



Compreendendo o enxerto-hermenêutico nas análises de depoimentos, descrições e textos realizadas na pesquisa qualitativa fenomenológica

Understanding “hermeneutics graft” the analysis of testimonies, descriptions, and texts conducted in phenomenological qualitative research.

Arley Zamir Chaparro Cardozo¹
Maria Aparecida Viggiani Bicudo²

Resumo: Neste artigo buscamos apresentar os percursos pelos quais a hermenêutica foi se desenvolvendo. Destacamos o modo em que ela se entrecruza com a fenomenologia e, mais especificamente, voltamo-nos à compreensão do “enxerto hermenêutico” como trabalhado em pesquisas que seguem a orientação de Bicudo (1993, 1994, 2011a, 2011b, 2011c, 2011d, 2020, 2021). Nossa meta se delineou na medida em que nos propusemos a compreender os aspectos de sua fundamentação, tanto teórica quanto metodológica, assim como os aspectos de complementariedade, cientes de investirmos esforços para realizar uma busca que nos conduza a compreensões para além dos aspectos técnicos de procedimentos da análise de sentidos e significados.

Palavras-chave: Educação Matemática. Pesquisa Qualitativa. Fenomenologia. Hermenêutica. Enxerto-hermenêutico.

Abstract: In this article, we aim to present the pathways through which hermeneutics has developed. We highlight the way in which it intersects with phenomenology, and more specifically, we turn to the understanding of the "hermeneutic graft" as explored in research following Bicudo's guidance (1993, 1994, 2011a, 2011b, 2011c, 2011d, 2020, 2021). Our goal is delineated as we aim to understand the aspects of its foundation, both theoretical and methodological, as well as the aspects of complementarity, aware that we are investing efforts to conduct a search that leads us to understandings beyond the technical aspects of procedures in the analysis of meanings and significances.

Keywords: Mathematics Education. Qualitative Research. Phenomenology. Hermeneutics. Hermeneutic-graft.

1 Introdução

O presente artigo é produto das inquietações que foram se manifestando no decorrer de uma investigação a respeito das concepções de professores de Matemática sobre a Álgebra e seu ensino. Estas inquietações desempenharam um papel importante para o desenvolvimento e aprofundamento da pesquisa, pois não apenas guiaram a direção da investigação e moldaram o percurso metodológico, mas também enriqueceram o entendimento do tema abordado. Na referida pesquisa, buscamos *compreender* as concepções expressas nas falas desses professores. Ao explicitarmos os procedimentos investigativos, observando as orientações trazidas nos textos de Bicudo (1993, 1994, 2011a, 2011b, 2011c, 2011d, 2020, 2021), demo-nos conta da questão do *enxerto hermenêutico* no momento em que, ao se destacar as Unidades de Sentido, abre-se nelas o dito à interpretação, com o recurso da hermenêutica. Causava-nos desassossego apenas nos limitarmos aos aspectos técnicos de

¹ Universidade Estadual Paulista. Rio Claro. São Paulo. Brasil • ✉ zamir.chaparro@unesp.br
ORCID <https://orcid.org/0000-0002-1639-0184>

² Universidade Estadual Paulista. Rio Claro. São Paulo. Brasil • ✉ mariabicudo@gmail.com
ORCID <http://orcid.org/0000-0002-3533-169X>



uma metodologia passível de ser aplicada, com base nos textos de Bicudo.

Assim, queríamos compreender o que estava para além deles, ou seja, quais as bases teórico-filosófico-fenomenológicas os sustentavam. O trazido neste artigo é o compreendido em um longo percurso de estudos por obras de filósofos, notadamente dos séculos XIX e XX, tendo como horizonte a busca pela *compreensão*, entendendo-a não como objetivamente dada, mas como análise e reflexão cuidadosa sobre o que se quer compreender. Para realizar essa compreensão, o pensamento filosófico fenomenológico e os modos de proceder no movimento desse pensar dirigido à investigação de um fenômeno intencionalmente focado revelam-se apropriados. Esse movimento traz uma maneira crítica e reflexiva de pensar, que já não aceita, de modo ingênuo, o que é onticamente posto de forma objetiva, e as verdades pré-estabelecidas, dando lugar à dúvida e ao questionamento crítico, abrindo sentidos e significados para novas compreensões.

Ao explorar o caminho para elucidar os fundamentos que sustentam os procedimentos analíticos, em uma pesquisa qualitativa fenomenológica em andamento, emergiu uma inquietação que veio se mostrando de modo crescente: como compreender a *interpretação*. E, mais do que isso: como analisá-la, assumindo-se a postura fenomenológica? Essa inquietação se manifestou, particularmente, na necessidade de esclarecer e detalhar as bases teóricas e metodológicas que orientam a análise de material textual investigado. Entendemos que tal esclarecimento é importante para assegurar a integridade e o rigor da pesquisa, pois permite a compreensão de outros leitores da pesquisa reportada. Nesse sentido, considerando a complexidade inerente ao texto escrito, *para que o que está escrito diga*, ou seja, revele sentidos e significados no âmbito da multiplicidade do dito, buscamos auxílio da *interpretação* para que se o compreenda.

Portanto, consideramos que é importante não apenas entender a *interpretação*, mas também o desenvolvimento de uma metodologia analítica que esteja em consonância com os princípios fenomenológicos, na procura de desenvolver uma investigação coerente e significativa. Entendemos que, ao alinhar a metodologia com tais princípios, é possível garantir que a análise transcendia à superfície da aparência dos fenômenos e se abra a uma compreensão mais substancial das experiências vivenciadas. A fenomenologia reivindica seu caráter científico, entendido num sentido amplo, ou seja, não estritamente caracterizado pela busca de comprovação empírica, posto que estuda seu objeto de estudo de um modo sistemático, explícito, autocritico e intersubjetivo.

Retomando nossa inquietação, ao consultar a palavra *interpretação* no dicionário de filosofia de Ferrater Mora, somos remetidos para a palavra *hermenêutica*. Originária do termo grego *ἐρμηνεία*, a palavra hermenêutica “significa principalmente ‘expressão’ (de um pensamento); daí, ‘explicação’ e, sobretudo, ‘interpretação’ do pensamento” (Mora, 2001, p.1325). O significado da palavra hermenêutica tem mudado historicamente para abranger diversos sentidos e significados, que abrangem a arte de interpretar livros sagrados, textos antigos, sinais e símbolos da cultura. Resulta significativa à associação de Hermes, o mensageiro alado dos deuses na mitologia grega, com uma função de *transmutação*, ou seja, “de transformar tudo aquilo que ultrapassa a *compreensão* humana em algo que essa inteligência possa compreender” (Bicudo & Garnica, 2021, p.61, grifos nossos). Essa associação reforça a ideia de que a hermenêutica não se limita a ser um método ou uma técnica interpretativa.

Assim, ao adentrarmos pelo âmbito da hermenêutica, consideramos pertinente



encaminhamo-nos para elucidar do que se trata a tarefa da hermenêutica e seus principais elementos, enquanto teoria da interpretação³. Como campo de estudo, ela não se limita a uma mera análise textual, mas busca compreender as intenções, o contexto e as nuances subjacentes ao material interpretado. Assim, a tarefa da hermenêutica transcende a simples decodificação de textos, propondo uma imersão profunda nas camadas de significado que permeiam qualquer forma de comunicação. Para Palmer (1999), a hermenêutica é atualmente entendida como a ciência da interpretação, mas ao longo de sua evolução foi vista sob diversas perspectivas: como teoria da exegese bíblica, metodologia filológica, ciência da compreensão linguística, fundamento metodológico das *ciências do espírito* - *Geisteswissenschaften*⁴, fenomenologia da existência e como um sistema de interpretação.

2 O movimento histórico-filosófico do problema hermenêutico

Para elucidar esse movimento, inspiramo-nos em dois momentos cruciais da hermenêutica, conforme proposto por Ricoeur (1990), para explicitar a tarefa dessa abordagem filosófica. O primeiro, traz a transição *das hermenêuticas regionais para uma hermenêutica geral*, que envolve o reconhecimento da variedade de métodos e objetos interpretativos, evoluindo dos antigos exegetas, para a formulação de uma teoria sistemática que estabelece regras universalmente válidas para qualquer interpretação. O segundo movimento é o *da epistemologia à ontologia*, que procura interrogar as condições de possibilidade do conhecimento e explorar o sentido do ser. Entendemos que esse movimento é fundamental para compreender a tarefa da hermenêutica e o avanço de uma abordagem filosófica que valoriza tanto a diversidade interpretativa na constituição e produção do conhecimento, quanto a busca por um entendimento ontológico mais profundo.

Das hermenêuticas regionais à hermenêutica geral

As primeiras ideias da hermenêutica estão inicialmente ligadas à filologia clássica e à interpretação de textos antigos. Ela evoluiu significativamente na sua historicidade. Dilthey⁵ (1999) destaca a importância da interpretação artística⁶ (*kunstmäßige* - hermenéia) dos poetas gregos e a contribuição da retórica, que incluiu a análise detalhada de textos literários. O autor também destaca que, neste período, escolas da retórica, como no caso da aristotélica, ensinavam a decompor o todo de um produto literário em suas partes. Nesse período, se destaca a filologia alexandrina. A contribuição de Krates de Mallos, proveniente da filologia de Pérgamo, expõe o princípio da *interpretação alegórica* incorporado, posteriormente, pela escola estóica. Esse modo de compreender procurava harmonizar contradições entre os textos religiosos e uma cosmovisão mais elaborada. Esse princípio foi crucial para a exegese de

³ Os trabalhos de Schleimacher abrem caminhos para a hermenêutica ser compreendida na dialética *compreensão-interpretação-compreensão*, tão bem elucidada na obra Ser e Tempo de Heidegger, ao se referir às existenciárias do ser: compreender, interpretar comunicar.

⁴ Segundo Gadamer (2011a) “A expressão ‘ciências do espírito’ se popularizou principalmente através do tradutor da *lógica* de John St. Mill. Na sua obra, Mill procura, suplementarmente, esboçar as possibilidades que o emprego da lógica da indução possui sobre a *moral Science*. O tradutor diz, para isso, ‘ciências do espírito’ (*Geisteswissenschaften*)” (p. 31, grifos do autor).

⁵ Wilhelm Dilthey (1833-1911) foi um filósofo, historiador, sociólogo, psicólogo e hermeneuta alemão.

⁶ O texto de Dilthey (1999) traduzido para o português apresenta a seguinte nota de aclaração: “Dilthey fala sempre de *Auslegungskunst* (literalmente ‘arte da interpretação’) e qualifica como *kunstmäßig* o processo de interpretação. A tradução tenta resgatar o elemento artístico que está presente na tarefa de interpretar, mas não consegue mais mostrar suficientemente o aspecto técnico exigido no processo. O alemão evoca este outro aspecto mais fortemente do que o uso do termo ‘arte’, em português, deixa parecer, tanto que em toda a tradução se poderia utilizar técnica de interpretação e processo técnico de interpretação. Em todo caso, toda arte também pressupõe técnica e, para a compreensão do termo neste texto, é necessário reaproximar a palavra ‘arte’ do termo ‘artesão’, por exemplo” (p. 15).



textos sagrados como os Vedas, as obras de Homero, a Bíblia e o Corão.

Conforme exposto por Dilthey (1999), a hermenêutica bíblica, desde suas origens ao se dedicar à exegese dos textos sagrados, evoluiu com contribuições significativas de pensadores como Orígenes e Agostinho. A disputa entre as escolas teológicas alexandrina⁷ e antioquena⁸ destacou duas abordagens distintas: a interpretação alegórica e a gramático-histórica. Esta última, adotada pela escola antioquena, rejeitava interpretações duplas em favor de uma conexão direta entre os eventos descritos. Essas discussões iniciais moldaram o desenvolvimento subsequente da hermenêutica, enfatizando a necessidade de um sistema interpretativo consistente, conhecido como o *círculo hermenêutico*. Segundo Gadamer (2011), Lutero e aqueles que o seguiram buscaram por um “princípio hermenêutico” que servisse de guia, uma vez que

[...] transferiram essa imagem conhecida da retórica clássica ao procedimento da compreensão, e desenvolveram como princípio fundamental e geral de uma interpretação de texto o fato de que todos os aspectos individuais de um texto devem ser compreendidos a partir do *contextus*, do conjunto, e a partir do sentido unitário para o qual o todo está orientado (p. 275).

Segundo Ricoeur (1990), a hermenêutica “nasceu desse esforço para se elevar a exegese e a filologia ao nível de uma *Kunstlehre*, vale dizer, de uma ‘tecnologia’ que não se limita mais a uma simples coleção de operações desarticuladas” (p. 20). Grandes filólogos como Friedrich Ast (1778-1841) e Friedrich August Wolf (1759-1824) foram pioneiros nesta transformação, influenciando pensadores subsequentes como Friedrich Schleiermacher (1768-1834). Conforme exposto por Palmer (1999), Ast enfatizava a importância de esclarecer o texto por meio de seu contexto interno e relações com o espírito da época, enquanto Wolf focava em capturar a intenção original do autor, tanto quanto o autor desejava que a sua visão fosse captada. No que concerne ao círculo hermenêutico, tanto para Ast como para Wolf, a explicação (*erklären*) se distingue da compreensão (*verstehen*), e a explicação tem que se basear na compreensão.

Schleiermacher elevou a hermenêutica a um patamar filosófico, propondo uma hermenêutica geral (*allgemeine Hermeneutik*) como *arte da compreensão*. Ele visava uma interpretação universalmente válida, superando as hermenêuticas especializadas e estabelecendo princípios aplicáveis a qualquer texto (Palmer, 1999). Ricoeur (1990) reconhece a dualidade na abordagem de Schleiermacher, sendo ao mesmo tempo *crítica*, ao confrontar a não-compreensão, e *romântica*, ao buscar uma conexão profunda com o processo criativo. Schleiermacher concorda com Ast, quanto ao sentido da ideia de compreender que indica recriar a produção original, alcançando a perfeição na interpretação artística e na conexão com o espírito do autor (Gadamer, 2011). Nesse sentido, Schleiermacher é reconhecido por introduzir a *estética do gênio* em sua hermenêutica, ou seja, “o modo de criar do artista genial é o caso modelo, a que se reporta à teoria da produção inconsciente e da consciência necessária na reprodução” (Gadamer, 2011, p. 299). É por isso que na maneira em que Schleiermacher assumiu a hermenêutica “o compreender e a interpretação estão, desta

⁷ Segundo Lima-Santos (2023), a “Escola de Alexandria foi o grande expoente de um dos métodos interpretativos mais influentes da história do cristianismo, o método alegórico, fomentado na cidade de Alexandria no Egito, [...], e que foi fortemente impactada e influenciada pela cultura grega” (p.121).

⁸ Como é descrito por Virkler (1998), na Escola de Antioquia da Síria “um grupo de eruditos em Antioquia da Síria tentou evitar o ‘letrismo’ dos judeus e o alegorismo dos alexandrinos. Eles, e especialmente um de seu grupo, Teodoro de Mopsuestia (c. 350-428), defendiam com o maior zelo o princípio da interpretação histórico-gramatical, isto é, que um texto deve ser interpretado segundo as regras da gramática e os fatos da história” (p. 46).



forma, sempre vivos e ativos na própria vida; eles alcançam sua perfeição na interpretação artística (*kunstmäßige*) de obras plenas de expressividade vital e na interpretação da sua conexão no espírito do seu autor” (Dilthey, 1999, p. 27).

No trabalho de Schleiermacher destaca-se o conceito do *círculo hermenêutico*, um movimento dialético fundamental para o processo de compreensão. Este conceito articula a relação entre o todo e as partes, onde compreender é uma operação referencial que se organiza em unidades sistemáticas (Dilthey, 1999). Por exemplo, a compreensão do todo de uma obra pressupõe o entendimento das suas partes individuais e vice-versa. Palmer (1990) aponta para uma crítica que tem sido colocada ao *círculo hermenêutico*, expondo que se trata de uma contradição lógica neste conceito, pois não se pode conceber um todo sem diferenciar suas partes, nem compreender as partes sem uma noção do todo. No entanto, Schleiermacher argumenta que a lógica não valida totalmente as tarefas da compreensão. Palmer (1990) também afirma que para Schleiermacher a compreensão de um todo e suas partes pode ocorrer simultaneamente, como se houvesse uma espécie de “salto” no *círculo hermenêutico* e, com isso, ele deu lugar para considerar que a compreensão é, em parte, uma questão comparativa e, em parte, uma questão intuitiva e divinatória⁹.

Dilthey avança com a questão da compreensão hermenêutica adentrando pela complexa polêmica que estava sendo discutida no século XIX a respeito da diferença entre as Ciências Humanas, ou do “espírito”, e as Ciências Naturais, ou “científicas”. Deu-se conta da necessidade de estabelecer uma teoria específica para as Ciências Humanas, diferenciando-as das Ciências Naturais. Para tanto, estabelece uma distinção entre as *Geisteswissenschaften* das Ciências Humanas, para cuja compreensão atribui o termo *Verstehen* (compreensão), enquanto para as Ciências Naturais atribui o termo *Erklären* (explicação). Mardones e Ursúa (1982) esclarecem mais a respeito dessa questão, ao afirmar:

Droysen foi o primeiro a usar a distinção entre explicação e compreensão (no alemão *erklären* e *verstehen*) com a intenção de fundamentar o método da história, compreender, em oposição ao da física matemática, explicar [...]. Desde então o termo “*Verstehen*”, compreender, passa a representar uma concepção metodológica característica das ciências humanas. O conteúdo positivo do termo compreender varia e tem diferentes ênfases dependendo dos autores, assim, por exemplo, para Simmel, (e o primeiro Dilthey), a compreensão tem uma ressonância psicológica, é uma forma de empatia (*Einfühlung*) ou identificação afetivo-mental que reatualiza a atmosfera espiritual, sentimentos, motivos, valores, pensamentos, de seus objetos de estudo. Mas Dilthey também enfatizou nas ciências humanas o pertencimento do pesquisador e da realidade investigada ao mesmo universo histórico: *o mundo cultural e histórico do homem*. Existe, portanto, uma unidade sujeito-objeto que permite a compreensão a partir do interior dos fenômenos HUMANOS, SOCIAIS, HISTÓRICOS (p. 23, tradução nossa, grifos e ênfases em maiúsculo do autor).

No debate epistemológico, Dilthey propôs a hermenêutica como base para uma metodologia apropriada às denominadas *Geisteswissenschaften* (Espósito, 1991). Para ele, essa abordagem epistemológica era essencial para superar as limitações do reducionismo e mecanicismo das Ciências Naturais, oferecendo um olhar mais profundo sobre as experiências humanas. Ricoeur (1990) posiciona o trabalho de Dilthey no cerne da hermenêutica crítica,

⁹ Segundo Ricoeur (1990) “somente nos últimos textos de Schleiermacher, à segunda interpretação, ganham um primado sobre a primeira e o caráter *adivinhatório* da interpretação enfatiza seu caráter psicológico. Todavia, mesmo neles, a interpretação psicológica – este termo substitui o de interpretação técnica – jamais se limita a uma afinidade com o autor, mas implica motivos críticos na atividade de comparação: uma individualidade só pode ser apreendida por comparação e por contraste. Assim, também a segunda hermenêutica comporta elementos técnicos e discursivos. Não se apreende jamais diretamente uma individualidade, mas somente sua diferença com relação à outra e a si mesma” (p. 22).



destacando a complexidade do problema no âmbito do contexto do debate epistemológico característico de toda a época neokantiana. Nessa direção, Palmer (1999) ressalta que enquanto “Kant escrevera a «Crítica da Razão Pura» colocando os fundamentos epistemológicos das ciências, Dilthey atribuiu-se conscientemente a tarefa de escrever uma «crítica da razão histórica» que colocasse os fundamentos epistemológicos dos «estudos humanísticos»” (p. 107).

No marco do debate epistemológico, o autor aqui focado critica as ciências humanas por frequentemente negligenciarem a referência essencial à experiência humana. Introduz o conceito de *Erlebnis* ao referir-se à «experiência vivida», para descrever um tipo de experiência que é imediata e pré-reflexiva, significando que ela ocorre antes de estarmos conscientemente cientes dela. Esta experiência, segundo Dilthey, é a base da compreensão humana e precede a separação sujeito-objeto, de modo que “a *Erlebnis* representa aquele contato direto com a vida a que podemos chamar «a experiência imediatamente vivida»” (Palmer, 1999, p.114). Ele argumenta que as *Geisteswissenschaften* devem começar e terminar com a experiência concreta, histórica e viva, que é intrinsecamente temporal e histórica. Enfatiza a importância da historicidade na compreensão humana, propondo que a ciência da história é possível, porque somos seres históricos e que o estudioso da história é parte integrante do processo histórico.

Portanto, compreendemos com Espósito que o sentido de historicidade na hermenêutica de Dilthey sugere que “o homem é um ser dependente da história, necessariamente histórico” (Espósito, 1991, p. 93). Segundo a autora, do mesmo modo que Ast e Schleiermacher, Dilthey também considera que no interior do *círculo hermenêutico* ocorrem as operações da compreensão. O termo *sentido*, que é central para a filosofia de Dilthey, refere-se a “aquilo que a consciência capta na interação essencial recíproca do todo e das partes (o significado)” (Espósito, 1991, p. 94). Essa noção é central para compreender como as partes se relacionam com o todo, formando um significado coeso e integrado na experiência humana.

A metodologia das *Geisteswissenschaften*, assim descrita, busca compreender interpretações válidas através do aprofundamento na *consciência histórica*, superando *preconceitos* do próprio presente. Para Dilthey “compreender a vida significa percebê-la como ‘experiência humana’, não por categorias exteriores, mas através de categorias intrínsecas, derivadas desta experiência vivida” (Espósito, 1991, p. 94). Portanto, “a própria vida, essa temporalidade em constante fluir, está voltada à configuração de unidades de significado duradouras. [...] Tem estrutura hermenêutica. É dessa forma que a vida constitui a verdadeira base das ciências do espírito” (Gadamer, 2011, p. 345-346).

O caminho da epistemologia à ontologia do problema hermenêutico

Em *Ser e Tempo*, uma das principais obras de Heidegger, ele trabalha a fenomenologia segundo uma visão filosófica hermenêutica que, por vezes, é designada como hermenêutica fenomenológica (Palmer, 1999). Nessa obra, Heidegger explora e amplia os conceitos de compreensão e interpretação como elementos centrais para uma *análitica existencial*, que lhe permite abordar a questão central de sua investigação, o *sentido do ser*. O autor trabalha com o conceito de *Dasein*¹⁰, que considera como central entender os seres humanos e o mundo e a

¹⁰ Nas notas explicativas do livro *Ser e Tempo*, o editor explicita que a palavra *Dasein* como sendo equivalente a *pré-sença*, ainda que, a palavra *Dasein* “em Ser e Tempo, traduz-se, em geral, para as línguas neolatinas pela expressão ‘ser-at’, être-là, esser-ci, etc. [...] É na pré-sença que o homem constrói o seu modo de ser, a sua existência, a sua história, etc” (Heidegger, 2005, p. 309, grifos nossos).



existência humana em sua totalidade. Para esse autor, “a hermenêutica da pré-sença [*Dasein*] torna-se também uma ‘hermenêutica’ no sentido de elaboração das condições de possibilidade de toda investigação ontológica” (Heidegger, 2005, p. 68-69), e não apenas um método filosófico ou um ideal de conhecimento, como foi proposto por Dilthey, pois ilumina horizontes para a compreensão do sentido (mundano) do ser. Heidegger eleva a compreensão para além de um mero elemento das ciências humanas, atribuindo-lhe um caráter ontológico intrínseco à existência do *Dasein*. Para ele, *compreender* é a forma originária pela qual o *Dasein* se realiza enquanto ser-no-mundo (Gadamer, 2003).

Assim, para Heidegger a hermenêutica não é apenas uma metodologia das *Geisteswissenschaften*, como proposto por Dilthey, mas a partir dela podem ser estudadas as estruturas existenciárias¹¹ - *Existenzstruktur* - do *Dasein*. E, nesse sentido, a compreensão assume um caráter ontológico¹², sempre ligada à interpretação e comunicação, revelando como o *Dasein* comprehende, interpreta e comunica o compreendido. Para Heidegger, há uma pré-compreensão que se projeta para uma compreensão e uma pré-interpretação que se projeta¹³ para uma interpretação. Assim, a compreensão é considerada como o modo de ser essencial do *Dasein*, em constante movimento de pré-compreensão e avanço para mais entendimento, diante do que é onticamente apresentado. Portanto, para Heidegger, a hermenêutica assume o poder ontológico, tanto do compreender, quanto do interpretar, “[...] que torna possível a revelação do ser das coisas e em última instância das potencialidades do próprio ser do *Dasein*” (Palmer, 1999, p. 135).

Com isso, ele supera as críticas ao historicismo de Dilthey ao defender que toda compreensão é temporal, intencional e histórica, uma vez que ele, Heidegger, destaca o caráter finito e orientado para o futuro da existência humana (Gadamer, 2003). De acordo com Gadamer (2011), a compreensão, para Heidegger, é projetiva e constitui a existência em sua abertura para o seu *poder-ser*. A compreensão se inicia na aproximação interpretativa e precede qualquer afirmação temática, pois a “visão pré-predicativa do que está à mão já é em si mesma uma compreensão e interpretação” (Heidegger, 2005, p. 205). Desse modo, a interpretação origina-se de uma visão prévia que define o conceito a partir do compreendido, de modo que “a interpretação nunca é captação sem pressupostos¹⁴ de algo previamente dado” (Palmer, 1999, p. 140).

Heidegger, ao explorar as estruturas ontológicas da compreensão, se conecta com discussões que vinham sendo realizadas por filólogos como Ast, Schleiermacher e Dilthey, de modo que ele retoma a ideia que apontava para compreensões de que no interior do *círculo hermenêutico* ocorrem operações da compreensão. Sem dúvida, Heidegger, ciente das críticas ao círculo hermenêutico, por ver nele uma contradição lógica, sugere não evitar esse círculo,

¹¹ Em *Ser e Tempo*, Heidegger faz uma distinção entre determinações ontológicas dos entes que não têm o modo de ser do *Dasein*, aos que denomina *categorias* – *Kategorie*. Denomina os caracteres ontológicos do *Dasein* como *existenciários* – *Existenzialien*, porque estes últimos se determinam a partir da *existencialidade* – *Existenzialität*.

¹² Aqui é pertinente colocar a ressalva que Heidegger (2005a) faz sobre o termo *ontologia*. “O uso do termo ontologia não visa a designar uma determinada disciplina filosófica dentre outras. Não se pretende, de forma alguma, cumprir a tarefa de uma dada disciplina, previamente dada. Ao contrário, é a partir da necessidade real de determinadas questões e do modo de tratar imposto pelas ‘coisas em si mesmas’ que, em todo caso, uma disciplina pode ser elaborada” (p. 56).

¹³ Conforme Heidegger (2005) “O projeto é a constituição ontológico-existencial do espaço de articulação do poder-ser de fato. É, na condição de lançada, a pre-sença [*Dasein*] que se lança no modo de ser do projeto [...]. O caráter projetivo da compreensão constitui o ser-no-mundo, no tocante à abertura do seu *pre*, enquanto *pre* de um poder-ser. Enquanto projeto, a compreensão é o modo de ser da pre-sença [*Dasein*], em que a presença é as suas possibilidades enquanto possibilidades” (p. 201, grifos do autor e inserções nossas).

¹⁴ Esses pressupostos não dizem de juízos prévios que definem o movimento da compreensão-interpretação-comunicação em curso. Diz do solo em que o *Dasein* sempre já está com os outros, em movimento de compreender-interpretar-comunicar, pois esse é o seu modo de ser.



mas entrar nele de forma apropriada. Ou seja, a partir de sua analítica do Dasein, ele se sustenta na *Existenzstruktur* da compreensão para encarar as dificuldades atribuídas ao *círculo hermenêutico*, de modo que toda interpretação requer uma compreensão prévia do que está sendo interpretado. Assim, Heidegger (2005), com respeito ao *círculo hermenêutico*, afirma:

Esse círculo da compreensão não é um cerco em que se movimentasse qualquer tipo de conhecimento. Ele exprime a *estrutura-prévia* existencial, própria da pre-sença. O círculo não deve ser rebaixado a um vitiosum¹⁵, mesmo que apenas tolerado. Nele se esconde a possibilidade positiva do conhecimento mais originário que, de certo, só pode ser apreendida de modo autêntico se a interpretação tiver compreendido que sua primeira, única e última tarefa é de não se deixar guiar, na posição prévia, visão prévia e concepção prévia, por conceitos ingênuos e ‘chutes’. Ela deve, na elaboração da posição prévia, da visão prévia e concepção prévia, assegurar o tema científico a partir das coisas elas mesmas. Porque a compreensão, de acordo com seu sentido existencial, é o poder-ser da própria pre-sença, as pressuposições ontológicas do conhecimento histórico ultrapassam, em princípio, a idéia de rigor das ciências mais exatas. A matemática não é mais rigorosa do que a história. É apenas mais restrita, no tocante ao âmbito dos fundamentos existenciais que lhe são relevantes (p. 210, grifos do autor).

Sendo assim, com o trabalho de Heidegger, a hermenêutica aprofunda a importância do *círculo hermenêutico*, tomando como fundamento a analítica da estrutura de toda compreensão e interpretação existencial do homem. A linguagem, para Heidegger, é vista não como um mero veículo para significados preexistentes, mas como um campo dinâmico onde significados são constantemente criados e recriados. Este processo é fundamental para a interpretação existencial, onde o entendimento emerge não só do que é dito, mas do modo como é dito. Nesse sentido, Heidegger (2005) argumenta que “a totalidade significativa da comprehensibilidade vem à palavra. Das significações brotam palavras. As palavras, porém, não são coisas dotadas de significados” (p. 219, grifos do autor). Entendemos, com esse autor, que a compreensão não é a da linguagem em si, mas sim do que é dito por meio da linguagem.

A ontologia heideggeriana, com sua ênfase na existência e na compreensão do ser, ofereceu uma base filosófica profunda para a hermenêutica moderna. O debate a respeito da fundamentação das *Geisteswissenschaften* se nutriu imensamente dessa abordagem ontológica, ao considerar o *logos hermenêutico* como um caminho para a interpretação e a compreensão. O filósofo de Marburgo, Georg Gadamer (1990-2002), discípulo de Heidegger, expandiu essas ideias e as aplicou ao contexto das Ciências Humanas, enfatizando a importância da história e da tradição na compreensão humana. Da obra de Heidegger, Gadamer recebe “[...] a convicção de que aquilo que se chama de preconceito exprime a estrutura de antecipação da existência humana” (Ricoeur, 1990, p. 105). Gadamer, vivenciando as turbulências do século XX, reconheceu a necessidade de uma hermenêutica que pudesse abordar não apenas textos, mas também a realidade social e cultural que é dinâmica.

Esse autor expõe o modo como ele comprehende a hermenêutica em sua principal obra intitulada *Verdade e Método*. O título já é controverso, como sugere Ricoeur (1990), pois expressa o confronto do “conceito heideggeriano de verdade com o conceito diltheyano de método” (p. 38). Nesta obra, Gadamer não apenas traça as origens da hermenêutica filosófica,

¹⁵ Do latim *vitosus*, *vitiosa*, *vitosum*: cheio de vício, vicioso. No contexto do parágrafo, entende-se como *círculo vicioso*.



mas expõe como a hermenêutica se desenvolveu a partir da crítica ao *Aufklärung*¹⁶ ao Positivismo Científico e ao Neo-kantismo. Segundo Ricoeur (1990), a experiência hermenêutica, na perspectiva de Gadamer, se divide em três esferas que se relacionam entre si e compõem as três partes da obra *Verdade e Método*: a esfera estética, a esfera histórica e a esfera da linguagem.

Na primeira esfera, Gadamer se vale da estética para mostrar como essa experiência é crucial para apreender a verdade. Assim, ele busca situar a experiência das *Geisteswissenschaften* fora do âmbito de controle da metodologia científica. Segundo essa linha de raciocínio, inicialmente ele se propõe realizar uma crítica da consciência estética, de modo que comprehende “a experiência da verdade, que nos é proporcionada pela obra de arte, contra a teoria estética, que se deixa limitar pelo conceito de verdade da ciência” (Gadamer, 2011a, p. 34).

A obra de arte, para Gadamer, não é simplesmente um objeto para ser apreciado, mas a criação de uma relação dialógica e transformadora com quem a experiencia. Ele entende que a vivência estética não é apenas uma experiência comum, mas revela a própria forma de ser da vivência. Nesse sentido, para Gadamer (2011), o ser da arte “não pode ser determinado como objeto de uma consciência estética, porque, ao contrário, o comportamento estético é mais do que sabe de si mesmo. É uma parte do *processo do ser da representação* e pertence essencialmente ao jogo como jogo” (p. 195, grifos do autor).

Na segunda esfera da experiência hermenêutica, Gadamer parte do contraste entre o Romantismo e a *Aufklärung*, e o percurso histórico da fundamentação hermenêutica das *Geisteswissenschaften*, que o auxilia esboçar uma teoria da experiência hermenêutica. Ele baseia sua análise da historicidade da compreensão no trabalho de Heidegger sobre a *estrutura prévia da compreensão* e na historicidade da existência humana. Segundo Gadamer (2003), o modelo de um conhecimento objetivista não é adequado para descrever o conhecimento histórico, “já que ele mesmo é um processo que possui todas as características de um acontecimento histórico. A compreensão deve ser entendida como um ato da existência e é, portanto, um ‘pro-jeto lançado’” (p. 57). Gadamer (2011) também retoma o significado ontológico positivo do *círculo hermenêutico*, presente na obra de Heidegger, e resgata a antiga perspectiva que comprehende esse círculo como um movimento contínuo articulado *do todo para as partes e destas para o todo*; destaca que a tarefa da hermenêutica, respeito a esse círculo, consiste em ampliar a *unidade de sentido*.

Um elemento central na perspectiva da hermenêutica de Gadamer é a reabilitação dos conceitos de autoridade, tradição e pré-conceito, que foram alvo de descrédito no *Aufklärung*, mas que, no entanto, como ele defende, esses conceitos atuam como *condição de possibilidade da compreensão*. Para esse autor, os preconceitos surgem a partir da aceitação de quem os concebe, e a sua legitimidade está ligada à disposição em considerar a pessoa que os manifesta. Nessa perspectiva, um preconceito, embora não seja intrinsecamente falso, nem

¹⁶ Segundo Mora (2001), o racionalismo iluminista (*Aufklärung*) é definido com “as expressões ‘Iluminismo’, ‘Século das Luzes’, ‘Filosofia das luzes’ e foram empregadas como correspondentes dos termos *Aufklärung*, *Enlightenment*, *Lumières*, *Siècle des Lumières*, etc.” (p. 1440, grifos do autor). De acordo com Mora (2001), a partir do sucesso alcançado pela ciências naturais, o *Aufklärung* vê como tarefa fundamental do homem o conhecimento da Natureza e seu domínio efetivo; por isso, algumas características que são antagônicas ao Romantismo podem, em certa medida, ser adequadas para descrever o *Aufklärung*. Outro aspecto próprio no *Aufklärung* é a crítica radical à tradição, que vê nesta “uma força hostil que mantém vivas crenças e preconceitos que é sua obrigação destruir. Aquilo que impropriamente tem-se denominado anti-historicismo iluminista, na realidade é anti-tradicionalismo: a recusa em aceitar a autoridade de tradição e de reconhecer nela qualquer valor independente da razão” (Abagnano, 2007, p. 535).



verdadeiro, é um conceito prévio que solicita análise. Além disso, Gadamer frisa que “os preconceitos de um indivíduo são, muito mais que seus juízos, a realidade histórica de seu ser” (Gadamer, 2011a, p.416, grifos do autor).

No discorrer sobre a reabilitação do conceito de autoridade, esse autor argumenta que esta não deriva de uma obediência inquestionável a ordens arbitrárias. O reconhecimento da autoridade “está sempre ligado à idéia de que o que a autoridade diz não é uma arbitrariedade irracional, mas algo que pode ser inspecionado principalmente. É nisso que consiste a essência da autoridade que exige o educador, o superior, o especialista” (Gadamer, 2011, p. 420). A autoridade não emerge como uma imposição externa, mas se reconhece como legítima e vinculante. Ele ressalta uma forma particular de autoridade que orienta a compreensão humana: a tradição. Esta não é um obstáculo ao pensamento crítico, mas uma *condição de possibilidade para a compreensão*. O que é validado pela tradição e pela herança histórica “possui uma autoridade que se tornou anônima, e nosso ser histórico e finito está determinado pelo fato de que também a autoridade do que foi transmitido, e não somente o que possui fundamentos evidentes, tem poder sobre essa base” (Gadamer, 2011, p. 421).

A diferença temporal entre o autor e o intérprete de uma obra cria uma tensão entre o pertencimento e o distanciamento histórico, exigindo do intérprete uma postura reflexiva e dialógica para compreender o sentido original da obra e sua relevância para o presente. Tal diferença é denominada por Gadamer como *distância temporal*. Através do fenômeno da *distância temporal* e da elucidação de seu conceito é possível realizar a tarefa propriamente crítica da hermenêutica, isto é, “*distinguir os preconceitos que cegam daqueles preconceitos que esclarecem*, os preconceitos falsos dos preconceitos verdadeiros. Deve-se livrar a compreensão dos preconceitos que a dirigem, permitindo assim que as “perspectivas outras” da tradição se manifestem” (Gadamer, 2011a, p. 440, grifos nossos). É através da tradição que vincula o texto ao intérprete que essa distância é preservada, permitindo um diálogo produtivo entre o passado e o presente.

O conceito de *situação* hermenêutica está profundamente vinculado ao de *horizonte*, que alude ao alcance de nossa visão a partir de um determinado ponto de vista, o qual define e viabiliza nossa interpretação. Contudo, o *horizonte* não é imutável; ele se transforma e amplia conforme avançamos e interagimos com ele. O *horizonte* “é, antes, algo no qual trilhamos nosso caminho e que conosco faz o caminho” (Gadamer, 2011, p. 425). Como um meio de nos abrirmos à compreensão em hermenêutica, ele propõe a noção de *fusão de horizontes*. Essa noção sugere que o entendimento surge do diálogo entre o presente do intérprete e o contato com o horizonte do texto, que pertence a uma outra época e a uma outra tradição; de modo que “*compreender é sempre o processo de fusão desses horizontes presumivelmente dados por si mesmos*. [...] A fusão se dá constantemente na vigência da tradição, pois nela o velho e o novo crescem sempre juntos para uma validade vital” (Gadamer, 2011, p. 457, grifos do autor).

Para Gadamer, compreender o texto significa compreender essa relação dialética, que se distingue, por possuir uma *lógica de abertura* baseada na capacidade de perguntar. Na compreensão se estabelece uma relação efetiva entre a *pergunta* que nos foi dirigida e a *resposta* que damos. Ele denomina esse movimento como *horizonte do perguntar*, no qual se define a orientação do sentido do texto. Essa lógica permite ao intérprete ir além da reprodução e sentido do texto, e busque compreendê-lo a partir de seu próprio horizonte de compreensão. Desta maneira, para compreender um texto é necessário que se questione aquilo que não foi escrito; assim, “ultrapassando o que foi dito, indaga-se, necessariamente, por algo *mais além* disso que foi dito. Um texto só é compreendido no seu sentido quando se alcançou o horizonte do perguntar, que como tal contém necessariamente também outras respostas



possíveis” (Gadamer, 2011, p. 544, grifos do autor).

Na terceira esfera da experiência hermenêutica, Gadamer explora o fenômeno da linguagem. Para ele, além de ser um instrumento de comunicação, a linguagem é um modo de interpretar e compreender o mundo e a nós mesmos e, ao mesmo tempo, um acontecimento dialógico que possibilita o encontro entre diferentes pontos de vista e horizontes de sentido. Palmer (1999) destaca que, na perspectiva gadameriana, a linguagem proporciona o solo comum onde e sobre o qual ocorre a experiência hermenêutica, que abrange o diálogo entre a tradição e o horizonte do intérprete.

Gadamer denomina esse fenômeno que envolve a experiência humana do mundo por meio da linguagem de *sprachlichkeit* – lingüisticidade. Desse modo, a “lingüisticidade é algo que se difunde no modo de estar-no-mundo do homem histórico” (Palmer, 1999, p. 210). A linguagem desempenha um papel nuclear na interpretação da experiência humana, que é tanto histórica quanto dinâmica e é crucial para o entendimento, já que requer a interação ativa dos interlocutores em um diálogo voltado para o entendimento da coisa em questão. Em outras palavras, “a lingüisticidade da compreensão é a concreção da consciência da história efetual. A relação essencial entre lingüisticidade e compreensão se mostra, para começar, no fato de que a essência da tradição consiste em existir no médium da linguagem” (Gadamer, 2011, p. 567, grifos do autor).

Na perspectiva gadameriana, o fenômeno hermenêutico, ao se revelar por meio da linguagem, possui um valor universal e absoluto. Ele destaca que “*a linguagem é o meio universal em que se concretiza a própria compreensão. A forma de concretização da compreensão é a interpretação*” (Gadamer, 2011a, p. 566, grifos do autor). Portanto, a hermenêutica se configura como uma abordagem para compreender a verdade, que não fica restrita ao método científico, mas que envolve toda a experiência humana. Em razão do caráter ontológico da linguagem, Gadamer busca perpassar a ideia da hermenêutica como sendo apenas uma base das *Geisteswissenschaften*, que considera um *aspecto universal de filosofia*.

3 Entrelaçamentos entre a fenomenologia e a hermenêutica

O filósofo e antropólogo francês Jean Paul Gustave Ricoeur (1913-2005) investiga as vias abertas pela filosofia contemporânea, particularmente no tocante à fundamentação da hermenêutica na fenomenologia, que ele chama de *enxerto do problema hermenêutico na fenomenologia*. Ele coloca essa analogia do enxerto para expressar a ideia do modo como se procura a estrutura de acolhimento para a hermenêutica do lado da fenomenologia ou, como ele diz, a fenomenologia como a “jovem planta sobre a qual se poderá enxertar o enxerto hermenêutico” (Ricoeur, 1988, p. 7). Assim, como a hermenêutica é mais antiga que a fenomenologia, mesmo antes da palavra hermenêutica ter sido colocada em destaque no século XVIII, as *hermenêuticas regionais*, como foi apresentado na seção anterior, já tinham se preocupado sobre o assunto do *sentido*.

Ricoeur (1988) destaca os aportes de Husserl e Heidegger no avanço do entendimento do problema hermenêutico, buscando estabelecer um diálogo entre essas duas correntes filosóficas. Para isso, ele se propõe explorar as possibilidades da fenomenologia hermenêutica, analisando os pressupostos que interligam essas vertentes filosóficas, examinando como estas contribuem para o entendimento mais amplo da experiência humana e da interpretação do ser no mundo (Ricoeur, 1991). Este autor destaca que há uma relação de pertença mútua entre a fenomenologia e a hermenêutica, de modo que

Por um lado, a hermenêutica edifica-se com base na fenomenologia e preserva,



assim, aquilo de que, no entanto, ela se afasta: a *fenomenologia permanece o inultrapassável pressuposto da hermenêutica*. Por outro lado, a própria fenomenologia não se pode constituir sem um *pressuposto hermenêutico* (Ricoeur, 1991, p. 50).

No caminho para explicitar essa relação de pertença, Ricoeur (1991) propõe quatro pressupostos fenomenológicos que sustentam a hermenêutica. Um dos pressupostos fenomenológicos fundamentais de uma teoria da interpretação é que toda *pergunta* sobre um ente qualquer é uma pergunta sobre o *sentido* desse ente. Na abordagem deste pressuposto, Ricoeur se fundamenta na investigação que Heidegger realiza em *Ser e Tempo*, cujo assunto central é questão do sentido do ser. Mas para esta questão ontológica se tornar uma questão hermenêutica é preciso que se reconheça que a pergunta central da fenomenologia é uma pergunta pelo *sentido*, que por sua vez solicita a atitude fenomenológica.

O segundo pressuposto fenomenológico da hermenêutica se estabelece mediante o recurso do distanciamento no interior da experiência de pertença. Este movimento fenomenológico explicita-se quando para além de “viver”, ou de “reviver”, interrompemos o vivido para significá-lo. Nesse sentido, se estabelece um paralelismo entre a fenomenologia e a hermenêutica, de modo que “a distanciamento hermenêutica é para a pertença o que, na fenomenologia, a *epoché*¹⁷ é para o vivido” (Ricouer, 1991, p. 68). Sendo assim, para ele, a *epoché* fenomenológica e a orientação de *sentido* estão estreitamente vinculadas.

No terceiro pressuposto, o autor argumenta ainda que a hermenêutica partilha com a fenomenologia a tese do caráter derivado das significações de ordem linguística. Este pressuposto coloca a necessidade de subordinar a *sprachlichkeit* à experiência, ou seja, remeter da ordem linguística para as estruturas da experiência. Quando a hermenêutica “subordina a experiência de linguagem ao todo da nossa experiência estética e histórica, ela continua, no plano das *Geisteswissenschaften*, o movimento iniciado por Husserl no plano da experiência perceptiva” (Ricoeur, 1991, p. 70). Finalmente, no quarto pressuposto, o autor destaca o retorno à *Lebenswelt*¹⁸ como um papel paradigmático na hermenêutica. Ele identifica que “o parentesco entre o ante-predicativo da fenomenologia e o da hermenêutica é tanto mais estreito quanto a própria fenomenologia husserliana começou a desenvolver a fenomenologia da percepção na direção de uma hermenêutica da experiência histórica” (Ricoeur, 1991, p. 70).

Ricoeur reconhece dois pressupostos hermenêuticos fundamentais da fenomenologia, que ele identifica nas obras de Husserl, particularmente o recurso à *Auslegung*¹⁹ nas *Investigações lógicas* e nas *Meditações Cartesianas*. Entende-se por pressuposto hermenêutico a necessidade que a fenomenologia tem de conceber o seu método como uma *Auslegung*, como uma exegese, uma explicação, uma interpretação. Assim, no primeiro

¹⁷ O termo vem do grego *ποχή*. De acordo com o dicionário de Nicola de Abbagnano (2007), esse termo significa “Suspensão do juízo, que caracteriza a atitude dos célicos antigos, particularmente de Pirro; consiste em não aceitar nem refutar, em não afirmar nem negar. O contrário dessa atitude é o dogmatismo, em que se dá assentimento a alguma coisa obscura, que constitui objeto de pesquisa científica. Segundo o ceticismo, essa atitude era a única possível para se atingir a imperturbabilidade. [...] Na filosofia contemporânea, com Husserl e a filosofia fenomenológica em geral, a *ἐποχή* tem finalidade diferente: a contemplação desinteressada, ou seja, uma atitude desvinculada de qualquer interesse natural ou psicológico na existência das coisas do mundo ou do próprio mundo na sua totalidade” (p. 339).

¹⁸ Segundo Bicudo (2020), *Lebenswelt* “é entendido como a realidade constituída e produzida no movimento histórico cultural, que traz consigo o presente, o passado e o futuro em sua temporalidade. Não é um recipiente em que são colocadas as coisas e os seres mundanos, como conhecimento, teorias, etc. É o solo histórico, social e cultural em que habitamos” (em nota de rodapé, p. 36).

¹⁹ No dicionário de filosofia de Abbagnano (2007), a busca pela palavra *Auslegung* remete para os termos interpretação (p. 415) e explicação (p. 579).



pressuposto, o recurso à *Auslegung* é identificado na obra das *Investigações lógicas*, especificamente nas duas primeiras investigações. Ricoeur argumenta (1991) que Husserl mesmo não fala explicitamente de interpretação, porém ele, Ricoeur, entende que o encontra “inscrito no processo pelo qual [Husserl] mantém o ideal de logicidade, de univocidade, que preside à teoria da significação nas *Investigações lógicas*” (p. 75).

O segundo pressuposto aludido por Ricoeur é o recurso à *Auslegung* nas *Meditações Cartesianas*, focando particularmente no estudo da quarta e quinta meditação, onde a fenomenologia visa o sentido da experiência em seu conjunto. Segundo o autor, “toda a fenomenologia é uma explicitação na evidência e uma evidência da explicitação. Uma evidência que se explicita, uma explicitação que desenvolve uma evidência, tal é a experiência fenomenológica” (Ricoeur, 1991, p. 81). É nesse sentido que este autor entende que a hermenêutica age como pressuposto da fenomenologia.

4 Retomando o motivo deste artigo

Retomando a motivação inicial, descrita na introdução do presente texto, o caminho pela busca de elucidar os fundamentos que sustentam os procedimentos analíticos, em uma pesquisa qualitativa fenomenológica, nos levou a considerar as articulações do problema hermenêutico para a fenomenologia em suas dimensões, tanto epistemológicas quanto ontológicas. Mas ao analisar o modo de proceder, assumindo uma postura fenomenológica, compreendemos que isto solicita explicitar aspectos metodológicos específicos, sem permanecer no âmbito da mera instrumentação técnica. Por isso, no desenvolvimento deste texto, fomos em busca da compreensão de obras de filósofos que tratam da hermenêutica na historicidade desse modo de compreender e interpretar, com foco nos séculos XIX e XX. Tivemos como alvo o entendimento sobre as características fundantes dos procedimentos de análise de depoimentos, descrições e de interpretação de textos, ao trabalhar de acordo com as orientações de Bicudo (1993, 1994, 2011a, 2011b, 2011c, 2011d, 2020, 2021), a respeito do *enxerto hermenêutico*.

Os trabalhos de Ricoeur expõem sua visão de hermenêutica e trazem a ideia do *enxerto*, porém não explicitam como realizar análises de depoimentos, de textos acadêmico-científicos ou da legislação, procedendo-se hermeneuticamente e clareando a diferença entre uma análise sustentada pela visão e procedimentos da fenomenologia estrutural e aquela da fenomenologia-hermenêutica. Bicudo, ao longo dos seus estudos dedicados à pesquisa qualitativa, segundo a visão fenomenológica, explicita *por que* e *como* proceder desse modo. Explicita procedimentos, no âmbito da pesquisa que assume a atitude fenomenológica, com inserção do complemento da análise interpretativa hermenêutica do dito, expondo ambiguidades de palavras e desvelando ideias e informações subjacentes ao texto analisado, importantes para o entendimento do que *o texto diz*. Esse modo de proceder, que também indica modos de destacar passagens significativas do texto (este entendido em sentido ampliado, referindo-se não somente ao texto escrito), tem sido importante no âmbito de pesquisas que trabalham com o discurso, na medida em que permite expor ideias e mensagens compreendidas na busca do que vai além do manifesto, no que se mostra nos modos possibilitados pela materialização do texto. Além disso, os trabalhos dessa autora expõem modalidades de estender-se e articular-se a interpretação hermenêutica, realizando-a em atividades didático-pedagógicas, ao assumir-se a dialética *compreensão-interpretação-comunicação* no movimento de ensinar-aprender-ensinando-aprendendo. É importante deixar explícito, aqui, que a sequência desses aspectos do movimento dialético interpretativo não é linear, ou seja, não há uma sequência categórica do compreender, interpretar e comunicar, porém há um entrelaçamento entre eles, inerente ao círculo hermenêutico.



Conforme Van Manen (2003), a pesquisa qualitativa fenomenológica tem como início a “situação” que, para os alvos da análise, a descrição e a interpretação do material textual investigado operam como elemento nuclear dos significados expressados por essa situação. Para esse autor, as descrições fenomenológicas buscam dilucidar a experiência vivenciada, sem fazer conjecturas ou inferências sobre sua natureza. Mas os sentidos e significados da experiência vivenciada, em geral, encontram-se ocultos ou dissimulados. Husserl, através das reduções fenomenológicas, procurou obter uma compreensão mais profunda e uma descrição mais precisa da estrutura da experiência consciente. Assim, entendemos com Bicudo (1993) que a fenomenologia, enquanto método, nos permite ir da aparência dos fenômenos, mediante o modo pelo qual eles se dão no sujeito que percebe, à plenitude da experiência vivenciada, mediante a expressão do que é compreendido pelos sujeitos, assegurado pelas análises hermenêuticas da linguagem. Dessas análises, caminha-se em direção às reduções. É comum afirmar-se na literatura que versa sobre a fenomenologia que não há um método definido, isto é, uma sequência padronizada de passos para orientar os procedimentos de pesquisa nesta área. Contudo, como argumenta Van Manen (2003), existe também uma tradição - um acervo de conhecimentos e ideias, bem como um legado de pensadores, autores e pesquisadores - que serve simultaneamente como fonte e fundamento metodológico para as práticas de pesquisa em Ciências Humanas. É nesse sentido que no âmbito do grupo de pesquisa Fenomenologia em Educação Matemática - FEM²⁰ - tem-se orientado que toda análise de descrição fenomenológica, por sua natureza intrínseca de utilizar a linguagem em suas diversas modalidades, requer um *enxerto hermenêutico*, para que “[...] no movimento de compreensão do dito, já se proceda à abertura aos sentidos e significados expressos e transportados pelo modo de dizer pelo qual a descrição se doa à interpretação” (Bicudo, 2011c, p. 44). Assim, valemo-nos do *enxerto hermenêutico* para elucidar os significados de palavras e expressões presentes na descrição. Esse procedimento visa ampliar nossa compreensão, fornecendo detalhes sobre o significado de termos específicos, acrônimos, expressões idiossincráticas e seu uso em contextos regionais (Bicudo, 2011d). Entendemos que este procedimento se reveste de importância no movimento de análise hermenêutico por quanto “as palavras não dizem tudo e não são objetivamente dadas, ou seja, não há uma relação biunívoca entre palavra e o seu correlato (experiência vivida)” (Bicudo, 1994, p. 19), de modo que é com auxílio do *enxerto hermenêutico*, que age como *condição de possibilidade para a compreensão*, que procuramos descortinar os sentidos e significados da experiência vivenciada.

Referências

- Abbagnano, N. (2007). *Dicionário de filosofia*. Tradução: Ivone Castilho Benedetti. 5 ed. São Paulo: Martins Fontes, 2007.
- Bicudo, M.A.V. (1993). Hermenêutica e o trabalho do professor de matemática. *Cadernos da Sociedade de Estudos e Pesquisa Qualitativos*. v. 3, n. 3, São Paulo: A Sociedade.
- Bicudo, M.A.V. (1994). Sobre a Fenomenologia. In. Bicudo, Maria & Esposito, Vitoria (Org.). *A pesquisa em Educação: um enfoque fenomenológico*. Piracicaba: Unimep, pp. 15-34.
- Bicudo, M.A.V. (2011a). A pesquisa qualitativa olhada para além dos seus procedimentos. In:

²⁰ Grupo de pesquisa cujas raízes se encontram em trabalhos de mestrado e de doutorado orientados pelo professor Joel Martins, da PUC-SP, falecido em 1993. Atualmente o grupo é liderado pela professora Maria Aparecida Viggiani Bicudo, da UNESP-RC.



- Bicudo Maria. (Org.). *Pesquisa Qualitativa Segundo a Visão Fenomenológica*. São Paulo: Cortez Editora. p.11-28.
- Bicudo, M.A.V. (2011b). Aspectos da pesquisa qualitativa efetuada em uma abordagem fenomenológica. In: Bicudo Maria. (Org.). *Pesquisa qualitativa segundo a visão fenomenológica*. São Paulo: Cortez, 29-40.
- Bicudo, M.A.V. (2011c). Pesquisa qualitativa fenomenológica: interrogação, descrição e modalidades de análise. In: Bicudo Maria. (Org.). *Pesquisa Qualitativa Segundo a Visão Fenomenológica*. São Paulo: Cortez Editora. p.41-52.
- Bicudo, M.A.V. (2011d). Análise fenomenológica estrutural e variações interpretativas. In: Bicudo Maria. (Org.). *Pesquisa Qualitativa Segundo a Visão Fenomenológica*. São Paulo: Cortez Editora. p.53-74.
- Bicudo, M.A.V. (2020). Pesquisa Fenomenológica em Educação: Possibilidades e desafios. *Revista Paradigma* (S. L.), Vol. XLI, p. 30-56.
- Bicudo, M.A.V. (2021). Lógica da pesquisa qualitativa e os modos de procedimentos nela fundados. *Revista Pesquisa Qualitativa*, [S. l.], v. 9, n. 22, p. 540–552, 2021. DOI: 10.33361/RPQ. v.9.n.22.507. Disponível em: <https://editora.sepq.org.br/rpq/article/view/507>.
- Bicudo, M.A.V. & Garnica, V. (2021). *Filosofia da Educação Matemática*. 5. ed. Belo Horizonte: Autêntica.
- Dilthey, W. (1999). O Surgimento da Hermenêutica (1900). Tradução: Gross, E. Die Entstehung der Hermeneutik (1900), In: *Gesammelte Schriften, Numen: revista de estudos e pesquisa da religião*, Juiz de Fora, MG, v.2, n.1, p. 11-32.
- Espósito, V. (1991). Hermenêutica: Estudo Introdutório. *Cadernos da Sociedade de Estudos e Pesquisa Qualitativos*. v.2, n.2. São Paulo: A Sociedade, p. 85-111, 1991.
- Gadamer, H. (2003). *O problema da consciência histórica*. Tradução: Fruchon P. (Org) & Duque-Estrada P. (trad). 2. ed. Rio de Janeiro: Editora FGV, 72p.
- Gadamer, H. (2011). *Verdade e método: Traços fundamentais de uma hermenêutica filosófica*. Tradução: Giachini, E. P. Petrópolis, RJ: Vozes, 631p.
- Heidegger, M. (2005) *Ser e Tempo*. Parte I. 15. ed. Tradução: Schuback M. Petrópolis, RJ: Editora Vozes.
- Lima-Santos, F. (2023). A Escola de Alexandria e sua interpretação alegórica das Sagradas Escrituras. *Revista de Pesquisa em Teologia, PqTeo*, Rio de Janeiro, v. 6, n. 11, p. 108-123 jan./jun.
- Mardones, M. & Ursúa, N. (1982). *Filosofía de las ciencias humanas y sociales: materiales para una fundamentación científica*. Barcelona: Editorial Fontamara.
- Mora, F. (2001). *Dicionário de filosofia*. São Paulo: Edições Loyola.
- Palmer, R. E. (1999). *Hermenêutica*. Tradução: Ribeiro-Ferreira M. Lisboa: Edições 70.
- Ricoeur, P. (1988). *O conflito das interpretações: ensaios de hermenêutica*. Trad. M.F. Sá Correia. Porto: Rés.
- Ricoeur, P. (1990). *Interpretação e ideologias*. Tradução: Japiassu M. Rio de Janeiro: F. Alves, p.172.



Ricoeur, P. (1991). *Do texto à ação – ensaios de hermenêutica II*. Portugal: Rés Editora.

Van-Manen, M. (2003). *Investigación educativa y experiencia vivida: Ciencia humana para una pedagogía de la acción y la sensibilidad*. Barcelona-España: Idea Book, S.A.

Virkler, H. A. (1998). *Hermenêutica Avançada: princípios e processos de interpretação Bíblica*. Tradução: Aparecido-Caruso, Luiz. São Paulo: Editora Vida.