado-de-coisa é o que é. Assim, trata-se de uma unidade de validade em si.

Segundo Husserl, em sua obra *A crise das ciências europeias e a fenomenologia transcendental*:

[...] toda intuição doadora originária é uma fonte de direito para o conhecimento; tudo o que se nos oferece na ‘intuição’ originariamente deve

---

<sup>181</sup> GADAMER, Hans-Georg. *Hegel, Husserl, Heidegger*. Tradução de Marco Antonio Casanova. Petrópolis: Vozes, 2012. p. 145.

simplesmente ser recebido da maneira como ele se dá, mas também sem ultrapassar os limites nos quais ele se dá.<sup>182</sup>

A compreensão dos acontecimentos vividos não é um conhecimento conceitual da manifestação nem um juízo do tipo assertivo, mas consiste simplesmente no que o intérprete apreende, percebe intuitivamente, como se já de antemão tivesse expresso isso e aquilo.<sup>183</sup> Assim, a intuição, aqui, não pode ser vista como uma vivência de um dado psicológico, mas, sim, como o que revela o peso ontológico do dado; a intuição, dessa forma, não é doadora de sentido, senão na medida daquilo que se dá em si.

A intuição, como ato de preenchimento possível de significado, é uma capacidade de oferecer um conhecimento pleno e completo aos objetos do mundo, que se encontra limitada às coisas mesmas. O que Gadamer pondera, juntamente com os críticos de Husserl, é que essa descrição traz um problema: falta nela aclarar sua relação com o ser na vida, ou seja, no mundo, que Heidegger descreveu em sua obra *Ser e tempo*. Entretanto, não adentraremos nessa questão aqui, pois ela será retomada no espaço destinado ao conceito de facticidade.

Se nos voltarmos novamente para o que diz a fenomenologia transcendental com respeito à intenção de significação, descobriremos que ela sustenta que as *vivências* de expressão unitárias, afastadas de seu teor psicológico, podem se tornar vivências de significação.<sup>184</sup> Obviamente que o caráter imensurável do ato das *vivências* possui uma fluidez que sobrepõe umas às outras.<sup>185</sup>

É no interior dessa concepção que Husserl reconhece as vivências intencionais embriagadas na intuição entre as percepções e os atos que constroem a objetivação e a significação no desenrolar da autorreflexão necessária à conexão do fenômeno do conhecimento. Claro que, nessa intenção, a intuição pode e deve ser considerada provedora de um tipo de orientação para a compreensão. No entanto, ela mesma não é a compreensão, mas apenas uma certa fantasia que se evidencia na vivência intencional. A filosofia intuicionista, descrita por Husserl, entende a necessidade de uma medida de suspensão que, para ele, se dá por intermédio daquilo que ele nomeia como redução transcendental, que só pode ser alcançada no esforço da autorreflexão. Porém, o conceito de autorreflexão foi amplamente criticado, na medida em que exige uma redução do elemento *a priori* da compreensão.

---

<sup>182</sup> HUSSERL, Edmund. *A crise das ciências europeias e a fenomenologia transcendental: uma introdução à filosofia fenomenológica*. Tradução de Diogo Falcão Ferrer. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2012. p. 75.

<sup>183</sup> Ibid., p. 30.

<sup>184</sup> HUSSERL, Edmund. *Investigações lógicas: prolegômenos à lógica pura*. Tradução de Diego Ferrer. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2014. v. 1. p. 82.

<sup>185</sup> Ibid., p. 82.

Para Husserl, os atos intuitivos são de quatro tipos: *percepção*, *fantasia*, *recordação* e *expectativa*. O ato intuitivo de percepção é a doação efetiva de algo presente, ou seja, a própria apresentação da coisa mesma. Contudo, não são as imagens ou as representações das coisas, mas a percepção de atos intuitivos que movem a diferença entre vividos em doação originária<sup>186</sup> e vividos de atos não perceptivos. Entretanto, esses dois modos de ato tornam presente o objeto a que se direcionam de maneira puramente intencional.

Já quanto aos atos intuitivos referentes à *fantasia*, Husserl expressou que estão voltados à gênese da imagem, ou melhor, à figura da imaginação como consciência de imagem. Segundo Depraz, em sua obra *Compreender Husserl*, os atos intuitivos que se referem à fantasia correspondem à imagem física como produto de uma imagem percebida via imagem mental que temos dela, assim como pode ser o próprio ato de produção da imagem que é tematizado<sup>187</sup>. A intuição, na dimensão da fantasia, é um ato presentificador, mas pode ser arbitrário. Por conseguinte, segundo o mesmo autor, não podemos levar em conta a imagem física tal como ela se dá, mas o nascimento de imagens no espírito em seu vínculo frágil e complexo com as imagens percebidas.<sup>188</sup>

Já quanto aos atos intuitivos de *recordação* e *expectativa*, também são estes modos de imaginação, que se denominam *atos presentificadores*. O ato de representar implica já uma apreensão prévia e a capacidade de apresentar novamente, como uma repetição de algo doado de maneira anteriormente originária. No ato intuitivo de recordação, a obviedade das coisas está diante de nossos olhos em meio a um mundo que se estende ao indeterminado e ao desconhecido. Assim, a intuição é explicada como o ato que doa a presença da coisa de acordo com a intencionalidade. Ou seja, é a intenção direcionada ao correlato que preenche a intuição.

O que será apreendido dessa conexão é, pois, o que comporta a intuição, porque o todo da coisa é sempre maior do que aquilo que o ser humano pode perceber ou reconhecer. Há de se dizer que, para tal fato, são requeridas implicações com o desejo do “ser” em lançar-se à vivência movido por uma energia intencional, constituída de intuição, o que desacomoda o saber *a priori* e elabora o saber posterior na tentativa de apreender com nossas aventuras ou

---

<sup>186</sup> Os atos intuitivos, atos da subjetividade em que uma doação ocorre, distinguem-se pelo grau de “originalidade” com que intuem seu objeto. Há doações originárias, mais ou menos claras, assim como há doações não originárias, mas plenamente claras. A originalidade é a adequação do ato como evidência: uma coisa material e presente é efetivamente doada. Já a clareza é a “nitidez” da intuição, de modo que um ato intuitivo plenamente claro, sem qualquer impedimento e sem condições incomuns, é apreendido sem margem para dúvida.

<sup>187</sup> DEPRAZ, Natalie. *Compreender Husserl*. Petrópolis: Vozes, 2007. p. 34-77.

<sup>188</sup> *Ibid.*, p. 23-29.

aberturas com o mundo. Chamamos atenção para o fato de que o próprio Gadamer defendera que o apelo husserliano à “evidência”, que se preenche por uma intenção, o expôs a objeções “evidentes”, na medida em que, perante seus argumentos filosóficos, percebiam-se as ilusões que tais evidências poderiam ocasionar.

Na dação corporal, temos a percepção imediata. A intuição tem sua própria evidência em si, de maneira que o visado também mostra uma dação intuitiva. Nesse sentido, o visado vem ao encontro como preenchimento da intenção do visar. Essa posição teórica, sustentada por Husserl, produziu inúmeras controvérsias pelo simples fato que se voltava à visão da essência. Em outras palavras, conhecer é um intuir puro.

A teoria da intuição, na fenomenologia de Husserl, instaurou o intuicionismo, em que toda intuição doadora originária é uma fonte de direito para o conhecimento. Assim, tudo aquilo que se oferece na intuição de forma originária, em sua realidade de “carne e osso”, deve simplesmente ser recebido, mas sem ultrapassar os limites nos quais ela se dá. O sujeito que vivencia a experiência pode inicialmente viver tudo no desempenho de um ato, mas somente na direção objetiva do que é doado é que se pode abandonar o que é objetivo. Portanto, o que é objetivo é sempre caracterizado pela consciência de vários modos, dependendo do caráter básico do ato: objeto de julgamento, de valoração, de desejo.

Aqui, o *ser-aí* se lança à estranheza da vida, aumentando as contradições das vivências contidas nela. A vontade de buscar algo firme, de ultrapassar os limites, no entanto, é enigma que ocupará tanto a vivência quanto o seu movimento para a experiência intelectual. Em função disso, consideramos que há um código oculto no acontecer das vivências, que precisa ser desvelado para que o que emana daí passe a ter significado. Nesses termos, o ser se depara com a realidade daquilo que se revela e se esconde.

Assim, perante a multiplicidade ilimitada de vivências individuais, e, ainda, aquilo que nela é expresso, há sempre algo idêntico, no sentido mais estrito da coisa. A significação da proposição não se multiplica com o número de pessoas e de atos; o juízo é um no sentido lógico ideal. Uma clarificação fenomenológica do sentido lógico ideal só poderia ser realizada por meio da exploração da função cognitiva da expressão e das suas intenções significativas, o que resultaria na compreensão de que a essência da expressão reside, exclusivamente, na significação. Dessa forma, a mesma intuição pode oferecer um preenchimento para diferentes expressões nomeadamente, enquanto ela pode ser categoricamente captada de diferentes modos e sinteticamente conectada com outras intuições.

Em Husserl, as expressões e as suas intenções de significação se adaptam em conexões de pensamento e de conhecimento, e não simplesmente a intuições no movimento

do mundo da vida concreto, no qual a objetividade se faz presente, bem como a presença<sup>189</sup>. Em vista disso, o autor pondera que:

[...] as expressões, quando estão fora da função de conhecimento, aludem também, enquanto intenções simbólicas, às unidades categoricamente formadas [...] e diferentes significações podem pertencer à mesma intuição [...] uma significação corresponde um conjunto inteiro de objetos, então reside na essência própria desta significação que ela seja indeterminada.<sup>190</sup>

Em decorrência disso, Gadamer considerou que somente pela noção de intuição evidente é que poderíamos alcançar um conhecimento seguro, seguindo as premissas da fenomenologia husserliana. Esse fato ilustra o horizonte da evidência, demonstrando a importância de apresentarmos, em linhas gerais, tal questão, mas tendo como fio condutor a leitura de Gadamer.

### 2.3.1.2 Evidência

O conceito de evidência, em Husserl, segundo Gadamer, é importante para o esclarecimento do movimento vivencial pelo fato de que, antes de se estabelecer uma compreensão das coisas, torna-se necessário fazer alusão aos elementos integrantes e sensíveis da vivência, que são captados pela percepção. O esclarecimento acerca da evidência volta-se à compreensão da percepção, mas não como um simples captar dos sentidos, e, sim, como aquilo que emana dos atos perceptivos.

Se recorrermos às orientações de Husserl a respeito do ato perceptivo agregado à estrutura intencional do esquema sensível e da realidade, compreenderemos que o esquema sensível corresponde à síntese intencional das qualidades sensíveis, que aparecem, pois, como cor, textura, cheiro, na extensão que elas preenchem. Porém, a realidade da coisa na vivência está ligada ao fato de que ela existe e está dentro de um contexto de existentes. É nesse sentido que, para Husserl,

<sup>189</sup> Husserl salienta, aqui, que não se referia somente às aparições da sensibilidade externa e interna, mas também às diferentes formas intelectivas, por meio das quais os objetos simplesmente intuídos se tornam, pela primeira vez, objetos determinados e correlacionados segundo o entendimento. HUSSERL, Edmund. *Investigações lógicas: prolegômenos à lógica pura*. Tradução de Diego Ferrer. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2014. v. 1. p. 41.

<sup>190</sup> HUSSERL, Edmund. *A crise das ciências europeias e a fenomenologia transcendental: uma introdução à filosofia fenomenológica*. Tradução de Diogo Falcão Ferrer. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2012. p. 29.

[...] o olho percorre os ângulos, as superfícies, ou a mão desliza sobre objetos tocando-os, como em geral a percepção reenvia a séries de sensações pilotadas pela mobilidade do corpo. Todos esses finos estudos de nossa relação canônica com as coisas externas passam então pela tarefa de pôr em evidência modos intencionais, eles próprios canônicos.<sup>191</sup>

Nessa moldura filosófica, compreendemos que os atos de percepção não se voltam somente à captação do objetivado/externalizado, mas vão além a partir do já constituído na captação dos sentidos. Em outras palavras, a percepção, inicialmente, se dá pelos sentidos visuais, acústicos e motores, mas não depende apenas destes, ou seja, acolhe os atos perceptivos que podem ser entendidos como atos da interpretação objetivante, na medida em que inserem as coisas no espaço e no tempo.

Com a formulação de que a evidência recorre à característica de aparição da coisa, atentamos que ela está implicada diretamente ao acontecer das vivências intencionais, bem como aos atos de percepção. Nesses termos, observamos que a noção de evidência é primordial para as questões relativas ao conhecimento vivencial, o que demonstra a necessidade de objetivação e internalização das coisas. Isso porque, se pensarmos em uma vivência sem levarmos em conta a sua expressão como significativa, teríamos somente o retorno a um psicologismo voltado à tomada de consciência individual como referência à reflexão subjetiva. Entretanto, como dito anteriormente, uma consciência reflexiva individual voltada à sua constituição subjetiva não acolhe a ideia central desta tese, que se volta ao esclarecimento do horizonte de experiência vivencial significativa na filosofia de Gadamer.

Por conseguinte, faz-se necessário pensarmos que apenas pode ser vivido, compreendido e significado que nos é dado em sua evidência. Assim, a vivência acontece, primeiramente, no horizonte da coisa com ela mesma e, posteriormente, nos horizontes externos que a compõem. Husserl defendeu a ideia de que, intelectualmente, a significação se oferece no discurso reflexivo, nos repetidos atos de representar e de julgar, visando-os identicamente ao mesmo conceito:

Vejo intelectualmente que aquilo [...] que ouço, que apreendo como sua significação, é identicamente aquilo que é, pense eu ou não, exista eu ou não, e, em geral, haja ou não pessoas pensantes e atos de significações do sujeito, significações de predicado, de relações, de conexões etc. É válido sobretudo também para as determinidades ideais que não convêm primariamente senão às significações. A elas pertencem [...]

---

<sup>191</sup> HUSSERL, Edmund. *Investigações lógicas*: prolegômenos à lógica pura. Tradução de Diego Ferrer. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2014. v. 1. p. 92-95.

os predicados verdadeiro e falso, possível e impossível, geral e singular, determinado e indeterminado etc.<sup>192</sup>

Para isso, a ideia de evidência nos sugere que ela clarifica a representação em si mesma na sua correspondência. De igual forma, nela podem existir, ou não, diferenças essenciais no modo como se realiza, o que torna premente regressar aos casos nos quais as representações individuais ou específicas preenchem-se intuitivamente para compreendermos com clareza.<sup>193</sup>

Diante da evidência com que as coisas se apresentam, estabelecemos um julgamento sobre estas, comparando-as com outras significações, nas quais podem ser distinguidas, como unidade de significado, podendo ser o sujeito idêntico para múltiplos predicados, de sorte que o ponto idêntico de referência em múltiplas relações pode ser coligado com outras significações.<sup>194</sup> Husserl, enquanto se reporta à estrita identidade da significação como uma necessidade de distanciamento do caráter psíquico que envolve o ato de significar, define que tal complexidade pertence às significações, de modo que não deriva de uma escolha subjetiva por diferenciações minuciosas, mas de uma convicção teórica embasada, e que somente através dela se pode aludir a uma situação fundamental para a compreensão da Lógica.<sup>195</sup>

Contudo, a evidência é uma autodoação da realidade efetiva das coisas e do mundo, que significa a expressão real. Segundo a fenomenologia de Husserl, apenas aparição e percepção captadas pelos sentidos não compõem a totalidade da coisa, reconhecendo que esta totalidade jamais pode ser compreendida no todo, mas somente em seus recortes, ou seja, em suas partes. Nessa direção, pensar em um “sossego íntimo”, em outras palavras, em uma reflexão primeira da percepção, é:

[...] um sonho, um jogo, uma diversão, uma contemplação e uma ligeira animação – como um subsolo da vida. Não capto nela outros homens e coisas apenas como realidades que se encontram comigo e entre si numa conexão causal: referências vitais partem de mim para todos os lados, relaciono-me com homens e coisas, tomo posição perante eles, satisfaço as suas exigências a meu respeito e deles espero algo.<sup>196</sup>

Em análise é nas entrelinhas do “sossego” de um ser que se encontra nele mesmo, fundado no já conhecido, que, ainda que jogado ao mundo do estranho, pode-se entender que,

<sup>192</sup> HUSSERL, Edmund. *A crise das ciências europeias e a fenomenologia transcendental: uma introdução à filosofia fenomenológica*. Tradução de Diogo Falcão Ferrer. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2012. p. 83.

<sup>193</sup> Ibid., p. 90.

<sup>194</sup> Ibid., p. 93.

<sup>195</sup> Ibid., p. 82.

<sup>196</sup> Ibid., p. 111-112.

das experiências mutáveis da vida, mesmo nas contradições, emerge sua vitalidade, manifestando aspectos novos e compondo sua enigmática totalidade. A alma procura abarcar, num todo, as referências vitais e as experiências nela radicadas, mas não consegue. O centro de todas as incompreensões é composto pela geração, pelo nascimento, pelo desenvolvimento e pela morte.<sup>197</sup>

Nesse emblemático movimento, Husserl descreve a intencionalidade como emergida do fluxo, sustentada por uma ideia de multiplicidade de vividos, como o que emana da consciência transcendental. Para ele, a intencionalidade estrutura-se na multiplicidade dos vividos, elencando-se em dois tipos de vividos: os vividos hiléticos, que são simples conteúdos, um puro material para a vida da consciência e, portanto, uma espécie de dado imanente que os fazem ser o elementar da sensação e do sentimento; em contrapartida, há os vividos, que participam da intencionalidade e não possuem a capacidade de enviar a consciência para fora de si.<sup>198</sup>

Assim, os componentes hiléticos das vivências são os elementos sensoriais, ou seja, os dados perceptivos, as emoções, os sentimentos. A vivência tem necessidade destes para manifestar-se. Apesar de nada designar, tais dados sensíveis não intencionais apresentam-se no vivido como uma espécie de elemento material sem o qual a doação de sentido, que parte do próprio ato intencional, não começaria. O intencional do vivido é estrutura da consciência transcendental.

Mesmo que Gadamer tenha compactuado com os críticos de Husserl a respeito de sua fenomenologia, ele reconhece o intenso e importante trabalho desse filósofo, ponderando que ele, em sua descrição fenomenológica, dedicou-se a afastar o que era imposto pela tradição das ciências positivistas como referência à ideia de vivência – que era considerada, ainda, como algo individual do “eu subjetivo” –, assim como inseriu muitas discussões interessantes que emergiram justamente de sua crítica. Dessa forma, Gadamer recorreu a Husserl para levar adiante discussões que reconfiguraram o giro linguístico proveniente da tarefa da hermenêutica.

Nesse caminho, podemos nos persuadir, por observações próprias, que ter consciência de algo torna-se efetivamente lógico na busca pelo objeto de conhecimento tanto quanto ao nível dos juízos.<sup>199</sup> Em contrapartida, perdemos de vista, nesse ínterim, o próprio exercício da

---

<sup>197</sup> HUSSERL, Edmund. *A crise das ciências europeias e a fenomenologia transcendental: uma introdução à filosofia fenomenológica*. Tradução de Diogo Falcão Ferrer. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2012. p. 114.

<sup>198</sup> *Ibid.*, p. 60.

<sup>199</sup> *Ibid.*, p. 92.

vivência, ou melhor, o horizonte histórico em que ela é constituída. Se levarmos às últimas consequências a fenomenologia transcendental de Husserl, veremos que a vivência ainda está instituída no fio da consciência psicológica pura como se fosse possível abandonarmos ou nos afastarmos do que somos. Tais afirmações tornam necessário aclarar o que Gadamer expressou acerca da noção de vivências psíquicas.

### 2.3.1.3 Vivências psíquicas

Segundo Gadamer, a compreensão do conceito de vivência estudado aqui tem correspondência com as investigações de Dilthey sobre o nexos vivencial em termos do nexos psíquico, bem como com as de Husserl, na medida em que este a pensou no sentido da unidade do nexos vivencial. Não obstante, ambos permanecem com a ideia de que os dados imanentes da consciência examinada reflexivamente não contêm o tu de maneira imediata e originária. Tal investigação temática da vida da consciência está obrigada a superar, tanto em Dilthey quanto em Husserl, o ponto de partida da vivência individual. Nessa perspectiva, existe, entre os dois filósofos, uma genuína comunidade. Ambos remontam à concreção da vida.

De Dilthey deriva a construção do mundo histórico da reflexividade inerente à vida, enquanto que de Husserl vem a constituição do mundo histórico a partir da “vida da consciência”. Gadamer questiona se em ambos os autores o autêntico conteúdo do conceito de vida não acaba sendo expatriado em virtude do esquema epistemológico de uma tal derivação a partir dos dados últimos da consciência. Com efeito, as dimensões apontadas por Dilthey e Husserl instigam a investigação não somente das vivências individuais da consciência, mas também das intencionalidades ocultas, anônimas e implícitas da consciência. Isso, mais tarde, originará a “denominação de esclarecimento dos desempenhos da ‘vida produtiva’ (*Leistenden Lebens*)”.<sup>200</sup>

O entendimento de Husserl a respeito do “desempenho” da subjetividade transcendental corresponde simplesmente à tarefa da investigação fenomenológica da constituição das coisas. Para ele, a reflexão transcendental deve suspender toda validade de mundo e toda alteridade dada de antemão. Assim, busca ir para além da consciência temporal, a fim de retornar “até a universalidade do produzir, a única capaz de medir a universalidade

---

<sup>200</sup> GADAMER, Hans-Georg. *Verdade e método I*. Tradução de Flávio Paulo Meurer. Petrópolis: Vozes; Bragança Paulista: Editora Universitária São Francisco, 2014. p. 331-332.

do produzido, isto é, do que constitui sua validade”.<sup>201</sup> No entanto, não podemos deixar de fazer menção que falta tanto para Dilthey quanto para Husserl a descrição da vida ela mesma. Gadamer entendeu que Conde Yorck ofereceu exatamente o que faltou a ambos os filósofos. Yorck tinha como ponto de partida justamente a análise da vitalidade, que incluía o modo de pensar das ciências da natureza. Para ele, vida é autoafirmação, e sua estrutura da vitalidade consistia na cisão originária. Em outras palavras, a vitalidade é um afirmar-se a si mesmo como unidade na cisão e articulação de si mesmo.

Com referência a isso, a cisão originária mostra-se como a essência da autoconsciência.<sup>202</sup> Como a noção da autoconsciência já foi discutida anteriormente (conferir item 2.2.2) o que nos cabe agora é ilustrar a vivência psíquica, pois tanto Dilthey como Husserl tentaram, a partir dela, esclarecer o nexos vivencial.

Husserl defendera os estados psíquicos como reativos, espontâneos e não controláveis. Por exemplo, o medo, uma afeição entre outras, que envolve uma disposição do espírito que anima o corpo. Ou seja, os estados psíquicos são aqueles estados a partir dos quais o corpo sente e reage.

Segundo Gadamer, a fenomenologia da intencionalidade de Husserl fez do espírito um campo de experiência sistemática e uma ciência que deu uma reviravolta na tarefa do conhecimento. Com isso, a vivência intencional não é, para Husserl, consciência de um objeto, mas, sim, uma coordenação essencial entre ambas, visto que ele entendeu que o significado das coisas não podia continuar sendo confundido como um conteúdo psíquico real da consciência com as representações associativas em que a coisa desperta.

Assim, para Husserl, segundo o que referimos acima, a subjetividade humana também possui validade ontológica, que deve ser vista e experimentada em toda variedade de seus modos de doação. Em face disso, a experiência da vida configura-se de modo diverso nos indivíduos diante do fluxo das vivências. Já de acordo com Gadamer, toda “vivência implica o horizonte do anterior e do posterior e se funde, em última análise, com o *continuum* das vivências presentes no anterior e no posterior para formar a unidade de fluxo da vida”.<sup>203</sup> Assim, a vivência intencional não representa um dado fenomenológico último, mas implica

---

<sup>201</sup> GADAMER, Hans-Georg. *Verdade e método I*. Tradução de Flávio Paulo Meurer. Petrópolis: Vozes; Bragança Paulista: Editora Universitária São Francisco, 2014. p. 331.

<sup>202</sup> “[...] essa ideia de Yorck, tornar-se-á ainda mais nítida a persistência dos motivos idealistas [...] expõe aqui a correspondência estrutural de vida e autoconsciência, que Hegel já desenvolvera em sua ‘fenomenologia’. Os restos de manuscritos conservados dos últimos anos de Hegel em Frankfurt demonstram a importância central do conceito de vida para sua filosofia. Em sua fenomenologia é o fenômeno da vida que proporciona a transição decisiva da consciência para a autoconsciência – e certamente esse não é um nexos artificial. Pois a vida e a autoconsciência têm realmente uma certa analogia”. *Ibid.*, p. 338-339.

<sup>203</sup> *Ibid.*, p. 329.

um duplo horizonte vazio daquilo que nela não é propriamente visado, mas, por consequência, torna-se evidente na orientação da intenção.

De fato, para Husserl, a realidade é já em si mesma, e a estrutura da experiência vital é a própria “vivência” das coisas. Nesse contexto, Husserl afirma que “o complexo das minhas induções, a soma do meu saber funda-se nestes pressupostos baseados na consciência empírica”,<sup>204</sup> o que significa que, quando os estados psíquicos são reconhecidos pelo eu, ou seja, por uma consciência empírica, eles se constituem como atos psíquicos no sentido das próprias vivências psíquicas.

No entanto, as vivências psíquicas, sendo intencionais, precisam ser compreendidas como tais, caso contrário, retrocederíamos a uma orientação meramente psicológica. Enquanto atos da aparição, as vivências psíquicas recorrem à intenção de significação e expressão. Assim, formam o conteúdo da própria manifestação e, pela intencionalidade, restringem-se aos atos doadores de sentido pertencentes a uma percepção atual.<sup>205</sup>

Quanto a isso, Gadamer pondera que o que se afirma da vida é a experiência vivencial; ela é espontaneidade e dependência, o que, de certo modo, também é elencado na consciência. A consciência, segundo Gadamer, deve ser entendida como um comportamento vital pertencente ao que constitui o modo de ser. Para tanto, torna-se necessário o esforço de reflexão filosófica, ou seja, o pensamento não possui consciência da relação real que os resultados têm com o comportamento vital sobre o qual repousam. Porém, os resultados não emanam da consciência reflexiva. Ao contrário, emergem do esforço reflexivo da tarefa da compreensão.

De fato, toda discussão acerca do conceito de vivência se descobre implicada à problemática voltada à consciência como individual ou subjetiva. Assim, retrocedemos a Husserl, que elencou três conceitos para a consciência a partir da dimensão das vivências: o primeiro refere-se à consciência como unidade fenomenológica real total do eu empírico, que decorre do entrelaçamento das vivências psíquicas na unidade da corrente de vivências; o segundo diz respeito à consciência como autoconsciência, que é o dar-se conta das vivências psíquicas; por fim, o terceiro conceito deixa-se apreender a partir da consciência como vivência intencional, ou ato psíquico, o que significa que é a própria consciência do objeto.

É claro que a consciência é nutrida de intenção, sendo justamente aqui que a intencionalidade da consciência nos remete à subjetividade transcendental como fonte

---

<sup>204</sup> GADAMER, Hans-Georg. *Verdade e método I*. Tradução de Flávio Paulo Meurer. Petrópolis: Vozes; Bragança Paulista: Editora Universitária São Francisco, 2014. p. 113.

<sup>205</sup> *Ibid.*, p. 30-32.

derradeira de toda doação de sentido. Tal afirmação parte da virada transcendental elaborada por Husserl, que, ao reconhecer o horizonte da subjetividade transcendental, não tem a pretensão de posse do mundo por parte de uma consciência reflexiva de justificação epistemológica, mas acentuada por traços realistas.<sup>206</sup>

A noção de Husserl, a vida não é meramente “seguir vivendo”, como atitude passiva, mas é também subjetividade transcendental reduzida, que é fonte de todas as objetivações. Desse modo, a vida não é compreensível como um objeto que pode ser analisado de fora, mas só pode ser compreendida a partir de seu interior. De igual forma, o comportamento do sujeito em frente ao mundo também não é compreensível nas vivências de desempenho conscientes e em sua intencionalidade, mas, sim, nos desempenhos anônimos da vida.<sup>207</sup>

Nesse sentido, as vivências psíquicas, como atos de aparição, servem de fio condutor e orientam o ser na direção de sua busca por uma compreensão de significação. O poder do pertencimento à vida, no reconhecimento do mundo, preestabelece um estado de ânimo.<sup>208</sup> Isso significa que, quanto mais “afetado” o *ser-aí* no sentido de envolvido, mais ele se volta ao vivenciado numa exigência reflexiva à objetividade, na busca pela superação do seu horizonte particular, alargando, assim, o seu horizonte de compreensão.

Chamamos atenção para um aspecto da fenomenologia de Husserl, para quem os fenômenos são os vividos. De acordo com ele, toda vivência intencional é um fenômeno que se refere aos objetos enquanto dados em sua representação, ou seja, aquilo que compreendemos por si é evidente e, portanto, pertence à experiência antepredicativa.

A par disso, entendemos que a fenomenologia transcendental de Husserl afirma que, para alcançarmos um conhecimento assegurado, “carecia-se naturalmente de uma outra redução, que distingua no interior daquilo que é dado em uma intuição evidente aquilo cujo ser era pura e simplesmente sem sentido e impossível”.<sup>209</sup> Nesse sentido, compreendemos que as vivências são percepções intencionais da vida psíquica que pertencem à exigência de uma tomada de consciência, o que a torna condição para a significação da experiência.

Para Husserl, nesses termos, a constituição da temporalidade da consciência encontra-se na base e suporta toda a problemática da constituição das vivências. A partir do conceito de horizonte empregado por Husserl, é possível afirmar que a intencionalidade restrita da

---

<sup>206</sup> GADAMER, Hans-Georg. *Verdade e método I*. Tradução de Flávio Paulo Meurer. Petrópolis: Vozes; Bragança Paulista: Editora Universitária São Francisco, 2014. p. 160-161.

<sup>207</sup> *Ibid.*, p. 341.

<sup>208</sup> *Ibid.*, p. 54.

<sup>209</sup> GADAMER, Hans-Georg. *Hegel, Husserl, Heidegger*. Tradução de Marco Antonio Casanova. Petrópolis: Vozes, 2012. p. 168.

intenção é a continuidade sustentadora do todo. Desse modo, o horizonte da intencionalidade constitui a unidade do nexu vivencial.<sup>210</sup>

Vale ainda analisar que Husserl, para esclarecer sua noção de intencionalidade, pondera acerca das vivências psíquicas e intencionais, que, ao partir da psicologia de Brentano, descobrira que este delimitava a consciência a um ato psíquico<sup>211</sup>. Assim, “todo e qualquer fenômeno psíquico contém em si qualquer coisa como objeto, se bem que cada um a seu modo”<sup>212</sup>. Portanto, esse modo da consciência implica juízo, função do pensamento e sentimento racional, que tem caráter judicativo: “o juízo realiza a plena recepção de todas as estruturas pré-reflexivas”.<sup>213</sup>

Segundo Tourinho, Brentano elencou que os dados da consciência são divididos em duas classes de fenômenos: os fenômenos físicos e os fenômenos mentais.<sup>214</sup> O que os distingue é justamente a relação intencional entre os atos mentais e seus objetos. Assim, os fenômenos mentais são atos mentais conduzidos intencionalmente para os seus objetos.

No entanto, a partir de 1907, Husserl não segue mais Brentano, e sua filosofia em torno da intencionalidade não se refere ao domínio do que é meramente empírico e nem está mais voltada à medida de uma objetividade imanente, o que esclarece que, a partir desse momento, não é possível a uma vivência intelectual tentar algo que se encontra fora do seu próprio domínio. Com efeito, a par disso, Tourinho recupera a concepção aristotélico-tomista da intencionalidade como “objetividade imanente” voltada ao horizonte transcendental. Contudo, o mundo reduzido será considerado apenas como significado, adquirindo, assim, um caráter absoluto. Com isso, amplia-se a investigação em torno da vivência psíquica, que se restringe, agora, ao ato intencional da consciência pura como responsável pelas diferentes formas do aparecer. A partir desse momento, a ideia da “constituição dos objetos” na consciência transcendental volta-se à dimensão intencional.

Nós sabemos que o que delinea a vivência intencional é a intuição que, já de antemão, corresponde a um saber de direção das vivências anteriores históricas e finitas. No entanto, a

---

<sup>210</sup> GADAMER, Hans-Georg. *Hegel, Husserl, Heidegger*. Tradução de Marco Antonio Casanova. Petrópolis: Vozes, 2012. p. 330.

<sup>211</sup> Husserl, em sua obra *Investigações lógicas*, Capítulo II, que se dedica à caracterização descritiva dos atos enquanto vivências intencionais, retoma Brentano, para determinar a essência do conceito de consciência no sentido de *ato psíquico* em que os fenômenos podem ser classificados como fenômenos psíquicos ou fenômenos físicos que se voltam à percepção interna e externa. GADAMER, op. cit., p. 315.

<sup>212</sup> HUSSERL, Edmund. *Investigações lógicas: prolegômenos à lógica pura*. Tradução de Diego Ferrer. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2014. v. 1. p. 315.

<sup>213</sup> GADAMER, Hans-Georg. *Verdade e método I*. Tradução de Flávio Paulo Meurer. Petrópolis: Vozes; Bragança Paulista: Editora Universitária São Francisco, 2014. p. 228.

<sup>214</sup> TOURINHO, Carlos Diógenes Côrtes. A estrutura do noema e a dupla concepção do objeto intencional em Husserl. *Veritas*, Porto Alegre, v. 58, n. 3, p. 482-492, set./dez. 2013.

vivência, em momento algum, assume o compromisso de exercício da autocompreensão<sup>215</sup>, como requer a experiência. Assim, a *vivência* jamais pode ser repetida antecedendo a *experiência* e, simultaneamente, é dada pela intuição, com caráter reflexivo, envolta ao ato e à percepção dos sentidos, além de poder ser considerada uma aventura, a qual pode ser tanto prazerosa como dolorosa. Essa noção de aventura a ela referida é própria de sua implicação na constituição do *ser-aí* e de seus movimentos diante do factual da vida, que, de fato, não são somente as coisas aí, mas, sim, a factualidade dos hábitos e costumes, preconceitos já instaurados *a priori* no *ser-aí*.

Em síntese, a importância da vivência repousa no seu próprio movimento, ou seja, em seu acontecer; não é um modo de transcender, mas, sim, antes de tudo, de pertencimento, que não condiz somente a seu resultado final. No acontecer da vida somos lançados a inúmeras vivências, mas somente no momento em que nos entregamos e lançamo-nos, ou seja, ao desejarmos compreendê-las em seu sentido mais apropriado, é que podemos aproximá-las do movimento que condiz à experiência filosófica, pois essa exige que o ser humano, além de implicado com ela, projete-se em um esforço de busca pelo sentido apropriado, o que impacta na participação, no reconhecimento do outro, na busca partilhada de uma vida justa e boa. Segundo Figal, uma apresentação que é conduzida pela consciência de suas próprias possibilidades faz mais jus à coisa em jogo com ela do que uma apresentação que se recolhe e não quer ser outra coisa senão o meio dessa sua coisa. Assim, pensemos que tal consciência conduzida é a própria indicação de nossos projetos prévios, que nos levam a desvelar um horizonte específico da mesma.<sup>216</sup> A apresentação da coisa aí por si mesma tem sua copertinência de ligação com a coisa em seu todo.

Conforme afirma Bernstein, para Gadamer era necessário colocar em risco as nossas próprias convicções e preconceitos através de um encontro com o outro ou estranho, condição esta necessária para compreender o outro em seu sentido mais forte possível.<sup>217</sup> Em outras palavras, colocar em xeque o novo instituído por vivências anteriores em contraponto com as coisas mesmas é o que condiz uma experiência de sentido. Somente com isso temos a abertura de si mesmo a todo o poder do que o outro/coisa diz e, com isso reconhecemos nossos próprios limites como a liberdade do outro.

---

<sup>215</sup> Conceito que será melhor aclarado no item posterior.

<sup>216</sup> FIGAL, Günter. *Oposicionalidade: o elemento hermenêutico e a filosofia*. Tradução de Marco Antonio Casanova. Petrópolis: Vozes, 2007. p. 80

<sup>217</sup> BERNSTEIN, Richard. *The new constellation: the ethical-political horizons of modernity postmodernity*. Cambridge/Massachusetts: The MIT Press, 1992. p. 4.

A noção de ser-desvelado decorrente da experiência já pressupõe a necessidade de ir além da subjetividade e da forma aparente do mesmo,<sup>218</sup> pois sua verdade não é simplesmente um estado de espírito de um indivíduo, de tal modo que ele se encontre contraposto ao representar correto. O seu significado nunca é final, ele está sempre em construção, podendo reapresentar-se enquanto tal em cada experiência. Nesse contexto, o horizonte de uma vivência que não esteja associada ao que condiz aos propósitos de uma experiência não pode ser compreendido como experiência hermenêutica na filosofia de Gadamer. Reforçamos que a essência da existência humana é experienciar a si, às coisas e ao mundo, e a compreensão adequada disso não pode ser um mero reflexo daquilo que existe. Ela precisa ser articulada com o que está aí enquanto reconhece a si e busca uma medida de abstração do que também não está ali. Em outras palavras, sua verdade é uma leitura articulada do que há. No entanto, do mesmo modo e guiado pelas suas próprias antecipações, o ver coloca o que aí não está.<sup>219</sup> Por isso, a cada experiência com a coisa, espantamo-nos diante do novo: mesmo que a coisa nova já tenha sido vivenciada antes, ela sempre nos revela algo (parte) com o que não havíamos nos preocupado antes. Isso nos conduz à coerência de experiência hermenêutica como a mais completa e profunda para a instauração do sentido das coisas, do mundo e da própria existência.

Afirmamos que, sem a meditação sobre o acontecer do movimento vivencial, o conhecimento será de caráter efêmero ou estará pautado pela reprodução, o que, de certo modo, possui um comprometimento de âmbito superficial e restrito. Aquilo que emana das vivências é primordial para se realizar uma experiência filosófica. No entanto, tais vivências, por si só, não carregam em suas características a pretensão de se tornarem significativas, portanto, confirmadas e validadas no conhecimento formal, o qual possui a pretensão de um entendimento coletivo sobre as coisas.

A implicação necessária de toda experiência repousa perante o esforço de compreendê-la.<sup>220</sup> Com isso, o *ser-aí* deve lançar-se à experiência vivencial do acontecer da vida. É somente nesse encontro relacional de tais polaridades, do nexo do que já foi vivido em contraponto com as coisas mesmas, é que tem-se a abertura ao novo e ao estranho, o que

---

<sup>218</sup> “O ente ainda não é determinado, contudo, corretamente em seu ser, quando ele é simplesmente determinado como objeto do representar possível. Também é igualmente constitutivo de seu ser que ele se recuse. A verdade como desvelamento é em si mesma marcada por uma mútua oposição. Há no ser, tal como Heidegger nos diz, algo assim como um ‘antagonismo do que se apresenta’”. GADAMER, Hans-Georg. *Hegel, Husserl, Heidegger*. Tradução de Marco Antônio Casanova. Petrópolis: Vozes, 2012. p. 347.

<sup>219</sup> SILVA, Maria Luísa Portocarrero Ferreira da. *O preconceito em H.-G. Gadamer: sentido de uma reabilitação*. Coimbra: Fundação Calouste Gulbenkian, 1995. p. 123

<sup>220</sup> GADAMER, Hans-Georg. *Verdade e método I*. Tradução de Flávio Paulo Meurer. Petrópolis: Vozes; Bragança Paulista: Editora Universitária São Francisco, 2014. p. 516.

apresenta a circularidade de um diálogo intenso de intercâmbio entre horizontes distintos. Diante disso, o desvelar de si mesmo e das coisas, decorre na estrutura do jogo, que nos interpela, evidencia a experiência hermenêutica como revelação, comunicação, transformação, esclarece que experienciar em seu contexto é fundamental para toda e qualquer instauração de sentido, pois este decorre da abertura ao outro, ao desconhecido, ao diálogo sério. Como homens, temos a força de nos lançarmos à vida ao nos colocarmos em jogo com ela mesma, o que nos é proporcionado pela experiência filosófica, uma autoformação em que: a revelação é um autocompreender-se primeiramente, a comunicação é circularidade de respeito a si e ao distinto, estranho, e a transformação, de fato, é, como ‘prêmio’, a aprendizagem que ganhamos nesse esforço de proporcionar a nós mesmos um viver pleno, reconhecendo nossa condição finita e histórica de humanos.

A experiência do sentido no âmbito coesivo da vida só é possível quando deixamos de perseguir seus objetivos vitais.<sup>221</sup> Desse modo, assumindo um certo recuo, colocando-nos acima das relações em que se sustentam as nossas diferentes atividades. Portanto, é necessário ampliar o sentido reflexivo da vida à expressão do ser-coisa que encontramos na experiência, pois toda expressão da vida implica um saber que a forma a partir de seu interior.<sup>222</sup> Ela permite que a vida se revele a si mesma em uma profundidade em que a observação, a reflexão e a teoria já não têm acesso.

O meio ético em que ela vive e o qual compartilha com os outros constitui algo de “sólido” que lhe permite orientar-se a despeito das contingências um tanto vagas de seus êlans subjetivos. Consagrar-se aos propósitos comuns, a uma atividade voltada para a comunidade.<sup>223</sup>

Assim, do movimento da experiência emerge um movimento da compreensão, preocupado com o que emana dela e, em certa medida, instaura nela as implicações decorrentes e necessárias da condução de uma vida boa, o que, de fato, pode ser simplesmente um entender e um fazer-se entender diante do reconhecimento de uma existência coletiva.

Conforme Rohden, os métodos elencados por Gadamer em sua hermenêutica filosófica, como a experiência do jogo e o círculo hermenêutico, revelam a noção do sentido de modo básico do conhecer e do pensar.<sup>224</sup> Assim, para ele, “não é o indivíduo isolado que

<sup>221</sup> GADAMER, Hans-Georg. *O problema da consciência histórica*. Rio de Janeiro: Editora FGV, 2006b. p. 13.

<sup>222</sup> Não é a expressão o ambiente plástico do espírito – o espírito objetivo de Hegel – cujo domínio engloba toda forma de vida humana? Em sua linguagem, em seus valores morais e suas formas jurídicas, o indivíduo, o ser isolado, encontra-se sempre além de suas particularidades. *Ibid.*, p. 31.

<sup>223</sup> *Ibid.*, p. 31-32.

<sup>224</sup> ROHDEN, Luiz. *Interfaces da hermenêutica: método, ética e literatura*. Caxias do Sul: Educs, 2008. p. 82.

determina os rumos do conhecimento, que domina uma realidade, que elabora a ciência, mas esta se instaura pela participação comum à verdade, e à bondade”.<sup>225</sup> Tal participação possui seu acontecer no movimento da experiência implicada à vivência, sendo que ambas direcionam o modo de ser e estar do próprio homem.

Disso decorre o esclarecimento da experiência significativa em sua associação ao que emerge das vivências intencionais dispostas no decurso do mundo da vida. Conforme nossa compreensão sobre a filosofia gadameriana, podemos afirmar o seguinte: as vivências possuem um universo singular e não precisam ser confirmadas no contexto científico formal. No entanto, as experiências são instauradas em um jogo de participação e, assim, exigem o entendimento mútuo, a partilha na coletividade humana.

No percurso da vivência intencional para a experiência significativa agrega-se a responsabilidade, sendo que, por significativo, é o que se considera como importante, que envolve prudência, tolerância, respeito e, principalmente, o que se estabelece na linguagem, no exercício do movimento de compreensão e interpretação, o qual é responsável pelo modo de ser do humano. Por fim, no capítulo a seguir, visamos aprofundar o que foi exposto aqui clarificando o conceito de experiência a partir de sua relação com as noções de jogo, da facticidade e da experiência vital.

---

<sup>225</sup> ROHDEN, Luiz. *Interfaces da hermenêutica: método, ética e literatura*. Caxias do Sul: Educs, 2008. p. 84.

### 3 O CONCEITO DE EXPERIÊNCIA NA FILOSOFIA DE GADAMER

O conceito de experiência pautado na hermenêutica filosófica de Gadamer pode ser pensado a partir de três temáticas discutidas nas seguintes seções desta tese: no 3.1, intitulado *A experiência a partir da noção de jogo*<sup>226</sup>, esclarecemos o conceito de experiência implicado na estrutura do jogo, tensionado pelo círculo hermenêutico, onde se estabelece um diálogo sério do que emana o sentido de uma verdadeira experiência filosófica. No 3.2, denominado *A experiência da facticidade*, apresentamos a noção de *facticidade* descrita por Heidegger e retomada por Gadamer, que nos conduz à orientação do factual, do insubstituível e do caráter único da experiência, que jamais pode ser repetida. Essa parte é considerada, por Gadamer, como fundamental para compreender a ideia de experiência de instauração de sentido apropriado-significativa, devido ao fato de que, pela facticidade, volta-se ao ser que se transforma através do hábito. No subitem 3.3, nomeado *A experiência vital*, dedicamos nossa atenção ao conceito de experiência significativa no horizonte da filosofia prática, associado à temática da *phrônesis*, com referência nas apropriações de Gadamer sobre esse conceito inicialmente descrito por Aristóteles. Desse modo, justifica-se a noção de experiência significativa como o movimento de instauração de sentido da existência individual e coletiva. Por fim, destacamos que a experiência não decorre de um significado último, de uma ciência cognitiva, mas, sim, de seu próprio acontecer, que assume uma compreensão ontológica, pois é na conversão de um aí dado e finito, considerado em sua dinamicidade específica, que temos uma unidade de sentido factual.

Compreendemos que a noção de experiência, em certa medida, concerne à filosofia prática comprometida com uma sabedoria filosófica, a qual se ocupa, diariamente, com o fato em sua particularidade e em cada imediatez, pois ela é o jogo de experiência que se solidifica na história e no tempo. Nesse sentido, numa experiência existe o espaço de possibilidade de discernir e, por consequência, ter princípios para ponderar melhor. Nesse sentido, tal filosofia prática associada à sabedoria exercida no movimento de uma experiência nos mostra o modo como podemos conduzir a vida.

---

<sup>226</sup> Cabe salientar que a ideia de a experiência pautada pela filosofia de Gadamer ser pensada a partir do jogo como modelo estrutural foi descrita por Luiz Rohden em sua tese, a qual discutiu esse tema, e especialmente em sua obra chamada *Hermenêutica Filosófica*.

### 3.1 A EXPERIÊNCIA A PARTIR DA NOÇÃO DE JOGO

O movimento do jogo na experiência aparece como um fenômeno à margem no cenário da vida do homem, cenário este que é determinado por outros compreendidos como mais sérios. Gadamer, em *Verdade e Método I*, afirma: “é certo que se pode diferenciar do próprio jogo o comportamento do jogador, que, como tal, se integra com outros modos de comportamento da subjetividade”.<sup>227</sup> Em relação a isso, Palmer considera que:

Ninguém sabe como o jogo vai terminar; ele está fadado aos reversos da fortuna, ao elemento da surpresa à medida que choca e altera expectativas. O jogo não é necessariamente uma despreocupação, pois está claramente inserido na operação de passatempos; na realidade, o jogo pode, muitas vezes, começar como uma simples diversão e, repentinamente, se transformar num caso muito sério, quando o ato de perder ou ganhar se transforma numa questão de “vida ou morte”, como sempre dizemos, embora metaforicamente, mas com uma intenção absolutamente séria.<sup>228</sup>

Dentro desse raciocínio, podemos pensar que o cerne da experiência é o próprio ser do jogar, é participar. Nessa dimensão, reconhecemos o fato de que, na experiência como jogo, encontram-se horizontes distintos que nos abrem a possibilidade de uma interpretação adequada. Para Rohden, Gadamer apresentou o jogo como fio condutor da explicação ontológica, o que remete também a sua noção de experiência pois,

[...] o jogo não é um método compreendido como a realização de um caminho para chegar a um determinado previamente. Que o jogo é um caminho, ou seja, um modelo estrutural segundo o qual podemos mostrar e explicar, com determinados pressupostos, condições, exigências como se dá e deve ocorrer o saber filosófico.<sup>229</sup>

Contudo, segundo Grondin, Gadamer, ao desenvolver o contexto da experiência hermenêutica, contrasta o método da filosofia da reflexão.<sup>230</sup> No entanto, essa experiência não é o que o cientista, em seu laboratório, prepara, ou seja, a experiência que pode ser repetida e verificada, mas é a experiência como dado de uma consciência. Gadamer oferece o modelo de *Ésquilo*, poeta trágico grego, de um *pathei mathos* para explicar seus propósitos em torno da experiência do jogo. Ou seja, é através do sofrimento que o homem torna-se um sábio.<sup>231</sup>

<sup>227</sup> GADAMER, Hans-Georg. *Verdade e método I*. Tradução de Flávio Paulo Meurer. Petrópolis: Vozes; Bragança Paulista: Editora Universitária São Francisco, 2014. p. 174.

<sup>228</sup> PALMER, Richard. *Hermenêutica*. Tradução de Maria Luísa Ribeiro Ferreira. Lisboa: Edições 70, 2006. p. 123.

<sup>229</sup> ROHDEN, Luiz. *Interfaces da hermenêutica: método, ética e literatura*. Caxias do Sul: Educ, 2008. p. 79.

<sup>230</sup> GRONDIN, Jean. *Introducción a Gadamer*. Traducción de Constantino Ruiz-Garrido. Barcelona: Herder Editorial, 2003a. p. 183.

<sup>231</sup> A pessoa verdadeiramente sábia consegue obter a confirmação desta situação, não pelas experiências vistas como acúmulo de conhecimento, pois a pessoa experiente prova ser [...] alguém radicalmente não dogmático

Nesse sentido, a experiência não é aquela que só confirma o que já sabemos, mas justamente a que nos expõe ao distinto, estranho, o que de fato nos gera angústia e sofrimento, pois nos desacomoda e nos convoca a nos reinventarmos. Nietzsche, na obra intitulada *Aurora*, também faz referência a *Ésquilo*. Nas palavras do filósofo alemão, sofrer “é apenas uma bebida para guerreiros, raros, perigosos e aguerrido, que dificilmente é para um indivíduo qualquer”;<sup>232</sup> é uma virtude que só o sábio possui, a de apreender pelo sofrimento. Nesse contexto, a experiência:

[...] não é uma capacidade puramente pessoal; é um conhecimento do modo como as coisas são: um “conhecimento das pessoas” que, na verdade, não pode ser posto em termos conceituais. O *pathei mathos* de *Ésquilo* (aprender pelo sofrimento): não significa que adquiramos um tipo de conhecimento científico, nem mesmo um tipo de conhecimento que nos permita “saber melhor para a próxima vez” quando deparamos com uma situação semelhante; antes quer dizer que, por meio do sofrimento, conhecemos as fronteiras da própria existência humana.<sup>233</sup>

Somente a experiência negativa fornece uma visão e abre novos horizontes.<sup>234</sup> O desconhecido, concerne ao caráter apaixonado e ocasional da experiência. Assim, é a experiência hermenêutica como jogo que rouba nossa conscientização de segurança e nos confronta com a finitude. Na experiência encontramos horizontes distintos ao do *ser-aí* e ao das coisas em seu factual, horizontes que, nesse movimento, mantêm uma relação de aceitação ou negação. Assim, o que nos é próximo, se colocado em contraponto com outro horizonte distinto, pode ser confirmado ou não, mas é no contexto do estranhamento e do distinto que podemos ampliar nosso horizonte de compreensão com ênfase no sentido e, de fato, nos reinventarmos. Nesse caso, na experiência do jogo, precisamos de um dar-se conta do que já nos é próprio, bem como sermos prudentes, para deixarmos que o acontecer das coisas se mostre enquanto tal.

A negatividade da experiência invoca um sentido produtivo particular. É um conhecimento abrangente de conscientização da própria finitude, uma consciência da essência da condição humana, uma sabedoria que também faz chegar a um horizonte.<sup>235</sup> O homem experiente é aquele que conhece os limites de toda a antecipação e reconhece a insegurança

---

que, por causa das muitas experiências que teve e do conhecimento que obteve delas, está muito bem equipada a passar por novas experiências e aprender com elas. LAWN, Chris. *Compreender Gadamer*. Tradução de Hélio Magri Filho. Petrópolis: Vozes, 2007. p. 89.

<sup>232</sup> NIETZSCHE, Friedrich. *Aurora*. Tradução de Antônio Carlos Braga. 2. ed. São Paulo: Escala: 2007b. p. 163.

<sup>233</sup> PALMER, Richard E. *Hermenêutica*. Tradução de Maria Luísa Ribeiro Ferreira. Lisboa: Edições 70, 2006. p. 199.

<sup>234</sup> GRONDIN, Jean. *Introducción a Gadamer*. Traducción de Constantino Ruiz-Garrido. Barcelona: Herder Editorial, 2003a. p. 186.

<sup>235</sup> *Ibid.*, p. 183.

de todos os planos humanos.<sup>236</sup> Assim, é somente em um dar-se conta do que somos, do que queremos ser e do que se apresenta a nós enquanto tal que se estabelece a direção de uma experiência referente ao jogo como mediação na busca de um sentido. O homem experiente não tem um método para dirigir a diversidade e o curso das coisas, mas conhece a imprevisibilidade da experiência, que o faz reinventar-se em cada acontecer e criar em cada momento que lhe é próprio; além disso, ela instiga o senso criativo do ser humano.

Gadamer, quando se refere a *Ésquilo*, expressa que o melhor que podemos esperar de uma experiência não é o conhecimento, mas, sim, o *insight*, o qual nada mais é do que falibilidade das possibilidades humanas e suas limitações essenciais.<sup>237</sup> A experiência e o *insight* fazem parte de uma sabedoria genuína.<sup>238</sup> Segundo ele, em *Verdade e Método I*, “o que o homem tem que aprender através do sofrimento não é, especificamente, esta ou aquela coisa, mas um *insight* nas limitações da humanidade”.<sup>239</sup>

Assim a fecundidade da experiência no contexto do jogo é sempre um participar comum, pois, de fato, é o movimento das experiências compartilhadas com seus efeitos comuns que estrutura e organiza nossa vida em sociedade. Nesse sentido, para Gadamer, a experiência do jogo é um movimento implícito de vaivém que não se fixa em algo que o termine. Seu movimento corresponde em aproximar e distanciar dois horizontes distintos, ou seja, o horizonte do significado originário da coisa com o horizonte do *ser-aí* envolto de seus preconceitos e sua factualidade. Com isso, o verdadeiro sujeito da experiência não é o da subjetividade daquele que o faz, mas a própria experiência. A experiência não é uma subjetividade singular do *ser-aí*, mas, sim, seu próprio acontecer. Em outras palavras, o frutífero de uma experiência filosófica é o movimento de jogo que ela propõe, seu movimento de vaivém, em correlação com *ser-aí* finito, histórico e factual. Com isso, propomos a seguinte pergunta: o que, de fato, constitui o movimento da experiência filosófica no contexto do jogo?

Em resposta a essa questão, temos que a experiência como jogo é a “experiência da finitude humana”<sup>240</sup> e que seu caráter primordial está não somente no conhecimento, mas também na infinidade de possibilidades humanas e suas limitações essenciais. A experiência

<sup>236</sup> PALMER, Richard E. *Hermenêutica*. Tradução de Maria Luísa Ribeiro Ferreira. Lisboa: Edições 70, 2006. p. 199.

<sup>237</sup> GADAMER, Hans-Georg. *Verdade e método I*. Tradução de Flávio Paulo Meurer. Petrópolis: Vozes; Bragança Paulista: Editora Universitária São Francisco, 2014. p. 174.

<sup>238</sup> Iremos aclarar a noção de sabedoria genuína da experiência logo a seguir, no item 3.3, intitulado *Experiência Vital*, que está alicerçado nos pressupostos da filosofia prática de Gadamer, bem como na experiência associada ao conceito de *phrónesis*.

<sup>239</sup> GADAMER, op. cit., p. 357.

<sup>240</sup> *Ibid.*, p. 357.

de finitude nos ensina a reconhecer que não somos senhores do tempo, mas que estamos sempre jogados a esse, e que, se quisermos nos compreender diante da existência da vida, precisamos pensar na dimensão do *pathos* que ela envolve. Tal afirmação reforça que a experiência exige um pensar sobre si e as coisas que estão aí, sempre em consonância com seu acontecer factual.

Diante do exposto, temos alguns pontos essenciais para pensar o movimento da experiência como jogo, assim como referido por Gadamer. A experiência possui limitação temporal e espacial; não basta estarmos lançados a uma experiência, pois é preciso querer participar dela, visto que o acontecimento factual da experiência é fundamental, bem como não se faz experiência sozinho. Com isso, seu movimento requer um esforço para com o acontecer das coisas sem abandonarmos a nós mesmos. A experiência tem sua objetividade numa estrutura temporal em que possui características claras da finitude e da facticidade das coisas aí. Quem faz a experiência sabe, de antemão, o que ela propõe, desacomoda, desconstrói, podendo até mesmo ser a causa da morte de projetos de sentido já instituídos. Em outras palavras, pela noção que o conceito de experiência carrega, sabemos que, ao entramos nele, sairemos modificados. Nisso, uma vivência é diferente, pois se reporta, em primeira instância, a um sentir na pele, passando disso apenas ao se comprometer com o movimento da experiência.

Diante disso, temos a experiência no modelo do jogo como próprio movimento da finitude humana. Não podemos fazer uma experiência fora dela, pois estamos sempre inseridos nela. Em consonância ao que foi referido, a experiência do jogo distancia-se da compreensão de experiência da reflexão. Compreendemos que este modelo de experiência aponta um novo horizonte de vigilância, o qual nos leva à abertura aos outros e a uma nova experiência, pois é na experiência da finitude que reconhecemos nossos limites. É nela que reside o horizonte da consciência provocada pela eficiência histórica. E essa “é um reconhecimento de que todas as expectativas e todo o planejamento de seres finitos é finito e limitado seu tempo”.<sup>241</sup>

Oliveira aponta que a hermenêutica de Gadamer deve ser pensada como a experiência do homem no mundo com sua finitude, sendo que sua filosofia acolhe a ideia de que é na tradição de um todo de sentido que compreendemos qualquer coisa, o que ilustra que não somos donos do sentido, ponto que fortalece o conceito de experiência como a experiência da finitude. Assim, a compreensão da experiência “é uma mediação entre conceitos que

---

<sup>241</sup> GRONDIN, Jean. *Introducción a Gadamer*. Traducción de Constantino Ruiz-Garrido. Barcelona: Herder Editorial, 2003a. p. 185.

constituem o universo do outro e o próprio pensamento [...] compreender é participar”.<sup>242</sup> É, de fato, um jogar com as possibilidades que nos são próximas e distintas. Diante do exposto, o homem, antes de tudo, sempre se experimenta no seio de um mundo de sentido ao qual ele pertence e não pode se tornar seu objeto, pois é sempre o horizonte a partir de onde qualquer conteúdo singular é captado em seu sentido.

Na verdade, a experiência no contexto do jogo não parte de uma hipótese para apenas confirmá-la; nesses termos, ela é distinta da experiência de método científico. De fato, o jogo não se constitui de um movimento linear e precisa ser compreendido como um processo medial, ou seja, ele é mais que um instrumento. O “ser do jogo não está na consciência ou na conduta de quem joga, mas, ao contrário, atrai este ao seu círculo que instaura seu sentido, o jogador experimenta o jogo como uma realidade que o supera”.<sup>243</sup> Diante disso, Gadamer afirma que a experiência é correspondente ao sentido especial do jogo humano, no qual também é possível incluir a razão. Seguindo tal contexto, recorremos a Ricoeur, o qual expõe que Gadamer compreende que, na experiência do jogo, temos uma atividade de discernimento em que se exerce uma permuta concreta de mensagens entre horizontes distintos.<sup>244</sup> De fato, o modelo do jogo é implicado na questão e na resposta. Concebemos que a experiência propõe uma forma de entendimento, porém este não emerge do conhecimento individual disso ou daquilo – ele é um entendimento de si para o si, é pautado em um autoentendimento.<sup>245</sup> Gadamer destaca que:

[...] parece-me, [...] aspecto importante que o jogo seja nesse sentido um fazer comunicativo, que ele desconheça propriamente a distância entre aquele que joga e aquele que se vê colocado frente ao jogo. [...] O espectador é notadamente mais que um mero observador que vê o que se passa diante de si; ele é, como alguém que “participa” do jogo, uma parte dele.<sup>246</sup>

Em decorrência disso, a compreensão da experiência hermenêutica começa com o acontecer de um jogo em que os conceitos prévios são substituídos por outros mais adequados. Assim, ela instaura-se no esforço do pensar em busca do sentido apropriado das coisas, ilustrando a experiência e sua implicação com os propósitos da linguagem, de um diálogo, o que demonstra o movimento circular da compreensão e da interpretação, a possibilidade de

<sup>242</sup> OLIVEIRA, Manfredo Araújo de. *Reviravolta linguístico-pragmática na filosofia contemporânea*. 3. ed. São Paulo: Loyola, 2006. p. 235.

<sup>243</sup> GADAMER, Hans-Georg. *A atualidade do belo: a arte como jogo, símbolo e festa*. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1985. p. 58.

<sup>244</sup> RICOEUR, Paul. *Hermenêutica e ideologias*. Tradução de Hilton Japiassu. Petrópolis: Vozes, 2008. p. 27.

<sup>245</sup> LAWN, Chris. *Compreender Gadamer*. Tradução de Hélio Magri Filho. Petrópolis: Vozes, 2007. p. 89.

<sup>246</sup> GADAMER, op. cit., p. 40.

instauração de sentido da experiência. Para Gadamer, a experiência, assim como o jogo, não é fechada e organizada por regras que poderiam controlá-la, mas um movimento incessante de vaivém no qual se prioriza o “interpelar-se/entrar em si”, ou seja, colocar nossos projetos e pré-compreensões em “xeque”. Assim, a experiência, pautada nesse modelo de nos colocar em xeque, abre a possibilidade de irmos além das nossas vivências intencionais, passando a assumir uma medida de pensar da racionalidade não somente na busca de uma validade de significado, mas, acima de tudo, de um sentido para a própria existência.

Quanto a isso, Rohden, com base na filosofia de Gadamer, acrescenta que a verdade pensada a partir do movimento da experiência hermenêutica como jogo não é resultante de uma simples aplicação de um método recorrente de uma lógica abstrata.<sup>247</sup> Ao contrário, sua verdade é constituída no horizonte no qual aquele que compreende já está sempre incluído, em um acontecimento em virtude do qual se faz valer o que tem sentido, na medida em que compreende, mas precisa sempre participar deste.

Efetivamente, a experiência, para Gadamer, está pautada na experiência da nossa própria historicidade.<sup>248</sup> O que queremos ilustrar com essa assertiva é que, para esse filósofo, a experiência hermenêutica é a experiência de nossa finitude, na qual estamos sempre a nos encontrar e reinventar. O sentido do todo de uma experiência só pode ser compreendido relativamente, pois a totalidade de sentido compreendida na história e na tradição decorre do modo pelo qual a realidade da finitude do compreender estende-se à resistência, ao absurdo e ao incompreensível, alcançando validez.

Sendo assim, nossas antecipações só podem ser confirmadas no encontro com as coisas mesmas aí dadas no horizonte da factualidade. Tal encontro entre o *ser-aí* e as coisas torna-se uma abertura para a experiência da compreensão, que exige sempre participação, ou seja, entrega, além do desejo por conhecer o que que já nos é próprio e o estranho, distinto. Em virtude dessas considerações, reforçamos que a noção de experiência elencada nesta tese tem como fundamental seu caráter de não repetitividade. O homem, ao experienciar, está sempre a se reinventar.

Conseqüentemente, a experiência tem seu contexto implicado na participação, a qual, num jogo de vaivém, está implicada nos horizontes de entrega, recordação, espanto, negação, afastamento, capacidade de discernimento. Horizontes estes que se autorrelacionam e se findam numa autocompreensão, ponderação e confirmação. Em suma, o que emerge dessa

---

<sup>247</sup> ROHDEN, Luiz. *Interfaces da hermenêutica: método, ética e literatura*. Caxias do Sul: Educs, 2008. p. 84.

<sup>248</sup> GADAMER, Hans-Georg. *Verdade e método I*. Tradução de Flávio Paulo Meurer. Petrópolis: Vozes; Bragança Paulista: Editora Universitária São Francisco, 2014. p. 22.

autorrelação de horizontes distintos é que eles esclarecem a própria fecundidade de tal noção e a diferem do contexto de experiência pautada na repetitividade e reprodução instaurado nas ciências empíricas e fundamentado na experiência como experimento científico. Segundo Silva,

[...] alargar a repetibilidade do sentido da experiência, unidimensionalmente explorada pela ciência e por toda a filosofia de tipo epistemológico não significa, pois, negar o seu sentido fundamental mas descobrir a sua dimensão ontológica originária sem descuidar a temporalidade e a negatividade essencial de toda a experiência. [...] a questão decisiva da experiência não possa hoje reduzir-se à da sua contribuição para a formação do conceito e do saber. A verdadeira experiência é, para Gadamer, sempre dolorosa e desagradável, exige uma inversão da consciência, mas nem por isso condena o homem, que a sofre, à errância e ao absurdo.<sup>249</sup>

Nesse contexto, a experiência é um automover-se, um vaivém que tem como ponto inicial a compreensão prévia conduzida pelos nexos que se instauram como sentidos das vivências anteriores do *ser-aí*. Ela é o que, inicialmente, entra em jogo na experiência em correlação com o *aí* das coisas, ou seja, o que lhe é próprio. A compreensão prévia é um projeto que, em sua intencionalidade, busca um sentido, possui a pretensão específica de desvelamento de uma parte do sentido do todo.

Em sequência, é esse projeto (eu-projeto) que se move em confronto ao horizonte da coisa *aí* e em seu acontecer (outro-projeto). Tal movimento é implicado em um automover-se. Contudo, não significa abandonar o projeto já de antemão constituído, que se refere aos preconceitos já instaurados, mas um dar-se conta deles, meditar sobre eles, para que o outro horizonte, o das coisas, que também é um projeto distinto, faça-se perceber, ou seja, é necessário deixar que ele fale. A tendência de nos guiarmos pelo que já nos constitui enquanto preconceitos é forte, por isso, é necessário uma certa medida de afastamento<sup>250</sup>, que jamais pode ser compreendida como abandono de si, mas, sim, como um autocompreender-se para que as coisas possam mostrar-se como tal. Com isso, Rohden afirma que o fundamental do jogo, para a experiência, é, na verdade, que “o jogo é uma confirmação da natureza supralógica da situação humana”.<sup>251</sup>

<sup>249</sup> SILVA, Maria Luísa Portocarrero Ferreira da. *O preconceito em H.-G. Gadamer: sentido de uma reabilitação*. Coimbra: Fundação Calouste Gulbenkian, 1995. p. 9.

<sup>250</sup> Em face disso, a estrutura ordenada do jogo faz com que o jogador se abandone a si mesmo, dispensando-o, assim, da tarefa da iniciativa que perfaz o verdadeiro esforço da existência. É o que aparece também no impulso espontâneo para a repetição, que surge no jogador e no contínuo renovar-se do jogo, que é o que cunha sua forma. GADAMER, Hans-Georg. *Verdade e método I*. Tradução de Flávio Paulo Meurer. Petrópolis: Vozes; Bragança Paulista: Editora Universitária São Francisco, 2014. p. 158.

<sup>251</sup> ROHDEN, Luiz. *Hermenêutica filosófica: entre a linguagem da experiência e a experiência da linguagem*. São Leopoldo: Unisinos. 2002. (Coleção Idéias, 7). p. 117.

Contudo, essa experiência pautada na noção de jogo ressalta as várias formas nas quais a natureza da experiência humana pode ser concebida. Gadamer expressa que ela é importante, pois é um preâmbulo necessário para os homens em seu tratamento dos diferentes aspectos da verdade decorrentes do mundo da vida.<sup>252</sup> Segundo Gadamer,

o movimento que é jogo não possui nenhum alvo em que termine, mas renova-se em constante repetição. O movimento de vaivém é obviamente tão central para a determinação da essência do jogo que chega a ser indiferente quem ou o que executa esse movimento. [...] o jogo que é jogado ou que se desenrola como jogo; não há um sujeito fixo que esteja jogando ali. O jogo é a realização do movimento como tal.<sup>253</sup>

No entanto, o jogo hermenêutico, para Gadamer, nunca pode tornar os sentidos implícitos completamente explícitos, pois que o não dito é sempre mais extensivo do que o dito.<sup>254</sup> Podemos acrescentar, então, que é na evidência que a alteração e a diferença levam vantagem sobre a identidade do significado. A experiência do jogo transforma os jogadores e a si mesmo, na medida em que revela algumas estruturas dimensionais da realidade, pois “a transformação é uma transformação para a verdade”.<sup>255</sup> É certo que essa ideia reforça a importância do acontecer da experiência, pois é no confronto com a realidade que se apresenta o novo, o desconhecido, e se reconhece o já compreendido. Assim, a experiência é um esforço de instauração de sentido, o qual se constitui em seu próprio movimento, o de jogar.

Desse modo, a experiência tem sua estrutura nas características do jogo. Salientamos que nela o jogador tem, diante de si, o todo, mas escolhe uma parte a ser desvelada, sendo tal escolha guiada por seus projetos prévios, e não por um humor, ou estado de espírito, mas, sim, pelo que o constituiu enquanto ser humano no mundo até o presente momento. Em outras palavras, seu projeto prévio é sempre orientado pela sua constituição histórica, finita e factual.

Com isso, a fecundidade pertinente desse tipo de experiência não é o jogo em si, mas, sim, o jogar. Novamente, reforçamos que a experiência do jogo é também da finitude, pois, nesse horizonte de experiência, antes de interpretarmos qualquer coisa, procedemos a uma certa estruturação prévia, que possui o sentido global e, em decorrência de sua compreensão prévia, temos uma medida de direção, antecipadamente, que se constitui a partir das relações que se instituíram no contexto das vivências anteriores. Diante do exposto, é no movimento

---

<sup>252</sup> LAWN, Chris. *Compreender Gadamer*. Tradução de Hélio Magri Filho. Petrópolis: Vozes, 2007. p. 86.

<sup>253</sup> *Ibid.*, p. 156-157.

<sup>254</sup> PALMER, Richard. *Hermenêutica*. Tradução de Maria Luísa Ribeiro Ferreira. Lisboa: Edições 70, 2006.

<sup>255</sup> GADAMER, Hans-Georg. *Verdade e método I*. Tradução de Flávio Paulo Meurer. Petrópolis: Vozes; Bragança Paulista: Editora Universitária São Francisco, 2014. p. 112.

da experiência como jogo que nossas concepções prévias são colocadas em xeque e são passíveis de se reconfigurarem.

Chamamos atenção para o que Gadamer apresentou, na *Universidade de Salzburg*, em 1974, no texto intitulado *Arte como jogo, símbolo e festa*, no qual expressa que, quando se fala em jogo, de início, estamos pensando no vaivém de um movimento que se repete constantemente. Isso condiz a um espaço de jogo que, de certa forma, está implicado a um automover-se e, como dito anteriormente, esse automovimento é a característica básica do que está vivo. Na obra referida acima, o filósofo pontua que Aristóteles já havia feito referência ao fato de que “o que é vivo tem o impulso do movimento em si mesmo, é automovimento”.<sup>256</sup> Com efeito, o jogo é automover-se, e seu movimento é um fenômeno de redundância, de autorrepresentação do estar-vivo, mas não pretende fins objetivos.

Uma vez que o jogo é um constante movimento de-e-para, Gadamer centra-se no incessante movimento de vaivém, porque ele revela algo importante sobre a natureza da coisa como sendo essencialmente incompleta e incompletável. É interessante pensar que a experiência como um jogo nunca atinge sua verdadeira finalidade, porque o jogo pode sempre ser jogado novamente, e os jogadores sempre serão atraídos pelos seus horizontes. Correspondendo a esse sentido, compreendemos que a experiência genuína é hermenêutica, no movimento de um jogo, pois a moção insolúvel constante entre a parte e o todo é uma característica-chave da interpretação.<sup>257</sup>

Nessas circunstâncias, podemos afirmar que a experiência é automovimento e condiz, inicialmente, à autorrepresentação, mas, por consequência, na estrutura do jogo, tem a possibilidade da mobilidade de sempre se reelaborar. Rohden esclarece que a experiência, comprometida com o jogar, reforça seu contexto de não repetibilidade. Em suas palavras,

[...] não desaparecem todas as referências finais - regras - mas permanecem, por assim dizer, suspensas, pois quem joga sabe que o jogo não é mais que jogo e este só cumpre ‘o objetivo que lhe é próprio quando o jogador se abandona totalmente no jogo’. A relação que o jogador possui com o jogo é diferente da relação com outros objetos (pessoas inclusive). Nesse sentido, não é possível mostrar o sentido do jogo independentemente do jogador e vice-versa, ou seja, não é possível objetificá-lo totalmente.<sup>258</sup>

O fundamento da objetividade das coisas numa experiência “não está na subjetividade daquele que a interpreta, mas, sim, na realidade do mundo e da linguagem que a coisa carrega

<sup>256</sup> GADAMER, Hans-Georg. *A atualidade do belo: a arte como jogo, símbolo e festa*. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1985. p. 38.

<sup>257</sup> LAWN, Chris. *Compreender Gadamer*. Tradução de Hélio Magri Filho. Petrópolis: Vozes, 2007. p. 87.

<sup>258</sup> ROHDEN, Luiz. *Interfaces da hermenêutica: método, ética e literatura*. Caxias do Sul: Educs, 2008. p. 80.

e partilha”.<sup>259</sup> A instauração de sentido das coisas é uma partilha do ser com a coisa em seu horizonte mais amplo, de modo que a intencionalidade se faz presente e, recorta seu saber em uma parte, à qual se direciona seu desejo. Compreender o todo de uma experiência e significá-lo é tarefa impossível, porém, ele é composto de partes integradas que se fazem presentes no existir da coisa e do ser. Dito de outra forma, no jogo, temos o todo, mas somos intencionalmente dirigidos a uma parte desse. Com isso, temos o confronto de horizontes distintos que se relacionam e desvelam a parte que ganha força e significado de expressão.

Parece-nos essencial esclarecer que a experiência pode ser considerada uma totalidade de sentido pelo fato que não pode ser explicada nem compreendida instrumentalmente mais de uma vez. Com isso, está sempre implicada ao acontecer factual. Vale destacar que ela contém, em si, a totalidade. No entanto, o *ser-aí*, imerso em seu movimento, delimita a parte interessada, ou seja, a parte de sentido que será aclarada, o que, de certo modo, vela outras, mas, em sua essência, na experiência, no contexto do jogo, possui o todo das possibilidades.

Realmente, uma experiência concreta desperta as capacidades de relacionamento latentes em cada um de nós nos casos em que existiam ligações íntimas ou se fizeram novas experiências que intercambiamos.<sup>260</sup> Na experiência somos convidados para uma contração da qual necessitamos, sendo função dela o despertar, para que não nos tornemos meros reprodutores e alienados diante do acontecer da vida.

Conseqüentemente, a fecundidade do movimento da experiência, em sua essência, é confirmar ou reconfigurar o nexos da própria vida dos seres humanos no mundo. Diferente do conceito de vivência, a noção de experiência hermenêutica está pautada “no entendimento entre um eu e um tu, sem a pretensão de uma das partes de compreender o outro em seu ser e em sua opinião”.<sup>261</sup> Essa concepção tem efeito na estrutura circular da compreensão, ou seja, do círculo hermenêutico.

No entanto, salientamos que o sentido de mediação decorrente do movimento circular da compreensão não significa algo pacífico, como um acordo, mas é, sim, um construir e um desconstruir, que pode ser muito tenso e sofrido, pois coloca o homem diante do espelho, ou seja, com ele mesmo em seus limites. Assim, pensemos tal mediação como uma circularidade de horizontes distintos que se dão num jogo de contrapontos em busca de um sentido apropriado.

---

<sup>259</sup> GADAMER, Hans-Georg. *Verdade e método I*. Tradução de Flávio Paulo Meurer. Petrópolis: Vozes; Bragança Paulista: Editora Universitária São Francisco, 2014. p. 257.

<sup>260</sup> GADAMER, Hans-Georg. *La educación es educarse*. Barcelona: Ediciones Paidós Ibérica, 2000a. p. 25.

<sup>261</sup> GADAMER, Hans-Georg. *Verdade e método II*. Tradução de Flávio Paulo Meurer. Petrópolis: Vozes; Bragança Paulista: Editora Universitária São Francisco, 2002. p. 47.

Contudo, a universalidade do aspecto hermenêutico pautado na experiência está centrada na compreensão, que não se dá em um ato de transferência, mas na ordem da experiência como jogo de participação e partilha, num espaço em que horizontes distintos se contrapõem. Por isso, entende-se que os atos de compreender e interpretar uma experiência pautada no jogo são subordinados, de uma maneira específica, à tradição da linguagem e ao modo de ser de cada vivência.<sup>262</sup> Mas, ao mesmo tempo, eles ultrapassam essa subordinação não somente porque todas as criações culturais da humanidade querem ser entendidas, mas pela razão fundamental de que tudo o que é compreensível decorre do esforço da experiência e precisa tornar-se acessível à compreensão e à interpretação.<sup>263</sup>

Cabe reforçar que, acima de tudo, a experiência é um “esforço do pensar” sobre o intercâmbio de horizontes distintos, interligados, na busca de um sentido apropriado, que tem como fio condutor o *ser-aí* histórico, finito e factual. Contudo, compreender uma experiência não é estado de uma autoconsciência individual, pois percorre a dimensão de um ouvir o que o outro tem a dizer. Existe um senso daquilo que já foi entendido e aquilo que é estranho, diferente, o outro que está em sincronismo com aquilo que já foi visto.<sup>264</sup> Tal sincronismo é visualizado na estrutura circular da compreensão, como um espiral, pois é entre esse movimento do universal e do particular da linguagem que se busca o sentido apropriado que permite conduzir sentidos futuros.

Por fim, a experiência decorrente da estrutura de um jogo precede de tudo quanto pode ser reconhecido e interpelado como ente, pois é justamente no distinto que temos a possibilidade da quebra de um círculo vicioso, ou seja, o que já nos constitui até o presente momento enquanto tal.<sup>265</sup> A dialética da experiência obtém sua realização plena não no conhecimento definitivo, mas, sim, na exposição à experiência que se tornou possível através da própria experiência diante do distinto.<sup>266</sup> Consideramos o acontecer factual de uma experiência como a abertura para uma realização dialética de uma experiência.<sup>267</sup>

---

<sup>262</sup> Porém, somente o movimento da vivência para Gadamer não cumpre a função primordial do ser no mundo como tal, ou seja, como homem social, e, diante disso, ele associa a ela o contexto da experiência pautado num fundamento de responsabilidade e seriedade para com a existência individual e coletiva, a qual, como vimos anteriormente, ocorre primeiramente na estrutura que condiz à experiência no modelo do jogo, que é comprometida com o universal e particular da linguagem, para instauração de seu sentido. SILVA, Maria Luísa Portocarrero Ferreira da. *O preconceito em H.-G. Gadamer: sentido de uma reabilitação*. Coimbra: Fundação Calouste Gulbenkian, 1995. p. 109.

<sup>263</sup> *Ibid.*, p. 43.

<sup>264</sup> LAWN, Chris. *Compreender Gadamer*. Tradução de Hélio Magri Filho. Petrópolis: Vozes, 2007. p. 87.

<sup>265</sup> *Ibid.*, p. 581.

<sup>266</sup> GADAMER, Hans-Georg. *Verdade e método I*. Tradução de Flávio Paulo Meurer. Petrópolis: Vozes; Bragança Paulista: Editora Universitária São Francisco, 2014. p. 355.

<sup>267</sup> Gadamer afirma: “O movimento da interpretação não é dialético porque a parcialidade de cada enunciado pode ser completada por outro aspecto [...], mas, sobretudo, porque a palavra que alcança o sentido do texto

Em decorrência disso, a dimensão da experiência hermenêutica é o desejo de entender o novo, tendo como referência aquilo que já foi experienciado, vivenciado. Em última análise, não importa quantas vezes estamos jogados à experiência de uma mesma coisa, mas, sim, as possibilidades infinitas que se estabelecem no movimento da experiência do jogar e de se reinventar. Assim como a vivência, a experiência carrega consigo o todo da vida, e a tarefa da compreensão e da interpretação é o que desvela o particular de cada experiência que, de fato, é um automover-se diante da nossa condição de finitude e historicidade.

### 3.2 A EXPERIÊNCIA DA FACTICIDADE

Para melhor apresentar a dimensão fática das experiências, estruturamos dois momentos. O primeiro inicia com um breve esclarecimento da noção de *Dasein*, ou seja, *ser-aí*. Em Gadamer, esse conceito designa “a mobilidade fundamental do *ser-aí*, o qual perfaz sua finitude e historicidade, e a partir daí abrange o todo de sua experiência de mundo”.<sup>268</sup> No segundo momento, nossa preocupação volta-se a esclarecer a noção de experiência e sua implicação ao movimento da compreensão, enfatizando suas formações prévias, tais como pré-compreensão, visão prévia, projetos prévios. Por fim, articulamos esses pontos ao caráter da existência em consonância com o nexos da experiência. Para Gadamer, é correto afirmar que a obra *Ser e Tempo* de Heidegger ofereceu dois aspectos bem diversos, ou seja, a crítica ao tempo ordinário e o engajamento à existência a partir da analítica existencial do *ser-aí*.<sup>269</sup> Esses aspectos desencadearam um efeito revolucionário na tradição filosófica, pelo fato de Heidegger ter recolocado sob novas bases a pergunta pelo sentido do ser.

Esta tese propõe pensar justamente no exercício do *ser-aí*, que se estabelece diante do acontecer da vida em sua multiplicidade, na pluralidade de suas vozes e na unidade do ser, a fim de clarificar a compreensão que emerge nas vivências intencionais e factuais. Uma vez elaboradas as vivências intencionais, conquista-se o que chamamos acima de experiência vivencial significativa, que direciona, organiza, elabora e fundamenta a existência do ser no mundo.

É para aclarar isso que buscamos estabelecer um nexos com a vivência intencional fática a fim de nos aproximarmos da noção da experiência vivencial significativa. Recorremos,

---

na interpretação não faz senão trazer à linguagem o conjunto desse sentido”. GADAMER, Hans-Georg. *Verdade e método I*. Tradução de Flávio Paulo Meurer. Petrópolis: Vozes; Bragança Paulista: Editora Universitária São Francisco, 2014. p. 600.

<sup>268</sup> Ibid., p. 16.

<sup>269</sup> GADAMER, Hans-Georg. *Hegel, Husserl, Heidegger*. Tradução de Marco Antonio Casanova. Petrópolis: Vozes, 2012. p. 248.

para tanto, ao que Gadamer refere como importante para o entendimento dessa noção, seguindo a vertente heideggeriana diante do conceito de facticidade. Claro que isso também implica o esclarecimento do que significa *ser-aí*.

### 3.2.1 O *ser-aí* é ser em um mundo

Gadamer reconhece que, antes de tudo, estamos envolvidos pelos rastros da própria vida e preenchidos pela totalidade de nossas lembranças e esperanças. É a facticidade de convicções, valorações e hábitos íntimos e comuns, profundamente compreensíveis, a suma do que constitui o nosso sistema de vida. A palavra grega para esse “[...] complexo de tais facticalidades é o conceito de *ethos*, do ser que se transformou através do exercício e do hábito”.<sup>270</sup> Compreendemos que o exercício e o hábito estão interligados ao movimento do vivenciar e experienciar, de forma que também assumem função na condução da vida.

Isso quer dizer que, do acontecimento nomeado experiência, é necessário entender que a determinação indicativa da intencionalidade, para Heidegger, não é um dado da consciência subjetiva transcendental, e, sim, um revelar orientado pela intencionalidade elementar da consciência histórica, ou seja, por um indicativo temporal que chamamos de facticidade.

Gadamer concorda com as objeções que Heidegger elencou sobre a fenomenologia reflexiva de Husserl, e Casanova considera que Heidegger parte da descrição de uma experiência fática. Assim, a facticidade é uma lógica faticamente experienciada. Contudo, é uma lógica que não permanece apenas em um campo teórico qualquer, mas que se estende, ao mesmo tempo, para a constituição de nossas vivências mais próprias.<sup>271</sup> Segundo Rubenich, a experiência da vida fática, para Heidegger, é vida vivida, e não uma ciência de cunho objetivo, de forma que ela é a designação para o caráter de ser de nosso *ser-aí* próprio.<sup>272</sup> De acordo com Figal, Heidegger desenvolveu a sua hermenêutica da facticidade em contraposição a Husserl, mas não abdicou da noção de “intuição hermenêutica”<sup>273</sup> enquanto

<sup>270</sup> GADAMER, Hans-Georg. *Elogio da teoria*. Tradução de João Tiago Proença. Lisboa: Edições 70, 2001a. p. 58.

<sup>271</sup> CASANOVA, Marco Antonio. *Compreender Heidegger*. Petrópolis: Vozes, 2009. (Série Compreender). p. 27.

<sup>272</sup> SILVA, Alexandre Rubenich. *Indicação formal como caminho para o ser: o despertar hermenêutico-filosófico*. 2015. 243 f. Tese (Doutorado em Filosofia) -- Programa de Pós-Graduação em Filosofia, Universidade do Vale do Rio dos Sinos (UNISINOS), São Leopoldo, 2015. p. 177.

<sup>273</sup> Heidegger, ao falar de “intuição hermenêutica”, voltava-se a ela enquanto claridade capaz de comunicação da vida, é “um momento essencial da vida em si e por si”, ela acompanha “a vivência”. FIGAL, Günter. *Oposicionalidade: o elemento hermenêutico e a filosofia*. Tradução de Marco Antonio Casanova. Petrópolis: Vozes, 2007. p. 33-35.

autopresente e conceitualmente articulável do *ser-aí*. O pensamento husserliano da intuição também pode ser percebido nas exposições de Gadamer.

A contraposição de Heidegger à fenomenologia reflexiva de Husserl encontra o seu solo a partir do desenvolvimento da hermenêutica da facticidade. É a partir dela que ele coloca à prova a autocompreensão transcendental da fenomenologia, de modo a nos convocar para uma ontologia fenomenológica, de cunho existencial, voltada à automeditação. Em relação a isso, Figal menciona que, para os projetos hermenêuticos de Heidegger e Gadamer, não há nada por si que possa se subtrair ao movimento do *ser-aí* ou ao fluxo do acontecimento da tradição.<sup>274</sup> Nem mesmo a tentativa de se distanciar da realização do *ser-aí* ou do acontecimento da tradição precisa pertencer à realização ou ao acontecimento.

Diante da noção que o acontecimento é primordial, podemos dizer que a experiência também o é. No entanto, o problema que se instaura na experiência é justamente o de como ela pode ser desvelada de modo significativo. Os inúmeros problemas que emergiram em torno do entendimento da noção de vivência e experiência permearam discussões no horizonte do conhecimento e de sua validação científica, o que constituiu lacunas a serem preenchidas pela crítica filosófica. Podemos, então, reconhecer a experiência implicada nas vivências intencionais como acontecimento, evento do *ser-aí*, diante de um mundo de pertencimento histórico circundante em que reside a abertura para compreender os horizontes distintos e próximos do próprio ser, de modo que temos a determinação vivencial de desconstruir-se, para reconstruir-se.

Consideramos, aqui, juntamente com Gadamer em seus escritos, que as determinações ontológicas do *ser-aí* finito são definidas por Heidegger como determinações da existência, ou seja, o “*ser-aí* caracterizado pelo fato de ele se compreender em relação com o seu próprio ser”.<sup>275</sup> Trata-se de um fundamento importante para a compreensão do nexo de uma experiência pelo fato de que ela é elementar à finitude da temporalidade do *ser-aí*, e, com isso, mantém-se a questão acerca do sentido da pergunta do ser, sempre efervescente.

Com essa latente pergunta instituída por Heidegger, temos que observar que a compreensão acerca do sentido do ser mantém-se sempre aberta e não está vinculada aos dados elementares de uma consciência subjetiva, como descreveu a tradição filosófica, mas, sim, está fortalecida e estabelecida na tarefa da compreensão e interpretação de si e, conseqüentemente, das coisas também.

---

<sup>274</sup> FIGAL, Günter. *Oposicionalidade: o elemento hermenêutico e a filosofia*. Tradução de Marco Antonio Casanova. Petrópolis: Vozes, 2007. p. 18-23.

<sup>275</sup> GADAMER, Hans-Georg. *Hegel, Husserl, Heidegger*. Tradução de Marco Antonio Casanova. Petrópolis: Vozes, 2012. p. 336.

O fato de a pergunta em torno do sentido do ser manter-se sempre aberta, ou seja, efervescente, apresenta-nos a necessidade de entender o que Heidegger elencou em sua filosofia a respeito dessa questão, bem como de percorrer o que compõe o movimento de desvelamento do *ser-aí* descrito por ele. De fato, as experiências se estabelecem em um jogo do *ser-aí* para consigo mesmo, com o mundo, com os outros e com as coisas que pertencem ao espaço constituído em meio à temporalidade humana.

O que emana do acontecer da experiência é uma sabedoria prática, que decorre do esforço da autocompreensão, não um dado da consciência subjetiva, muito menos da autoconsciência constituída por uma razão absoluta. Nesse sentido, cabe voltarmos à questão sobre “quem é o ser humano”, feita por Heidegger, bem como ao seu desvelamento de mundo.

Gadamer, em *Verdade e Método I*, descreve que a analítica temporal da existência (*Dasein*) humana desenvolvida por Heidegger mostrou de maneira convincente que a compreensão é um modo de ser da existência e não um comportamento do sujeito.<sup>276</sup> A fundamentação ontológica do ser em sentido próprio “é” o *ser-aí* histórico-finito; não é pura presença e subsistência atual. A interpretação do ser deve ser pensada a partir do horizonte do tempo com relação ao seu próprio tempo presente e futuro.

Segundo Rubenich, o sentido existencial do *ser-aí*, para Heidegger, pode ser compreendido em quatro determinações: como *abertura* em geral; como *estar-lançado*; como *projeto*; e, por fim, como *de-cadência*.<sup>277</sup> No entanto, as determinações ontológicas do *ser-aí*, como abertura, abarcam tanto o ‘ser-no-mundo’ quanto o ‘ser e estar’ junto aos entes intramundanos. Em consequência, a noção do *ser-aí* como *estar-lançado* demonstra que ele está sempre em um mundo determinado, constituído por um horizonte determinado e de entes intramundanos também determinados. A determinação referente à *de-cadência*, por sua vez, não significa que o ser desaparece, mas que ele está em reconstrução diante do caráter da aparência.

O *ser-aí* nunca é um ser “aí” sozinho, destituído de si e dos outros, pois, mesmo diante de uma vivência íntima e pessoal, ele carrega consigo o que lhe é mais próprio, sua constituição histórica e finita. Experimentar requer um compreender, e isso se dá em nossa situação vital de convivência. O *ser-aí lançado* possui um caráter factual, que está implicado

<sup>276</sup> GADAMER, Hans-Georg. *Verdade e método I*. Tradução de Flávio Paulo Meurer. Petrópolis: Vozes; Bragança Paulista: Editora Universitária São Francisco, 2014. p. 16.

<sup>277</sup> SILVA, Alexandre Rubenich. *Indicação formal como caminho para o ser: o despertar hermenêutico-filosófico*. 2015. 243 f. Tese (Doutorado em Filosofia) -- Programa de Pós-Graduação em Filosofia, Universidade do Vale do Rio dos Sinos (UNISINOS), São Leopoldo, 2015. p. 119.

à convivência consigo, com outros e com o mundo, de maneira que buscar uma harmonia diante dessa situação é a tarefa que a compreensão coloca para cada um de nós.

Revelar o movimento que decorre de uma experiência está implicado à noção do desvelamento do *ser-aí* no exercício da compreensão, e não no esforço da autoconsciência detentora da razão absoluta. Aquele que compreende se compreende, projeta-se a si mesmo rumo às possibilidades de si mesmo, visto que “compreender volta-se à possibilidade de interpretar, detectar relações, extrair conclusões em todas as direções”,<sup>278</sup> pois a tarefa da compreensão não é somente um esforço de projetar a si mesmo em um sentido emergente da razão, como descreveu Hegel.

O sentido da pergunta do ser é infundável pelo fato de ela se constituir na plasticidade do movimento da compreensão; ela nunca pode fechar-se, pois está sempre aberta a reformulações. A compreensão do sentido do ser que nos é dado por intermédio do nosso *ser-aí* não é algo que possamos apreender diretamente, pois coloca em jogo o desvelar atuante em cada exercício factual do próprio ser diante do que lhe é mais próprio, ou seja, do seu movimento relacional para com a vida.

Segundo Heidegger, em sua obra *Ontologia: hermenêutica da facticidade*, a facticidade significa o *ser-aí* em cada ocasião, ou seja, trata-se do fenômeno da ocasionalidade, o que designa o caráter ontológico de nosso *ser-aí* próprio.<sup>279</sup> *Ser-aí*, no tocante a seu ser, não significa, nesses termos, a objetualidade da intuição e da determinação intuitiva, ou seja, da mera aquisição e posse de conhecimentos. No entanto, o *ser-aí* está aí para si mesmo como seu ser mais próprio.

Assim como o *ser-aí* que se projeta para o futuro precisa assumir sua finitude, encontrando-se previamente jogado na abertura do ser, é a facticidade, e não a autoconsciência, a razão ou o espírito, a palavra-chave para a primeira abordagem heideggeriana da questão do ser; o *ser-aí* só pode ser compreendido em sua facticidade pelo fato de ele corresponder à abertura do ser no sentido da sua compreensão.

Segundo Figal, na descrição heideggeriana da facticidade encontramos a designação de nosso próprio *ser-aí*.<sup>280</sup> E isso não pode ser compreendido como *objeto* da intuição.<sup>281</sup> Para

<sup>278</sup> GADAMER, Hans-Georg. *Verdade e método I*. Tradução de Flávio Paulo Meurer. Petrópolis: Vozes; Bragança Paulista: Editora Universitária São Francisco, 2014. p. 394.

<sup>279</sup> GADAMER, Hans-Georg. *Ontologia: hermenêutica da facticidade*. 2. ed. Tradução de Renato Kirchner. Petrópolis: Vozes, 2013b. (Coleção Textos Filosóficos). p. 13.

<sup>280</sup> FIGAL, Günter. *Oposicionalidade: o elemento hermenêutico e a filosofia*. Tradução de Marco Antonio Casanova. Petrópolis: Vozes, 2007. p. 15-31.

<sup>281</sup> A hermenêutica da facticidade de Heidegger opõe-se à “fenomenologia eidética de Husserl e à distinção entre fato e essência, sobre a qual ela repousa uma exigência paradoxal. A facticidade do *ser-aí*, a existência, que não é passível de fundamentação nem de dedução, deveria representar a base ontológica do questionamento

ele, é na compreensão da vida fática que o ser desvela a própria realização da vida. O ser fático da vida reside no *ser-aí*, ou seja, na atualidade da vida.<sup>282</sup> A noção de atualidade volta-se ao fato de quem ou do que ser aberto e retraído. No entanto, só pode ser desvelada no esforço da compreensão, movimento que, já de antemão, está implicado à constituição prévia do ser, ou melhor, que constituiu o *ser-aí* enquanto histórico, finito e factual.

Diante do exposto, o contexto da experiência no horizonte da factualidade do *ser-aí* passa a pensar as experiências vivenciais como o acontecimento privilegiado para a compreensão de si e dos outros. Tal noção traz um novo elemento para a tradição filosófica, ou seja, ele passa a servir como via de acesso ao universo do *ser-aí*, das coisas e do mundo em geral. A experiência será reconhecida como acontecimento, implicada diretamente ao reconhecimento e suspensão de nossos preconceitos, os quais se formam a partir da nossa condição humana histórica e finita. Em outras palavras, o acontecimento de uma experiência estará implicado na curiosidade, ou seja, no que desejamos saber, ou melhor, é a partir do querer da pré-compreensão que direcionamos nossas perguntas. Em certa medida, é a partir do seu horizonte que se desvelam o *ser-aí* e as coisas, mas é diante do factual que se pode abrir os caminhos para o novo, na medida em que nos deixamos interpelar pelas coisas aí e, assim, afastamos nossos preconceitos.

O exercício de pensar sobre a experiência fática não decorre da consciência individual nem da autoconsciência, mas do esforço da compreensão do *ser-aí* histórico e finito e factual. É por isso que a noção de facticidade é tão importante para a para experiência hermenêutica, tendo em vista que é por intermédio de seu esclarecimento conceitual que se estabelece a nova visão referente ao nexos vivencial como um indicativo para o jogo de uma experiência significativa de cunho existencial.

Na filosofia gadameriana, a experiência é essencialmente a experiência vivencial que requer uma “suspensão fundamental dos próprios pressupostos”<sup>283</sup>; algo que só se dá no encontro com o factual. Isso ocorre pelo fato de, nesse horizonte, algo “nos interpelar” e

---

fenomenológico, e não o puro “cogito”, como estruturação essencial de uma generalidade típica: uma ideia tanto audaz como difícil de ser cumprida”. GADAMER, Hans-Georg. *Verdade e método I*. Tradução de Flávio Paulo Meurer. Petrópolis: Vozes; Bragança Paulista: Editora Universitária São Francisco, 2014. p. 386.

<sup>282</sup> “Na medida em que a reflexão transcendental não queria deixar impensado nenhum dos possíveis motivos do pensamento no desenvolvimento do conteúdo do espírito – e desde Hegel, essa foi a pretensão da filosofia transcendental – esta já inclui sempre toda objeção possível na reflexão total do espírito. E isso vale igualmente para o questionamento transcendental, sob o qual Husserl colocou a tarefa universal da fenomenologia: a constituição de toda validade ôntica. É evidente que essa tarefa tem de incluir em si também a facticidade a que Heidegger deu validade”. *Ibid.*, p. 386.

<sup>283</sup> *Ibid.*, p. 304.

querer ser compreendido, ou seja, as convicções, as valorações, os modos de pensamento que devem ser transformados a cada acontecer da experiência vivencial fatural.

No entanto, chamamos a atenção para a noção de suspensão, que, tanto para Gadamer como para Heidegger, é própria do movimento da experiência e não possui o mesmo sentido descrito por Husserl.<sup>284</sup> Assim, para essa noção, os projetos hermenêuticos de Heidegger e de Gadamer voltam-se à experiência como um esforço de um dar-se conta das próprias antecipações para que a própria coisa possa apresentar-se em sua alteridade e obtenha-se, assim, a possibilidade de confrontar sua verdade com as próprias opiniões prévias.<sup>285</sup>

Gadamer, em sua obra *Hermenêutica em retrospectiva*, apresenta o aspecto negativo da fenomenologia de Husserl, que se deixa voltar à redução transcendental do mundo da vida no que se refere à construção abstrata e à visão intuitiva para as verdades essenciais.<sup>286</sup> Para tais verdades, vale dizer, a compreensão não poderia ser conquistada ou verificada empiricamente. Nessa obra, o filósofo enfatiza que, em contraponto a isso, torna-se necessário pensar o horizonte da facticidade, pois somente por intermédio desse horizonte é que teríamos condições de alcançar a verdade em jogo na compreensão, reveladora do *ser-aí*.

Nas palavras de Rohden, Gadamer, nos pressupostos de sua filosofia prática, assume a concepção de *Lebenswelt*, bem como a hermenêutica da facticidade, e expressa que o “saber não se coloca só como um problema de controlabilidade do outro e do estranho”.<sup>287</sup> Gadamer segue Heidegger nos princípios de seu *Dasein* como um “estar lá”, um pertencimento, portanto, uma preocupação com o seu futuro. Ele entende que, como um ser no mundo finito, a morte é inevitável, sendo tal concepção de horizonte ontológico, e não epistemológico.<sup>288</sup>

### 3.2.2 A experiência da pré-compreensão

A ligação entre as experiências e as objetivações do espírito não se estabelece por si mesma, pois depende fundamentalmente da compreensão que articula a experiência com as

---

<sup>284</sup> Para Heidegger, a facticidade do *ser-aí*, “é tocada pela tendência contrária e efetiva no *ser-aí* para o auto-obscurcimento, pela ‘imersão’ na ‘cotidianidade’”. FIGAL, Günter. *Oposicionalidade: o elemento hermenêutico e a filosofia*. Tradução de Marco Antonio Casanova. Petrópolis: Vozes, 2007. p. 35-36.

<sup>285</sup> GADAMER, Hans Georg. *Verdade e método I*. Tradução de Flávio Paulo Meurer. Petrópolis: Vozes; Bragança Paulista: Editora Universitária São Francisco, 2014. p. 404.

<sup>286</sup> GADAMER, Hans-Georg. *Hermenêutica em retrospectiva*. Tradução de Marco Antonio Casanova. Petrópolis: Vozes, 2008, v. 5: Encontros filosóficos. p. 21-22.

<sup>287</sup> ROHDEN, Luiz. Hermenêutica filosófica como filosofia prática. *Filosofia Unisinos*, São Leopoldo, v. 2, n. 3, p. 193-211, set./dez. 2001. p. 4.

<sup>288</sup> GRONDIN, Jean. *Introducción a Gadamer*. Traducción de Constantino Ruiz-Garrido. Barcelona: Herder Editorial, 2003a. p. 129.

exteriorizações da vida. Com isso, é necessária uma inserção da lógica diante dos acontecimentos de nossas experiências. Essa inserção não se refere a um obscurecimento da aparição de uma experiência individual, pois é a abertura originária para ela. Portanto, é na compreensão que, em certa medida, temos uma supressão do caráter estreito das experiências. Desse modo, temos a condicionalidade recíproca como relação fundamental entre o experienciar e o compreender. Essa noção foi retomada e afirmada por Figal.<sup>289</sup>

Compreende-se que o saber que emerge do acontecimento de uma experiência pertence ao *ser-aí*, implicado à circularidade de suas experiências, as quais abrem a possibilidade de se reencontrar o *ser-aí* em suas próprias possibilidades, desde que estas estejam comprometidas com o exercício da compreensão, pois tal saber não nasce de uma percepção imanente a si.

Heidegger descreveu que quem busca compreender está exposto a erros de opiniões prévias, as quais não se confirmam nas próprias coisas. Para ele, elaborar projetos corretos e adequados às coisas, que, como projetos, são antecipações que apenas devem se deixar confirmar “nas coisas”, é a tarefa constante da compreensão.<sup>290</sup> O acontecer da experiência factual é fundamental, visto que somente nele é que temos o encontro em que o intérprete percorre a busca de um sentido do todo, pois o sentido somente se manifesta porque o *ser-aí* percebe a coisa a partir de determinadas expectativas e na perspectiva de um sentido determinado. Em decorrência disso, o *ser-aí* desvela uma parte, velando a outra, de sorte a nunca alcançar o sentido do todo.

A compreensão do que está posto nas coisas consiste precisamente na elaboração e no reconhecimento de um projeto prévio, que pode ser entendido como uma visão prévia que se mantém constantemente em revisão conforme se avança em busca do sentido. Desse modo, segundo Gadamer, ao se inquirir acerca de um sentido, temos a revisão do projeto prévio, no qual reside a possibilidade de se antecipar um novo projeto de sentido. Dessa forma, projetos distintos podem ser colocados lado a lado até que se estabeleça, univocamente, a unidade do sentido.<sup>291</sup> Por conseguinte, o que vem à compreensão inicialmente são pressupostos elencados de pré-compreensões constituídas por projetos prévios que serão substituídos ou confirmados no decorrer da tarefa da interpretação.

---

<sup>289</sup> FIGAL, Günter. *Oposicionalidade: o elemento hermenêutico e a filosofia*. Tradução de Marco Antonio Casanova. Petrópolis: Vozes, 2007. p. 56.

<sup>290</sup> GADAMER, Hans-Georg. *Verdade e método I*. Tradução de Flávio Paulo Meurer. Petrópolis: Vozes; Bragança Paulista: Editora Universitária São Francisco, 2014. p. 402.

<sup>291</sup> *Ibid.*, p. 402.

Portanto, o constante reprojeter, que perfaz o movimento de sentido do compreender e do interpretar, constitui o processo em que as nossas elaborações de experiência anteriores serão colocadas em xeque, em que o todo oculto passará a ser desvelado em parte, ou melhor, na parte que é requerida pelo nosso interesse, ou seja, pela nossa pergunta. Diante disso, temos as múltiplas possibilidades das coisas que se apresentam no espaço de uma experiência. Talvez, essa seja uma das maiores façanhas do *ser-aí*: poder, a cada acontecer de uma experiência, reinventar-se.

A descrição da hermenêutica de Gadamer volta-se à constituição fundamental da historicidade do *ser-aí* em seu esforço de compreender a si mesmo, o que significa, de igual forma, ocupar-se com a totalidade da própria experiência de mundo<sup>292</sup>. A consciência histórico-hermenêutica deixa-se pensar como uma compreensão que busca tornar consciente para si suas antecipações, a fim de chegar às coisas elas mesmas. Compreender, em última análise, é o modo de ser próprio do *ser-aí*, na medida em que ele é poder-ser e, portanto, abertura do ser. De acordo com Gadamer:

[...] não é um ideal resignado da experiência de vida humana na idade avançada do espírito, como em Dilthey, mas tampouco, como em Husserl, um ideal metódico último da filosofia frente à ingenuidade do ir-vivendo, mas ao contrário, é a forma originária de realização do *ser-aí*, que é ser-no-mundo.<sup>293</sup>

Certamente, a experiência de mundo a que esse filósofo faz referência é inicialmente instituída pelo nexos vivencial, o qual é reconhecido pelo esforço da compreensão. Portanto, o que permeia o fluxo da vida para a hermenêutica de Gadamer, ou melhor, o que emana da compreensão dos vividos é fundamental para a tarefa da compreensão e interpretação desse filósofo contemporâneo.

Para ele, a estrutura da compreensão atinge a sua concreção na compreensão histórica. O *ser-aí*, que se projeta para seu poder-ser, ou seja, sua possibilidade, carrega sempre consigo o que já constitui em *si* próprio. Em outras palavras, carrega sua cunhagem de constituição histórica e finita.<sup>294</sup> Assim, o *ser-aí* entregue a uma experiência e que se lança em direção a ela é sempre um ser de horizonte existencial histórico, passível de se confirmar ou reconfigurar a cada nova experiência. A exigência de retroceder até a facticidade desse ser fala de um esforço pertencente à própria compreensão hermenêutica histórica.

<sup>292</sup> GADAMER, Hans-Georg. *Hermenêutica da obra de arte*. Seleção e tradução de Marcos Antonio Casanova. São Paulo: Editora WMF Martins Fontes, 2010. p. 6.

<sup>293</sup> Ibid., p. 392.

<sup>294</sup> GADAMER, Hans-Georg. *Verdade e método I*. Tradução de Flávio Paulo Meurer. Petrópolis: Vozes; Bragança Paulista: Editora Universitária São Francisco, 2014. p. 397.

A compreensão possui um caráter aventureiro. Para Gadamer, “compreender é uma aventura”.<sup>295</sup> Portanto, o procedimento do compreender é constituído de comunicação e de crescente familiarização entre a experiência, o *ser-aí* e o mundo vivido. Nesse contexto, temos uma associação dos conceitos de compreensão e experiência para com a metáfora de aventura, o que nos faz pensar na aventura como um acontecer pertencente ao movimento de uma experiência vivencial. Compreendemos que cada experiência tem algo de aventura, que não é apenas um episódio. Os episódios são casos singulares enfileirados que não possuem nenhum nexos interno e, justamente por isso, não têm um significado duradouro.<sup>296</sup> Em contrapartida, a aventura relaciona-se positiva e significativamente com o nexos que interrompe o curso costumeiro das coisas. Por isso, a aventura permite que se sinta a vida no todo, na extensão e na sua força, e nisso reside o fascínio da aventura. Podemos compreender que a noção de experiência volta-se à plasticidade, à mobilidade da própria vida e ao nexos da existencialidade e não está mais comprometida com a noção que seus precursores expressaram sobre esse conceito na tradição, o qual era pautado na validação do conhecimento científico.

A existência é composta por inúmeras experiências intencionais.<sup>297</sup> São elas que movem o fluxo da vida e reconfiguram as tradições culturais, bem como suas direções de intenção, de forma que delas emergem as tessituras que desvelam e orientam o *ser-aí* e conduzem seu modo de ser, pois o chão prévio para o conhecimento é o que emerge da compreensão do *ser-aí* em seu horizonte histórico, finito e fático.

A compreensão que emerge do movimento das experiências do *ser-aí* volta-se às disposições da existência diante da vida, o que não conduz uma experiência diretamente à sua significação, pois ela somente alcança sua verdadeira possibilidade quando as opiniões prévias são elencadas no esforço de uma experiência.<sup>298</sup> Alertamos que quem quiser compreender, em princípio, deve estar disposto a deixar que a coisa mesma possa dizer algo. Por isso, faz sentido que o *ser-aí* interprete sem que venha a se dirigir às coisas diretamente a partir da opinião prévia que lhe subjaz, mas que examine tais opiniões quanto à sua veracidade. Para se encontrar a validade de uma experiência, é necessário que ela seja concebida como uma sabedoria prática; em outras palavras, uma experiência guia a outra, mas

---

<sup>295</sup> GADAMER, Hans-Georg. *A razão na época da ciência*. Tradução de Angela Dias. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1983. p. 75.

<sup>296</sup> *Ibid.*, p. 115-116.

<sup>297</sup> A valorização ontológica do problema posto pela estrutura da história em que a vivência é um acontecimento do *ser-aí* factual voltado para a lógica do acontecimento implica um modo do existir singular na dimensão do todo, ou seja, de uma existência de reconhecimento constituinte e coletiva.

<sup>298</sup> GADAMER, Hans-Georg. *Verdade e método I*. Tradução de Flávio Paulo Meurer. Petrópolis: Vozes; Bragança Paulista: Editora Universitária São Francisco, 2014. p. 403.

não encontra um estado de validade. Só teremos seu ser significativo quando ela estiver implicada a um *pathos* para com o *ethos* da existência.

O que importa, na compreensão, é dar-se conta das próprias antecipações que se constituíram em experiências anteriores para que as coisas possam se rerepresentar como próprias novamente e, assim, serem novamente confrontadas com as próprias opiniões prévias. Claro que a receptividade de uma coisa enquanto tal “não pressupõe uma neutralidade com relação à coisa e, nem tampouco auto-anulação, mas inclui a apropriação das próprias opiniões prévias e preconceitos”.<sup>299</sup>

Segundo Gadamer, a historicidade do *ser-aí* mostra a receptividade do ser que se encontra na constante tarefa de se esclarecer em sua facticidade.<sup>300</sup> Certamente, as experiências desempenham um papel decisivo nessa receptividade. Todavia, elas não têm seu desempenho a partir de uma entrega irrefletida à facticidade, mas a partir de uma inserção efetiva do ser humano, que podemos chamar de *ser-aí*, por conta de sua vinculação originária ao mundo fático.<sup>301</sup>

Ao associarmos a experiência e a vida fática, compreendemos que a realização da experiência fática originária é decorrente de uma circularidade entre o que já constituiu e o que pretende constituir enquanto tal. Para tal se requer um reconhecimento e afastamento dos preconceitos para que a autocompreensão possa executar seu papel, mas isso não implica em uma suspensão de toda mediação teórica em nome de uma experiência imediata daquilo que aí se apresenta. A facticidade está articulada com a finitude e a historicidade do ser-no-mundo, o que tem relação com história pessoal, história coletiva e sua interconexão com o modo de reflexão e, especialmente, com a interseção entre o singular e o todo.

O conceito de facticidade é fundamental para Gadamer pelo fato de compreender que a tradição viva só deve ser analisada em uma rede de ações recíprocas e históricas.<sup>302</sup> Nessa medida, a própria experiência é uma relação recíproca de horizontes distintos a partir da qual emerge a compreensão. O filósofo aponta que a palavra facticidade sublinha a factualidade do fato. Em decorrência disso, ela apresenta a formulação de querer compreender, argumentação que é cara a esta tese pelo fato de que o que está em análise, aqui, é a experiência intencional, a qual envolve o querer, o desejar, o lançar-se, ou seja, um entregar-se à experiência.<sup>303</sup> Como

---

<sup>299</sup> GADAMER, Hans-Georg. *Verdade e método I*. Tradução de Flávio Paulo Meurer. Petrópolis: Vozes; Bragança Paulista: Editora Universitária São Francisco, 2014. p. 307-315.

<sup>300</sup> GADAMER, Hans-Georg. *Hermenêutica em retrospectiva*. Tradução de Marco Antonio Casanova. Petrópolis: Vozes, 2007 a, v. 1: Heidegger em retrospectiva. p. 54.

<sup>301</sup> *Ibid.*, p. 54.

<sup>302</sup> *Ibid.*, p. 44.

<sup>303</sup> *Ibid.*, p. 96.

já foi referido anteriormente, não estamos ponderando acerca da experiência subjetiva, mas da que se predispõe ao desejar compreender, e que essa tarefa está implicada à pré-compreensão. É por isso que falamos, aqui, de um projetar-se em vista de um sentido.

A facticidade do *ser-aí* faz sua interlocução prioritária com o modo de ser da experiência, faz conexão com o acontecimento da experiência intencional da qual temos a abertura para a entrega de disposição do *ser-aí* próprio, a partir de onde pode emergir a compreensão de si, dos outros e do mundo. Assim, a disposição de entrega, ou seja, o desejo, não é uma questão de compreender um horizonte individual teórico, mas de compreender para medir os objetivos do nosso querer, comprometidos com as finalidades comuns da humanidade, que pertencem ao cerne do factual. Também afirmamos que isso diz respeito ao horizonte de nosso querer saber, que se estabelece em nosso perguntar, e, assim, recorreremos ao esforço da compreensão em direção ao estabelecimento de um significado do que experienciamos.

É verdade que, absorvidos em uma situação fática específica, sempre nos vemos presos a modos de compreensão e interpretação dos entes que carecem de todo caráter genuíno<sup>304</sup>. E tal situação fática específica decorre da experiência. Nessa concepção, “o *ser-aí* está interligado ao movimento de uma experiência em que é intuído na intencionalidade, mas é na facticidade que o mesmo se revela”.<sup>305</sup> Portanto, nesse espaço de articulação entre o ser e as variantes dispostas no mundo, verdade e vida singular, emerge a possibilidade de instauração de sentido das coisas e de si.

Mesmo que a experiência não tenha a intenção de apropriação do compreendido, embora ainda entranhado, sempre cumpre o desentranhamento guiada por uma visão que fixa o parâmetro em função do qual o compreendido há de ser interpretado. A interpretação sempre se funda numa visão prévia, que recorta o que foi assumido na posição prévia, segundo uma possibilidade determinada de interpretação.<sup>306</sup>

Para nós, seria um equívoco compreendermos a investigação do conceito de experiência sem associá-lo ao que emana de seu acontecer factual. Com isso, cabe reforçar que esta tese possui como seu objetivo específico aquilo que emerge das experiências como significativo perante o viver e não tem suas preocupações centrais no reconhecimento de validade de um conhecimento formal de cunho científico, ou seja, teórico. Em consequência

---

<sup>304</sup> CASANOVA, Marco Antonio. *Compreender Heidegger*. Petrópolis: Vozes, 2009. (Série Compreender). p. 54.

<sup>305</sup> GADAMER, Hans-Georg. *Hermenêutica em retrospectiva*. Tradução de Marco Antonio Casanova. Petrópolis: Vozes, 2007 a, v. 1: Heidegger em retrospectiva. p. 43.

<sup>306</sup> *Ibid.*, p. 206.

disso, reconhecemos o quanto é fecundo o que se estabelece na compreensão anterior a uma experiência filosófica, ou seja, em seu acontecimento vivencial imbricado de concepções prévias.

Nos escritos de Gadamer podemos perceber que, na noção da hermenêutica da facticidade elucidada por Heidegger, está presente a ideia de que o *ser-aí* se projeta em seu futuro e descobre, nesse ínterim, sua finitude. Ora, é desse projetar-se que emana a autointerpretação do *ser-aí*, ou seja, o *ser-aí* se projeta em face de suas possibilidades e, em vista do que vem ao seu encontro, compreende-se. Heidegger, de acordo com Gadamer, oferece uma descrição fenomenológica correta ao explicitar a situação hermenêutica da questão do ser segundo o horizonte da posição prévia, visão prévia e concepção prévia.<sup>307</sup> Portanto, reconhecer os horizontes prévios não é abandonar a tradição, mas manter a possibilidade de afastar-se de tudo o que impeça a compreensão a partir da própria coisa.

Gadamer concorda com Heidegger ao afirmar que “nós só atingimos as coisas mesmas a partir de um enraizamento de nossas considerações em geral no solo originário de sua proveniência, algo que só é viabilizado pelo comportamento crítico-destrutivo”.<sup>308</sup> Seguindo essa linha de pensamento, entendemos que o foco da facticidade é a sua manifestabilidade. Em face disso, Gadamer afirma que a orientação de entendimento à factualidade não significa que ela se volta a fatos estranhos ao *ser-aí*, os quais devemos explicar, pois a factualidade é de convicções, valorações e hábitos íntimos comuns, que constituem o sistema de nossa vida cotidiana. Assim, compreendemos que o *ser-aí* é a soma de todas as realizações da compreensão, e, com isso, a interlocução entre a subjetividade da experiência com a objetividade da vida. Enfim, pensar na vida e no *ser-aí* enquanto unidade, ainda que mantendo suas peculiaridades individuais, fortalece a noção experiência característica, fundamental da compreensão da existência.

O que é compreendido em uma experiência sempre possui algo já conhecido e pertencente à historicidade do ser. Nós somos sempre conduzidos por nosso mundo histórico e compreendidos por meio dele.<sup>309</sup> Com isso, reconhecemos que nosso mundo histórico, de certa forma, é constituído em um movimento de ascensão e digressão ao nosso modo de *ser-com*, pois é a partir das relações entre o eu, as coisas, o mundo e os outros que se estabelece o sentido das coisas.

---

<sup>307</sup> GADAMER, Hans-Georg. *Hegel, Husserl, Heidegger*. Tradução de Marco Antonio Casanova. Petrópolis: Vozes, 2012. p. 405.

<sup>308</sup> HEIDEGGER, Martin. *Ser e tempo*. 3. ed. Petrópolis: Vozes; Bragança Paulista: Edusf, 2008a. p. 134-167.

<sup>309</sup> HEIDEGGER, Martin. *Ontologia: hermenêutica da facticidade*. 2. ed. Tradução de Renato Kirchner. Petrópolis: Vozes, 2013b. (Coleção Textos Filosóficos). p. 26.

### 3.3 A EXPERIÊNCIA VITAL

Gadamer considera que o conceito de experiência é um dos menos esclarecidos que possuímos, o qual exige ser pensado simultaneamente a partir da elaboração de uma análise histórica, própria da estrutura do diálogo da experiência humana. Segundo Rohden, o mérito de Gadamer foi seu questionamento contrário à absolutização do conhecimento humano da modernidade, reflexão decorrente de uma filosofia solipsista-cartesiana.<sup>310</sup> Para tanto, ele demonstrou, em seus ensaios filosóficos, fundamentados nos preceitos da experiência hermenêutica, os limites do conhecimento humano e a sua implicação aos condicionamentos históricos. Assim, o filósofo alemão recuperou o legado socrático de uma ‘sabedoria humana’ decorrente de uma tarefa teórico-prática, que, necessariamente, advém de sua concepção de experiência hermenêutica filosófica, que desvela o nexos vital da existência humana.

O que Gadamer oferece em seus fundamentos filosóficos para a experiência hermenêutica é muito parecido com aquela mais antiga das qualidades, a sabedoria. Retomando alguns pontos da filosofia aristotélica, ele passa a descrever sua noção de experiência implicada aos argumentos sobre a filosofia prática. Gadamer já visualizava que o mundo moderno estava supervalorizando o método, validado na comprovação, que separava sujeito e objeto e, assim, negligenciava a condição humana como histórica, finita e factual.

Para Gadamer, a experiência hermenêutica vai além de desvelar um “significado geral, percorre também o pensar e o conhecer para o homem na vida prática”.<sup>311</sup> Segundo ele, é necessária uma capacidade muito peculiar, para se poder fazer uso correto do saber em face da mobilidade e diversidade do mundo da vida. O saber da sabedoria requer uma intuição para o equilíbrio e para as muitas possibilidades de produzir e dirigir as situações de conflito que os homens vivem hoje. A experiência não é somente um experimentar algo aí, mas vai além, constituindo-se também como um pensar pautado nas medidas de racionalidade, como ponderação e autocompreensão de si, dos outros e do mundo.

Por fim, neste espaço, objetivamos esclarecer o nexos vital do conceito de experiência, partindo da compreensão gadameriana de que uma experiência hermenêutica, para ser

---

<sup>310</sup> ROHDEN, Luiz. Hermenêutica filosófica como filosofia prática. *Filosofia Unisinos*, São Leopoldo, v. 2, n. 3, p. 193-211, set./dez. 2001. p. 194.

<sup>311</sup> GADAMER, Hans-Georg. Da palavra ao conceito – a tarefa da hermenêutica enquanto filosofia. In: ALMEIDA, Custódio Luís S. de; FLICKINGER, Hans-Georg; ROHDEN, Luiz. *Hermenêutica filosófica: nas trilhas de Hans-Georg Gadamer*. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2000c. (Coleção Filosofia, 117). p. 19.

considerada significativa em relação à essência da existência, deve estar relacionada aos propósitos de uma filosofia prática associada à noção de *phrônesis*.

### 3.3.1 Experiência no contexto da filosofia prática de Gadamer

A experiência na filosofia prática de Gadamer é distinta do dogmatismo ao qual ela foi empregada na modernidade<sup>312</sup>, contexto em que é vista como método de ciência absoluto, comprovável e validado na repetição, na cópia. Nesse contexto ela deduzia e não induzia a um sentido apropriado das coisas, pois, de fato, faltava a ela reconhecer o homem como um ser-no-mundo, que se constitui diferentemente em cada uma de suas vivências. Nela, suprimia-se o caráter investigativo e questionador da vida e da história que havia constituído o homem até o momento. Para Rohden, esse dogmatismo, ceticismo do método, enquanto saber absoluto, silenciava, era autoritário, levava à alienação e ao esvaziamento de sentido do que, por essência, decorre de uma experiência hermenêutica filosófica, que carrega o caráter de participação, de questionabilidade, diálogo e partilha elencado por Gadamer.<sup>313</sup>

O movimento da experiência desempenhou uma função secundária diante do contexto do que concerne à essência da experiência vital de ser homem, não auxiliando na efetividade desta em levantar as perguntas que mobilizassem “os homens mortais, como portadores de culturas, como representantes de tradições [...]”,<sup>314</sup> a pensarem em suas experiências como um modo de ser refletido na vida individual e coletiva, que, de fato, organiza, ou não, uma vida digna para todos. Com isso, a noção de experiência estava, portanto, pautada no horizonte de uma reprodução técnica, restrita e abstrata, esvaziada de sentido, ou seja, ela não levava em consideração a natureza humana histórica, finita, factual e social.

O conceito moderno considerava a experiência<sup>315</sup> como um instrumento da ciência; caracterizava-se por entender os fundamentos da teoria como superiores à multiplicidade dos

---

<sup>312</sup> Na modernidade é a ideia de método e da primazia deste sobre a coisa que definem o objeto e a estrutura das ciências. Gadamer retomou o problema da concepção e função da ciência das coisas humanas sob o problema das ciências do espírito. Segundo Rohden, Gadamer gostava de citar a frase “eu odeio toda teoria que não cresce da práxis”. ROHDEN, Luiz. *Hermenêutica filosófica como filosofia prática*. *Filosofia Unisinos*, São Leopoldo, v. 2, n. 3, p. 193-211, set./dez, 2001.

<sup>313</sup> ROHDEN, Luiz. *Interfaces da hermenêutica: método, ética e literatura*. Caxias do Sul: Educs, 2008. p. 86.

<sup>314</sup> GADAMER, Hans-Georg. *Hermenêutica em retrospectiva*. Tradução de Marco Antonio Casanova. Petrópolis: Vozes, 2007c. v. 3: *Hermenêutica e a filosofia prática*. p. 34.

<sup>315</sup> Essa pertença, na visão de Gramsci (2003), leva à existência de “homens-massa”, ou “homens coletivos”, que partilham modos muito semelhantes de pensar, sendo conformistas de algum conformismo, revolucionários de alguma revolução, devotos de algum santo, desenvolvendo uma personalidade “bizarra” composta por elementos dos homens das cavernas e por conceitos das mais modernas ciências tecnológicas. Nessa construção do homem-massa, incluem-se incontáveis preconceitos de diversas fases históricas. “[...] uma concepção de mundo ‘imposta’ mecanicamente pelo ambiente exterior, ou seja, por vários grupos sociais nos

fenômenos que emergiam do domínio da vida prática. Gadamer, em sua filosofia, descreve uma crítica à modernidade, chamando atenção para a sua redução violenta a um positivismo cientificista, próprio do historicismo, e sua metanarrativa. Diante disso, Gadamer busca descrever a filosofia prática como os fundamentos para a sua crítica à modernidade, pois ele reconhece que uma experiência só é válida por ser um diálogo entre a coisa e o intérprete.

Com isso, esse pensador recorre à importância de Aristóteles, especialmente em sua obra *Ética a Nicômaco*, a qual permite conceber as ciências de um modo mais abrangente. Nessa obra, Aristóteles mostra que a razão prática e o conhecimento prático não podem ser ensinados como ciência, pois envolvem um modo de ser prático interligado aos princípios de um *ethos*. Para Aristóteles, o saber ético distingue-se tanto do conhecimento técnico quanto do conhecimento teórico, pois condiz com um *saber-para-si*.<sup>316</sup> Com ênfase, a ideia de filosofia prática foi desenvolvida, inicialmente, por Aristóteles, sendo que Gadamer retoma os fundamentos para ilustrar sua experiência hermenêutica, a qual se refere à estrutura das coisas humanas, do bem humano e do bem material.<sup>317</sup> Ela está pautada em uma ontologia da mobilidade dos entes, que envolve as dimensões *tékhnē* e *poiesis*. Aristóteles, em divergência aos fundamentos estoicos, que defendiam um destino universal e uma razão rigorosamente predeterminada, estrutura seus fundamentos filosóficos tendo o homem como ser social que se desenvolve em ações voluntárias, em contraposição ao império do determinismo.<sup>318</sup> É verdade que não existe prática sem técnica e vice-versa, pois ambas estão implicadas e não podem ser dissociadas. Gadamer atribuiu à definição aristotélica a função decorrente do saber prático como um modelo para resolver o problema hermenêutico da aplicação.<sup>319</sup>

A filosofia prática é um exercício voltado à experiência, a qual propõe uma formação madura aos modos de comportamento e ação humanos, firmando, em seus fundamentos, que não há nenhum *ethos* sem *logos*, pois não existe nenhum homem prático que não seja também teórico. O que está em questão, aqui, não é uma relação entre teoria e aplicação da técnica,

---

quais todos estão automaticamente envolvidos desde sua entrada no mundo consciente”. GRAMSCI, Antônio. *Concepção dialética da história*. 10. ed. Tradução de Carlos Nelson Coutinho. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1995. p. 12.

<sup>316</sup> GADAMER, Hans-Georg. *O problema da consciência histórica*. Rio de Janeiro: Editora FGV, 2006b. p. 51.

<sup>317</sup> No contexto de Aristóteles, o bem pode ser pensado de duas formas – a da *tékhnē* (saber do bem que encontra a sua perfeição), e a da *phrónesis* –, as quais repousam sobre a diferença entre *poiesis* e *práxis*. GADAMER, Hans-Georg. *Hermenêutica em retrospectiva*. Tradução de Marco Antonio Casanova. Petrópolis: Vozes, 2007c. v. 3: *Hermenêutica e a filosofia prática*. p. 35.

<sup>318</sup> ALEKSANDROWICZ, Ana Maria C; MINAYO, Maria Cecília de Souza. Humanismo, liberdade e necessidade: compreensão dos hiatos cognitivos entre ciências da natureza e ética. *Revista Ciência & Saúde Coletiva*, Rio de Janeiro, v. 10, n. 3, p. 513-526, jul./set. 2005. Disponível em <<http://scielo.br/pdf/csc/v10n3/a02v10n3.pdf>>. Acesso em: 14 set. 2015.

<sup>319</sup> VOLPI, Franco. Filosofia prática. Tradução de Magda Lopes. In: CANTO-SPERBER, Monique (Org.). *Dicionário de ética e filosofia moral*. São Leopoldo: Unisinos, 2003. p. 642-649. p. 644.

mas, sim, um meditar sobre a práxis, com os seres sempre inseridos nela, e não como algo distante dos homens. Gadamer reforça a necessidade de retomarmos Aristóteles, “o qual clarificou de modo interessante que nós não estamos colocados diante de nossas escolhas quanto a quereremos ser deuses ou homens”.<sup>320</sup> Para ele, somos homens, e não deuses, e mesmo a práxis também não é nada que alguém que vive na teoria teria o direito de ignorar. Assim, o conhecimento de uma experiência parte de um acontecimento, sobretudo do movimento do *ser-aí* histórico diante de uma medida de racionalidade implicada no pensar.

Gadamer diz que a base da experiência na tradição filosófica, inicialmente, possuiu um horizonte panteísta, o qual foi subtraído por outras categorias cognitivas de racionalismo, ou seja, de horizonte positivista. Porém, em certa medida, tais horizontes andavam de mãos juntas, pois, neles, ainda estava imposta a força pela supremacia de uma ciência metódica, de separação entre sujeito e objeto. Ao contrário dessas noções, ele afirmou que o contexto da racionalidade não pode ser pensado como estrutura da genialidade nem abstração, mas precisa ser compreendida em seus fenômenos de expressão.<sup>321</sup> Salientamos, então, que a experiência no contexto da filosofia prática possui uma estrutura de diálogo em que não é possível separar teoria e prática, pois é somente diante da compreensão relacional entre ambas que temos o caminho de uma racionalidade de uma experiência hermenêutica filosófica significativa. A partir de tal noção, Gadamer segue a corrente grega de Aristóteles dedicada a contrapor-se ao nexos de uma experiência como decorrente de um sistema de racionalidade fechado, de absolutismo do horizonte do sujeito empregado na modernidade. Diante do exposto, a experiência, enquanto filosofia prática, é um dever-ser teórico que não se separa do horizonte da práxis, pois sua teoria é uma práxis refletida do modo de ser mais pleno do homem.

Assim como para Aristóteles, Gadamer considera o pensamento como algo relacionado ao esforço de uma observação rigorosa de contemplação e meditação de si e das coisas que se estende à expressão de autocompreensão, pautada na racionalidade de considerar a existência do outro e, em medidas iguais, “conhecer os meios para metas previamente dadas e estar informado sobre os meios é um saber ligado ao bem”,<sup>322</sup> e não como uma razão pura absoluta, detentora de um saber individual. Conhecer as coisas não

---

<sup>320</sup> GADAMER, Hans-Georg. *Hermenêutica em retrospectiva*. Tradução de Marco Antonio Casanova. Petrópolis: Vozes, 2007c. v. 3: *Hermenêutica e a filosofia prática*. p. 30.

<sup>321</sup> GRONDIN, Jean. *Introducción a Gadamer*. Traducción de Constantino Ruiz-Garrido. Barcelona: Herder Editorial, 2003 a. p. 61-63.

<sup>322</sup> GADAMER, op. cit., p. 28.

basta no contexto da experiência, porque é necessário saber<sup>323</sup> o que fazer com esse conhecimento e, de fato, empregá-lo para o bem. Essa medida volta-se à noção de experiência vital como sabedoria prática, que envolve sempre um diálogo.

A tarefa da compreensão ocupa lugar privilegiado, a instauração de sentido de uma experiência, pois é o motor de seu efeito, mas não pode ser pautada a uma interpretação *a priori* a partir dos preconceitos, os quais são uma ameaça para se instaurar um diálogo na busca de entendimento pelas coisas. Portanto, na experiência temos a exigência de uma meditação sobre os preconceitos com o intuito de considerar que o outro também possa ter razão, o que, de modo algum, significa um abandono dos mesmos.

O acontecer de uma experiência é proveniente de seu conjunto relacional em que reside a força da entrega, do diálogo, da negação, da escolha e da busca por harmonia. O fundamento prático filosófico de uma experiência está pautado em um comprometimento com seu movimento decorrente de uma existência do ser humano no mundo, reconhecida como social, tal como se dá na experiência do jogo, do círculo, da obra de arte e do diálogo hermenêutico.

Por conseguinte, é na experiência que nos encontramos com o outro, damos sentido para a nossa própria existência e superamos a estreiteza do nosso saber já instituído: com efeito, o que advém da experiência auxilia a nos libertarmos de nós mesmos, dos nossos vícios, preconceitos e hábitos corriqueiros.<sup>324</sup> A tarefa da filosofia prática é meditar sobre o que concerne ao caráter e à vida particular – pois, diferente da ciência, ela não é regida pela problemática exigência do geral, da universalidade, visto que ela tem seu efeito nas especificidades concretas da experiência. Portanto, requer um modo de ser responsável, implicado em seu acontecer, o qual está sempre em conformidade com o que se vivencia e experimenta na facticidade que nos é dada.

Diante disso, Schmidt afirma que a experiência pautada num modo de ser de um *ethos* é uma forma que se determina num movimento hermenêutico da filosofia prática, a qual

---

<sup>323</sup> Segundo Gadamer, o “saber” não é somente pressuposição do *ethos* e do *logos* da vida vivida aqui e agora. GADAMER, Hans-Georg. *Hermenêutica em retrospectiva*. Tradução de Marco Antonio Casanova. Petrópolis: Vozes, 2007c. v. 3: Hermenêutica e a filosofia prática. p. 33.

<sup>324</sup> “O preconceito seria a parte construtiva da estrutura da antecipação, sendo apenas necessário “distinguir o joio do trigo”, ou os preconceitos legítimos das armadilhas e dos erros de antecipação. Como cita Gadamer, “se quisermos fazer justiça ao modo de ser finito e histórico do homem, é necessário levarmos a cabo uma reabilitação radical do conceito do preconceito e reconhecermos que existem preconceitos legítimos””. (grifo do autor). POLESI, Reginaldo. *O papel da phrônesis aristotélica na elaboração do problema hermenêutico em “Verdade e Método”*. 2006. 102 f. Dissertação (Mestrado em Filosofia) -- Programa de Pós-Graduação em Filosofia, Universidade Gama Filho, Rio de Janeiro, 2006. Disponível em: <[http://educadores.diaadia.pr.gov.br/arquivos/File/2010/artigos\\_teses/FILOSOFIA/Dissertacoes/phrônesis.pdf](http://educadores.diaadia.pr.gov.br/arquivos/File/2010/artigos_teses/FILOSOFIA/Dissertacoes/phrônesis.pdf)>. Acesso em: 10 ago. 2014. p. 20.

nos leva a pensar de modo promissor sobre a vida e a liberdade de escolha para alcançar uma vida boa.<sup>325</sup> Dessa forma, a experiência parte da relação prévia com o objeto/coisa, da pertença à tradição na qual fomos jogados (no mundo) e do fato de que o outro também possa ter razão, visto que tal possibilidade é a alma da hermenêutica de Gadamer.<sup>326</sup> Para o filósofo, a esfera do saber decorre do que compreendemos ao participar de uma experiência, superando-se a estreiteza de nosso saber, implicados no factual, na história e na finitude. No entanto, em meio a isso, surgem inúmeras possibilidades de escolha. Nas palavras de Gadamer, ao falarmos da experiência como pertencimento que caracteriza a relação entre o intérprete e a tradição que deve ser interpretada, “vimos que a própria compreensão constitui um momento do devir histórico”,<sup>327</sup> o qual, de fato, será o nosso guia diante das escolhas.

A concepção de que, na experiência, temos uma medida de racionalidade aberta, sempre em construção, aponta a autolimitação da razão pura, fechada em si mesma, ilustrando que, além “dos fenômenos de relação entre causa e efeito, temos um horizonte de implicação ao inteligível”,<sup>328</sup> o qual está comprometido com nossos preconceitos e projetos prévios, com nossa intencionalidade prévia diante do que vem a nosso encontro, e, como homens, dotados de razão, torna-se legítimo pensarmos do ponto de vista da liberdade, da autonomia fundada pela razão, de que algo já nos constituiu *a priori*, mas que, de fato, não podem sobrepor-se às coisas aí.

Contudo, o sentido de uma experiência não é um conhecimento objetivo aí dado como tal, não é algo que se pode simplesmente constatar; o conhecimento encontra-se antecipadamente envolvido e investido por seu objeto, isto é, pelo que ele tem que fazer; é mais um homem que reflete sobre o bem e o bom e que, com isso, encontra-se ‘reenviado’ ao *logos* prático.<sup>329</sup> Assim, seu saber é um modo de ser responsável e cuidadoso, o qual não se opõe precisamente a um saber puramente técnico. Gay, diante disso, destaca que, para Gadamer, “não há nenhum sentido em distinguir entre saber e experiência, o saber ético já é em si mesmo uma espécie de experiência”.<sup>330</sup>

---

<sup>325</sup> SULLIVAN, Shannon; SCHMIDT, Dennis J (Eds.). *Difficulties of ethical life*. New York: Fordham University Press, 2008. p. 5.

<sup>326</sup> A pretensão da universalidade da hermenêutica de Gadamer enquanto tarefa teórico-prática consiste em ordenar a ela todas as ciências, captando os êxitos cognoscitivos dos métodos científicos, utilizando-os em todas as suas possibilidades. ROHDEN, Luiz. *Hermenêutica filosófica como filosofia prática*. *Filosofia Unisinos*, São Leopoldo, v. 2, n. 3, p. 193-211, set./dez. 2001.

<sup>327</sup> GADAMER, Hans-Georg. *O problema da consciência histórica*. Rio de Janeiro: Editora FGV, 2006b. p. 49.

<sup>328</sup> ROHDEN, Luiz. *Hermenêutica filosófica como filosofia prática*. *Filosofia Unisinos*, São Leopoldo, v. 2, n. 3, p. 193-211, set./dez. 2001. p. 7.

<sup>329</sup> ROHDEN, Luiz. *Hermenêutica filosófica como filosofia prática*. *Filosofia Unisinos*, São Leopoldo, v. 2, n. 3, p. 193-211, set./dez. 2001. p. 8.

<sup>330</sup> GAY, Eugenia. Um Aristóteles para a história: Hans-Georg Gadamer e a prudência como atitude. In:

Segundo Figal, a experiência no horizonte da filosofia prática de Gadamer, da qual emerge a sabedoria, considera que o homem não somente vive a experiência de um corpo físico, mas de um todo vital, pois seus olhos não são nenhuma parte de uma superfície formada apenas de um modo.<sup>331</sup> Ao contrário, eles atuam no movimento do olhar. De mesmo modo, seus ouvidos não são nenhuma abertura formada de maneira estranha, pois pertencem à atenção que é constitutiva do ser vivo. Portanto, fundamentalmente na experiência está em questão, muito mais do que os olhos, o olhar, muito mais do que os ouvidos, a escuta. Em outras palavras, a experiência filosófica não condiz à capacidade de pensar cognitivamente enquanto cérebro, órgão físico: ela se relaciona e sofre a mobilidade da expressão das coisas, sempre participando, fato que diz respeito à sua interpelação da constituição factual, histórica e finita do *ser-aí* e das coisas.

De acordo com Schmidt, a experiência hermenêutica de Gadamer é uma lição na finitude do ser e deve ser associada a uma atividade virtuosa de medida de sabedoria, pois tal filósofo segue Aristóteles e, assim como ele, recusa-se a absolutizar a referida lição e tornar a utilidade finita além do alcance da memória e da vida.<sup>332</sup> Para Gadamer, é a maneira como persistem os vividos e os preconceitos que aponta os limites do que pode ser entendido do passado, do outro e de nós mesmos, sendo que tal lembrete é, em si, uma espécie de chamada para colocá-los à prova.

O âmbito da experiência da vida prática humana refere-se à filosofia prática na busca de compreender a si mesmo e encontrar um nexos para a própria existência correlacionado à responsabilidade com os outros seres. O que se quer dizer com isso é que a existência do homem é, de fato, constituída em sua qualidade de ser pensante, e, nessa medida, o seu agir é uma ação prática, sempre participada e compartilhada. Ou seja, a finalidade do homem dentro da existência é pensar, agir e vice-versa. Esse agir está sempre condicionado à compreensão das experiências de mundo. Nas palavras de Hermann, a experiência hermenêutica de Gadamer é:

[...] reabilitadora da filosofia prática, recupera na tradição grega o sentido ético do saber humano, através do desempenho adequado da razão no agir moral, no

---

Seminário Nacional de História da Historiografia, 2, 2008, Ouro Preto. *Anais eletrônicos...* Ouro Preto: EdUFOP, 2008. Disponível em: <<http://seminariodehistoria.ufop.br/seminariodehistoria2008/t/ga.pdf>>. Acesso em: 24 jun. 2014.

<sup>331</sup> FIGAL, Günter. *Oposicionalidade: o elemento hermenêutico e a filosofia*. Tradução de Marco Antonio Casanova. Petrópolis: Vozes, 2007. p. 393.

<sup>332</sup> SULLIVAN, Shannon; SCHMIDT, Dennis J (Eds.). *Difficulties of ethical life*. New York: Fordham University Press, 2008. p. 47.

sentido de esclarecer, para a própria consciência moral, as especificidades de uma situação concreta à luz de exigências éticas.<sup>333</sup>

Em toda a filosofia prática temos a experiência entre a práxis e a teoria, mas é no esforço da autocompreensão que ela se volta à sabedoria, e não somente a um conhecimento pronto; ou seja, ele está sempre em constante construção. Dessa forma, trata-se de se confirmar o próprio conhecimento sobre e para a facticidade, pois a sabedoria desvela e justifica o sentido apropriado das coisas, pois é coerente de uma ciência das coisas humanas, que busca sua vitalidade no mundo coletivo, social.

Contudo, cabe chamar atenção que Gadamer, mesmo seguindo alguns preceitos teóricos de Aristóteles, distancia-se dele, pois não concebe a validade da experiência na sua manifestação científica de observações particulares. Gadamer não nega a experiência no âmbito positivista, no entanto, considera ser frutífera na atividade. Mas, antes de tudo, o filósofo alemão reconhece seu caráter primordial de abertura como possibilidade de reinvenção do homem no mundo. Nas palavras de Santos, para Gadamer,

[...] experimentar não é exclusivamente elaborar conceitos, não é produto exclusivo de uma intervenção metodológica e a consequente aquisição de conhecimentos [...] mas é saber de tipo abrangente que irrompe através dos locais que anteriormente estavam interditos devido à prevalência de um conceito de experiência profundamente restritivo.<sup>334</sup>

Rohden também nos alerta para essa distinção entre Aristóteles e Gadamer acerca da noção de experiência.<sup>335</sup> Pois, mesmo que o filósofo alemão tenha partido dos fundamentos do pensador grego com relação ao modelo estrutural da experiência, as conceituações de ambos apresentam diferenças entre si. A proposta aristotélica de articulação apofântica orientou teologicamente as expectativas da experiência humana para uma configuração, ou resultado universalmente válido, reduzindo, assim, a própria mobilidade de seu acontecer, ou seja, de sua abertura, esvaziando o verdadeiro conteúdo ontológico, a esperança da antecipação, característica da noção de experiência em Gadamer.

Nesses termos, precisamos pensar que, ao retomarmos o contexto a partir de Grondin, Gadamer questiona os pilares da modernidade, que eram pautados num método sistemático,

<sup>333</sup> HERMANN, Nadja. Phrônesis: a especificidade da compreensão moral. *Educação*, Porto Alegre, ano 30, n. 2, p. 365-376, maio/ago. 2007. Disponível em: <<http://revistaseletronicas.pucrs.br/ojs/index.php/faced/article/download/563/393>>. Acesso em: 9 set. 2014.

<sup>334</sup> SANTOS, Jorge Antônio Caetano dos. *O Problema da Consciência Histórica: A Emergência de uma Epistemologia Filosófica*. 2002. 135 f. Dissertação de Mestrado (Mestrado em Filosofia) -- Faculdade de Letras, Universidade do Porto, Porto, 2002. p. 65.

<sup>335</sup> ROHDEN, Luiz. Hermenêutica filosófica como filosofia prática. *Filosofia Unisinos*, São Leopoldo, v. 2, n. 3, p. 193-211, set./dez. 2001. p. 10-11.

os quais não levavam em consideração nenhuma adaptação do conhecimento da realidade, o que, de fato, era um descuido com as distintas possibilidades da experiência da realidade humana.<sup>336</sup> Para tal propósito, Gadamer reconhece a experiência como a da finitude humana a partir de seu professor, Heidegger.<sup>337</sup> Em decorrência disso, Gadamer complementa seu professor, afirmando que, se uma coisa sempre tem seu próprio horizonte de significado, o da condição finita de ser-no-mundo, para ele, a interpretação acontece na experiência, que decorre de uma fusão de horizontes distintos, ou seja, do intérprete e da coisa a ser interpretada, os quais, em uma relação mútua, emanam sua interpretação adequada.<sup>338</sup>

Compreendemos, nesse contexto, que a experiência não é mero acaso, como um acidente, mas, sim, intencional e fundamental para o homem exercer sua função na natureza da vida, pensar. Ela é um movimento de práxis pautado no desejo de cumprir sua finalidade de ser humano, mas que está intimamente ligada à necessidade de se meditar sobre ela. Assim, a filosofia prática enfatiza seu propósito de mediar o pensar humano para o bem de si e dos outros, sempre pautado no acontecer das coisas submetido às medidas da racionalidade.

Segundo Hermann, a experiência é uma abertura para um elemento novo e inesperado, que a sabedoria prática reconhece; ela requer uma racionalidade de juízo moral, o qual é a força e a abertura para o nosso pensar sobre o agir moral, na busca de um sentido da plenitude de viver uma vida boa.<sup>339</sup> Diante disso, esclarecemos que tomar posse do mundo

<sup>336</sup> GRONDIN, Jean. *Introducción a Gadamer*. Traducción de Constantino Ruiz-Garrido. Barcelona: Herder Editorial, 2003a. p. 18-19.

<sup>337</sup> “Na verdade, Heidegger desperta Gadamer para esse propósito. Para Gadamer (2005), Heidegger, tendo o questionamento do que é ‘ser’ como pano de fundo, inicia todo um trabalho em prol de uma fenomenologia hermenêutica através do estudo da historicidade do *ser-ai*. Tratava-se de uma renovação geral da questão do ser, sem propor uma nova teoria das ciências do espírito ou uma superação das aporias do historicismo. É assim que surge o que Heidegger chamou de “guinada” da hermenêutica metodológico-científica à ontológica (p. 346). Greisch (2003) acredita que Heidegger tinha no início um projeto de uma hermenêutica da facticidade e que o converteu em uma analítica da existência na proposta de uma ontologia fundamental (p. 634). Na visão de Rohden (2005), a virada ontológica da hermenêutica aparece como elemento essencial comum ao pensamento de Heidegger e de Gadamer, sendo um dos principais laços de união conceitual, diferindo apenas pelo fato de que Gadamer se voltou à ontologia dialética de Platão-Hegel, enquanto Heidegger direcionou-se aos primeiros princípios do pensamento grego pré-socrático. Heidegger, desde jovem, seguia a oposição de seu mestre Husserl à inclusão da psicologia nos estudos essenciais do homem. Desenvolveu estudos sobre o pensamento, a curiosidade, a angústia, o perdão, o cuidado, o medo e outros aspectos humanos sem jamais revestir – ou pretender revestir – sua produção intelectual de métodos”. POLES, Reginaldo. *O papel da phrônesis aristotélica na elaboração do problema hermenêutico em “Verdade e Método”*. 2006. 102 f. Dissertação (Mestrado em Filosofia) -- Programa de Pós-Graduação em Filosofia, Universidade Gama Filho, Rio de Janeiro, 2006. Disponível em: <[http://educadores.diaadia.pr.gov.br/arquivos/File/2010/artigos\\_teses/FILOSOFIA/Dissertacoes/phrônesis.pdf](http://educadores.diaadia.pr.gov.br/arquivos/File/2010/artigos_teses/FILOSOFIA/Dissertacoes/phrônesis.pdf)>. Acesso em: 10 ago. 2014. p. 58.

<sup>338</sup> Gadamer concorda com Heidegger quanto ao que este propôs em sua questão ontológica fundamental, perguntando pelo sentido do ser, no qual reconhece que o homem é um ser em circunstância, um ser delimitado em um mundo específico, um ser humano no mundo de um espaço e um tempo. **Assim, é o único ente capaz de compreender o que significa ser, pois corresponde paradigmaticamente à experiência humana.**

<sup>339</sup> HERMANN, Nadja. *Phrônesis: a especificidade da compreensão moral*. *Educação*, Porto Alegre, ano 30, n. 2, p. 365-376, maio/ago. 2007. Disponível em:

que fomos jogados não pode ser um dado da autoconsciência nem um saber absoluto de um indivíduo, pois não é uma medida da vivência descrita na tradição filosófica. A essência do ser não é se estagnar na vida como um ser jogado (mundo), é mais um jogar-se a ela, preocupar-se com ela, consigo, com as coisas aí, com o nosso pensar e agir diante dela. Uma provocação: no que isso difere da ciência, visto que ela também entende o homem como um animal racional? Não podemos esquecer que tanto Heidegger quanto Gadamer procuram afastar-se dessa determinação do homem enquanto espécie.

Em síntese, a experiência, em seu conceito, é a participação que se dá na estrutura de um diálogo, uma conversa com o passado e com o futuro, mas que acontece no presente<sup>340</sup>. Portanto, sua tarefa é a de apropriação e negociação diária. Diante do exposto, chama-se atenção de que a experiência não deve ser pensada nos pressupostos da controlabilidade do outro, que era a pretensão de objetividade das ciências naturais, mas, sim, na estrutura de um jogo, pois, nesse fio condutor, quem joga comporta-se em relação ao jogo como em relação a um objeto, pelo fato de que “quem joga sabe muito bem o que é o jogo e que o que está fazendo é ‘apenas um jogo’, mas não sabe o que ele ‘sabe’ nisso”.<sup>341</sup> Gadamer afirma que a verdade não é configurada por um método que é determinado por seu objeto, mas, sim, por atitudes, que são meios para se obter verdades. Diante disso, compreendemos que, em cada experiência, temos diferentes coisas envolvidas no jogo, bem como há diferentes tipos de atitudes, ou saberes, para a aplicação de tais meios.<sup>342</sup>

Não podemos pensar no movimento da experiência como uma hermenêutica filosófica de atividade conservadora ou conciliadora. Muito pelo contrário, como descrevemos anteriormente, em certa medida, ela possui um confronto necessário para seu efeito de horizontes distintos, mas que não é a pretensão de controlabilidade. Antes de tudo, compreende a noção de um partilhar, reconhecendo-se na existência a vida coletiva, na qual aprimoramos a função do pensar na busca de uma medida harmônica entre as diferenças e intenções distintas do modo de ser humano.

Cabe-nos alertar que tal medida do pensar relacionada à racionalidade instaurada no pensamento humano comporta um esforço de aceitarmos jogar conosco, pois temos nela uma

---

<<http://revistaseletronicas.pucrs.br/ojs/index.php/faced/article/download/563/393>>. Acesso em: 9 set. 2014.

<sup>340</sup> LAWN, Chris. *Compreender Gadamer*. Tradução de Hélio Magri Filho. Petrópolis: Vozes, 2007. p. 13.

<sup>341</sup> GADAMER, Hans-Georg. *Verdade e método I*. Tradução de Flávio Paulo Meurer. Petrópolis: Vozes; Bragança Paulista: Editora Universitária São Francisco, 2014. p. 175.

<sup>342</sup> POLESI, Reginaldo. *O papel da phrônesis aristotélica na elaboração do problema hermenêutico em “Verdade e método”*. 2006. 102 f. Dissertação (Mestrado em Filosofia) -- Programa de Pós-Graduação em Filosofia, Universidade Gama Filho, Rio de Janeiro, 2006. Disponível em: <[http://educadores.diaadia.pr.gov.br/arquivos/File/2010/artigos\\_teses/FILOSOFIA/Dissertacoes/phrônesis.pdf](http://educadores.diaadia.pr.gov.br/arquivos/File/2010/artigos_teses/FILOSOFIA/Dissertacoes/phrônesis.pdf)>. Acesso em: 10 ago. 2014. p. 29.

ideia de reciprocidade entre os elementos que convergem, porque somente perante o encontro com o distinto, o diferente, o estranho, é que pulsa o espírito criativo capaz de ponderar, em diferentes circunstâncias, o que é mais apropriado, justo e, portanto, sopesado. Assim, a filosofia prática de Aristóteles inicialmente foi importante para Gadamer, porque ela cindiu a filosofia prática da filosofia teórica, mas abriu justamente por meio daí perspectivas teóricas às quais deveríamos dedicar, hoje, uma renovada atenção.<sup>343</sup>

Gadamer ressalta a importância da filosofia aristotélica ao analisar a razão prática enquanto diferenciada da razão teórica e da habilidade técnica, não compreendendo a práxis enquanto aplicação técnica de princípios científicos (tecnicismo), mas como um conhecimento que é motivado por situações concretas e marcado por juízos prévios que devem ser analisados em toda e qualquer experiência.<sup>344</sup> Em análise, a sabedoria decorrente de uma experiência filosófica prática é mais do que uma simples disposição racional, pois, como dito anteriormente, ela tem que ser vivida, participada. É no relacionamento de horizontes distintos (intérprete/coisa) que as coisas podem ser objeto de deliberação humana. Portanto, a relação entre racionalidade teórica e prática, voltada a uma experiência de sabedoria, encontra-se implicada ao contexto da *phrônesis*, ou seja, trata-se de uma relação de condicionalidade recíproca entre teoria e prática. Ela vai além disso, longe de um conhecimento de coisa enquanto controlabilidade desta; é um agir prudente para o bem na busca da felicidade (*eudaimonia*).

A experiência faz efeito no que comunica e exige distanciamento, significação ou justificação. Nela, o homem diferencia-se de todos os outros seres, porque sabe que não é apenas vida que se reproduz a si mesma, mas é alguém que, enquanto indivíduo singular, sabe que vai morrer. Nas palavras de Silva,

[...] o homem é de fato o único ser que sabe que existe, que sabe que morre, para ele a morte significa realmente alguma coisa, por isso luta constantemente contra o [...] injustificável, procurando sempre o que deve ser, isto é, uma zona habitável onde o mundo faça sentido. Por isso mesmo, ele é história e não autossuficiência, é liberdade e não absoluto.<sup>345</sup>

---

<sup>343</sup> ROHDEN, Luiz. Hermenêutica filosófica como filosofia prática. *Filosofia Unisinos*, São Leopoldo, v. 2, n. 3, p. 193-211, set./dez. 2001. p. 13.

<sup>344</sup> SILVEIRA, Denis. Relação de pertença entre ética e educação: o significado contemporâneo da ética

Assim, compreendemos que no seio da experiência da filosofia prática temos a possibilidade mais elevada de satisfação do próprio ser humano, a busca pela felicidade. No entanto, o ser humano está sujeito a suas pulsões e a suas emoções, que ameaçam subjugar-lo ao desvio de tal objetivo. Contudo, é na experiência, no sentido aqui apresentado, envolta por um *logos* entre o horizonte prático e o teórico, que, na contemplação, o homem buscar desenvolver em si uma espécie de conduta permanente, *héxis*, que lhe permita exercer sua racionalidade no pensar, para desenvolver e sustentar um modo de ser prudente diante de si e, portanto, da vida. Em consequência disso, tem-se uma virtude de conhecimento prático, chamada *phrônesis*.<sup>346</sup>

Bem, a experiência é a atividade humana de abstração individual e de olhar para os outros; é um abstrair de si e um ouvir os outros. Portanto, é unidade de teoria e práxis, que é abstrair-se de si, olhar para o que existe, é o modo de ser de uma consciência formada pelo que nos constituiu até aqui. É nela que se aprende a pensar sobre o ponto de vista do outro e também a procurar o entendimento sobre aquilo que é comum e é pensado. O conceito científico de experiência não esgota, de modo nenhum, a delicada questão das condições de possibilidade da experiência. Suscita, pelo contrário, a questão ontológica das condições de possibilidade do próprio pensar.<sup>347</sup>

Podemos afirmar que o ‘saber’ de uma experiência é, de fato, aquele que emana da autocompreensão humana, que transcende a univocidade do modelo metódico da construção e autocertificação de uma experiência pautada na *tékhnē*. Contudo, esse ‘saber’ é o da sabedoria, o qual rompe com o sentido ôntico-objetivo do conceito de experiência, elencado na modernidade, e a reposiciona aos desafios da vitalidade da existência perante o mistério constitutivo do ser-no-mundo, enquanto exigente de participação.

Hermann analisou que Gadamer compreende que a autocompreensão como sabedoria não é uma aplicação como o saber da *tékhnē*, porque, nesta concepção, apenas adaptavam-se os dados concretos, renunciando à execução do plano projetado quando se percebiam problemas, de forma a melhorar a execução.<sup>348</sup> Assim, o conceito de experiência deve ser analisado a partir do enraizamento ou pertença ao solo vital das medidas da aplicação do pensar, que alerta para a relação entre o individual e o universal.

<sup>346</sup> GADAMER, Hans-Georg. *A ideia do bem entre Platão e Aristóteles*. Tradução de Tito Lívio Cruz Romão. São Paulo: WMF Martins Fontes, 2009. p. 167.

<sup>347</sup> SILVA, Maria Luísa Portocarrero Ferreira da. *O preconceito em H.-G. Gadamer: sentido de uma reabilitação*. Coimbra: Fundação Calouste Gulbenkian, 1995. p. 59.

<sup>348</sup> HERMANN, Nadja. Phrônesis: a especificidade da compreensão moral. *Educação*, Porto Alegre, ano 30, n. 2, p. 365-376, maio/ago. 2007. Disponível em: <<http://revistaseletronicas.pucrs.br/ojs/index.php/faced/article/download/563/393>>. Acesso em: 9 set. 2014.

Para Gadamer, a interpretação de uma experiência surge da relação de horizontes de um eu com um tu, sendo que tais horizontes atuam reciprocamente, podendo gerar e transformar os significados em um modo dialógico que integra a nossa forma de compreender o mundo.<sup>349</sup> O saber específico (saber para si), que aqui é compreendido como sabedoria, emana de uma experiência que envolve o contexto da prática e da teoria. Em outras palavras, a aplicação e a formação, pois ele se refere às virtudes intelectuais e morais. Para Gadamer, essa medida de sabedoria provém do esforço de uma experiência em seu movimento de perguntar pelo sentido último das coisas, pela origem do conhecimento para o bem e pelo significado de uma vida justa.

### 3.3.2 Experiência e *phrônesis*: a descoberta da sabedoria prática

Iniciamos nossa argumentação nas palavras de Gadamer, nas quais ele expressa que “não tem demasiado sentido distinguir entre saber e experiência”.<sup>350</sup> Partindo desse contexto, temos o objetivo de esclarecer a que tipo de saber esse filósofo está se referindo, o qual condiz com seu conceito de experiência. No entanto, além do que já nos referimos sobre os pressupostos de sua filosofia prática, precisamos também pensar em sua apropriação do conceito aristotélico de *phrônesis*, pois, somente diante deste poderemos compreender o que Gadamer entende por uma experiência de sabedoria, que vai ao encontro, finalmente, do que compreendemos por experiência vivencial significativa, tema específico da nossa tese.

Desse modo, o saber que emerge de uma experiência associada à *phrônesis* não é um saber privado, mas público e social, que apresenta condições de minimizar as exacerbações de uma autocriação do eu descomprometido com a existência coletiva dos humanos, sendo fruto de uma experiência de sabedoria. Nas palavras de Gadamer, “não porque não seja possível fazer as coisas melhor, mas porque de outro modo não seria justo”.<sup>351</sup> Em suma, em uma experiência, o homem deve manter constantemente aberta a sua capacidade de vivenciar e experimentar o mundo ao qual pertence com o objetivo de ordenar as suas antecipações e projetos prévios de fins comuns para a sociedade em que reside.

Vivemos num contexto de ser-no-mundo, em uma civilização de consciência coletiva, e não podemos fugir dessa lógica. Nesse sentido, a facticidade de uma experiência se constitui

---

<sup>349</sup> PEREIRA, Viviane Magalhães. Hermenêutica filosófica como filosofia prática. *Ekstasis: revista de hermenêutica e fenomenologia*, Rio de Janeiro, v. 4, n. 1, p. 38-52, 2015. Disponível em: <<http://e-publicacoes.uerj.br/index.php/Ekstasis/article/view/16375/13353>>. Acesso em: 10 jun. 2015.

<sup>350</sup> GADAMER, Hans-Georg. *Verdade e Método I*. Tradução de Flávio Paulo Meurer. Petrópolis: Vozes; Bragança Paulista: Editora Universitária São Francisco, 2014. p. 479.

<sup>351</sup> *Ibid.*, p. 389.

nas crenças, nas valorações e nos usos compartilhados por todos nós e se converte no próprio esforço da experiência como abertura de possibilidade.

Na medida em que sabemos que a existência da vida humana é permeada por distintos estados de espírito<sup>352</sup>, seu impulso de vida percorre sempre a relação de morte<sup>353</sup> e felicidade. No entanto, encontramos inúmeras pessoas insatisfeitas com suas vidas e com o que decorre delas. Compreendemos que isso se dá pelo fato de que tais pessoas vivem um tipo de mal-estar no cotidiano, que se volta aos princípios de exigência de desempenho para agradar aos outros, para dar conta do que a sociedade impõe. Assim, não se permitem autocompreender-se diante da mundanidade efêmera<sup>354</sup> e superficial, a qual estão vivendo nos tempos atuais. Por exemplo, nas redes sociais, o que parece importar mais é a quantidade de amigos que temos em nosso perfil e quantas ‘curtidas’ obtemos em nossas postagens do que aquilo que consiste realmente na experiência de ter amizade. Mas o que significa a palavra amizade? Ou melhor, o que significa a experiência da amizade? No contexto apresentado acima, perdeu-se o conceito de amizade como uma virtude, o qual passa a ser entendido como algo superficial e voltado às aparências. Para Berti, a concepção aristotélica de sabedoria reconhece-se mesma como a virtude mais elevada da razão prática e ela é concebida como a capacidade de deliberar bem, ou seja, de encontrar os meios necessários para um fim bom.<sup>355</sup>

O exemplo acima contempla um parâmetro para elucidar nosso propósito, o qual visa esclarecer que diante da essência de ser humano no mundo da vida o conceito de experiência vivencial significativa concerne a um modo de ser da sabedoria, ou seja, é uma virtude de saber, movimento de autocompreensão, que se projeta na busca do bem, do justo<sup>356</sup> e do mais

---

<sup>352</sup> A noção de espírito aqui referida não é a mesma de Hegel: comporta a noção de que o ser humano possui variantes de humor.

<sup>353</sup> Cabe enfatizar que, segundo Silva, a espécie humana é a única que sabe que existe, que sabe que morre. Assim, a morte significa realmente alguma coisa. Para o homem, a morte remete a uma luta contra o injustificável, em que procura sobre o que deve ser, isto é, uma zona habitável onde o mundo faça sentido. Por isso, o homem é história, e não autossuficiência, é liberdade, e não absoluto. SILVA, Maria Luísa Portocarrero Ferreira da. Filosofia, praxis e hermenêutica: a perspectiva de H.-G. Gadamer. *Revista Filosófica de Coimbra*, Coimbra, v. 6, n. 11, p. 63-84, mar. 1997. Disponível em: <[http://uc.pt/fluc/dfci/public\\_publicacoes/filosofia\\_praxis\\_](http://uc.pt/fluc/dfci/public_publicacoes/filosofia_praxis_)>. Acesso em: 5 mar. 2015.

<sup>354</sup> O contexto de mundanidade efêmera, para nós, acolhe a diversidade da vida, a multiplicidade, a rapidez com que se apresentam distintas situações, as quais, na maioria, são passageiras, mas que, mesmo assim, deixam sua marca no modo de ser do comportamento humano.

<sup>355</sup> BERTI, Enrico. *As razões de Aristóteles*. Tradução de Dion Davi Macedo. São Paulo: Loyola, 1998. p. 146.

<sup>356</sup> “O sentido do justo e do bem-comum, que na linha do ideal aristotélico da “*phrónesis*”, é aquilo que vincula os homens e se adquire, não através do uso metódico, mas pela prática da vida comunitária, tiana dos significados de cultura e formação a terceira reinterpreta o próprio sentido do conceito de tacto, que para Helmholtz descreve o modo de trabalhar das ciências do espírito espaço da experiência humana que se determina pelo facto de o belo “da arte e natureza” se dever completar com o belo, que se desenvolve na realidade moral dos homens(124) e, por isso mesmo, pelo facto de solicitar uma forma logicamente indemonstrável do são juízo humano”. SILVA, Maria Luísa Portocarrero Ferreira da. *O preconceito em H.-G. Gadamer: sentido de uma reabilitação*. Coimbra: Fundação Calouste Gulbenkian, 1995. p. 122.

apropriado, que, como tal, é prerrogativa fundamental na hermenêutica filosófica de Gadamer. Afinal, para ele, o movimento de entendimento entre horizontes distintos é mais que um conhecer, é uma articulação em prol de um mesmo projeto de vida.

Gadamer reconhece que a experiência é histórica e temporal. As experiências transformam-nos no que somos por intermédio das escolhas que fazemos sobre elas e sobre como meditamos, ou não, acerca delas. Tais escolhas percorrem o que está aí e estabelecem o devir não de um ser humano como substância, mas, sim, constituído de projetos, os quais nos referimos anteriormente como recorrentes aos nossos preconceitos. Segundo Vattimo, a experiência da hermenêutica de Gadamer desenvolve-se no horizonte da filosofia prática, ou seja, o ser-no-mundo que participa e atua nela, deliberando com prudência e responsabilidade.<sup>357</sup> Ela envolve uma relação entre identificar (como compreender a si mesmo) e interpretar o mundo, para transformá-lo (atuando historicamente). Como dito anteriormente, a experiência, para Gadamer, envolve implicar-se com a vida e, assim, participar dela com força e intensidade de poder, para querer ser alguém melhor. Sobre isso, Figal diz que:

A experiência de unidade da embriaguez é contudo completamente diversa, radicalmente desprovida de distanciamento; ela acontece onde nos deixamos levar, onde somos arrastados e nos perdemos no interior do movimento - ao invés de agirmos, tornamo-nos aqui um meio de experiências, talvez meras emoções vitais. A embriaguez como manifestação do dionísio é um auto esquecimento; no entanto, não no sentido de um atordoamento, mas no sentido do existir sem reservas que recusa prazerosamente toda e qualquer delimitação. Imergimos na vida e a deixamos acontecer.<sup>358</sup>

Nesse contexto, o saber da experiência está implicado na consistência de um sentido não confirmável nem verificável, porque tem uma estrutura analógico-temporal que apenas nos permite ser em cada situação de concreção, sendo que um ser ético apenas cumpre-se no que representa a dimensão pessoal originária do ser humano. Silva comenta que “este saber é para Gadamer a forma fundamental da experiência, pois inclui a tarefa hermenêutica, que ele considera paradigmática: a concretização do universal e a sua aplicação à respectiva

---

<sup>357</sup> VATTIMO, Gianni. Comprender el mundo-transformar el mundo. In: HABERMAS, Jürgen; RORTY, Richard; VATTIMO, Gianni (*et al.*). *El ser que puede ser comprendido es lenguaje*. Homenaje a Hans-Georg Gadamer. Traducción de Antonio Gómez Ramos. Madrid: Editorial Síntesis, 2003. p. 59-70. p. 61.

<sup>358</sup> FIGAL, G. *Nietzsche: uma introdução filosófica*. Tradução de Marco Antonio Casanova. Rio de Janeiro: Mauad X, 2012. p. 74.

situação”.<sup>359</sup> Ou seja, o saber da prudência em uma experiência é uma reconciliação do *logos* e do *ethos*.

Contudo, a concepção de experiência da *phrônesis* é um compromisso sério com o acontecer da mesma, que nos conduz à preocupação com a vida coletiva. Portanto, não é um conhecimento somente singular que carrega consigo a pretensão universal do bem comum. A experiência é um esforço de prudência de ser uns com os outros, *Miteinander*, na contrapartida de um diálogo, no respeito da alteridade de cada um.

Segundo Rohden, a noção de *phrônesis*, para Gadamer, busca contemplar a esfera do saber associada a um *ethos* com referência na convivência humana, em que a experiência é um esforço da compreensão em busca de um entendimento e preocupa-se com o que emerge dele, instaurando, assim, o horizonte de condução da vida boa, portanto, justa, que, em certa medida, pode simplesmente ser um entender e um fazer-se entender diante do reconhecimento de uma existência coletiva, pautada no respeito, em um diálogo sério.

Em contrapartida, ao elencarmos a experiência da *phrônesis* como um modo de ser prudente para conduzimos a nossa vida, estamos referindo-nos diretamente a ela como um pressuposto de deliberação e ação em nossa facticidade. Nesse sentido, ela é um saber prático um saber do indivíduo, cuja finalidade é aplicar o saber numa tarefa humana particular, a de compreender e interpretar as ações humanas, e, com isso, agir para o bem, na busca de uma vida boa.<sup>360</sup> Contudo, esse saber não pode ser pensado no horizonte da ciência teórica, pois “o homem não dispõe de si mesmo como o artesão dispõe da matéria com que trabalha”.<sup>361</sup>

É evidente, diante dessas considerações, que a sabedoria de uma experiência não pode apoiar-se em um conhecimento geral pré-adquirido, mas, sim, contrapor este ao horizonte da coisa, para reivindicar o direito de, por conjecturas próprias, meditar acerca de prós e contras dos horizontes distintos e, então, fazer um juízo e tomar uma decisão racional acerca de determinada coisa ou caso. Em face disso, a experiência associada à prudência é um modo de ser do diálogo que contrapõe os horizontes distintos na busca de um esclarecimento de si e de seu acontecer, sua experiência, sempre na estrutura de um jogo.<sup>362</sup>

<sup>359</sup> SILVA, Maria Luísa Portocarrero Ferreira da. *O preconceito em H.-G. Gadamer: sentido de uma reabilitação*. Coimbra: Fundação Calouste Gulbenkian, 1995. p. 235.

<sup>360</sup> HERMANN, Nadja. Phrônesis: a especificidade da compreensão moral. *Educação*, Porto Alegre, ano 30, n. 2, p. 365-376, maio/ago. 2007. Disponível em: <<http://revistaseletronicas.pucrs.br/ojs/index.php/faced/article/download/563/393>>. Acesso em: 9 set. 2014.

<sup>361</sup> HERMANN apud GADAMER, Hans-Georg. *Verdade e método I*. Tradução de Flávio Paulo Meurer. Petrópolis: Vozes; Bragança Paulista: Editora Universitária São Francisco, 2014. p. 387.

<sup>362</sup> GADAMER, Hans-Georg. *A ideia do bem entre Platão e Aristóteles*. Tradução de Tito Lívio Cruz Romão. São Paulo: WMF Martins Fontes, 2009b. p. 38.

Nessa perspectiva, para Gadamer, não é o indivíduo isolado que determina os rumos do conhecimento de uma sabedoria que emana de uma experiência que conduz a uma vida boa, dominando uma realidade, pois ela decorre da participação das experiências de mundo em comum na busca pela verdade, pela bondade.<sup>363</sup> A experiência como participação possui seu acontecer no movimento da experiência implicada à vivência, sendo que ambas direcionam o modo de ser e estar do próprio homem, pois constituem seus projetos prévios que antecedem toda e qualquer experiência.

Desse modo, é na facticidade que a experiência assume seu papel de colocar em xeque os nossos projetos prévios (preconceitos), desacomodando-nos da mesmidade de nossos hábitos corriqueiros, lançando-nos a configurar projetos futuros. Na palavras de Gadamer, nenhum especialista pergunta se o seu saber ou fazer são bons para o universal, ou seja, se é justo e bom.<sup>364</sup> Essa é muito mais uma questão da própria *práxis* que envolve o “saber do bem” e precisa dirigir as experiências em meio às decisões que devem ser tomadas perante ela.<sup>365</sup> Essa noção constitui o princípio de que não existe uma fórmula pronta para ser cópia do agir de modo justo para o bem. Tal consequência, que nos leva à ideia de agir para uma vida boa e encontrar a felicidade almejada pelos seres humanos, é fruto de um saber prático, que se constitui no esforço do hábito, da prática das virtudes, as quais são relacionadas à força, à coragem, ao poder de agir, à eficácia ou à integridade da mente.

Somente a partir dessa sabedoria prática, decorrente do exercício da prudência, é que, em cada acontecer de nossas experiências diante da vida mundana, somos conduzidos a outras virtudes para saber o bem e o melhor, pois ela tem seu fundamento na preocupação de uma vida do bem para a existência coletiva, fugindo do individual e solipsista de um egocentrismo que nos faz igualar os homens aos deuses, e não aos mortais. Chamamos atenção que a implicação da virtude da prudência, reconhecida como virtude moral, relacionada com o bem de uma experiência hermenêutica filosófica, fomenta também a implicação das virtudes intelectuais, que são ligadas à inteligência. Segundo Gadamer, a descrição aristotélica, em particular, da virtude do saber moral, apresenta-nos como uma espécie de modelo dos

---

<sup>363</sup> ROHDEN, Luiz. Hermenêutica filosófica como filosofia prática. *Filosofia Unisinos*, São Leopoldo, v. 2, n. 3, p. 193-211, set./dez. 2001.

<sup>364</sup> “Quem possui um juízo sã, não está apenas capacitado para julgar o particular segundo pontos de vista gerais, mas sabe também o que irrealmente importa, ou seja, vê as coisas segundo os pontos de vista correctos, justos e sãos”. SILVA, Maria Luísa Portocarrero Ferreira da. *O preconceito em H.-G. Gadamer: sentido de uma reabilitação*. Coimbra: Fundação Calouste Gulbenkian, 1995. p. 122.

<sup>365</sup> GADAMER, Hans-Georg. *Hermenêutica em retrospectiva*. Tradução de Marco Antonio Casanova. Petrópolis: Vozes, 2007c. v. 3: Hermenêutica e a filosofia prática. p. 28.

problemas inerentes à tarefa hermenêutica.<sup>366</sup> Diante disso, a aplicação não é uma parte última e eventual do fenômeno da compreensão, mas que o determina desde o princípio e no seu todo.

Podemos, agora, perguntar o que envolve uma experiência pautada no compromisso com o bem. Obviamente, esse conceito de bem referido aqui não possui os fundamentos de um bem de uma cultura religiosa, como se, de fato, alguns pudessem ser melhores que os outros, ou que tal conceito fosse proveniente de um deus. Isto é, a experiência hermenêutica filosófica, preocupada com o bem, não carrega o contexto teológico, ou de mundos sobrenaturais, não é implicada à noção de que Deus dá ao homem o poder para agir como seu Filho, no sentido que remete ao contexto do bem das implicações da fé, esperança e caridade.

A noção de bem configura-se, aqui, como uma preocupação do que emerge do acontecer de uma experiência hermenêutica, a qual estrutura o convívio humano de modo que o respeito seja a base de partilhar um espaço comum no universo da vida humana. Na medida em que o conceito de bem possui seu invólucro, a virtude intelectual consiste na capacidade de aprender com o diálogo e a reflexão em busca do verdadeiro conhecimento, assim como está pautado na predominância das virtudes morais, ou seja, ação conduzida pela justiça, resistência, prudência e temperança.

A análise aristotélica da *phrónesis* reconhece, no saber moral, um modo do próprio ser moral que não é separável de toda a concreção daquilo a que Aristóteles chama de *ethos*.<sup>367</sup> O que é reconhecido como bem, o que nós aprovamos ou contestamos no juízo pronunciado sobre nós mesmos ou sobre os outros, obedece às nossas representações gerais do que é bom e bem, mas só adquire a sua verdadeira precisão na realidade concreta do caso. O ser humano, sabe que tem de agir numa determinada forma, ou abster-se, mas nunca reflete antecipadamente sobre as respostas apropriadas. Segundo Rohden,

[...] a ação humana é construtora, não apenas de 'coisas' externas, mas trata da 'edificação' de nós mesmos. A totalidade de nosso ser depende de nossas faculdades, de nossas possibilidades, de circunstâncias que estão ao nosso alcance e que buscamos, ela envolve a *eupraxia* que visa nossa atividade bem como a *eudaimonia* à qual nós somos destinados [...].<sup>368</sup>

<sup>366</sup> GADAMER, Hans-Georg. *Verdade e método I*. Tradução de Flávio Paulo Meurer. Petrópolis: Vozes; Bragança Paulista: Editora Universitária São Francisco, 2014. p. 481.

<sup>367</sup> SILVA, Maria Luísa Portocarrero Ferreira da. *O preconceito em H.-G. Gadamer: sentido de uma Reabilitação*. Coimbra: Fundação Calouste Gulbenkian, 1995. p. 236.

<sup>368</sup> ROHDEN, Luiz. Hermenêutica filosófica como filosofia prática. *Filosofia Unisinos*, São Leopoldo, v. 2, n. 3, p. 193-211, set./dez. 2001. p. 8.

Pensemos no contexto do cosmos<sup>369</sup>, termo grego compreendido como universo, como aquele que se volta a tudo o que existe, o todo, o qual se constitui em particularidades e, portanto, subdivide-se em partes com funções e finalidades específicas, propiciando organização e harmonia. Somente mediante a compreensão desse funcionamento da natureza do todo no contexto humano é que podemos pensar na circularidade que está implicada em uma dinâmica que envolve a práxis e o pensar dos seres humanos no mundo, que se compromete com a vida boa. De fato, tal organização do todo é inabalável, porém suas partes podem ser mutáveis diante do agir humano, o qual é decorrente das experiências e vivências, pois é assim que podemos reconhecer e exercer a mobilidade do ser-no-mundo da vida, no qual somos constituídos no reconhecimento de uma existência coletiva, visto que os outros também partilham do mesmo espaço com a mesma função e direito.

Com ênfase, a experiência é o espaço de agir intelectual e moral em que se instala a possibilidade do pensar do homem coerente, prudente e virtuoso, que intervém direta e indiretamente na organização do todo no mundo da vida, o que pressupõe um agir no sentido positivo. No entanto, isso não ocorre em inúmeras ocasiões, pois podemos perceber o agir humano descomprometido com o todo da vida humana no mundo, o que desestrutura o homem em sua finalidade diante da natureza do universo. Mas como isso pode acontecer se o agir é o experienciar que envolve todas as estruturas de efeito de uma experiência? Temos em mente, com isso, justamente o que nos faz retomar as apropriações de Gadamer ao conceito de *phrônesis*. Para o filósofo, não basta realizar o modelo estrutural que requer o exercício de uma experiência; é necessário, diante dela, manter implicação direta com esse conceito. Em outras palavras, a experiência, além de ser uma virtude intelectual, também está comprometida com a virtude moral, pois ela consiste na justa medida, longe dos dois extremos, a falta e o exagero. Somente diante do compromisso com a virtude moral podemos compreender a experiência como sabedoria, e não como conhecimento técnico reproduzível, o qual fragmenta a essência de mobilidade da própria vida.

Contudo, para nós, a ideia de experiência vivencial significativa, a qual aclaramos desde o início desta tese, nada tem a ver com uma experiência de conhecimento técnico despreocupado com o bem ou o justo, pois é um exercício de sabedoria implicado nas virtudes

---

<sup>369</sup> “O modelo, segundo o qual se pensava o ser humano, era a natureza, a ordem cósmica que se mantém e se renova num eterno retorno. [...] Somente com o cristianismo se reconheceu a singularidade irrepitível do ser humano como seu traço essencial próprio. [...] Cada um de seus momentos (do homem) ganha um peso absoluto. [...] Desta forma, a existência humana é finita e, não obstante, referida ao infinito. [...] foi somente com a ruína dessa base metafísica que o problema da história tornou-se determinante para a consciência da existência humana. Tornou-se o problema da historicidade”. GADAMER, Hans-Georg. *Verdade e método II*. Tradução de Flávio Paulo Meurer. Petrópolis: Vozes; Bragança Paulista: Editora Universitária São Francisco, 2002. p. 38.

intelectuais e morais, que visa à condução do agir humano para a vida boa. Para Gadamer, isso envolve a necessidade de associação entre teoria e *práxis*, ou seja, o modo como conduzimos nosso saber técnico na vida prática. Assim, a experiência deve ser conduzida por uma força de pertencimento e reconhecimento do ser humano no mundo coletivo, social, que, enquanto tal, tem a função de ser pensante para intervir positivamente diante da natureza do universo positivamente, ou seja, para o bem e a felicidade, sendo que, para isso, precisa ser virtuoso. Ao contrário, o nexos decorrente da experiência poderia elencar a desarmonia no mundo da vida, causando até a morte deste.

A problemática do que concerne à ideia do ‘bem’ voltado ao *ethos* surge como resposta platônico-aristotélica à pergunta socrática de que ninguém sabia o que é o bem.<sup>370</sup> Assim, longe de aprofundar tal problemática, o que nos é importante, diante do conceito do bem, é que a experiência para o bem requer um saber que se constitui por meio da refutação de suas opiniões, dogmatizações e pretensões equivocadas e precipitadas. A experiência ultrapassa a dimensão puramente ôntica do objetivável ou manipulável e conduz seu movimento ao modelo estrutural de jogo, implicado em uma circularidade linguística em que nossa pré-compreensão é colocada à prova diante da facticidade em consonância com a virtude moral, estabelecendo um meio-termo para instaurar um sentido apropriado dos fatos e das coisas.

Nesse contexto, a pergunta sobre o bem busca saber como pode se dar um saber filosófico sobre o ser moral do homem. Gadamer diz que, na ação moral, não existem princípios rápidos e rígidos a serem extraídos nem um objeto para o qual o conhecimento deveria ser direcionado. A noção de bem implicada em uma experiência da virtude intelectual e moral possui uma circularidade relacional entre dois horizontes distintos. Isso se refere à vinculação prévia da existência a representações normativas recebidas, bem como à atenção da existência ao presente da situação concreta da ação, que exige compreender-se à luz do saber prévio da norma e no qual se determina o sentido esquemático da autoridade desta. Por outro lado, a sua verdade não é, nesse contexto, meramente necessária, imutável e universal, algo que apenas dissimula a exigência concreta do ser em situação, sendo solidária à pré-compreensão de cada existência singularizada ou pessoal.<sup>371</sup>

A essência da vida, para os gregos, está pautada na busca pela felicidade e, especialmente para Aristóteles, volta-se ao bem comum. Nesse sentido, toda experiência

---

<sup>370</sup> GADAMER, Hans-Georg. *Hermenêutica em retrospectiva*. Tradução de Marco Antonio Casanova. Petrópolis: Vozes, 2007c, v. 3: *Hermenêutica e a filosofia prática*. p. 62.

<sup>371</sup> SILVA, Maria Luísa Portocarrero Ferreira da. *O preconceito em H.-G. Gadamer: sentido de uma Reabilitação*. Coimbra: Fundação Calouste Gulbenkian, 1995. p. 235.

vivencial deve ter a preocupação de pertencimento ao mundo humano como algo coletivo e não individual, mas que, de fato, é pautado nas ações individuais. Assim, a felicidade pode possuir contextos distintos daquilo que a cultura do senso comum instaurou para ela, pois vai para além da aquisição de um bem material ou de um prazer efêmero. Ela percorre uma dimensão maior, um estado de espírito que repousa num sossego que acolhe a tranquilidade de um estar em paz consigo mesmo, decorrente de um exercício de virtude, de sabedoria<sup>372</sup>, implicado à *eunomia*, ou seja, ao reconhecimento das limitações humanas.

É fato que a felicidade decorre do modo de ser do humano, ou seja, do que lhe é próprio, seu *ser-aí*, e são as experiências vivenciais que estabelecem sobre ele uma medida de direção de seu pensar e agir, ou à liberdade e à tranquilidade de estar e pertencer a si mesmo na direção de uma vida boa, feliz. No entanto, isso não está dado como um espírito virtuoso capaz de tal façanha, mas decorre de como conduzimos o que emerge de nossas experiências vivenciais, ou seja, é um esforço da autocompreensão em encontrar a medida apropriada para não abandonar a si mesmo e, ao mesmo tempo, ter a capacidade de ouvir o estranho e dar a ele a possibilidade de mostrar-se como tal para, então, num movimento relacional do acontecer da experiência, instaurar-se um feixe de razoabilidade, ou seja, uma força do pensamento que possui ênfase numa corresponsabilidade diante de si e dos outros. Isso jamais pode ser compreendido como um dado de uma razão absoluta, pois é um intercâmbio entre os horizontes distintos que se apresentam no acontecer das coisas e de si mesmo. Em uma experiência, diferente de uma vivência, temos uma medida de racionalidade implicada. Gadamer afirma que:

O homem é um ser racional, mesmo que ele também seja com frequência um ser irracional. Enquanto ser racional, porém, ele sabe escolher, o que significa, contudo, que ele usa a sua capacidade crítica no que há de pequeno e no que há de grande, produzindo, assim, uma constante transformação das ordens de sua vida.<sup>373</sup>

Reconhecemos o homem como ser de característica racional, que, em sua pulsão vital, deseja o saber e a felicidade. Para Gadamer, a compreensão de uma experiência leva-nos a um determinada ação que instaura o nexa da própria existência humana, visto que somos seres humanos que, ao vivenciarmos e experimentarmos o mundo da vida, reconhecemo-nos como tal. De fato, é na experiência como sabedoria prática que encontramos a verdadeira essência da existência, a qual não se dá somente numa medida corporal nem afetiva, pois é uma

---

<sup>372</sup> Segundo Gadamer, a “sabedoria” mostra-se nos âmbitos teórico e prático e consiste na unidade entre teoria e práxis. A palavra *sophia* diz isso. GADAMER, Hans-Georg. *Hermenêutica em retrospectiva*. Tradução de Marco Antonio Casanova. Petrópolis: Vozes, 2007c. v. 3: Hermenêutica e a filosofia prática. p. 39.

<sup>373</sup> *Ibid.*, p. 35.

experiência de tempo, história e facticidade, portanto, de si mesmo, que percorre a busca pela felicidade, ou seja, por uma vida boa e justa. A experiência enquanto tarefa teórica e prática condiz a um modo de ser dialógico-socrático que deve primar pela virtude da racionalidade. Nela, não estamos somente lançados à vida, mas devemos nos lançar a ela, sendo que é nesse ato de participar que nos encontramos e nos reelaboramos. Isso significa que “o desconhecido não é aqui uma completa e crassa ausência do conhecido, mas um pré-conhecimento ou uma doação prévia do inteligível que, no encontro com o empírico, com as coisas temporais, se reconheceu”.<sup>374</sup>

A experiência no invólucro de um diálogo pautado na pergunta e na resposta visa à ratificação e à reformulação dos nexos já instaurados pelos vividos anteriores e faz com que fique claro que as coisas não imergem no contexto do agir. Diante do exposto, Figal considera que:

[...] o fato de os esquemas de ação poderem se ratificar e de as reformulações dos planos serem possíveis mostra inversamente que o mundo das coisas não é nenhum mundo totalmente alheio às coisas. Se este fosse o caso, o agir nunca poderia ser designado como livre sem uma reserva cética, uma vez que ele tem algo em comum com as coisas.<sup>375</sup>

Convém chamar atenção para o comportamento do ser humano que, em cada experiência, guia-se por diretrizes prévias, as quais se contrapõem à situação dada. Assim, o homem, por meio de suas experiências de mundo, “produz um efeito” e “sofre a ação de um efeito”. Contudo, na experiência, o homem possui sempre uma relação para consigo mesmo, sendo que a virtude da prudência é fundamental na sua circularidade, pois se trata do “eu-mesmo, que deve agir”. Gadamer, em *Verdade e Método I*, comentou que “elogia-se, a compreensão de alguém, quando ele, julgando, consegue deslocar-se completamente para a plena concreção da situação em que o outro tem de atuar”.<sup>376</sup> Para o filósofo, isso é um agir justo no sentido de um saber técnico de aplicação prática de ponderar entre o nosso saber e o do outro em medidas iguais, reconhecendo a alteridade do outro sem, com isso, anular a nossa. Por fim, finalizamos com as palavras de Gadamer:

<sup>374</sup> PEREIRA, Miguel Baptista, *Ser e pessoa*: Pedro da Fonseca. I - O método da filosofia. Coimbra: Universidade de Coimbra, 1967. p. 132.

<sup>375</sup> FIGAL, Günter. *Oposicionalidade: o elemento hermenêutico e a filosofia*. Tradução de Marco Antonio Casanova. Petrópolis: Vozes, 2007. p. 204.

<sup>376</sup> GADAMER, Hans-Georg. *Verdade e método II*. Tradução de Flávio Paulo Meurer. Petrópolis: Vozes; Bragança Paulista: Editora Universitária São Francisco, 2002. p. 424.

[...] o saber de um *ethos* contém por si mesmo uma certa classe de experiência, inclusive veremos que esta é talvez a forma fundamental da experiência, ante a qual toda outra experiência é desnaturalizada, para não dizer naturalizada. [...] o homem muito experimentado, aquele que conhece e tem experiência em toda classe de tramas e práticas e em tudo que existe, somente alcançará uma compreensão adequada daquele que atua, na medida em que satisfaça também a seguinte premissa: que também ele deseje o justo, que se encontre portanto nessa relação de comunidade com o outro.<sup>377</sup>

---

<sup>377</sup> GADAMER, Hans-Georg. *Verdade e método II*. Tradução de Flávio Paulo Meurer. Petrópolis: Vozes; Bragança Paulista: Editora Universitária São Francisco, 2002. p. 479.

#### 4 CONSIDERAÇÕES SOBRE A NOÇÃO DE EXPERIÊNCIA VIVENCIAL SIGNIFICATIVA

A proposição *experiência vivencial significativa*, defendida nesta tese, pode ser compreendida como a própria tarefa hermenêutica descrita por Gadamer, de modo a elucidar as implicações éticas atuantes em sua filosofia. O reconhecimento da autocompreensão do outro é central para esse sentido, pois perceber a compreensão mútua entre os seres humanos, como coparticipantes que compartilham as características essenciais da humanidade é um modelo irreduzível de uma abertura que nos conduz a um diálogo sério e respeitoso, capaz de reconfigurar aquilo que a tradição nos legou.

O entendimento da hermenêutica de Gadamer que defendemos aqui, a partir da noção de *experiência vivencial significativa*, expressa um modo de compreensão e interpretação desde o qual os seres humanos compreendem-se mutuamente. É por isso que precisamos reconhecer que nesta experiência se encontra associado o hábito da virtude da prudência. Segundo Kögler, a experiência hermenêutica de Gadamer refere que:

O reconhecimento da igualdade do outro [...] se realiza no endosso de um diálogo sobre questões compartilhadas no qual o valor mútuo das vistas envolvidas como potencial verdade é considerado básico. O reconhecimento hermenêutico do outro é entendido como um projeto em andamento que encontra sua realização ética na abertura real para que o outro tem a dizer. Este *ethos* implica o compromisso de reconhecer a entrada da experiência do outro e ao mesmo tempo a compreensão reflexivamente as práticas e os poderes que constroem e possivelmente prejudicam esse reconhecimento reais.<sup>378</sup>

A experiência da interpretação é algo que vivenciamos, sendo assim, nós somos partícipes da construção do seu sentido. Porém, acima de tudo, ela coloca nossos preconceitos à prova, ou seja, nossas verdades previamente instauradas pela tradição tornam-se passíveis de serem colocadas em dúvida, o que acaba por torná-las abertas a mudanças. Portanto, além de vivenciar, sentir na pele e participar da construção de seu sentido, temos a implicação do devir, que constituirá tradições futuras. Para Gadamer, a experiência é sempre da finitude, sendo temporal, espacial e nunca pode ser repetida.

A tarefa hermenêutica exige uma sabedoria prática, de um saber para si, que leva em consideração a vida em sua dimensão social e coletiva. Compartilhar um sentido para com a existência individual e coletiva é o que encontramos como característica essencial, a qual

---

<sup>378</sup> KÖGLER, Hans-Herbert. Ethics and community. In: MALPAS, Jeff; GANDER, Hans-Helmuth (Eds.). *The Routledge companion to hermeneutics*. Routledge: London, 2015. p. 317.

pertence a uma ética hermenêutica. Somente por um envolvimento participado e partilhado é que podemos nos colocar no lugar do outro enquanto igual, e é nesse compreender que respeitamos nossas diferenças e estabelecemos um modo de ser de responsabilidade para com a vida. O significativo do efeito da hermenêutica é decorrente da experiência vivencial implicada ao *ethos*, e é assegurado pela *phrônesis*, ou seja, pela racionalidade responsável. Desse modo, não é um mero adestramento ou adaptação, não é conformismo, mas constitui, justamente, a dignidade do ser genuíno e da autocompreensão dos humanos.<sup>379</sup>

No entanto, diante da noção de *experiência vivencial significativa* como o que descreve a tarefa hermenêutica de Gadamer, surge uma questão: *tal noção não se reporta a uma certa redundância sobre os conceitos apresentados?* (vivência e experiência). Essa pergunta se justificaria no fato de que, aparentemente, os conceitos pressupõem que o acontecer de um já estar associado ao acontecer do outro, como se ambos fossem unos, no entendimento de que não existe experiência sem vivência, nem o seu inverso, bem como de que todo movimento da experiência é significativo.

Em resposta à questão, afirmamos que a hermenêutica de Gadamer é descrita como movimento de uma *experiência vivencial significativa*. Tais conceitos não podem ser compreendidos como se um subentendesse o outro, pois possuem características distintas em seu efeito. Eles não acontecem como algo dado por si só, como se o acontecimento de um já fosse o acontecimento do outro. Ambos possuem estrutura diferente em seu propósito de efeito, tendo profundidades distintas, pois nem sempre caminham juntos. Em outras palavras, nem toda vivência se compromete com os princípios de uma experiência, ou seja, o de meditar, pensar, analisar, ponderar, criar, etc. O perguntar pode ser considerado em termos do próprio pensar. A coragem do pensar germina da exigência do ser e, então, surge a linguagem do destino.<sup>380</sup> É claro que o nexo da experiência emerge de uma linguagem já constituída para um outro horizonte constituinte de linguagem. Portanto, o pensar tem implicação direta à compreensão da vivência. Ter a coisa diante dos olhos não basta, pois é necessário um esforço de reconhecimento e afastamento para o pensar ser bem-sucedido.

Mesmo que as vivências nos toquem e, assim, instaurem sentidos e preconceitos, elas não têm a preocupação de autocompreender-se. A vivência é mais uma descrição autobiográfica de si. De fato, para o Gadamer, as vivências são primordiais, pois são elas que indicam a essência do mundo da vida (o fato de se estar vivo). Em outras palavras, é nas

---

<sup>379</sup> GADAMER, Hans-Georg. *Elogio da teoria*. Tradução de João Tiago Proença. Lisboa: Edições 70, 2001. p. 59.

<sup>380</sup> HEIDEGGER, Martin. *Da experiência do pensar*. Petrópolis: Globo, 1968. p. 33.

vivências que sentimos na pele o atravessamento do mundo à nossa volta, em nossa constituição de ser humano histórico e temporal. São as vivências o nosso primeiro encontro com o mundo da vida, as quais podem ser conscientes ou inconscientes. São elas que, em sua circularidade, tornam-se modos de dação da própria tradição. Contudo, vivenciar é um projetar-se que não tem o compromisso de significar, justificar, ou validar o que vivenciamos. Vivenciar é um estar presente, que só faz sentido pelos atos de percepção. Com efeito, é uma imediaticidade única de sentir a vida em toda sua extensão.

Portanto, vivenciar é um aventurar-se com a própria vida e com o que ela nos apresenta. Por exemplo, estar em um ônibus e ver alguém, ao sair dele, derrubar a carteira, e o passageiro, sentado ao lado, juntá-la e, a seguir, sair rapidamente para entregá-la, é, sim, vivenciar um sentido de respeito e responsabilidade para com o outro. O sentido instaurado nesse evento pode nos atravessar, afetando nosso estado de ânimo, demonstrando o sentido da existência humana. No entanto, essa vivência de sentido de responsabilidade não é uma garantia de que, em nossas experiências, sejamos responsáveis e comprometidos com a essência do ser humano. Conhecer o sentido de responsabilidade não é garantia de que saibamos pensar e agir com responsabilidade. Para isso, é necessária uma autocompreensão sobre o nosso modo de ser e o dos outros, que não pode ser dirigido pelos sentidos extremos das coisas, mas, sim, pelo meio-termo, pela prudência. Podemos ter a intenção de desejar ser responsáveis, mas, para tal, é preciso ir além de conhecer o significado de responsabilidade, pois essa tarefa exige um esforço diário do pensar com medidas na racionalidade em conexão com o diálogo sério e comprometido com a vida em seu todo vital.

Diante disso, está implicado o propósito de associar as vivências ao esforço do que concerne à experiência. A experiência significa ir para além das vivências, colocar as vivências à prova, assumir o sentido da existência, ou seja, é pensar sobre as coisas com prudência, cuidado, compreendendo que o todo da vida é um quebra-cabeça de peças distintas que se relacionam e se complementam, reconhecendo, assim, a existência em seu sentido mais profundo: o de uma vida justa e, por consequência, feliz.

A experiência é mais que um aventurar-se; é um compartilhar e participar da construção de um sentido. Por isso, uma experiência não pode ser entendida como uma vivência, pois ela perpassa o atravessamento de um estado de espírito e acolhe a capacidade de discernimento sobre si e as coisas. Mesmo que a experiência exija uma vivência, uma vivência não necessariamente se estende aos propósitos de uma experiência. No entanto, nem toda experiência é vivenciada, pois, se pensarmos na experiência da ciência empírica, ela nada tem de conexão com o conceito de vivência descrito por Gadamer, pois o seu sentir não se faz

na pele. Ademais, uma experiência hermenêutica deve acolher a vivência, mas, ao mesmo tempo, distanciar-se dos preconceitos instaurados por esta para não obscurecer o seu efeito e manter os hábitos cotidianos como verdades únicas. Conforme afirma Bernstein, para Gadamer, era necessário colocar em risco as nossas próprias convicções e preconceitos através de um encontro com o outro, ou estranho, condição necessária para compreendê-lo em seu sentido mais forte possível.<sup>381</sup> Somente com isso tem-se a abertura de si mesmo a todo o poder do que o outro diz. Tal abertura não indica concordância, mas, sim, um confronto dialógico.

Gadamer pensa na experiência como tarefa hermenêutica teórico-prática que consiste em instaurar sentido para a vida humana, tornando-a mais plena e autêntica como seu objetivo primordial. Sendo assim, a objetividade relativa do esforço de uma experiência concentra-se nas escolhas que fazemos perante ela, o que aponta para um meditar e criar, que, com efeito, é a raiz da própria prática filosófica. Portanto, não é só o fato de, em uma experiência, escolher-se um ou outro caminho quando buscamos compreender algo, mas, sim, um tencionar a si mesmo, de modo que nossas verdades *a priori* possam ser colocadas em xeque, a fim de reconhecermos nossos limites e possibilidades, permitindo a reformulação e ampliação de horizontes. Portanto, percebemos que, mais que o significado final de uma experiência, a sua fecundidade encontra-se no seu próprio movimento de entrega e participação. Grondin comenta que Gadamer, ao ser indagado sobre a experiência como festa, algo que deve ser comemorado, respondeu que a considera como festiva, porque traz à tona a temporalidade da festa e faz com que todos os participantes tomem coragem para se transformar com ela.<sup>382</sup>

Gadamer afirma que “a festa une e reconcilia a comunidade de maneira mais íntima e importante”, pelo fato de que todos se reúnem para alguma coisa em um tempo e espaço definido e limitado.<sup>383</sup> Por isso a experiência para carregar o símbolo de festa, pois é ela que faz vir ao mundo o que geralmente escapa ao mundo, seu alicerce e fundamento, o ser. A experiência irrompe a vivência, fazendo-nos ver o mundo através do que ele abre como acontecer da verdade, porque traz como possibilidade manter em aberto o aberto do mundo.<sup>384</sup>

---

<sup>381</sup> BERNSTEIN, Richard. *The new constellation: the ethical-political horizons of modernity postmodernity*. Cambridge: The MIT Press, 1992. p. 4.

<sup>382</sup> GRONDIN, Jean. *Introducción a Gadamer*. Traducción de Constantino Ruiz-Garrido. Barcelona: Herder Editorial, 2003a. p.79.

<sup>383</sup> GADAMER, Hans-Georg. *The idea of the good in Platonic-Aristotelian Philosophy*. Translated by P. Christopher Smith. New Haven and London: Yale University Press, 1986. p. 40.

<sup>384</sup> LAGO, Clenio. *Experiência estética e formação: articulação a partir de Hans-Georg Gadamer*. 2011. 121 f. Tese (Doutorado em Educação) -- Programa de Pós-Graduação em Educação, Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul (PUCRS), Porto Alegre, 2011. p. 68

Compreendemos a essência da experiência como aquilo que é revelado e exposto na oscilação constante entre o encontro da coisa com o intérprete, pois é nessa relação que ela se faz primordial, da qual emana o conceito frutífero de uma experiência, e o que se reapresenta para nós é o que está em questão. Portanto, ela não deve ser compreendida apenas em si mesma, ou seja, em sua real aparência, nem na subjetividade do intérprete. A noção de ser-desvelado já pressupõe a necessidade de ir além da subjetividade e da forma aparente do mesmo. Portanto, a verdade não é simplesmente o *ser-aí*, de tal modo que ele se encontre contraposto ao representar correto. O seu significado nunca é final, ele está sempre em construção, podendo reapresentar-se enquanto tal em cada experiência. Com isso, Gadamer concorda com a exposição de Heidegger, que afirma que a experiência é:

[...] efetivamente uma tensão entre despontar e encobrimento [...] é o aguçamento dessa tensão que constitui o nível de figura de uma obra de arte e que gera o brilho, por meio do qual ela ofusca tudo. Sua verdade não é o estado patente e plano do sentido, mas antes a insondabilidade e a profundidade de seu sentido.<sup>385</sup>

Com isso, levanta-se a importância da “coisa/obra” em que repousa também o fato de que ela interpela e expõe o homem diante de si mesmo em sua existência determinada historicamente. O fato de experimentarmos a verdade em uma experiência adverte a consciência científica a reconhecer seus limites. Além disso, ela nos leva para além da aparência das coisas aí e desacomoda nossa forma de pensar decorrente de hábitos corriqueiros, que faz sua experiência ser um evento festivo, mesmo que primeiramente seja doloroso enfrentar o estranho e distinto.

Em toda experiência está posta a exigência de reconhecer os preconceitos – que se configuraram por vivências anteriores – e, com isso, afastá-los, para que as coisas possam nos falar, ou melhor, mostrar-se como tal, e o que em cada acontecimento é único e insubstituível. Somente reconhecendo nossos preconceitos é que podemos instaurar um diálogo sério e respeitoso com o que nos é estranho e distinto, reconhecendo nossos limites, para encontrar um sentido apropriado das coisas e dos acontecimentos. Gadamer deixou claro que a experiência é “sofrimento”, pois temos que considerar que nossas verdades *a priori* não são as únicas, visto que o outro também pode ter razão. Isso não é tarefa fácil, pois enfrentar o novo, desacomodar o que já era costumeiro e conhecido, reconhecer nossos limites e novos horizontes é um desafiar-se para reconstruir-se, e, para tanto, é preciso coragem, força e prudência.

---

<sup>385</sup> GADAMER, Hans-Georg. *Hegel, Husserl, Heidegger*. Tradução de Marco Antônio Casanova. Petrópolis: Vozes, 2012. p. 336-347.

Com ênfase, para Gadamer, a ideia de experiência vivencial significativa é a hermenêutica filosófica de uma sabedoria prática, que nos reporta a um sofrimento positivo. Sigamos as palavras de Nietzsche:

[...] nunca é alto o preço a pagar pelo privilégio de pertencer a si mesmo [...] ninguém pode construir em teu lugar as pontes que precisarás para atravessar o rio da vida, ninguém exceto tu, só tu [...] é preciso ter um caos dentro de si para dar à luz uma estrela cintilante [...] o inimigo mais perigoso que você poderá encontrar será sempre você mesmo [...] as convicções são cárceres [...] não te enchas de ar: a menor picadela te esvaziaria [...] gosto, como os animais, das florestas e dos mares, de me perder durante um tempo, permanecer a sonhar num recanto encantador, e forçar-me a regressar de longe ao meu lar, atrair-me a mim próprio [...] de volta para mim [...] tudo que não me mata me fortalece [...].<sup>386</sup>

Acreditamos que, assim como Gadamer, Nietzsche também compartilhava a ideia de uma hermenêutica que percorre o constructo do ser humano no mundo, que converge com a responsabilidade do indivíduo para consigo e para com os outros, o que, de fato, é uma experiência de sofrimento e, portanto, de crescimento.

A partir de tais considerações, constatamos que seria possível desenvolver um estudo sobre a teoria hermenêutica como sabedoria prática, em Gadamer, em consonância com a filosofia de Nietzsche, principalmente com relação à temática da *experiência vivencial significativa* enquanto um modo de ser para consigo e para com o outro, ou seja, para com a vida em sua totalidade.

Os fundamentos teóricos de Gadamer acerca da hermenêutica demonstram a necessidade de se prestar atenção na força do que emana da experiência como mola propulsora de criação para amenizar os problemas da vida compartilhada. Dessa forma, eles não dizem respeito à atividade cognitiva de um sujeito solitário, o que nos permite ver a experiência hermenêutica como um movimento ontofenomenológico, implicado a uma natureza dialógica da linguagem, preocupada com um devir ético, que nos ensina a conhecer a nós mesmos e aos outros, assim como ao mundo.

Compreender o outro não é um ato cognitivo que captura um objeto autossustentado na sua determinação pré-existente. Para entender o outro é necessário a renovação da nossa coexistência social, o que acontece quando se experimenta o poder dos preconceitos. Com isso, o *ser-aí* se realiza ao ser atravessado pela diferença, expressando-se linguisticamente na busca de ser compreendido e de compreender.

---

<sup>386</sup> NIETZSCHE, Friedrich. *Assim falava Zaratustra*: um livro para todos e para ninguém. Tradução de Carlos Grifo Babo. Lisboa: Editorial Presença, 1974. p. 351.

O propósito da filosofia hermenêutica de Gadamer não diz respeito aos nexos instituídos pelas vivências intencionais e, tampouco, aos da experiência de sentido; seu propósito está justamente na ligação, no relacional desses dois movimentos: vivência e experiência. Porém, seu propósito primordial é a associação dessa relação circular com o copertencimento e a corresponsabilidade para com o desfecho do mundo da vida. Podemos afirmar que o seu sentido não é individual, subjetivo, abstrato, solipsista, muito menos absoluto, pois ele está sempre em constante construção, visto que é um sentido de compromisso com a existência para consigo e para com o outro. A hermenêutica de Gadamer é a tarefa da interpretação e compreensão que se dá no contraponto entre os vividos intencionais e as experiências factuais, indissociáveis dos propósitos do *ethos* da vida. Em última análise, ela só pode ser pensada como significativa, ou seja, no sentido apropriado da sabedoria prática, com ênfase no hábito da prudência. Acreditamos que, para Gadamer, compreender e interpretar sem estar implicado aos propósitos que visam a uma vida boa, prudente, seria um grande erro, seria uma atitude egocêntrica, individualista, que aniquilaria com uma das principais qualidades do ser humano, que é pensar com vistas ao bem.

Chamamos atenção que nem toda experiência é significativa no sentido que aqui tomamos para ela. Devemos lembrar que, em nossa apropriação do que expressou Gadamer, o significativo carrega a noção de instauração de sentido apropriado, correlacionado a um compromisso de *ethos* para com a existência. Portanto, não é decorrente de um conhecimento qualquer adquirido em uma experiência de interpretação, mas, sim, algo que se revela como sabedoria prática pautada no modo como conduzimos seu efeito, tendo, para isso, horizonte intencional na implicação à *phrónesis*. O sentido de significativo se refere ao modo de ser para a vida boa e justa, de modo que, aqui, está em jogo a tarefa hermenêutica implicada a uma ética política, que visa ao sentido de felicidade descrito por Aristóteles.

Segundo Rohden, Gadamer utiliza-se das noções de ética descritas por Aristóteles para justificar sua experiência hermenêutica filosófica como um modo de ser ético.<sup>387</sup> Assim como o filósofo grego, Gadamer não está preocupado com uma ética descritiva ou normativa dos fenômenos. Ele não tem a pretensão de fundamentar uma doutrina da ética. A sua noção sobre o conceito de experiência nos fundamentos de sua filosofia prática é um modo de ser ético. Ele se dedica a ela em seu horizonte de passagem do descritivo para o normativo. Desse modo, o foco de Gadamer é o espaço relacional da experiência, que se refere diretamente “do ser ao

---

<sup>387</sup> ROHDEN, Luiz. Hermenêutica filosófica como filosofia prática. *Filosofia Unisinos*, São Leopoldo, v. 2, n. 3, p. 193-211, set./dez. 2001.

dever-ser”, espaço que, aqui, intitulamos como o próprio modo de ser humano no mundo, que decorre de suas experiências diante deste.

Nas palavras de Gadamer, a tarefa do querer saber “[...] implica em encontrar a razão, da nossa existência finita, para aquilo que queremos, analisamos ou podemos tentar suscitar mediante nosso próprio agir [...]”,<sup>388</sup> pois é a factualidade de convicções, valorações e hábitos íntima e profundamente compreensíveis, íntima e profundamente comuns, a soma de tudo o que constitui o nosso sistema de vida. Nesses termos, o sentido significativo está associado a um modo de ser da hermenêutica pautada no *ethos*.

A essência de uma experiência filosófica, no contexto exposto por Gadamer, decorre de um movimento hermenêutico na tarefa de compreender e interpretar, implicada ao efeito de tal movimentação sobre o pensar e agir humano, indissociáveis ao compromisso de um *ethos* vital. Diante disso, consideramos importante pensar na relação do que o *ser-aí* acolhe, ou não, de suas experiências diante da vida e o que ele faz com esse conhecimento, pois é verdade que a experiência estrutura e orienta a forma de pensar e agir do homem e dinamiza o horizonte de seu futuro. Sabemos que a vida é um todo composto por partes que se relacionam e que cada uma delas tem uma finalidade específica, sendo que, no caso do ser humano, é pensar. Porém, percebemos que, quando este não se dedica a exercer a sua finalidade no mundo, acaba por desorganizar o todo. Com isso, problemas sociais e culturais emanam a partir desse contexto, destruindo a própria vida.

Contudo, para nós, o que permanece de uma experiência hermenêutica é a profundidade com que ela é levada a sério, ou seja, um modo de filosofar cuidadoso, que visa compreender e interpretar a si e as coisas no hábito de uma sabedoria prática, o que não é fácil, converte-se em uma postura, em um modo de ser responsável para com a existência individual e coletiva, na qual, por inúmeras vezes, é necessário abandonar nossas pretensões individuais em nome do bem comum.

A natureza ética da experiência hermenêutica de Gadamer é o reconhecimento da prudência de nossa existência social, que denominamos de tradição. Trata-se de um contexto intersubjetivo em que vivemos práticas culturais e sociais que definem a compreensão compartilhada dos homens sobre si mesmos, os outros e o mundo. Os seres humanos experimentam-se em um mundo, o que significa que eles não se comportam apenas através de disposições em um ambiente: eles se relacionam com os propósitos de sua própria tradição e

---

<sup>388</sup> GADAMER, Hans-Georg, *Elogio da teoria*. Tradução de João Tiago Proença. Lisboa: Edições 70, 2001. p. 58.

com a tradição dos outros. Segundo Kögler, a tradição culmina e objetiva-se de forma simbólica, que são incorporadas em uma teia infinita de interpretações teóricas e práticas.<sup>389</sup>

Afirmamos que, diante do entorno e da relação da vivência intencional (elencada e conduzida pela tradição) com a seriedade dos propósitos de uma experiência (da finitude, que é espacial e temporal) decorrente da facticidade dos hábitos e valorações, temos abertura para o sentido essencial da vida, e, com isso, esse percurso relacional propõe a passagem do ser ao dever-ser, que, ao atingir seu êxito pelo pensar e agir prudente, pautado no meio-termo, conduz os seres humanos a uma vida feliz e justa. Assim, a hermenêutica de Gadamer, como *experiência vivencial significativa*, é de natureza ética, porque implica a nossa existência social.

Nesse sentido, tal noção defendida por nós é uma relação indissociável entre a vivência intencional e a experiência significativa, que carrega consigo um compromisso ético. Isso se justifica pelo fato de que, ao reconhecimento do outro como outro *ser-ai* de possibilidade social, temos a exigência de respeito para com o outro, tomando a sério suas reivindicações.

A experiência vivencial está intimamente relacionada com o *ethos* da vida, exercício da sabedoria prática que se volta a um compromisso de uma produção de si, sem deixar de levar em consideração o outro. Em outras palavras, uma sabedoria que tem o poder de criar e reinventar a vida em um modo de ser *ethos e poiesis*. Fazer o sentido de si mesmo é um movimento hermenêutico de participação e autocompreensão condicionado ao reconhecimento de uma existência coletiva. Bourdieu expressou que a ética hermenêutica é um *ethos*, uma relação prática que se baseia na apropriação reflexiva de seu parentesco com o outro, que sugere o respeito e reconhecimento do outro, que se dá num diálogo compartilhado entre crenças, suposições e práticas.<sup>390</sup>

Assim, em uma experiência vivencial, nos projetamos, o que constitui um estado de liberdade para nos reinventarmos. É na autocompreensão da experiência que se desenrola o conhecimento de mundo em que se estabelece o sentido da vida humana. O âmbito universal da hermenêutica, nesse sentido, diz respeito ao conhecimento da existência humana, o que, para Gadamer, é medido pela linguagem, pelo diálogo sério. É universal, porque, de modo permanente, é a interpretação de tudo, na medida em que pode ser compreendido como uma experiência de base hermenêutica, e não dá origem a nenhuma redução ou limitação

---

<sup>389</sup> KÖGLER, Hans-Herbert. Ethics and community. In: MALPAS, Jeff; GANDER, Hans-Helmuth (Eds.). *The Routledge companion to hermeneutics*. Routledge: London, 2015. p. 310-323.

<sup>390</sup> BOURDIEU, Pierre. *The logic of practice*. Translated by Richard Nice. Stanford: Stanford University Press, 1990. p. 67

metodológica. Assim, a experiência hermenêutica sublinha a finitude do *ser-aí* e do evento, não nos conduz a um conhecimento final, a uma absoluta abstração de todo, é mais um sentido que está em constante construção. A verdade que emana da experiência filosófica não tem mais o seu fundamento na universalidade ou apodítica dos enunciados e conhecimentos humanos, ela se refere “ao horizonte transcendental da experiência ôntica concomitante, a uma experiência ontológica de implicação hermenêutica que reconhece a simultaneidade da evidência com todo o presente histórico, finito e factual”.<sup>391</sup>

Segundo Gander, o conceito de experiência hermenêutica, em Gadamer, fala da “dignidade”, de sorte a mostrar-se como um encontro, ou seja, o fenômeno hermenêutico projeta a sua própria universalidade de volta para a constituição ontológica do que se entende e define em sua relação com os seres como interpretação, uma relação, vale dizer, que é sempre linguística e circular.<sup>392</sup> Por fim, se a hermenêutica de Gadamer fala de dignidade, certamente ela sempre visa a instauração do sentido de si e das coisas para alcançar uma vida justa e feliz.

---

<sup>391</sup> PEGORARO, Evandro. *Que é compreender?* Estudo a partir de Hans-Georg Gadamer. 2010. 76 f. Dissertação (Mestrado em Filosofia) -- Programa de Pós-Graduação da Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas, Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul (PUCRS), Porto Alegre, 2010. p. 30.

<sup>392</sup> GANDER, Hans-Helmuth. Gadamer: the universality of hermeneutics. In: MALPAS, Jeff; GANDER, Hans-Helmuth (Eds.). *The Routledge companion to hermeneutics*. Routledge: London, 2015. p. 139.

## 5 CONCLUSÃO

A partir do esclarecimento dos conceitos de vivência intencional e experiência significativa estudados por nós no decorrer do nosso trabalho, tornou-se possível defendermos a tese de que a hermenêutica filosófica de Hans-Georg Gadamer está ligada diretamente à ideia de experiência vivencial significativa.

Para tanto, examinamos, inicialmente, o significado da palavra *Erlebnis*, que denotava as ideias de imediatez e significabilidade. A partir da análise, tornou-se possível compreendermos que o mundo da vida e o horizonte do mundo da vida histórico são interligados, porque é justamente neles que as vivências ocorrem. Em um segundo momento, apontamos a vivência e sua vinculação à totalidade, à infinitude, na medida em que elas decorrem de uma relação da história efetual. Trata-se das unidades vivenciais, que são, em si mesmas, unidades de sentido. Os fenômenos são dados essenciais que aparecem no sentido das coisas mesmas, ou seja, a compreensão estabelece-se no fenômeno dela mesma. Dessa forma, na terceira parte, em que ainda se tratava de aclarar o conceito de vivência, discutimos a temática da intencionalidade, pois é na sua experiência que podemos evitar tanto a atitude psicologizante quanto a ideia de um *télos* último da razão. Por intermédio de sua descoberta, deparamo-nos com a orientação de que a compreensão deixa-se guiar pela intenção que se dá na temporalidade, isto é, o fluxo de vividos jamais pode consistir de puras atualidades, porque está diretamente implicado aos atos de percepções vivenciais intencionais.

No segundo capítulo, que se centrou no conceito de experiência, *Erfahrung*, tivemos a oportunidade de discorrer sobre o modelo estrutural da experiência do jogo, propondo que horizontes distintos são sempre partilhados. Na ocasião, entendemos que é no espaço do jogo que uma experiência realiza seus objetivos e que o particular concreto não representa apenas o ponto de partida, mas também um momento sempre determinante para o conteúdo do universal.

Nesses termos, a experiência, para Gadamer, está pautada na experiência da nossa própria historicidade, pois a experiência hermenêutica é a experiência de nossa finitude, na qual estamos sempre a nos encontrar e reinventar. O sentido do todo só pode ser compreendido relativamente, pois a totalidade de sentido, compreendida na história e na tradição, decorre do modo pelo qual a realidade da finitude do compreender estende-se à resistência, ao absurdo e ao incompreensível, alcançando validade. Quem leva a sério a finitude também deve levar a sério a realidade da história.

O acontecimento factual é a abertura para uma realização dialética de uma experiência da qual podemos sair modificados. A possibilidade de o ser humano encontrar-se e reinventar-se possui correferência com o que constitui a noção de jogo como experiência hermenêutica filosófica da facticidade. O cerne da experiência é o próprio ser do jogar, portanto, participar e colocar-se em xeque. Nessa dimensão, reconhecemos, na experiência no horizonte da facticidade, nossos próprios limites.

Todavia, reconhecer nossos limites não garante que iremos saber conduzir tal conhecimento de modo apropriado diante de nossa responsabilidade para com a existência. A *phrônesis*, descrita pelo filósofo como sabedoria prática, é apresentada como primordial à experiência vivencial significativa, ou seja, a tarefa da interpretação implicada à dimensão teórica e prática da vida. Por isso, a experiência não é mera questão de intenção, objetivação, validade, visto que ela se refere ao nosso saber ou não saber, que deve ser assumido sempre com responsabilidade, pois o saber da experiência hermenêutica de Gadamer faz parte do *ethos* da vida.

As vivências e experiências, significativas para existência humana, não podem ser compreendidas como se uma se subordinasse à função da outra. Ambas possuem estruturas diferentes em seus propósitos, tendo profundidades distintas, pois nem sempre caminham juntas. Gadamer, em suas reflexões em torno da experiência hermenêutica, alerta que seu propósito diante de tal questão está na necessidade de visar, conduzir e garantir que tais conceitos caminhem juntos na tarefa de compreender e interpretar a si e as coisas, o que, em análise, requer um esforço do pensar, ou seja, da autocompreensão, nas medidas da responsabilidade. A tarefa da hermenêutica filosófica é sempre um novo encontro do ser-no-mundo com ele mesmo, que tem implicação com a sabedoria teórica e prática, que não é fruto somente de um saber técnico.

O movimento do vivenciar e do experienciar é decisivo para a conquista de um sentido apropriado para com o nexos da existência. Esses movimentos instauram um confronto com a nossa tradição histórica, que retoma um desafio crítico do que nos constitui até o presente momento, com ênfase decorrente de um reconhecimento e pertencimento a esta. O sentido não emerge como algo dado por si só, como se o acontecimento de uma vivência garantisse o propósito de uma experiência, e esta, como tal, já nos conduzisse à significabilidade do ser humano no mundo da vida social. Em outras palavras, nem toda vivência compromete-se com os princípios de uma experiência, de meditar, pensar, analisar, ponderar, criar e deliberar.

Em contrapartida, nem toda experiência é vivenciada. A experiência da ciência empírica, por exemplo, em que a técnica precisava triunfar sobre a tradição, não tem conexão

com o conceito de vivência descrito por Gadamer, que está relacionado a um ‘sentir na pele’. Uma experiência hermenêutica deve acolher a vivência, mas, ao mesmo tempo, distanciar-se dos preconceitos instaurados por esta, a fim de não obscurecer o seu efeito e manter os hábitos cotidianos como verdades únicas. Desse modo, todo encontro do *ser-aí* com uma coisa ou acontecimento não implica um abandono, mas uma suspensão dos preconceitos, o que permite que o outro mostre-se enquanto tal e também possa ter razão.

Nem toda experiência busca o sentido que aqui tomamos para ela, visto que, para nós, o significativo da noção de experiência vivencial carrega a necessidade de instauração de um sentido apropriado para com a existência individual e coletiva. É preciso ir além do contexto ôntico das coisas e mergulhar na profundidade ontológica dos fenômenos, implicados no exercício da virtude da prudência. O ‘ser verdadeiro’ da hermenêutica filosófica de Gadamer condiz com o horizonte da experiência vivencial significativa, que é sempre um movimento da finitude, do histórico, do factual e da virtude.

Em Gadamer, são as experiências, e não as vivências, que precisam ser confirmadas. A práxis da experiência volta-se às vivências intencionais anteriores pelo movimento da recordação e da negação, em um exercício de contraponto dos horizontes distintos envolvidos, em que se instala um diálogo cuidadoso e respeitoso com o que nos é distinto e próprio. Na experiência da interpretação, há uma atividade relacional entre técnica, práxis e nexos das vivências anteriores.

Dessa relação essencial surge o ponto axial da hermenêutica filosófica gadameriana, a saber: “sabedoria de um ser ao dever-ser”. Com efeito, uma experiência significativa não é um saber abstrato e restrito das coisas, na mesmidade corriqueira dos hábitos cotidianos da tradição. Essa dimensão de saber implica o exercício de autoconhecimento, afinal, é a própria determinação do ser humano que possui discernimento e perspicácia para compreender-se e, com isso, transformar-se.

Em cada acontecer de uma experiência estamos em constante reformulação. Por tal razão, ela carrega, em seu efeito, a probabilidade do aperfeiçoamento do *ser-aí* em sua busca pelo saber. Assim, a partir de muitas percepções, forma-se a unidade de uma experiência baseada na multiplicidade, o que acaba formando algo como a consciência do universal, que se conserva no fluxo de aspectos cambiantes da vida da experiência. Para nós, isso diz respeito à experiência vivencial significativa, o que significa que a vida jamais pode tornar-se, ela mesma, objeto.

O homem, como ser pensante, sempre se pergunta como deve viver na realização de uma busca pela vida feliz, questão que não se esgota na aquisição e no êxito ativo, mas que

também exige entrega, participação com o que há para ver. A mera acumulação de fatos como conhecimento técnico não é uma garantia de uma experiência vivencial significativa, portanto, de sabedoria, pois, para tal, é necessário o hábito da prudência. São sábios os homens que conduzem-se à vida boa.

O existir pertence a um modo de ser que compreende e interpreta as partes do todo da vida, reconhecendo-se como uma delas. O todo da vida é constituído de diversidade, desafios a serem desvelados e deliberados, o que é tarefa da hermenêutica filosófica, que exige um lançar-se à vida individual e coletiva com a virtude da prudência, caso contrário, seu saber está fadado à morte da própria vitalidade do ser humano. Desse modo, é na autocompreensão das variações dispostas no 'eu' em confronto com outros 'eus' que abandonamos a visão solipsista e egocêntrica do esforço da interpretação elencada da tradição filosófica, o que nos possibilita alcançar um sentido apropriado para a nossa existência. Tal sentido decorre de um diálogo sério, que busca um entendimento apropriado e compartilhado, portanto, prudente e responsável, do qual emerge a sabedoria que nos conduz a uma vida boa, feliz. De fato, não só devemos entender o que o outro tem a dizer como também queremos ser entendidos. Nesse sentido, Gadamer considerou que, para isso, é necessário ter senso histórico, o que significa pensar expressamente o horizonte extensivo à vida que vivemos e seguimos vivendo.

Concluimos que somente a vivência e a experiência não nos servem de garantia para significar o verdadeiro sentido da existência, ou seja, significá-la requer compromisso com o horizonte da *phrônesis*. E, assim como a prudência, a exigência de uma disposição de entrega, de participação, é fundamental para o diálogo em que se constitui uma experiência de autocompreensão e elaboração da própria tradição que lhe é própria e distante.

Contudo, para nós, o que permanece de uma experiência hermenêutica em Gadamer é a profundidade com que ela é levada a sério, ou seja, um modo de filosofar cuidadoso, um modo de ser de um *ethos*. Trata-se de uma postura, da tarefa da interpretação implicada à racionalidade, à meditação e à responsabilidade que conduz o ser humano ao agir moral prudente. Gadamer não estava preocupado em desenvolver um método para a ética ou uma doutrina ética. O horizonte gadameriano para essa implicação do *ethos* é o espaço relacional que ele mantém com a práxis da experiência humana.

Compreendemos que o primeiro potencial da hermenêutica filosófica de Gadamer, aqui referida como experiência vivencial significativa, propõe que reconheçamos que o homem não pode eximir-se de seu potencial de homem pensante no mundo, pois é somente diante do pensar, da interpretação, que nos tornamos o que somos e alcançamos o que queremos ser. Nesse sentido, afastar-nos daquilo que nos constitui enquanto seres históricos,

finitos e factuais é abandonar o que condiz com a própria essência de homem no mundo, o que seria um retrocesso às conquistas já conhecidas com a analítica existencial de Heidegger, que Gadamer denomina como “ser humano no mundo”.

Todavia, tudo indica que o saber que emana da experiência referida por Gadamer significa algo diverso daquilo que os instrumentos, ou os usos de uma tradição, tenham legado a ela a partir do passado. Gadamer, quando recorre à experiência hermenêutica implicada ao *ethos*, revela que seu saber significativo é mais do que visar os hábitos corriqueiros já instaurados, pois ele procede de um questionamento e de uma responsabilização da experiência sobre si mesma, para que também seja possível compreender o outro e fazer-se compreender por ele. Com ênfase, para Gadamer, a ideia de experiência vivencial significativa é a hermenêutica filosófica de uma sabedoria prática.

## REFERÊNCIAS

- ALEKSANDROWICZ, Ana Maria C; MINAYO, Maria Cecília de Souza. Humanismo, liberdade e necessidade: compreensão dos hiatos cognitivos entre ciências da natureza e ética. *Revista Ciência & Saúde Coletiva*, Rio de Janeiro, v. 10, n. 3, p. 513-526, jul./set. 2005. Disponível em <<http://.scielo.br/pdf/csc/v10n3/a02v10n3.pdf.p.01>>. Acesso em: 14 set. 2015.
- ALMEIDA, Custódio Luís Silva de. Hermenêutica e dialética de Hegel na perspectiva de Gadamer. In: ALMEIDA, Custódio Luís Silva de; FLICKINGER, Hans-Georg; ROHDEN, Luiz (Orgs.). *Hermenêutica filosófica: nas trilhas de Hans-Georg Gadamer*. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2000. (Coleção Filosofia, 117). p. xx-xx.
- AMARAL, Maria Nazaré de Camargo Pacheco. Dilthey: Conceito de vivência e os limites da compreensão nas ciências do espírito. *Trans/Form/Ação*, São Paulo, v. 27, n. 2, p. 51-73, 2004.
- ARAÚJO, Sônia Maria da Silva. Dilthey e a hermenêutica da vida. *Cadernos de Educação-FaE/PPGE/UFPel*, Pelotas, p. 235-254, jan./jun. 2007.
- ARISTÓTELES. *Da alma (De anima)*. Tradução, textos adicionais e notas de Edson Bini. São Paulo: EDIPRO, 2011. (Coleção Clássicos Edipro).
- \_\_\_\_\_. *Ética a Nicômaco*. Tradução, textos adicionais e notas de Edson Bini. São Paulo: EDIPRO, 2014. (Série Clássicos Edipro).
- BERNSTEIN, Richard. *The new constellation: the ethical-political horizons of modernity postmodernity*. Cambridge: The MIT Press, 1992.
- BERTI, Enrico. *As razões de Aristóteles*. Tradução de Dion Davi Macedo. São Paulo: Loyola, 1998.
- BOURDIEU, Pierre. *The logic of practice*. Translated by Richard Nice. Stanford: Stanford University Press, 1990.
- CASANOVA, Marco Antonio. *Compreender Heidegger*. Petrópolis: Vozes, 2009. (Série Compreender).
- CONILL SANCHO, Jesus. *Ética hermenéutica*. Crítica desde la facticidad. Madrid: Tecnos, 2006.
- DEPRAZ, Natalie. *Compreender Husserl*. Petrópolis: Vozes, 2007.
- DILTHEY, Wilhelm. Der Aufbau der geschichtlichen Welt in den Geisteswissenschaften. In: \_\_\_\_\_. *Gesammelte Werke*. Stuttgart: B. G. Teubner Verlagsgesellschaft; Göttingen: Vandenhoeck und Ruprecht, 1958. v. 7. p. xx-xx.
- \_\_\_\_\_. *Vida y poesía*. México: Fondo de Cultura Económica, 1963. v. 4: Obras de Wilhelm Dilthey.

\_\_\_\_\_. Gegenstände und Ideen so gut als Gefühle sind zunächst Erlebnis in meinem Bewußtsein. In: VISSER, Gerard. *Gesammelte Schriften, Band XIX*. Verlag: Vandenhoeck & Ruprecht, 1977. p. xx-xx.

\_\_\_\_\_. *Essência da filosofia*. Tradução de Manuel Frazão. São Paulo: Martins Fontes, 1979.

\_\_\_\_\_. *Teoria das concepções de mundo*. Lisboa: Edições 70, 1992. (Coleção Textos Filosóficos, 33).

DI NAPOLI, Ricardo. *Ética e compreensão do outro*. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2000.

FIGAL, Günter. *Oposicionalidade: o elemento hermenêutico e a filosofia*. Tradução de Marco Antonio Casanova. Petrópolis: Vozes, 2007.

\_\_\_\_\_. *Nietzsche: uma introdução filosófica*. Tradução de Marco Antonio Casanova. Rio de Janeiro: Mauad X, 2012.

FLICKINGER, Hans-Georg. Da Experiência da arte a hermenêutica filosófica. In: ALMEIDA, Custódio Luís Silva de; FLICKINGER, Hans-Georg; ROHDEN, Luiz (Orgs.). *Hermenêutica filosófica: nas trilhas de Hans-Georg Gadamer*. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2000. (Coleção Filosofia, 117). p. 27-51.

GADAMER, Hans-Georg. *A razão na época da ciência*. Tradução de Angela Dias. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1983.

\_\_\_\_\_. *A atualidade do belo: a arte como jogo, símbolo e festa*. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1985.

\_\_\_\_\_. *The idea of the good in Platonic-Aristotelian Philosophy*. Translated by P. Christopher Smith. New Haven and London: Yale University Press, 1986.

\_\_\_\_\_. *On education, poetry, and history: applied hermeneutics*. Edited by Dieter Misgeld and Graeme Nicholon. Translated by Lawrence Schmidt and Monica Reuss. New York: State University of New York Press, 1992.

\_\_\_\_\_. *La educación es educarse*. Barcelona: Ediciones Paidós Ibérica, 2000a.

\_\_\_\_\_. A filosofia grega e o pensamento moderno. In: ALMEIDA, Custódio Luís Silva de; FLICKINGER, Hans-Georg; ROHDEN, Luiz (Orgs.). *Hermenêutica filosófica: nas trilhas de Hans-Georg Gadamer*. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2000b. (Coleção Filosofia, 117). p. xx-xx.

\_\_\_\_\_. Da palavra ao conceito: a tarefa da hermenêutica enquanto filosofia. In: ALMEIDA, Custódio Luís S. de; FLICKINGER, Hans-Georg; ROHDEN, Luiz. *Hermenêutica filosófica: nas trilhas de Hans-Georg Gadamer*. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2000c. (Coleção Filosofia, 117). p. xx-xx.

\_\_\_\_\_. *Elogio da teoria*. Tradução de João Tiago Proença. Lisboa: Edições 70, 2001a.

\_\_\_\_\_. *El inicio de la sabiduría*. Traducción de Antonio Gómez Ramos. Barcelona: Ediciones Paidós Ibérica, 2001b.

\_\_\_\_\_. *Verdade e método II*. Tradução de Flávio Paulo Meurer. Petrópolis: Vozes; Bragança Paulista: Editora Universitária São Francisco, 2002.

\_\_\_\_\_. *O caráter oculto da saúde*. Petrópolis: Vozes, 2006a.

\_\_\_\_\_. *O problema da consciência histórica*. Rio de Janeiro: Editora FGV, 2006b.

\_\_\_\_\_. *Hermenêutica em retrospectiva*. Tradução de Marco Antonio Casanova. Petrópolis: Vozes, 2007a. v. 1: Heidegger em retrospectiva.

\_\_\_\_\_. *Hermenêutica em retrospectiva*. Tradução de Marco Antonio Casanova. Petrópolis: Vozes, 2007b. v. 2: A virada hermenêutica.

\_\_\_\_\_. *Hermenêutica em retrospectiva*. Tradução de Marco Antonio Casanova. Petrópolis: Vozes, 2007c. v. 3: Hermenêutica e a filosofia prática.

\_\_\_\_\_. *Hermenêutica em retrospectiva*. Tradução de Marco Antonio Casanova. Petrópolis: Vozes, 2007d. v. 4: A posição da filosofia na sociedade.

\_\_\_\_\_. *Nietzsche l'antipode: le drame de Zarathoustra*. Traduit de l'allemand par Christophe David. Paris: Editions Allia, 2007f.

\_\_\_\_\_. *A ideia do bem entre Platão e Aristóteles*. Tradução de Tito Lívio Cruz Romão. São Paulo: WMF Martins Fontes, 2009.

\_\_\_\_\_. *Hermenêutica da obra de arte*. Seleção e tradução de Marco Antonio Casanova. São Paulo: Editora WMF Martins Fontes, 2010.

\_\_\_\_\_. *Hegel, Husserl, Heidegger*. Tradução de Marco Antonio Casanova. Petrópolis: Vozes, 2012.

\_\_\_\_\_. *Verdade e método I*. Tradução de Flávio Paulo Meurer. Petrópolis: Vozes; Bragança Paulista: Editora Universitária São Francisco, 2014.

GANDER, Hans-Helmuth. Gadamer: the universality of hermeneutics. In: MALPAS, Jeff; GANDER, Hans-Helmuth (Eds.). *The Routledge companion to hermeneutics*. Routledge: London, 2015. p. 137-148.

GRONDIN, Jean. *Introdução à hermenêutica filosófica*. Tradução de Benno Dischinger. São Leopoldo: Unisinos, 1999. (Coleção Focus).

\_\_\_\_\_. *Hans-Georg Gadamer*. Una biografía. Traducción de Angela Ackermann, Roberto Bernet y Eva Martín-Mora. Barcelona: Herder, 2000.

\_\_\_\_\_. *Introducción a Gadamer*. Traducción de Constantino Ruiz-Garrido. Barcelona: Herder Editorial, 2003a.

\_\_\_\_\_. *Del sentido de la vida*. Traducción de Jorge Dávila. Barcelona: Herder Editorial, 2005.

GAY, Eugenia Gay. Um Aristóteles para a história: Hans-Georg Gadamer e a prudência como atitude. In: Seminário Nacional de História da Historiografia, 2, 2008, Ouro Preto. *Anais eletrônicos...* Ouro Preto: EdUFOP, 2008. Disponível em: <<http://seminariodehistoria.ufop.br/seminariodehistoria2008/t/ga.pdf>>. Acesso em: 24 jun. 2014.

GUARNIERI, Cristina di. La filosofia e il pathos della tragedia: entrevista a Dennis Schmidt. *Il Giornali di Filosofia*, Roma, 10 nov. 2008. Disponível em: <<http://giornaledifilosofia.net/public/scheda.php?id=106>>. Acesso em: 18 set. 2015.

HEIDEGGER, Martin. *Da experiência do pensar*. Petrópolis: Globo, 1968.

\_\_\_\_\_. *Ser e tempo*. 3. ed. Petrópolis: Vozes; Bragança Paulista: Edusf, 2008a.

\_\_\_\_\_. *Interpretações fenomenológicas sobre Aristóteles*: Introdução sobre a Pesquisa Fenomenológica. Tradução de Enio Paulo Giachini. Petrópolis: Vozes, 2011. (Coleção Textos Filosóficos).

\_\_\_\_\_. *Ontologia*: hermenêutica da facticidade. 2. ed. Tradução de Renato Kirchner. Petrópolis: Vozes, 2013b. (Coleção Textos Filosóficos).

HERMANN, Nadja. *Hermenêutica e educação*. Rio de Janeiro: DP&A, 2002.

HERMANN, Nadja. Phronesis: a especificidade da compreensão moral. *Educação*, Porto Alegre, ano 30, n. 2, p. 365-376, maio/ago. 2007. Disponível em: <<http://revistaseletronicas.pucrs.br/ojs/index.php/faced/article/download/563/393>>. Acesso em: 9 set. 2014.

HOBUSS, João Francisco Nascimento. Sobre a mediedade em Aristóteles: generalização e circunstância. *Revista Ethic@*, Florianópolis, v. 3, n. 1, p. 47-60, jun. 2004. Disponível em <<http://cfh.ufsc.br/ethic@/et31art4.pdf>>. Acesso em: 23 out. 2014.

HUSSERL, Edmund. *A crise das ciências europeias e a fenomenologia transcendental*: uma introdução à filosofia fenomenológica. Tradução de Diogo Falcão Ferrer. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2012.

\_\_\_\_\_. *Investigações lógicas*: prolegômenos à lógica pura. Tradução de Diego Ferrer. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2014. v. 1.

KAHLMAYER-MERTENS, Roberto S. Da interpretação heideggeriana da Ética a Nicômaco: Filosofia prática como ontologia da vida cotidiana. *Revista Ética e Filosofia Política*, Juiz de Fora, v. 2, n. 26, p. 65-75, dez. 2013. Disponível em: <[http://ufjf.br/eticaefilosofia/files/2009/08/16\\_2\\_Kahmeuer\\_Mertens\\_art.pdf](http://ufjf.br/eticaefilosofia/files/2009/08/16_2_Kahmeuer_Mertens_art.pdf)>. Acesso em: 15 jun. 2015.

KAULBACH, Friedrich. Der philosophische Begriff der Erfahrung. *Studium Generale*, Berlin, n. 14, 1961, p. 527-538.

KERNEY, Richard. Narrating Pain: The ethics of Catharsis. In: SULLIVAN, Shannon; SCHMIDT, Dennis J (Eds.). *Difficulties of ethical life*. New York: Fordham University Press, 2008. p. 181-194.

KÖGLER, Hans-Herbert. Ethics and community. In: MALPAS, Jeff; GANDER, Hans-Helmuth (Eds.). *The Routledge companion to hermeneutics*. Routledge: London, 2015. p. 310-323.

LAWN, Chris. *Compreender Gadamer*. Tradução de Hélio Magri Filho. Petrópolis: Vozes, 2007.

MONTERO, Fernando Moliner. *Mundo y vida en la fenomenología de Husserl*. Valencia: Universidad de Valencia, 1994.

NUNES, Benedito. *Hermenêutica e poesia: o pensamento poético*. CAMPOS, Maria José (Org.). Belo Horizonte: UFMG, 1999.

\_\_\_\_\_. *Heidegger & Ser e Tempo*. 3. ed. Rio de Janeiro: Zahar, 2010.

NIETZSCHE, Friedrich. *Assim falava Zaratustra: um livro para todos e para ninguém*. Tradução de Carlos Grifo Babo. Lisboa: Editorial Presença, 1974.

\_\_\_\_\_. *Humano, demasiado humano*. Tradução de Antônio Carlos Braga. 2. ed. São Paulo: Escala: 2007a.

\_\_\_\_\_. *Aurora*. Tradução de Antônio Carlos Braga. 2. ed. São Paulo: Escala: 2007b.

OLIVEIRA, Manfredo Araújo de. *Reviravolta linguístico-pragmática na filosofia contemporânea*. 3. ed. São Paulo: Edições Loyola, 2006.

PALMER, Richard. *Hermenêutica*. Tradução de Maria Luísa Ribeiro Ferreira. Lisboa: Edições 70, 2006.

PEGORARO, Evandro. *Que é compreender?* Estudo a partir de Hans-Georg Gadamer. 2010. 75 f. Dissertação (Mestrado em Filosofia) -- Programa de Pós-Graduação da Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas, Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul (PUCRS), Porto Alegre, 2010.

PEREIRA, Miguel Baptista. *Ser e pessoa*: Pedro da Fonseca. I - O método da filosofia. Coimbra: Universidade de Coimbra, 1967.

PEREIRA, Viviane Magalhães. Hermenêutica filosófica como filosofia prática. *Ekstasis: revista de hermenêutica e fenomenologia*, Rio de Janeiro, v. 4, n. 1, p. 38-52, 2015. Disponível em: <<http://e-publicacoes.uerj.br/index.php/Ekstasis/article/view/16375/13353>>. Acesso em: 10 jun. 2015.

PIRES, Jesuino Junior. Considerações sobre o conceito de intencionalidade em Edmund Husserl. *Kínesis*, v. 4, n. 7, p. 286-302, jul. 2012.

PIZZI, Jovino. *O mundo da vida: Husserl e Habermas*. Prefácio de Ricardo Salas Astrain. Ijuí: Unijuí, 2006. (Coleção Filosofia, 11).

POLESI, Reginaldo. *O papel da phronesis aristotélica na elaboração do problema hermenêutico em "Verdade e Método"*. 2006. 102 f. Dissertação (Mestrado em Filosofia) -- Programa de Pós-Graduação em Filosofia, Universidade Gama Filho, Rio de Janeiro, 2006. Disponível em:

<[http://educadores.diaadia.pr.gov.br/arquivos/File/2010/artigos\\_teses/FILOSOFIA/Dissertacoes/phronesis.pdf](http://educadores.diaadia.pr.gov.br/arquivos/File/2010/artigos_teses/FILOSOFIA/Dissertacoes/phronesis.pdf)>. Acesso em: 10 ago. 2014.

RAJOBAC, R. Sobre o Círculo da Compreensão. In: ALMEIDA, Custódio Luís Silva de; FLICKINGER, Hans-Georg; ROHDEN, Luiz (Orgs.). *Hermenêutica filosófica: nas trilhas de Hans-Georg Gadamer*. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2000. (Coleção Filosofia, 117). p. 61-100.

\_\_\_\_\_. Experiência hermenêutica e formação para o reconhecimento em Gadamer. *Revista Espaço Acadêmico*, ano 12, n. 134, p. 1-8, jul. 2012. Disponível em:

<<http://periodicos.uem.br/ojs/index.php/EspacoAcademico/article/viewFile/17683/9440>>. Acesso em: 18 set. 2015.

REGNER, Anna Carolina; ROHDEN, Luiz (Org.). *A filosofia e a ciência redesenham horizontes*. São Leopoldo: Unisinos, 2005. (Coleção Filosofia e Ciência).

RICOEUR, Paul. *Hermenêutica e ideologias*. Tradução de Hilton Japiassu. Petrópolis: Vozes, 2008.

ROHDEN, Luiz. Hermenêutica filosófica como filosofia prática. *Filosofia Unisinos*, São Leopoldo, v. 2, n. 3, p. 193-211, set./dez. 2001.

\_\_\_\_\_. *Hermenêutica filosófica: entre a linguagem da experiência e a experiência da linguagem*. São Leopoldo: Unisinos. 2002. (Coleção Idéias, 7).

\_\_\_\_\_. Sobre o Sentido. *Veritas*, Porto Alegre, v. 50, n. 2, p. 293-303, jun. 2004.

\_\_\_\_\_. Interfaces da hermenêutica: método, ética e literatura. Caxias do Sul: Educs, 2008. In: ROHDEN, Luiz C.; CIRNE-LIMA, Carlos; HELFER, Inácio. *Dialética e natureza*. Caxias do Sul: Educs, 2008. p. xx-xx.

RUEDELL, Aloísio. *Da representação ao sentido: através de Schleiermacher à hermenêutica atual*. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2000. (Coleção Filosofia, 119).

SALANSKIS, Jean-Michel. *Husserl*. São Paulo: Estação Liberdade, 2006. (Coleção Figuras do Saber).

\_\_\_\_\_. *Heidegger*. Tradução de Evandro Nascimento. São Paulo: Estação Liberdade, 2011.

SALCEDO, J. Alejandro. Análisis de los conceptos gadamerianos de formación experiencia. *Revista Interstícios*, Madrid, v. 6, n. 14-15, p. xx-xx, 2006.

SAN MARTÍN, Javier. *La fenomenología de Husserl como utopía de la razón*. Barcelona: Anthropos, 1987.

SANTOS, Jorge António Caetano dos. *O problema da consciência histórica: A Emergência de uma Epistemologia Filosófica*. 2002. 135 f. Dissertação de Mestrado (Mestrado em Filosofia) -- Faculdade de Letras, Universidade do Porto, Porto, 2002.

SCHMIDT, Dennis. Hermeneutics as original ethics. In: SULLIVAN, Shannon; SCHMIDT, Dennis J (Eds.). *Difficulties of ethical life*. New York: Fordham University Press, 2008. p. 35-50.

\_\_\_\_\_. On the Sources of Ethical Life. *Research in Phenomenology*, New York, v. 42. n. 1, p. 35-48, 2012.

\_\_\_\_\_. *Between word and image: Heidegger, Klee, and Gadamer on gesture and genesis*. Bloomington: Indiana University Press, 2013. (Studies in Continental Thought).

SEGURA PERAITA, Carmen. Gadamer: la filosofía de las cosas humanas. Nuevos emplazamientos ontológicos para la teoría, la ética la política. *Sapere Aude*, Belo Horizonte, v. 1, n. 2, p. 56-71, out. 2010. Disponível em: <<http://periodicos.pucminas.br/index.php/SapereAude/article/view/1738>>. Acesso em: 14 ago. 2015.

SILVA, Alexandre Rubenich. *Indicação formal como caminho para o ser: o despertar hermenêutico-filosófico*. 2015. 243 f. Tese (Doutorado em Filosofia) -- Programa de Pós Graduação em Filosofia, Universidade do Vale do Rio dos Sinos (UNISINOS), São Leopoldo, 2015.

SILVA, Maria Luísa Portocarrero Ferreira da. *O preconceito em H.-G. Gadamer: sentido de uma reabilitação*. Coimbra: Fundação Calouste Gulbenkian, 1995.

\_\_\_\_\_. Filosofia, praxis e hermenêutica: a perspectiva de H.-G. Gadamer. *Revista Filosófica de Coimbra*, Coimbra, v. 6, n. 11, p. 63-84, mar. 1997. Disponível em: <[http://uc.pt/fluc/dfci/public\\_/publicacoes/filosofia\\_praxis\\_](http://uc.pt/fluc/dfci/public_/publicacoes/filosofia_praxis_)>. Acesso em: 5 mar. 2015.

SILVEIRA, Denis. Relação de pertença entre ética e educação: o significado contemporâneo

SULLIVAN, Shannon; SCHMIDT, Dennis J (Eds.). *Difficulties of ethical life*. New York: Fordham University Press, 2008.

TOURINHO, Carlos Diógenes Côrtes. A estrutura do noema e a dupla concepção do objeto intencional em Husserl. *Veritas*, Porto Alegre, v. 58, n. 3, p. 482-492, set./dez. 2013.

VATTIMO, Gianni. Comprender el mundo-transformar el mundo. In: HABERMAS, Jürgen; RORTY, Richard; VATTIMO, Gianni. *El ser que puede ser comprendido es lenguaje*. Homenaje a Hans-Georg Gadamer. Traducción de Antonio Gómez Ramos. Madrid: Editorial Síntesis, 2003. p. 59-70

VISSER, Gerard. *Erlebnisdruck: Philosophie und Kunst im Bereich eines Übergangs und Untergangs*. Würzburg: Königshausen & Neumann, 2005.

VOLPI, Franco. Filosofia prática. Tradução de Magda Lopes. In: CANTO-SPERBER, Monique (Org.). *Dicionário de ética e filosofia moral*. São Leopoldo: Unisinos, 2003. p. 642-649.

WOHLFART, João Alberto. Ciência da lógica e sistema filosófico. *Revista Opinião Filosófica*, Porto Alegre, v. 3, n. 2, p. 25-40.