

DA FENOMENOLOGIA TRANSCENDENTAL À HERMENÊUTICA ONTOLÓGICA: elementos para discussão*

Ana Maria Monte Coelho Frota**

RESUMO

Este artigo trata de diferenças entre a Fenomenologia Transcendental de Husserl e a Hermenêutica Ontológica heideggeriana. Objetiva mostrar a ruptura existente entre as duas propostas de interpretação do real, seja via leitura de textos, seja pela apreensão de fenômenos, acarretando diferentes formas de aproximação da realidade. Mostra que enquanto Husserl busca acessar a realidade via suspensão de juízos de valores, Heidegger inicia uma fenomenologia que está mais preocupada com o Dasein, com a Ontologia, com a própria existência.

Palavras chave: Fenomenologia, ontologia, existência, hermenêutica.

FROM TRANSCENDENTAL PHENOMENOLOGY TO ONTOLOGICAL HERMENEUTIC: elements for discussion

ABSTRACT

This paper concerns about the differences between Husserl's Transcendental Phenomenology and Heidegger's Ontologic Hermeneutic. It tries to show the rupture between both proposals of interpretation of the real, by the lecture of texts and by the comprehension of phenomenons, which causes distincts forms to approach the reality. While Husserl tries to aproach the reality by the interruption of value judgements, Heidegger begins a Phenomenology much more worried about the Dasein, the Ontology, and the existence.

Key words: Phenomenology, ontology, existence, hermeneutic.

*Trabalho apresentado no III Fórum Brasileiro da Abordagem Centrada na Pessoa, realizado entre os dias 10 a 16 de outubro de 1999, em Ouro Preto, Minas Gerais

**Professora Assistente do Departamento de Economia Doméstica da Universidade Federal do Ceará, Mestre em Educação pela Universidade Federal do Ceará, Doutouranda em Psicologia pela Universidade de São Paulo, Psicoterapeuta fenomenóloga

1. A Fenomenologia

A Fenomenologia surgiu como uma crítica ao Psicologismo do final do século XIX, momento em que a Psicologia gozava de grande prestígio e tendia a se converter na chave das explicações da teoria do conhecimento e da lógica. Foi contra esta orientação que Edmund Husserl opôs-se, formulando o método fenomenológico.

De modo geral a fenomenologia faz uma crítica à cultura moderna, rompe com Descartes e todo seu estatuto de cientificidade. Compreende que a verdade positivista nada mais é do que uma "representação" da realidade, tomada como tal. Assim, não confia à razão o primado e a busca da verdade. Ao contrário, compreende que a relatividade é constitutiva da realidade.

Enquanto para o pensar metafísico toda possibilidade de conhecimento válido e fidedigno é garantida pela construção de conceitos logicamente parametrados e de uma privação da intimidade entre os homens e seu mundo, para a fenomenologia é exatamente através da aceitação da intimidade entre eles, e da sua fluidez, que se pode possibilitar o conhecimento. Deste modo, a relatividade não assusta o fenomenólogo. Na verdade ela é vista como uma

condição que os entes têm de se manifestarem: no horizonte do tempo e não do intelecto, e em seu incessante movimento de mostrar-se e ocultar-se. A relatividade diz respeito à provisoriabilidade das condições em que tudo o que é vem ser e permanece sendo. (Critelli, 1996 p. 15).

O modo técnico pelo qual o homem moderno ocidental habita o mundo tem estreita relação com sua necessidade de buscar superar a insegurança do seu ser, ou senão, esconder esta condição. Porém, não é porque os homens criaram métodos, técnicas e processos que nos permitem controlar alguns fenômenos e criar outros, que se alterou a condição ontológica de inospitalidade do mundo e de liberdade humana. Pelo contrário, alerta Critelli (1996), talvez tenha sido para esconder isso, que a ciência moderna tenha se lançado "sobre o conhecimento e o controle do mundo, transformando-os em coisa objetiva, e (que) tenha se afastado, cada vez mais, de qualquer tentativa de compreensão do sentido da vida" (p.21).

Deste modo, inevitavelmente, faz-se a mesma pergunta: qual o sentido do ser? O homem pergunta sobre o sentido do ser porque este vai embora. Não

existe um sentido estabelecido e fixo de ser, pois ele é precário e causa incerteza, dúvida, medo e angústia. O único sentido verdadeiramente original é ser-para-a-morte, e fugir desta condição, buscando refúgio na impropriedade do cotidiano, implica numa desvalorização ética do homem em favor de uma atenção concentrada sobre os equipamentos e modelos de controle do mundo. A verdade é que cada dia mais, o homem tem se afastado da sua condição de humano e de todas as dores que daí podem provir. A técnica funciona como um instrumento precioso deste afastamento, lançando o homem num formidável "mundo de faz-de-conta". A indústria do entretenimento, também, muito tem colaborado neste sentido. Tudo, na cotidianidade parece levar o *Dasein* a uma fuga de si-mesmo.

Porém, é só a partir da perda do sentido do ser que o pensamento encontra seu apelo para o pensar. E pensar, para a fenomenologia, significa indagar, questionar, tentar compreender. Algo processual, parcial, relativo. Muito diferente do conhecer metafísico, que pretende "dominar" o conteúdo de uma matéria ou disciplina. O pensar, "se lança" como propriamente é, interrogante, se angustiando; ele é posto pela angústia de ser diante do nada, da inospitalidade do mundo, da liberdade da existência.

2. Husserl e a Fenomenologia Transcendental

Na sua obra maior, Investigações Lógicas, publicada em 1900-1901, Husserl (1992) mostrou que é impossível alcançar uma verdade necessária e universal, sem haver uma idealidade das significações lógicas e das significações em geral. Daí sua afirmação da impossibilidade de se produzir um conhecimento científico universal, uma vez que a universalidade se reduz a generalidades abstratas e a necessidade à frequência e repetição dos eventos observados. A fenomenologia rompe com o modelo cartesiano e "se delineia então como uma fenômeno-lógica ou lógica dos fenômenos, cuja dificuldade inicial, adverte-nos Husserl, estaria na inversão reflexiva do curso natural do pensamento" (Nunes, 1992, p. 48)

Para Husserl somente o fenômeno poderia ser observado e ele não é uma coisa. Pelo contrário, ele é a consciência, enquanto fluxo temporal de vivências, e cuja peculiaridade é a imanência e a capacidade de outorgar significados às coisas exteriores. Deste modo, a consciência pode ser dita um fenômeno empírico, quando seu conhecimento é feito por uma ciência empírica, desde que ela não se curve à redução natu-

ralista do psíquico ao físico. Mas a consciência também revela-se como algo para além do empírico, surgindo como condição *a priori* de possibilidade de conhecimento, como Consciência Transcendental.

Husserl apresenta a estrutura da consciência enquanto intencionalidade, e é isso que melhor caracteriza seu projeto fenomenológico. A consciência é intencionalidade, o que significa dizer que toda consciência é "consciência de". A consciência não é uma substância, mas uma atividade constituída por atos, com os quais visa algo. A estes atos Husserl chamou *noesis* e ao que é visado, *noemas*. Várias *noesis* podem se referir a um só *noema*. Assim, enquanto no nível empírico as *noesis* são atos psicológicos, individuais, para se conhecer um significado, independente deles, no fenomenológico, transcendental, são atos do sujeito constituinte, que 'cria' os *noemas*, enquanto pura idealidade ou significações. As *noesis* transcendentais são ativas, uma vez que constituem as próprias significações ideais.

Para Husserl toda ciência pressupõe a camada noética-noemática transcendental, a qual determina as significações ideais de um certo campo de conhecimento e os atos de conhecimento capazes de apreendê-las. Além disso, se toda consciência é sempre "consciência de" alguma coisa, o objeto apreendido em sua relação com a consciência sempre supera a si mesmo. E, afirma o filósofo da transcendência, já que o traço essencial da consciência é a intencionalidade, o objeto pode ser considerado como o objetivo desta mesma intencionalidade, transcendendo sua existência real, enquanto existência empírica imediata.

As essências ou significações (*noemas*) são objetos visados de certa maneira pelos atos intencionais da consciência. Cada região que estabelece a essência é um *eidos*, no grego idéia. É o estudo das essências, de suas estruturas e dos seus atos da região da consciência que é objeto da fenomenologia transcendental. Husserl propõe uma fenomenologia eidética, porém não é tão simples se passar das várias regiões eidéticas do mundo, para a região da consciência. É necessário que a existência efetiva do mundo seja posta entre parênteses para que a investigação se ocupe somente com as operações feitas pela consciência, despreocupando-se de uma existência, real ou não, do objeto visado. Para isso é realizada a *epokê*, brilhantemente descrita por Nunes (1992). Diz o autor: Esta é uma

... decisão de suspender-se a vigência dos enunciados científicos, das validades lógicas e matemáticas, dos próprios axiomas, e, logo, de neu-

tralizar quaisquer visos de realidade e valor; a fim de, sem nada propriamente negar, abstenendo-se o fenomenólogo de atribuir alcance efetivo ao que quer que transcenda as vivências, reduzir todas as coisas a fenômenos, isto é, ao que se dá indubitavelmente nas vivências sob uma visão reflexiva direta (p. 51-2).

Husserl tentava apreender o verdadeiro sentido dos fenômenos, algo que não se perdesse, algo que estivesse para além da leitura do intérprete ou hermeneuta. Para ele existia uma essência nos fenômenos, ou textos, que nunca se perderia, acessível pela intencionalidade, pela *epokê*. Para tanto, seria suficiente pôr entre parênteses sentimentos e pré-conceitos, visando acessar o verdadeiro conteúdo do fenômeno. Com a *epokê* coloca-se entre parênteses a existência efetiva do mundo exterior.

Para tanto, Husserl distingue dois níveis ou momentos da redução fenomenológica. No primeiro, a redução consiste em buscar o significado ideal e não empírico dos elementos empíricos. Esta é uma redução eidética, por buscar essências ou significados. No segundo momento, a redução é transcendental: aqui visa-se à essência da própria consciência enquanto constituidora ou produtora de essências ideais. Portanto, a redução fenomenológica não nega o mundo, como criticam alguns, apenas o coloca entre parenteses, deixando ver o objeto. Mediante sucessivas reduções manifesta-se a intencionalidade psicológica de seus objetos, a intencionalidade transcendental, que pensa o mundo e seu sentido de mundo, e por fim, a intencionalidade criadora (idêntica ao movimento de redução), que faz o mundo aparecer na sua essência.

As coisas, segundo Husserl, caracterizam-se por seu inacabamento, pela possibilidade de sempre serem visadas por novas *noesis*, enriquecendo-se constantemente. A tese capital da Fenomenologia Transcendental de Husserl afirma que é unicamente a subjetividade transcendental que possui um sentido e, quanto a seu ser, um ser absoluto; ao passo que o mundo real é relativo a ela. Para explicar que a relação entre uma subjetividade solitária e o mundo objetivo é a mesma para todas as pessoas, Husserl afirma que a subjetividade transcendental é "intersubjetividade". Posso dizer, portanto, que a Fenomenologia Transcendental é baseada na busca da objetividade, validade e veracidade via intersubjetividade.

De modo sintético, é possível afirmar que a fenomenologia de inspiração husserliana coloca-se contra o subjetivismo e o relativismo, acredita no sentido de

um texto que se o mesmo em diferentes épocas, contextos e leitores e, principalmente, que o significado da obra de um autor é imutável e irreproduzível. Deste modo, fazer uma interpretação fenomenológica transcendental de um texto significa identificar o pensamento inspirador e criativo recuperando nele a intenção reveladora. O conteúdo é transposto de uma subjetividade para a subjetividade do outro, fazendo, no entanto, uma interpretação objetiva por buscar captar a idéia de mente objetivada.

3. Heidegger e a Hermenêutica Ontológica

Para a Hermenêutica Ontológica, o que deve dar base ao método é o modo como o homem é homem, assim, o método é produção do homem e não deve ser seu senhor. O ser, o real, para a fenomenologia ontológica não é o conceito, e sim sua condição de aparecimento. O real está no seu conjunto de manifestação, nas suas possibilidades.

Dentre as estruturas de possibilidades que fazem parte do humano está o ser-no-mundo como a mais básica delas. Seguem-se a temporalidade, a espacialidade, o encontrar-se, o compreender e a fala.

Assim, ao *Dasein* é impossível ser, sem ser-no-mundo, que é sua constituição fundamental. Heidegger descobre que o homem é mundano, que ele 'é' através do mundo. O *Dasein* é ser-aí, é estar-aí-junto-com-os-outros. Para Heidegger, o homem é seu próprio mundo. Ele é junto aos outros, habitando o mundo, cuidando de ser. Existe, pois, uma inexorável ligação entre o homem e o mundo. A vida é dada ao homem como possibilidade, sob determinadas condições, como algum dom que precisa ser cuidado. O *Dasein* é um vir-a-ser, o que significa que ele tem que cuidar de si. A responsabilidade pelo cuidar de ser é condição humana, básica e intransferível. Mesmo quando me nego a cuidar da minha existência, estou cuidando dela, embora que na negatividade. Além disso, por ser um vir-a-ser, ele nunca se completa. Aqui um grande paradoxo se instaura: somente na morte o *Dasein* se completa, mas por não mais ser, ele já não é.

O homem realiza o cuidar pelo tempo, que é dado como condição de vida. O homem é um ser-para-a-

morte e é a partir do morrer que se abre a condição de tempo. O cuidar da vida é temporalizado. Porém, o tempo não é o da natureza e sim o meu: pensado a partir do meu viver e da minha morte. O existir humano é o de um ser *ek-sistindo*, indo para algum lugar. E o ponto final da medida do existir é a morte. Assim, o homem se esgota no tempo. A temporalidade é, pois, uma condição de ser.

Com a espacialidade se revela a capacidade que o homem tem de aproximar-se e afastar-se das coisas. Todos os afetos contribuem para meu afastamento ou aproximação das coisas. Também deles dependem minhas escolhas e o modo de eu estar-no-mundo. Já com o encontrar-se, com a disposição de humores, revela-se o modo como encontro o mundo e a mim mesmo. São a sensação e os estados de ânimo que dão consistência ao mundo: "*sempre vivemos numa determinada tonalidade afetiva (Stimmung), numa disposição de ânimo*" (Nunes, 1992 p. 99). No entanto, enquanto afetos como tédio, alegria e esperança, traduzem uma aparência do cotidiano, somente a angústia nos põe em contato com o que de mais próprio existe em nós mesmos. Afirma Heidegger (1995 v. I): "*Aquilo com que a angústia se angustia é o ser-no-mundo como tal* (p. 249)". E mais à frente: "*A angústia singulariza o Dasein em seu próprio ser-no-mundo que, na compreensão, se projeta essencialmente para possibilidades*" (p. 251)¹.

Finalmente, o falar expressa a capacidade que o homem tem de compreender e expressar o que se mostra. O discurso é constitutivo do ser-no-mundo uma vez que a linguagem é uma forma essencialmente mundana. Isso é o mesmo que afirmar que o homem é falante, já que para Heidegger, o *Dasein* é linguagem.

A verdade para Heidegger é "*alétheia*", no grego, desocultamento, desvelamento. É a verdade do *logos*, esquecida pela idéia de *veritas*, verdade como adequação ou concordância. É o que se põe à luz, para um olhar. Implica, pois, em uma intencionalidade. O próprio movimento de mostrar-se supõe um modo de esconder-se e de revelar-se. Ao mostrar-se alguma coisa se esconde, e todo mostrar-se é necessariamente, também, um ocultar-se. Por isso o conhecimento é parcial. "*É o sentido de ser que preocupa a*

¹ "La angustia nos muestra que la existencia está vacía, que la vida es muerte, que el cielo es un desierto: la quiebra de la religión" Otávio Paz, Los hijos del limo. Apud Nunes (1992 p. 106)

fenomenologia, porém, compreendendo de antemão que todo saber a seu respeito nunca é senão relativo e provisório”, assegura Critelli (1996 p. 23).

Heidegger, afirma Nunes(1992), praticará a *epoké* da própria consciência. Em lugar de consciência agora o que mais importa é o *Dasein*, o ser-aí, que acaba por nos levar ao domínio da existência. E Nunes segue afirmando:

Não há para a Fenomenologia outro tema que não o ontológico. A Fenomenologia é Ontologia, e como Ontologia uma Hermenêutica fenomenológica, porquanto, em sua nova possibilidade, a descritividade do método terá o alcance de um trabalho de interpretação, de acesso ao sentido. Descrever o sentido, o ser dado nas vivências, consiste em explicitar o sentido que nelas se encobre, assim como se explicita, por meio de uma interpretação, o significado original de um texto, de uma obra de arte ou de um produto histórico, em geral encoberto nas significações, e que o esforço hermenêutico desmbaraça ou restitui (p. 60)

4. Convergências e Divergências entre a Fenomenologia e a Hermenêutica

Rodriguez(s/d) estuda a passagem da Fenomenologia Transcendental de Husserl para a ontologia heideggeriana. Segundo ele, Heidegger acusou a fenomenologia de ter se curvado à tradição cartesiana e kantiana. Assim, a hermenêutica se opõe à interpretação idealista de Husserl: “*La hermenêutica, en la medida misma en que los revela y deshace su poder, cumple con la verdadera tarea fenomenológica*” (p. 74).

E o autor continua falando em que aspectos a hermenêutica é incompatível com a fenomenologia: em primeiro lugar, antes de tudo existe uma fidelidade radical da ontologia ao que se mostra no fenômeno. Somente a partir disso podemos chegar a uma compreensão do ser-no-mundo, à pertença em um âmbito dado de sentido. Em seguida, por existir em Heidegger uma desconfiança na intuição, por esta depender da percepção ótica, a teoria ontológica se funda metodicamente no estabelecimento de conexões essenciais que não são obtidas mediante inferências nem hipóteses operatórias, mas sim em uma visão de consistência interna dos fatos. É a estrutura invariante de um fenômeno que se põe à vista. E afirma o autor: “*Naturalmente esse ver no es un mirar ingenuo*” (p. 75). Em terceiro lugar, a análise intencional tem dito que ne-

nhuma vivência se esgota em sua pura atualidade, mas que se inscreve em um horizonte de remissão, que supõe toda a consciência explícita que a consciência pode realizar. Porém, cada vivência assume mais do que o explicitamente dado, o que supõe um caráter aberto e a vida total da consciência. Ora, se é assim, afirma Rodriguez(s/d) “*la tarea hermenêutica de lograr el horizonte situacional correcto y la concepción del comprender como un proceso de fusión de horizontes son un desarrollo de la estructura horízontica de la conciencia*” (p. 75). Por fim, a pretensão hermenêutica de universalidade é possibilitada pela radical universalização do âmbito da linguagem. Mas este âmbito universal de sentido é duramente questionado pelos lingüistas, no que a ontologia concorda. Também a linguagem é acontecimental.

Apesar das diferenças entre a fenomenologia e a ontologia, em alguns aspectos elas se assemelham. Ambas acreditam no pressuposto da análise intencional de que todo ente é parte indissociável de seu mostrar-se, assim como que o sentido buscado nos fenômenos não se reduz ao estritamente lógico-lingüístico. Tanto Husserl quanto Heidegger buscam palavras que não violem o sentido do ser. Ambos defendem que “*el enunciado no instituye el sentido sino que lo recoge de una comprensión previa*” (Rodriguez, s/d, p. 76), e esta é a tese central mais semelhante entre Heidegger e Husserl. Mas após estes encontros, ambos voltam a se desencontrar: a instalação de um puro sentido supõe a *epoké*, difícil de ser admitida pela hermenêutica. Para esta, a redução não é adequada por deixar de lado o modo-de-ser, preocupando-se tão somente com o conteúdo. Fazendo-se assim, prescinde-se da existência.

A objetivação, analisa Rodriguez, incapacita uma compreensão de um modo específico da existência intencional. O rechaço maior da redução fenomenológica é, portanto, devido ao ranço vitalista. Ao contrário da fenomenologia, a hermenêutica quer compreender a vida desde si mesmo, “participar” e não “suspender” o próprio viver. Desta forma, atesta Rodriguez(s/d),

“la hermética de Sein und Zeit repite, transformados en su intento de salir del objetivismo, pero conservando su sentido transcendental, los conceptos capitales de la fenomenología: a la idea de “darse” (Gegebensein) le corresponde el hermenéutico “enfrentar” (begegnen), a “vivencia intencional”, “comportamiento” (Verhaltung), cuya maior amplitud no prejuzga el carácter meramente ponente de la

consciencia-de, a "subjetividad transcendental", "ser-en-el-mundo", donde mundo no es, obviamente, el concepto de mundo real de la actitud natural, sino justamente el ámbito a priori del sentido, a los "rendimientos" (Leistungen) de la subjetividad transcendental, el proyecto arrojado (geworfene Entwurf). Igualmente se repite la problemática fenomenológica de la constitucion: todo ente intramundano cobra sentido, se "constituye", en el seno del proyecto comprensor de la existencia. Es la *Erschlossenheit des Daseins*, la apertura constitutiva del humano ser-ahí, el locus originario del sentido y sólo en ella adquiere significado la palabra "es" (p. 79-80).

De modo geral a hermenêutica supera a fenomenologia em um ponto: descobre que existe um estrato mais original que a subjetividade transcendental e, a partir disso, é impossível permanecer nas teses básicas da fenomenologia. Para a hermenêutica, a intuição originária da vida é mais originária do que a subjetividade transcendental. Isso mostra que toda uma "consciência de", todo "ato intencional", repousa sobre um estar-aí.

A fenomenologia transcendental vê na operação subjetiva a condição imprescindível para que algo apareça, ou seja, o objeto decide *a priori* que a presença intencional é a única forma do aparecer do fenômeno. Mas estas operações subjetivas, na medida mesma em que aparecem como subjetivas, não são as raízes do aparecer, mas o supõem. Deste modo, para a hermenêutica, o abrir-se a priori do mundo, como espaço prévio de significado, é o terreno no qual se faz visível a intencionalidade.

Além do descobrimento de um lugar da gênese de sentido, mais originário do que o campo da consciência pura defendido pela fenomenologia husserliana, a Ontologia Heideggeriana afirma que também é determinante neste processo de interpretação do real, o caráter histórico deste mesmo âmbito.

Para a hermenêutica, o espaço histórico de significação que constitui toda situação é fugidio, não objetivável, não cognoscível. O modelo que rege o conceito hermenêutico de compreensão é a dialética insuperável de ocultamento/desvelamento, que passa toda a obra heideggeriana. Segundo Rodriguez(s/d):

el descubrimiento del ente es posible por el simultáneo ocultamiento del ser. Todo darse

de algo objetivo está ya en un ámbito que no se da ya la reflexión sobre sus propios actos lo más que puede hacer es descubrir su estar ya ahí, pero jamás traerlo por entero a la presencia (p. 82).

A idéia husserliana de evidência é ingênua, acusa Rodriguez, e repousa numa pré-estrutura histórica. O que se mostra no ato intencional não é a "coisa mesma" e sim o resultado de opções ontológicas que o precedem. Portanto, não se pode compreender os fenômenos sem os pré-conceitos, pois são eles que nos permitem vê-los. A ontologia não tem como meio a evidência uma vez que aquilo que havia de ser evidenciado não pode dar-se na sua presença original. Para a ontologia, o que se abre não é a coisa em si, mas sua abertura na própria historicidade. Deste modo, o movimento essencial no discurso hermenêutico é o abandono da evidência com a adoção do sujeito, o qual toma para si a responsabilidade de hermeneuta.

A tese metodológica da hermenêutica é recolher algo que já está-aí, retirando a primazia absoluta do método, assim como da subjetividade. O sentido do ato de evidência é precisamente o aparecer de algo como sendo ele mesmo e assim permanecendo, em sua alteridade radical. A referência de todo comportamento a um âmbito *a priori* de sentido é algo que se mostra no dar-se desse comportamento. Assim "la evidencia es el más señalado modo de ser-en-el mundo, la absoluta extroversión a las cosas, un signo inequívoco de nuestra radical pertenencia al mundo" (Rodriguez, s/d, p. 85).

A hermenêutica não nega totalmente a evidência da coisa em si e sim a absoluta transparência da subjetividade. Isto é compreensível se lembrarmos que Heidegger toma o descobrimento do ser ou da história como âmbitos mais originários do que a subjetividade transcendental.

5. Considerações Finais

Então, existem duas concepções básicas do que seja interpretar. Em primeiro lugar, interpretar seria a formação de um juízo reprodutivo ou, por outro lado, uma espécie de criação. Nesta perspectiva de interpretação, fazendo um juízo reprodutivo da obra ou fenômeno, três direções surgem: segundo uma vertente psicologista, temos a busca da vivência original do criador impregnada na obra; numa vertente fenomenológica, a busca do sentido como a intencionalidade do autor objetivada; e, por fim, a partir de uma vertente

te estruturalista, o sentido é buscado como a estrutura objetiva da mensagem².

Ainda a partir da concepção de interpretação como esforço para se lograr uma compreensão válida em termos objetivos e intersubjetivos, Figueiredo (1999) alerta para alguns pressupostos metafísicos sobre os quais ela repousa: em primeiro lugar, o sentido, visto como algo transcendente em relação ao texto ou fenômeno. E em segundo, a unidade, o sentido na sua idealidade, tomada como algo que prevalece e precede a diferença, ou seja, o texto/ fenômeno, na sua multiplicidade.

Em contraposição a esta perspectiva de interpretação como formação de um juízo reprodutivista, temos aquela que renuncia às questões da validade e veracidade do juízo reprodutivo, para a inevitável subjetividade dos juízos interpretativos. Aqui encontramos a hermenêutica e, em sua forma mais extremada, a idéia de que interpretar é criar um sentido totalmente novo. A partir daqui, compreende-se que

só há sentido contextualizado, mas que esses contextos são sempre históricos e contingentes e não ideais. Em consequência, não existiria uma interpretação privilegiada e definitiva o que abre o trabalho interpretativo para um processo interminável de descontextualizações e recontextualizações (Figueiredo, 1999 p. 11-12).

A partir desta perspectiva de interpretação de mundo e da realidade, há ainda três diferentes concepções do que seja interpretar e que implicam em procedimentos de contextualização, descontextualização e recontextualização. Na primeira, a partir de Gadamer (1997), temos que, para compreender um fenômeno qualquer, é necessário achegarmos-nos a ele com todos os pressupostos que fazem parte de nós. Preconceitos são compreendidos aqui como orientação prévia que marca nossa abertura para o mundo, condição de possibilidade do sentido. Na segunda, trata-se da procura ou construção de novos contextos, capazes de dar novos sentidos a novos elementos. Deste modo, "o leitor diante de um texto nada

tem a fazer senão procurar integrá-lo a seu sistema de crenças, promovendo as alterações neste sistema, que forem necessárias para recuperar a consistência"³. Por fim, e Derrida é o melhor representante desta corrente, como terceira possibilidade, busca-se um contexto destituído de positivities. Aqui ele é formado de possibilidades de diferenciação e a diferença prevalece sobre a unidade.

Existe, portanto, um ponto de tensão grande entre o discurso metafísico sobre verdade e conhecimento e o que é defendido pelos fenomenólogos. Para nós, a perspectiva de conhecimento invoca necessariamente o caráter de provisoriedade, mutabilidade e relatividade da verdade. Enquanto isso, o pensamento metafísico pressupõe uma verdade que seja uma, estável e absoluta, bem como a via que dá acesso a ela. A fenomenologia põe em questão, exatamente, esta espécie de metafísica na unicidade da verdade e da busca de uma perspectiva de conhecimento que seja absoluta.

Além disso, existe também um outro ponto de tensão entre a fenomenologia transcendental husserliana e a ontologia heideggeriana. Enquanto a primeira preocupa-se, principalmente, com a busca do verdadeiro sentido dos fenômenos via redução eidética, a segunda pratica a epoké da própria consciência, buscando o desvelamento do vivido.

6. Referências Bibliográficas

- CRITELLI, Dulce Mára. *Análítica do Sentido – uma aproximação e interpretação do real de orientação fenomenológica*. São Paulo: Brasiliense, 1996
- FIGUEIREDO, Luis Claudio. *A fabricação do estranho: notas sobre uma hermenêutica Negativa*. In: Revista Pulsional, 1995. São Paulo, pp. 17-22
- _____. *Palavras Cruzadas entre Freud e Ferenczi*. São Paulo: Escuta, 1999
- GADAMER, Hans-Georg. *Verdade e Método – traços fundamentais de uma hermenêutica filosófica*. Petrópolis, Vozes, 1977

²Ver Figueiredo, Luis Cláudio. A fabricação do estranho: notas sobre uma hermenêutica negativa. In: Revista Pulsional, pp. 17-22

³R. Rorty. "Inquiry as recontextualization. An anti-dualist account of interpretation.", em Objectivity, relativism na truth. Philosophical papers v. 1. Cambridge Univ. Press, 1994. Citado por Figueiredo, 1999, p. 14

- HEIDEGGER, Martin. *Ser e Tempo*. Petrópolis: Vozes, 1995
- HUSSERL, Edmund. *Investigações Lógicas: Sexta investigação; elementos de uma Elucidação Fenomenológica do conhecimento*. Coleção os Pensadores. São Paulo: Nova Cultural, 1992
- NUNES, Benedito. *Passagem para o Poético*. São Paulo: Ática, 1992
- RODRIGUEZ, R. *El Principio fenomenológico de evidencia y la hermenêutica contemporanea*. (mimeo). s/d, pp. 67-87