



## RESUMO

Apontar-se-á no presente trabalho a crítica de Heidegger à modernidade e ao método de Descartes, visto que ao inaugurar a Filosofia Moderna, Descartes não trouxe luz ao sentido do 'ser', que continuou encoberto como já o fizera a tradição, em um movimento de 'entificação' do ser, o ôntico, em detrimento do ontológico. Neste percurso, investigar-se-á o fato de que Descartes não só omite a questão do ser como também dispensa a questão sobre o sentido do ser do cogito, pois se o "cogito, ergo sum", isto é, o "penso, logo existo", aponta que o "ser" do cogito pensante não precisa do mundo, decorre a questão: como pode ele, então, existir? Descartes pensa o ser humano e sua existência sem o enraizamento histórico, apoiando-se em sua certeza indubitável, que encontra no sujeito o seu próprio fundamento. A repercussão da crítica de Heidegger à modernidade e a Descartes abre pressupostos para Gadamer pensar em seu projeto hermenêutico filosófico e na concepção de que a hermenêutica não se resume apenas no resultado de um procedimento técnico ou metodológico, mas torna-se o fio condutor no tratamento da questão ontológica da compreensão, abrindo-se às perspectivas de abordagens decoloniais, mais precisamente, de pensar a modernidade além de um projeto eurocêntrico.

**Palavras-chave:** Decolonialidade. Gadamer. Heidegger. Modernidade. Hermenêutica.

## Between the Black Forest and Latin America: from hermeneutics to decoloniality

## ABSTRACT

In this work, Heidegger's critique of modernity and Descartes' method will be pointed out, since when he inaugurated Modern Philosophy, Descartes did not bring light to the meaning of 'being', which remained hidden as tradition had already done: the 'entification' of being, the ontic to the detriment of the ontological. In this course, we will investigate the fact that Descartes not only omits the question of being, but also dismisses the question about the meaning of being from the cogito, because if the "cogito, ergo sum", that is, the "I think, therefore I exist", points out that the "being" of the thinking cogito does not need the world, the question arises: how can it, then, exist? Descartes thinks of the human being and his existence without historical roots, relying on his 'indubitable certainty,' which finds its own foundation in the subject. The repercussion of Heidegger's critique of modernity and Descartes opens up assumptions for Gadamer to think about his philosophical hermeneutic project and the conception that hermeneutics is not just the result of a technical or methodological procedure, but becomes the guiding thread in the treatment of the ontological/understanding issue, opening up to the perspectives of decolonial approaches, more precisely, of thinking modernity beyond a Eurocentric project.

**Keywords:** Decoloniality. Gadamer. Heidegger. Modernity. Hermeneutics.

\* Doutorando em Filosofia da Religião pela Universidade Federal de Juiz de Fora (UFJF). Mestre em Filosofia pela Universidade Federal de Juiz de Fora (2021). Graduação em Filosofia pela mesma instituição (2015). Área de atuação e pesquisa: Fenomenologia, desdobramentos ontológicos, existências, hermenêutica, subjetividade e linguagem. Ligado a grupos de pesquisas: Ética, Retórica e Educação; Filosofia da Educação; Einai (fenomenologia e ontologia), grupos associados ao departamento de Educação da UFJF. É Membro do GT Filosofia Hermenêutica da ANPOF. É pesquisador do Núcleo de Estudos em Teoria da Religião, vinculado ao departamento de Ciência da Religião (UFJF). E-mail: jungleyjf@hotmail.com. Currículo Lattes: <http://lattes.cnpq.br/8295843821356831>. Orcid: <https://orcid.org/0000-0002-6710-2533>.

Heidegger foi o primeiro a abrir-nos os olhos para o fato de que neste assunto nós temos que o abordar relativamente ao conceito de Ser. [...] desse modo fez do compreender um existencial, isto é, uma determinação categorial básica de nosso ser-no-mundo (Gadamer *apud* Dutt, 1998, p. 26-27).

## Introdução

Nascido em Messkirch em 1889, o filósofo Heidegger passa grande parte de sua vida na Floresta Negra, em Friburgo, por isso designaremos o ponto de partida do presente trabalho no *locus* da Floresta Negra. À guisa de introdução, será válido contextualizar a crítica de Heidegger à modernidade instaurada por Descartes e para essa tarefa serão analisadas, inicialmente, as obras *Caminhos da Floresta* e *Ser e Tempo*, que se abre à abordagem pelo sentido do ser, o que o faz desenvolver uma analítica existencial do ser-aí (*Dasein*) visionando alcançar uma ontologia fundamental que, enquanto tal, distingue-se fundamentalmente de toda e qualquer ciência positiva. Para situar a experiência originária da “*vida humana*”, Heidegger passa a empregar o conceito de *hermenêutico da facticidade* e, de modo decisivo, abre horizontes no campo da fenomenologia e da hermenêutica.

Serão analisados, posteriormente, a apropriação e os impulsos recebidos por Gadamer de seu mestre Heidegger e o desenvolvimento de sua hermenêutica filosófica em direção à ontologia na obra *Verdade e Método*. Será apontada a hermenêutica como modo fundamental humano de ser diante das coisas no processo de realização da compreensão (*Verstehen*), assim como também a noção de que há hermenêutica porque o homem é hermenêutico, isto é, finito e histórico. Apontar-se-á, outrossim, para o giro hermenêutico, à perspectiva de hermenêutica enquanto via de acesso ao tratamento da questão ontológica e, por conseguinte, da compreensão. Essa guinada na história da hermenêutica diz respeito, inicialmente, à retomada da pergunta pelo sentido do ser, cuja iniciativa se deve a Heidegger, na própria compreensão do *Dasein* que interpreta, não de modo esporádico, mas em seu próprio modo fundamental de ser e isso, de forma peremptória, irá abrir pressupostos para o desenvolvimento hermenêutico de Gadamer.

Neste sentido, a interpretação e/ ou compreensão humana de mundo é contínua, é um “eterno projetar-se”, isto é, o ato de compreender não é esporádico, mas sim originalmente um ato contínuo e dinâmico que diz respeito ao próprio modo

de ser-no-mundo. E, por isso, a experiência de “verdade” não se limita a padrões metódicos, mas é uma atitude reflexiva, ponderada e propriamente dialogada. A hermenêutica está para além da pretensão de se impor à última palavra, mas é o movimento de abrir-se às possibilidades de si mesma. Fundamentalmente, a postura da hermenêutica filosófica permite-nos pensar além da terra natal dos autores citados anteriormente e se direciona às perspectivas decoloniais do pensamento latino-americano, o que permite pensar, através da via dialógica, nos *entre-lugares*, na libertação da “verdade” do conhecimento epistêmico eurocêntrico, enquanto projeto universal-ocidental de bases econômicas, políticas e epistêmicas de poder.

Será, enfim, proposta a reflexão de que diante do projeto universal de poder, proveniente da modernidade europeia, o “Outro” foi concebido na negação, no seu ocultamento, em sua anulação e silenciamento. As consequências foram drásticas ao longo da história: violência, guerra, dominação, escravidão, destituição do “Outro” de história e de racionalidade. Neste labor, será proposta a reflexão dialógica nas bases da hermenêutica de Gadamer para além de seu lugar de fala, mais precisamente, será proposto o encontro autêntico da hermenêutica filosófica/ dialógica de Gadamer com o pensamento da América subalternizada durante anos, construindo-se, assim, uma proposta crítica e, ao mesmo tempo, de possibilidades de contatos e necessárias mediações.

## **1 Além do espelho da modernidade: a superação da metafísica**

O filósofo da Floresta Negra, Heidegger, ao examinar a metafísica moderna traz à tona Descartes e lança a pergunta: “O que é o ente?”. Mesmo que tal pergunta não seja tratada nas *Meditações* cartesianas, sua resposta é necessária para o entendimento da inauguração da Modernidade. Heidegger é bem categórico ao apontar que com Descartes começa a consumação da metafísica ocidental, isso porque “a interpretação do ente e da verdade por Descartes é o que cria o pressuposto para a possibilidade de uma teoria ou metafísica do conhecimento na modernidade” (HEIDEGGER, 1998, p. 123). Qual é, porém, esse marco da metafísica inaugurada por Descartes? E, por conseguinte, o que marca a metafísica moderna?

Descartes inaugura o pensamento moderno através da concepção de interpretação do homem como sujeito. Se, por um lado, na ontologia medieval o ente

é, em última instância, criatura divina, Deus é a causa ulterior de todos os entes e cada um pode ser pensado em termos de posição na hierarquia da criação, pois, por exemplo, o homem ocupa um alto posto nesse ordenamento divino, porém, assim como os demais entes, é subordinado a uma causa maior e, por isso, não pode escapar de sua condição menor de criatura. “O que há de novo na ontologia moderna?”, “Que interpretação a modernidade confere ao ente?”, “Parece que na época moderna o ente já não é mais presença e tampouco criatura, o ente se torna objetividade do representar” (SILVA, 2009, p. 231). Há duas coisas a se notar: o sujeito que representa e o objetivismo instaurado.

Neste sentido, a metafísica cartesiana foi a fundadora dessa reinterpretação ontológica, foi a precursora do pensamento que identifica a verdade dos entes à certeza da representação, de tal modo que é como se a modernidade se tornasse o seu próprio espelho representado pelo *cogito* e pela certeza indubitável humana. Mais precisamente, o fundamento do ser do ente é, na modernidade, o representar do sujeito, ou seja, o próprio homem em seu espelhar e/ ou em sua imagem. Se Descartes afirma *cogito, ergo sum*, isto é, “penso, logo existo”, o “ser” do cogito pensante não precisa do mundo, daí decorre a questão: como pode ele, então, existir? Seria a existência apenas a sua representação e o seu objetivismo?

Quando Heidegger diz: “Mas não ousou um sofista dizer, no tempo de Sócrates, que o homem é a medida de todas as coisas, tanto do ser das que são, como também do não-ser das que não são? Não soa esta frase de Protágoras como se falasse Descartes?” (HEIDEGGER, 1998, p.127), o solo metafísico desse processo tão caracteristicamente moderno parece ser a transformação do mundo em imagem, e essa se dá no sujeito, considerando que: “O ente na totalidade é agora tomado de tal modo que apenas e só é algo que é, na medida em que é posto pelo homem representador produtor” (HEIDEGGER, 1998, p. 112). Isto é, o sujeito está indubitavelmente co-presente. Neste desiderato, pensar seria representar, pois representar quer dizer “por diante de si algo a partir de si” (HEIDEGGER 1998, p. 133). O representar já não é mais percepção o que está diante, posto ao descoberto. Em outros termos, representar na modernidade torna-se objetivação domável do homem.

Parece que “afirmar que a metafísica moderna põe o mundo como imagem equivale a dizer que na modernidade todo o ente encontra no sujeito o seu fundamento de ser. Somente é ente o que é representado” (SILVA, 2009, p. 232). E ao

“representar”, o homem coloca o presente diante de si e o relaciona forçosamente a si como âmbito atribuidor de medida. Entretanto, faz-se necessário uma crítica, ou mesmo uma desconstrução da metafísica moderna instaurada por Descartes. Faz-se necessário pensar o sujeito enquanto indivíduo histórico e ir além de uma visão instrumentalmente metódica. Em outros termos, é necessário levar em consideração o ser situado que somos, que pergunta e questiona o sentido das coisas, não somente no âmbito instrumental, de reprodução, mas de desvelamento, de descobertas, de possibilidades dinâmicas.

A partir do questionamento pelo sentido e pelo modo de ser do homem, Heidegger é levado a realizar uma hermenêutica da facticidade do ser-aí. O ser-aí, em sua existência, é um ente privilegiado. Neste pretexto, Heidegger faz questão de afirmar de modo contínuo a compreensão de que: “o homem é o *único ente* que se mantém numa determinada compreensão de ser”, destarte, ele sempre se descobre sendo a partir de um determinado modo de ser (o ser se dá de maneira dinâmica, ou seja, sendo). Mediante a abordagem, faz-se necessário investigar e compreender melhor o conceito heideggeriano de existência. Em *Ser e Tempo*, ele o descreve nestes termos:

Chamamos existência ao próprio ser com o qual o ser-aí pode se comportar dessa ou daquela maneira e com o qual ela sempre se comporta de alguma maneira. Como determinação essencial desse ente não pode ser efetuada mediante a indicação de um conteúdo quiditativo, já que sua essência reside, ao contrário, no fato de dever sempre possuir o próprio ser como seu, escolheu-se o termo ser-aí para designá-lo enquanto pura expressão de ser. (HEIDEGGER, 2012, p. 48).

Essa relação fica mais evidenciada no sétimo parágrafo de *Ser e Tempo*, intitulado “O método fenomenológico da investigação”, no qual Heidegger perscruta e aponta a definição da fenomenologia como hermenêutica. Ele busca a raiz do termo na gramática grega, conforme a qual *Phainomenon* ou *phainesthai* traduz-se como “o que se mostra; o que se revela” (HEIDEGGER, 2012, p. 67). *Pha* tem significado próximo com *phos*, que significa brilho ou luz (deixar-se luzir, deixar-se mostrar) e, por conseguinte, representa a condição para que algo se mostre, isto é, “o elemento, o meio, em que alguma coisa pode vir a se revelar e a se tornar visível em si mesma” (HEIDEGGER, 2012, p. 68). Não se pode dizer o que é o ser, embora seja possível indicá-lo como uma clareira no sentido do termo grego *alétheia/ ἀλήθεια*, algo que se

mostra e se mantém velado, o som que diz e que permanece indizível, dinamicidade de movimento<sup>1</sup>.

Em síntese, com o filósofo da Floresta Negra (Heidegger), a hermenêutica vai se delineando enquanto teoria da interpretação do ser-aí e, por isso, para ele a ontologia só é possível enquanto fenomenologia interpretativa (HEIDEGGER, 2012, p. 66). Isso é decisivo, pois a fenomenologia é vista como hermenêutica. Logo, trata-se de uma fenomenologia hermenêutica ou *hermenêutica da facticidade*, que começa com o questionamento sobre o sentido do ser, que se encontra aberto, isto é, não definido e acabado, mas sim em movimento, ou seja, não em forma estática, mas de maneira dinâmica, de modo projetivo. Isto abre pressuposto para Gadamer desenvolver seu projeto de hermenêutica: a hermenêutica filosófica.

## 2 A hermenêutica de Gadamer em direção à ontologia

Eis o ponto a seguir, que será explorado e relacionado: a hermenêutica filosófica desenvolvida por Gadamer<sup>2</sup>. No ano de 1922, Paul Natorp apresentou a Gadamer o manuscrito de Heidegger *Interpretações de Aristóteles*, marcando, com isso, o início da presença acentuada do filósofo da Floresta Negra em sua vida (GADAMER, 1996, p. 248-249). Em 1923, Gadamer “assistiu todos os cursos de Heidegger”, totalizando cinco (GRONDIN, 2001, p. 141). Diante disso, “é perceptível a vigência de muitos temas e proposições filosóficas desenvolvidas por Heidegger na hermenêutica desenvolvida por Gadamer” (ROHDEN, 2012, p. 17). Percebe-se também a admiração que Gadamer sentia por Heidegger, tal como foi revelado em entrevista:

Heidegger não pode ser deixado de lado em minha trajetória [...] fui admirador de Heidegger [...] O que eu mais agradeço a Heidegger, foi ele me ter forçado a estudar filologia clássica; pois, através disso, aprendi a acompanhar mais disciplinadamente a tendência a ele peculiar, a saber, aquela de mostrar, a

<sup>1</sup> Heidegger encontra esta dinamicidade de ser, por exemplo, na obra de arte, não como objeto da ciência, a estética, mas numa perspectiva hermenêutica. Podemos citar, por exemplo, a obra de arte de Van Gogh, mais precisamente o quadro de bota/ par de sapatos de um camponês, a questão não é a bota, o útil do utensílio, mas o mundo que abre e que se desvela. O ser se manifesta no ente quando transcende aquilo que simplesmente é.

<sup>2</sup> Hans-Georg Gadamer procura estabelecer a diferença entre o modo de investigar de Wilhelm Dilthey e Edmund Husserl em relação às investigações fenomenológicas realizadas por Martin Heidegger (GADAMER, 1998, p. 353-399).



partir da língua, o que é propriamente a gênese de conceitos [...] eu admirava a imaginação e a força do seu pensar. (GADAMER *apud* ROHDEN, 2000, p. 220).

Gadamer leva adiante, de modo autêntico, o projeto hermenêutico iniciado por Heidegger, mostrando sua influência ao apontá-lo como o primeiro a abrir os olhos com relação à abordagem sobre o conceito de ser.

Ele tece o seguinte comentário:

Heidegger foi o primeiro a abrir-nos os olhos para o fato de que neste assunto nós temos que o abordar relativamente ao conceito de Ser. Sem dúvida Dilthey, Bergson e Aristóteles contribuíram para que Heidegger pudesse pensar o ser no horizonte do tempo e a partir da mobilidade da existência humana, que se desenvolve em direção ao seu futuro e provém de sua origem. Desse modo fez do compreender um existencial, isto é, uma determinação categorial básica de nosso ser-no-mundo. (GADAMER *apud* DUTT, 1998, pp. 26-27).

Constata-se que “na noção de facticidade encontra-se explicitado e justificado o tema do tempo, isto é, da historicidade” (ROHDEN, 2012, p. 20). Ora, esse entrelaçamento e/ ou traço pertence à espinha dorsal da hermenêutica gadameriana [*história efetual*]. Esse aspecto do “horizonte temporal” do conceito de facticidade certamente tem seus reflexos na hermenêutica gadameriana. Não por acaso evidencia-se o grande interesse de Gadamer pelo tema. O filósofo hermeneuta analisa a chamada *hermenêutica da facticidade* também em outras obras. Em seu livro *Os caminhos de Heidegger*, o filósofo explica a expressão e aponta:

Pois facticidade quer dizer o fato em seu ser-fato, ou seja, justamente aquilo do qual não se pode voltar atrás. Também em Dilthey (...) já se encontra a caracterização da vida como fato do qual não se pode voltar atrás. E sem dúvida é parecido em Bergson, Nietzsche e Natorp. (...) Portanto, hermenêutica da facticidade é um *genitivus subjectivus*. A facticidade se põe, ela mesma, na interpretação. A facticidade que se interpreta a si mesma não junta em si mesma conceitos que a interpretariam, mas sim é um modo do falar conceitual que quer agarrar sua origem, e com ela seu próprio alimento vital, quando se transforma à forma de uma proposição teórica (GADAMER, 2002a, p. 282).

Acredito que já podemos aqui perceber fundamentalmente, ainda que com recortes, considerações sobre a interpretação de Gadamer da hermenêutica heideggeriana e, com isso, compreender alguns aspectos da influência de Heidegger sobre seu célebre aluno. O aspecto da compreensão de como o “caráter ôntico original

da própria vida humana” irá interessar Gadamer de forma crucial, a ponto de influenciá-lo a desenvolver filosoficamente sua hermenêutica, consiste na medida em que ao conceber a compreensão como a transcendência do ente realizada pelo homem, realizaria uma filosofia, ou postura filosófica, que seria também uma “provocação para a hermenêutica tradicional” (GADAMER, 2002b, p. 393). E isso envolve a compreensão das possibilidades de si mesmo. A partir de Heidegger, então, se amplia enormemente o até então estreito horizonte da hermenêutica. Essa amplitude se dá pelo fato de que interpretar não se reduz somente a uma formatação esporádica e metodológica, mas em seu próprio modo fundamental de ser, enquanto modo originário.

A partir da ampliação do horizonte hermenêutico, Gadamer objetiva a investigação do ato de compreender, isto é, se indaga sobre *o que é o compreender* e não *como compreender*. Muito mais do que elencar regras para possibilitar a compreensão, trata do acontecer no ato de compreender, ou melhor, de investigar o acontecimento da compreensão.

Nas palavras de Gadamer:

Muito antes de se buscar um resultado prático do fenômeno do compreender, trata-se de buscar o que vem antes de toda a aplicação prática do compreender vindo o que há de fato no acontecer do compreender. Nossa tarefa consiste em buscar o que é o compreender e/ou o que está em jogo no acontecer da compreensão. Busca-se rastrear e mostrar àquilo que é comum a toda a maneira de compreender (GADAMER, 1984, p. 13).

Os passos dados pelo filósofo e hermeneuta alemão mostram que sua preocupação fundamental não era desenvolver estatutos de cientificidade para as ciências humanas, nem demarcar critérios do que seria ou não científico. Sua intenção não era abordar as questões metodológicas, mas sim colocar como espinha dorsal de seu projeto o aprofundamento da compreensão existencial do ser. Gadamer mostra sua influência em Heidegger a partir do *Dasein*, da *analítica existencial*, da *hermenêutica da facticidade*, que caminham pela via de acesso ao tratamento da questão ontológica.

Nos dizeres de Gadamer:

A analítica temporal da existência (Dasein) humana, que Heidegger desenvolveu, penso eu, mostrou de maneira convincente que a compreensão



não é um modo de ser, entre outros modos de comportamento do sujeito, mas o modo de ser da própria pré-sença (*Dasein*). O conceito “hermenêutico” foi empregado, aqui nesse sentido. Ele designa a modalidade fundamental da pré-sença, a qual perfaz sua finitude e historicidade, e a partir daí abrange o todo de sua experiência de mundo (GADAMER, 2002b, p. 16).

A hermenêutica não se resume apenas no modo instrumental de compreensão, mas se relaciona com o modo existencial de compreender que paira na facticidade e na historicidade do ser. Daí constata-se que a interpretação se funda existencialmente na compreensão e não vice-versa. Interpretar não se resume apenas em tomar conhecimento do que se compreendeu, mas elaborar as condições de possibilidades projetadas na própria compreensão.

Neste sentido: “A experiência, para Gadamer, é a qualidade da pessoa não dogmática se abrir para possibilidade [...], é realmente uma forma de entendimento” (LAWN, 2007, p. 89). O que designa a mobilidade fundamental do ser-aí, a qual perfaz sua finitude e historicidade, e a partir daí abrange o todo de sua experiência de mundo. A hermenêutica como fio condutor no processo de realização da compreensão (*Verstehen*), da interpretação (*Auslegung*) e da aplicação (*Applikation*) não se contenta apenas com o saber técnico (*téchne*) “manipulado” ou conduzido à análise dos fatos, mas manifesta-se de forma dinâmica, relacionando-se fundamentalmente com o modo de “ser no mundo” de quem analisa ou interpreta. A compreensão e a aplicação levam em pauta a história, a tradição, a diferenciação e a fusão de horizontes.

Em síntese, fundamentalmente, o sujeito da interpretação é histórico, assim como o que se pretende interpretar. Há hermenêutica porque o ser humano é hermenêutico. O ser humano é finito e sua interpretação não pode ser definitiva e estática. Isso marca o todo de sua experiência de mundo. Percebe-se, na história da filosofia, a guinada hermenêutica, na qual ela deixa de ser apenas atividade científica, aplicada e rigorosamente demonstrável, para ser concebida como atividade inerente à existência humana dentro de um mundo preexistente, cujo foco é o modo como se dá a compreensão sem imposição de um método ou de uma autonarrativa que se identifica como verdade única e universal. Em suma, a compreensão relaciona-se fundamentalmente com o modo de existência do próprio indivíduo em suas mais variadas condições de possibilidade, o que abre pressuposto para pensar-se a partir dos “*entre-lugares*” e da noção “espacial” (não se limitando a espaço físico), que se

caracteriza por ser fronteira, que ao mesmo tempo separa e limita, mas, igualmente, permite o contato e eventualmente aproxima, permitindo ir além da “terra natal” dos autores supracitados, direcionando-se às abordagens decoloniais.

### **3 Da Floresta Negra ao pensamento Latino-americano: da perspectiva hermenêutica-dialógica à decolonialidade**

Se a hermenêutica filosófica desenvolvida por Gadamer tem em seu pressuposto ser dialógica e não reter para si o *logos* e nem ter a pretensão de ficar com a última palavra, ela se abre às possibilidades do autêntico diálogo com o “Outro”, com o “diferente”, pois o diálogo se caracteriza pela abertura, conforme o teórico Rohden aponta: “Platão escreveu sua filosofia em forma de diálogo e reconheceu que filosofar é possível somente um-com-o-outro; o diálogo aberto é para Platão o único modo como a verdade pode realizar-se” (ROHDEN, 2003, p. 184).

Gadamer leva a questão do diálogo muito a sério, pois ele diz:

Não podemos esconder de nós mesmos o quão duro e o quão imprescindível é que vivamos em diálogo. Não buscamos o diálogo apenas para compreender melhor os outros. Ao contrário, nós mesmos é que somos muito mais ameaçados pelo enrijecimento de nossos conceitos ao quisermos dizer alguma coisa e ao buscarmos o acolhimento do outro [...] O problema não está em não compreendermos o outro, mas em não nos compreendermos. Precisamente quando buscamos compreender o outro, fazemos a experiência hermenêutica pela qual precisamos romper uma resistência em nós, se quisermos ouvir o outro enquanto outro. Essa é, então, uma radical determinação fundamental de toda a existência humana e ela domina até mesmo a assim chamada autocompreensão (GADAMER, 1999, p. 70).

Essa postura dialógica que Gadamer assume lança luz ao conhecimento no sentido implicativo, ou seja, trata-se de um modo de conhecer que amplia o saber sobre nós mesmos e que vai além de nossa própria “fronteira”, pois o diálogo pressupõe uma segunda via, um “Outro”, mais precisamente, um duplo movimento enquanto potência explicativa de duas ou mais posições, reconhecendo nessas posições a dimensão tensional presente em toda relação com a alteridade. Neste sentido, acredita-se que, através da hermenêutica de Gadamer, podemos dar um passo adiante no encontro com o pensamento Latino-americano, pois como o hermeneuta aponta, essa abertura diz respeito à inclusão do “Outro” e seus acervos

de conhecimentos, histórias, culturas, religiões, opiniões, pois ela é a própria relação autêntica e, por isso, a “consciência formada hermeneuticamente tem que se mostrar receptiva, desde o princípio, para a alteridade” (GADAMER, 1999, p. 405).

Há de se reconhecer que o mundo é um lugar complexo, diversificado e multicultural. Isto nos faz pensar também em uma rede mundial interdependente, assim como em uma dependência histórico-estrutural não apenas de âmbitos econômicos ou políticos, mas, fundamentalmente, também epistêmicos (QUIJANO, 2005, p. 118). Existe um evento moderno planetário e suas consequências são inegáveis, de modo que não dá para “jogar fora” ou “abrir mão” de todo legado que chegou até nós, mas é preciso dialogar com as questões fundamentais, as quais contribuem para o avanço da humanidade. É preciso dar voz e rosto àqueles que não tiveram na história o seu lugar. Neste sentido, faz-se necessário pensar em alternativas que não se limitem a produzir e reforçar a hegemonia europeia que se tornou planetária. Mais precisamente, há de valorizar também o âmbito extra-europeu, os movimentos identitários étnicos, como as identidades indígenas, suas crenças, mitos e saberes espirituais, as identidades africanas, suas manifestações culturais e religiosas, que são consideradas como uma resistência à colonialidade. É necessário contar as histórias que não foram contadas, bem como suas repercussões.

Outrossim, mesmo não sendo precisamente um “decolonial”, pois essas abordagens da colonialidade despontam em finais dos anos de 1990, Fanon, com sua postura anticolonial, aponta, no capítulo 5 de *Pele negra e máscaras brancas* denominado “A experiência vivida do negro”, a perspectiva de que o olhar do outro poderia libertá-lo, o que aponta a relação de “ser para-o-outro” (FANON, 2008, p. 103). Faz-se necessário ver o “Outro” (podemos ler como o não-europeu) para além de um objeto, de um colono, subalternizado e escravizado, ver o “Outro” além de um “outro”, isto é, além de alguém minúsculo e/ ou destituído de história, o que pode trazer condições de possibilidade para o diálogo. Claro que nesse diálogo há muitos problemas e requer uma predisposição. Fanon também estava ciente disso ao apontar que, na relação entre o “eu” e o “outro”, o negro não tem apenas de ser negro, mas de sê-lo diante do branco. Diante disso, a problemática que surge é que, aos olhos do branco, o negro não tem resistência ontológica (FANON, 2008, p.104).

Sartre também reconhece (mesmo que ao seu modo) a questão e aponta, no prefácio de *Os condenados da Terra*, que os valores europeus não se ajustavam à

verdade das vidas de muitos não-europeus, seja na América, entre os povos indígenas ou no continente africano. Conforme Sartre, ainda no prefácio, o humanismo deseja mostrar que suas afirmações são universais e as práticas racistas persistem, particularizando-os. Para um encontro, ou diálogo, da Europa e das grandes Nações com suas “colônias”, faz-se necessário um duplo movimento entre aqueles que querem falar e que nunca tiveram voz: os índios sacrificados, os negros escravizados, as mulheres oprimidas, os pobres, em síntese, os vencidos da história e aqueles que devem se abrir ao diálogo: a Europa (ou o Norte global), pois “a operação unilateral seria inútil, porque o que deve acontecer só pode se efetivar pela ação dos dois” (FANON, 2008, p. 180-181).

Outrossim, no tocante à colonialidade do poder, Mignolo aponta que as populações dominadas têm suas identidades submetidas à hegemonia eurocêntrica, que define o que é conhecimento e, por conseguinte, o imaginário construído ao longo da formação de um sistema colonial/moderno, que resulta na mutilação epistemológica de outros saberes que não foram provenientes da Europa, a qual estabelece a dominação hegemônica de pensamento em âmbito ocidental-planetário. É urgente, segundo a constatação de Mignolo, a *libertação epistemológica* (MIGNOLO, 2020, p. 197).

É patente que a crítica à Modernidade ultrapassa limites teóricos se impondo enquanto uma atitude “revolucionária”, no sentido de transformação, o que Dussel denominou de “transmodernidade”, que acena tanto para o prefixo *trans*, indicando além de., isto é, além da autonarrativa da Modernidade, como também indica o movimento antecedente, isto é, de releitura da história da humanidade. Através dessa postura de revisitar a história, são constatados alguns “encobrimentos” e trazê-los à tona é imprescindível para o diálogo. Em outros termos, Dussel toma partido dos vencidos e denuncia a história dos vencedores. O ponto de partida da crítica é a autonarrativa eurocêntrica, percebida em eventos como o Renascimento, quando os europeus conceberam a si mesmos como o centro do mundo. “Essa autonarrativa traz a visão antropocêntrica, racional e impulsionadora do progresso e a Europa seria a responsável por levar essa racionalidade às outras culturas” (DUSSEL, 2015, p. 51).

Neste desiderato, faz-se necessária uma *libertação*. Dussel fala em *Ética da Libertação*, que certamente não é uma ética filosófica euro-norte-americana e nem se limita a uma ética do “Outro”, mas sim em uma ética das vítimas, pois para o argentino

é preciso pensar o sistema-mundo com vistas à libertação das vítimas. Neste sentido, a professora Cristina Borges aponta que Dussel propõe uma ética que afirme a vida humana, ante as barbáries para as quais a humanidade se encaminha se não mudar o rumo (BORGES, 2017, p. 192).

Percebe-se que é necessário um diálogo intercultural. Neste sentido, o grupo Modernidad/Colonialidad<sup>3</sup>, por exemplo, nos estimula na releitura da história e de tudo que nós herdamos, o que não significa se desapropriar do que existe, dos eventos planetários, mas, dialogicamente e através de uma visão crítica, assumirmos uma interpretação daquilo que se coloca diante de nós, no reconhecimento de que não somos donos da história e sim pertencentes dela e herdeiros de todas as consequências que ela nos traz. Sendo assim, então, temos o dever de assumirmos o compromisso histórico frente ao que herdamos e nos posicionarmos perante ele. Eis a hermenêutica da recepção e o compromisso em assumi-la.

À luz da hermenêutica filosófica, cuja iniciativa recebe-se de Heidegger, via diálogo, que implica em estarmos abertos ao horizonte do outro, do diferente e dos efeitos da história propriamente dita (GADAMER, 2006, p. 71), faz-se necessário ouvir verdadeiramente as vítimas que não tiveram voz na história e que foram marginalizadas. Conforme afirma Dussel, é fundamental situar tal problemática “no horizonte planetário, para tirá-la da tradicional interpretação meramente helenocêntrica ou eurocêntrica” (DUSSEL, 2007, p. 19). A abertura para o diálogo é essencial, pois ele estimula a reflexão, a mediação entre o confronto de ideias e, mais do que isso, dá voz e abre-se ao “Outro”, permitindo ir além de nossas fronteiras, além de nossa terra natal e de nossos valores preconcebidos sobre algo ou alguém, permitindo que esse algo ou alguém venha à fala e que essa fala repercuta na história.

### **Considerações Finais**

Após o exposto, percebe-se que o filósofo da Floresta Negra (leia-se Heidegger) assume uma postura crítica da modernidade, que tem sua matriz instaurada no método de Descartes. Ao inaugurar a Filosofia Moderna, Descartes não

---

<sup>3</sup> Um dos grupos mais importantes do coletivo pensamento crítico na América Latina. Podemos citar, por exemplo, importantes teóricos críticos como: Aníbal Quijano (colonialidade), Walter Mignolo (diferença colonial) e Enrique Dussel e sua crítica à Modernidade via transmodernidade.

só omite a questão do ser como também dispensa a questão sobre o sentido do ser do *cogito*, e sua frase icônica: “*cogito, ergo sum*”, isto é, “penso, logo existo”, aponta que o “ser” do cogito pensante não precisa do mundo. Daí decorre, então, a questão: como pode ele, então, existir? Falta ao sujeito cartesiano mundo, rede de referência e temporalidade. Heidegger aponta para o enraizamento histórico em seu projeto e, assim, abre pressupostos fundamentais para hermenêutica ao apontar para a compreensão existencial do ser e para o fato de que nossa pré-compreensão é formada na história, onde o próprio ser está inserido e imerso.

Gadamer se apropria das intuições filosóficas de seu mestre e desenvolve sua hermenêutica filosófica centrado no ato de compreender, tomando-o não como algo fixado em padrões metodológicos, mas, fundamentalmente, em algo originário e universal, porque é fundamento não apenas dos textos da tradição e dos produtos do espírito, e sim de todo e qualquer saber humano que tem por base uma pré-compreensão que o antecede. Gadamer assume uma postura socrática e dialógica. Neste sentido, compreender significa entender-se uns com os outros. A compreensão acontece no diálogo, no encontro do “diferente”, do “estranho” e isso caracteriza, em sua potencialidade, o fenômeno da compreensão e abre espaço e voz aos povos que foram colonizados, valorizando as suas manifestações, saberes e, mais diretamente, as abordagens decoloniais.

Como consequência do caminho percorrido, é proposta a reflexão do pensamento latino-americano e/ ou extra-europeu através do movimento que denominamos “*da Floresta Negra ao pensamento Latino-americano: da perspectiva hermenêutica-dialógica à decolonialidade*”. Reconhecendo o fato de que o mundo é um lugar complexo, diversificado e multicultural e que se faz necessário dar voz, rosto e protagonismo àqueles que não os tiveram ao longo da história, como as identidades indígenas, seus saberes e suas espiritualidades e as identidades africanas, suas manifestações culturais e religiosas são consideradas como uma forma de resistir à colonialidade. Devemos, então, assumir o compromisso histórico frente ao que herdamos, o que conflui na hermenêutica da recepção. E constata-se, fundamentalmente, que mediante o diálogo abrem-se possibilidades e trajetórias ontológicas e epistemológicas para além daquelas trilhadas pela modernidade ocidental eurocêntrica.



## Referências

BORGES, Cristina. A crítica descolonial em Enrique Dussel: desmitificação da modernidade europeia. **Revista Poiesis**, v. 15, n. 2, p. 184-195, 2017.

CORETH, Emerich. **Questões fundamentais de hermenêutica**. Tradução de Carlos Lopes de Matos. São Paulo: Ed. Da Universidade de São Paulo, 1973.

DUSSEL, Enrique. **Ética da libertação na idade da globalização e da exclusão**. Petrópolis: Vozes, 2007.

DUSSEL, Enrique. **Europa, modernidade e eurocentrismo**. Disponível em: <http://biblioteca.clacso.edu.ar/gsd/collect/clacso/index/assoc/D1200>. Acesso em: 20.jul.2022.

DUSSEL, Enrique. **O encobrimento do outro**. A origem do mito a modernidade. São Paulo: Vozes, 1992.

DUTT, Carsten. **En conversación con Hans-Georg Gadamer**. Presentación y traducción de Teresa Rocha Barco. Madrid: Tecnos, 1998.

FANON, Franz. **Os condenados da Terra**. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1968.

FANON, Franz. **Pele negra, máscaras brancas**. Salvador: UFBA, 2008.

FLICKINGER, H-G.; ROHDEN, L. **Hermenêutica filosófica nas trilhas de Hans-Georg Gadamer**. Porto Alegre: Edipucrs, 2000.

GADAMER, Hans-Georg. **Los caminos de Heidegger**. Tradução de Ángela Ackermann Pilári. Barcelona: Herder, 2002a.

GADAMER, Hans-Georg. **O problema da consciência histórica**. Rio de Janeiro: FGV, 2006.

GADAMER, Hans-Georg. **Verdade e Método**. Tradução de Flávio Paulo Meurer. Petrópolis: Editora Vozes, 2002b.

GADAMER, Hans-Georg. **Verdade y Método**. Tradução de Ana Agud Aparício y Rafael de Agapito. Salamanca: Sígueme, 1984.

GRONDIN, Jean. **Hans-Georg Gadamer**. Una biografía. Tradução de Angela Ackermann Pilári, Roberto Bernet e Eva Martín Mora. Barcelona: Herder, 2001.

HEIDEGGER, Martin. **Meu caminho para a Fenomenologia e O Que é metafísica?** Tradução de Ernildo Stein. São Paulo: Victor Civita, 1973. (Coleção Os Pensadores).

HEIDEGGER, Martin. O tempo da imagem do mundo. *In: Caminhos de floresta*. Lisboa: Calouste Gulbenkain, 1998. p.120-138.

HEIDEGGER, Martin. **Ser e Tempo**. Tradução de Fausto Castilho. Petrópolis: Vozes, 2012.

LAWN, Chris. **Compreender Gadamer**. Tradução de Hélio Magri Filho. Petrópolis: Vozes, 2007.

MIGNOLO, Walter. A Geopolítica do Conhecimento e a Diferença Colonial. **Revista Lusófona de Educação**, Lisboa, v. 48, n. 48, p. 187-224, 2020.

MIGNOLO, Walter; WALSH, Catherine. **On Decoloniality: Concepts, Analytics, Praxis**. Durham/London: Duke University Press, 2018.

PALMER, Richard E. **Hermenêutica**. Tradução de Maria Luísa Ribeiro Ferreira. Lisboa: Edições 70, 1969.

QUIJANO, A. **A colonialidade do saber: eurocentrismo e ciências sociais**. Perspectivas latino-americanas. Buenos Aires: CLACSO, 2005.

ROHDEN, Luiz. **Hermenêutica filosófica**. São Leopoldo: UNISINOS, 2003.

ROHDEN, Luiz. Hermenêutica filosófica: entre Heidegger e Gadamer. **Natureza Humana**, São Paulo, v. 14, p. 14-36, 2012.

SILVA, P. I. F. Heidegger: técnica e imagem de mundo. **Primeiros Escritos**, São Paulo, v. 1, n. 1, p. 225-235, 2009.

STEIN, Ernildo. **Aproximações sobre hermenêutica**. 2ª ed. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2004.

Recebido em: 08/02/2023.  
Aprovado em: 23/03/2023.