

Neste ensaio, proponho-me a refletir sobre o sentido interpretativo produzido durante o processo de pesquisa ou elaboração de um texto. Ao debruçar-se sobre a problemática da compreensão e interpretação mais geral do seu objeto de estudo, o pesquisador está recorrendo à hermenêutica, isto é, à teoria de interpretação dos sentidos.

A intenção do pesquisador encontra-se contaminada pela sua posição no mundo, e a raiz do seu trabalho está justamente localizada onde se situa o pesquisador e junto a quem ele trabalha. Na relação com o mundo, o pesquisador estabelece um encontro com o outro, com falas e discursos singulares, por meio da tradução da experiência do outro, num encontro de subjetividades. Nas várias formas de compreensão do mundo, de nós próprios e do outro, passa-se por um conjunto de significados embutidos na cultura, na língua, no não-dito e na pluralidade de elementos que necessitam de interpretações. Essa questão de interpretação se coloca como um problema. Vejamos por quê:

“A percepção de que as expressões humanas contêm uma componente significativa, que tem de ser reconhecida como tal por um sujeito e transposta para o seu próprio sistema de valores e significados, deu origem ao “problema da hermenêutica”: saber como é possível este processo e como tornar objetivas as descrições de sentido subjetivamente intencional, tendo em conta o fato de passarem pela subjetividade do próprio intérprete”(Bleicher: 1980:13).

A questão da possibilidade dessa compreensão mais geral nos remete ao que se pode chamar de “círculo hermenêutico”, que se inicia no momento em que o pesquisador ou intérprete começa com “a antecipação projectante do sentido e prossegue com a articulação dialógico-dialéctica de sujeito e objeto”(Idem:15). Isto é, a finalidade de um texto pode deixar de ser o reconhecimento objetivo do sentido buscado pelo autor. Na articulação dialógica-dialéctica, o autor passa a ter consciência das novas responsabilidades em relação a sua própria obra ou ato. Nessa perspectiva, a fala, o discurso do outro se movimenta no interior de uma obra mediada pelo intérprete ou pesquisador. Vista no sentido heideggeriano, ela suscita um processo de abertura, com possibilidade de sofrer impacto no encontro com o diferente, potencializando marcas deixadas pela sua passagem.

A interpretação e a crítica são princípios centrais da hermenêutica. Para a compreensão da relação do significado(interpretação) e de significância (crítica), reporto-me a leituras de obras de Karl Popper, Emilio Betti, Wilhelm Dilthey, Edmund Husserl, Martin Heidegger, Hans-Georg Gadamer e J. Derrida, a fim de cercar a experiência da pesquisa com suportes e princípios que vão, sobretudo, elevar a reflexão filosófica e metodológica do processo de produção do conhecimento e de interpretação.

Popper nos diz que o conhecimento não parte do nada - de uma *tabula rasa* -, como também não surge da simples observação; seu progresso consiste, fundamentalmente, na

modificação do conhecimento precedente. A significação de cada descoberta que fazemos depende em geral do seu poder de modificação do conhecimento anterior e da sua complementação(Magee:1973:35). Explicitando seu pensamento, Popper enfatiza que:

“(...) Embora devamos admitir que todos os homens, como todos os animais e até mesmo as plantas, possuem conhecimento inato, e que o mundo das sombras projetado nas paredes das cavernas onde nossos antepassados viviam indique um esforço para compreender a realidade, esta realidade, mesmo que esteja tão profundamente oculta, permite que possamos explorar a profundidade(Popper:1972:92).

Nessa perspectiva, Popper enfatiza a importância da tradição. Segundo esse autor, mesmo que não queiramos ser tradicionalistas, uma das fontes importantes do nosso conhecimento é a tradição: "Sem a tradição seria impossível o conhecimento" (Idem:92). Portanto, nesse sentido, ser tradicionalista é respeitar o movimento da História, dos significados deixados pelas marcas do espírito de uma sociedade, e é também fugir ao "objetivismo" rígido da investigação científica.

Mas a expectativa pela tradição[3] não deve eliminar nossa capacidade crítica. O pesquisador, diante de imposições de traços e marcas - defendidos por uma concepção de História e cultura “imutáveis”, proclamadas pela defesa de se preservar um “fundo vivo” único, defendidas sob a submissão a ferros para que se obedeça -, tem como dever realizar uma desconstrução da racionalização de certos fatores ameaçadores da liberdade. A razão deve estar aberta para reconhecer a presença do não racionalizável, como diz Edgar Morin(1996:121).

Assim, explorar a profundidade é discutir e situar o lugar de cada autor e do conhecimento produzido em relação ao outro e ao mundo. É buscar um conhecimento que possibilite auto-reflexão e uma posição crítica libertadora. O progresso da ciência está posto pela presença das oposições e dos conflitos. Nesse sentido, Popper introduz a idéia do papel “positivo” do negativo. Isto é, o progresso da ciência progride pela refutação de erros. É pelo fato de o erro ser eliminado, eliminado... que se chega a um aproximação da realidade. Assim, nunca há a certeza de se possuir a verdade. Há a audácia da possibilidade de refletir (Morin: 1996:121).

Voltando à questão da tradição, estabeleço aqui um elo através da perspectiva básica da filosofia hermenêutica heideggeriana, quando esta conduz o pesquisador ou o intérprete a refletir sobre o seu objeto de estudo, ligando-o à tradição, isto é, à implicação da existência prévia de uma compreensão, sendo, por isso, o pesquisador ou intérprete incapaz de começar o seu trabalho com um espírito neutro ou no vazio.

O que isso tem a ver com a intenção do pesquisador? Sabemos que na produção de conhecimento, na investigação científica, há diversos graus de "objetivismo", encontrados nos distintos campos de estudo. Contudo, é saudável para o cientista que ele se preocupe com a condição primeira de como o conhecimento está posto.

A filosofia hermenêutica revela sua fundamental significância pela tentativa de falar de um escopo amplo da compreensão do mundo e das várias formas em que essa compreensão se manifesta: desde a comunicação entre os seres humanos à manifestação da sociedade; desde a experiência pessoal do indivíduo em sociedade até a maneira com que o indivíduo lida com a sociedade; e desde a tradição construída pela religião e lei, arte e filosofia, até uma consciência revolucionária que apareça na tradição pela reflexão emancipatória .

Apesar desse vasto escopo de significância, o que nos interessa aqui é uma discussão menos universal da hermenêutica e, mais especificamente, a aplicabilidade do pensamento hermenêutico em um processo de pesquisa e de interpretação. Para isso, recorro à hermenêutica no que ela tem de mais próximo com a atividade de levar uma obra ao seu destino, tal qual ela pode ser apreendida em toda a sua diferença ou em toda a sua estranheza original.

O que está envolvido na tarefa interpretativa? Tomo aqui a reflexão seguida de um conteúdo heideggeriano: interpretar encerra uma forma de estar no mundo. É um ato de reconhecer o que o mundo nos apresenta. É um ato de dar sentido aos objetos do mundo. Nessa tarefa, encontra-se um processo criativo que é motivado pelas nossas necessidades e experiências.

Na pesquisa e no trabalho de interpretação, deparamo-nos com o mundo do outro. Como traduzir as vivências psicológicas que estão refletidas na intencionalidade de um trabalho ou numa fala? Como essas vivências podem ser reproduzidas pelo intérprete? A hermenêutica nos ensina que o sentido da obra é a experiência psíquica de quem produziu a obra. A obra contém, portanto, um sentido mental, ela é a mente incorporada do autor. Como então interpretar a obra? É aí que entra um debate que demarca fronteiras de pensamentos.

Observamos, nesse contexto, dois níveis de oposição: a que emite um juízo objetivo e que propõe que a interpretação, para ser válida e verídica, tem que obedecer a certos "cânones", como a que é defendida por Emilio Betti, segundo a qual "a objetividade ideal dos valores espirituais só pode ser entendida através da "objetividade real" dos objetos palpáveis" (Bleicher:1980:48).

A segunda posição traz uma visão diferente da que é defendida por esse autor, cuja perspectiva está em renunciar às questões da validade e veracidade do juízo reprodutivo para admitir a inevitável subjetividade dos juízos interpretativos.

No primeiro caso, defende-se a positividade de um texto. Para Betti, este existe automaticamente como uma realidade carregada por um sentido global. A busca por evidência de um texto ocorre até o momento em que o intérprete esgote a sua compreensão dele. A noção de autonomia e de coerência interna do texto vai possibilitar a atividade interpretativa. Por sua vez, é condição para uma boa compreensão do texto que o intérprete submeta a sua subjetividade a uma regulação (Idem:15).

Betti não situa o sujeito em termos históricos, como participante de uma tradição, de um discurso universal. Ele vê negativamente a historicidade da compreensão, definindo-a como fator que só permite "objetividade relativa" (Idem:11). Betti conserva o mesmo sentido da tradição romântica - idealista sob a âncora de Husserl. Ao ser influenciado por sua formação de jurista na busca de evidências para a sua proposta interpretativa, Betti procura estabelecer princípios normativos para uma correta compreensão de um texto, com vista a desencorajar o subjetivismo e o individualismo, que, para ele, impedem o movimento analítico de uma obra.

Apesar de Betti trazer uma reflexão importante sobre a metodologia para a condução da interpretação, ele também deixa de lado certos aspectos que envolvem a relação do sujeito - intérprete e o objeto - da - interpretação, como ainda, reflete pouco sobre a importância em si da obra. Há uma preocupação em superar a vivência psicológica do autor, defendendo a objetividade como causa maior.

A segunda posição, oposta à que foi defendida por Betti, se apresenta no outro nível de

oposição de que falávamos antes. Temos um naipe de pensamentos de diversos autores que podem ser ilustrados por Wilhheym Dilthey, que valoriza os aspectos psicológicos e antropológicos como fontes do conhecimento da vida histórica e da sociedade.

Para Dilthey a sociedade são indivíduos, são totalidades psicofísicas (Dilthey:77). A singularidade de cada um desses indivíduos particulares, que atua em qualquer ponto do imenso cosmos espiritual, pode investigar-se - segundo o princípio *individuum est ineffabile* - em seus elementos constitutivos particulares, somente mediante os quais pode ser conhecido em sua plena significância (Dilthey:77).

Ainda que acredite na importância das variáveis psicológicas, creio que a posição de Dilthey implica uma interpretação presa aos aspectos psicológicos da autoria e a uma redução das unidades individuais com a sociedade na busca de sua plena significância. Por sua vez, a introdução das hipóteses que abarcam, como causa primeira, o contexto vivente da realidade histórico-social, ao meu ver, empobrece outros sentidos que são dados pela própria obra e que permitem a constituição do sujeito.

Outro autor que importa analisar aqui, dentro dessa abordagem da subjetividade, é Gadamer, que cria o conceito de "fusão de horizontes" para denominar o diálogo perfeito entre o intérprete e a obra. A apropriação do sentido da obra se dá a partir do sentido que ela vai ter no mundo do intérprete. A questão da linguagem é colocada como fundante na hermenêutica de Gadamer. Sem a linguagem não se pode ver o homem nem o mundo. A nossa capacidade de ter experiência, de perceber o mundo vai depender do *lexis* e da sintaxe de uma linguagem que está implícita numa congênere universal (Gadamer:1977:74). A linguagem universal é a matriz das experiências possíveis. A linguagem na qual vivemos determina o nosso campo de experiência. A linguagem transcende o ser. Gadamer afirma que na relação com a língua há um processo de auto - esquecimento. Por exemplo, enquanto o indivíduo fala, enquanto ele a pratica, ele vai esquecendo dela. A língua se mantém então retraída, esquecida (Gadamer:1977:67).

Uma outra característica da língua é que ela não é centrada no "eu". E nesse sentido, só existe língua numa comunidade de falantes. O "eu" é uma modalidade de uma fala. Falar, pois, não pertence à esfera de um "eu" mas a esfera de um "nós". Tem um múltiplo que não está só dentro de um eu mas fora dele. O indivíduo está sempre envolto em outras vozes. Portanto, onde quer que exista fala há um diálogo. E não existe fala que não seja parte de um diálogo. Assim, entrar em um diálogo é uma forma de o indivíduo se perder, porque há uma perda do controle do outro no momento em que o indivíduo deixa-se levar pela fala do outro (Gadamer).

A comunicação vai ser bem sucedida se houver "fusão de horizontes". Se há uma transformação no indivíduo que está falando e no outro que está escutando, então, há um diálogo. Mas não existe uma perspectiva ideal de encontro, como a idéia de um símbolo de duas metades. Todo outro em sua alteridade está sempre além do "tu" que o indivíduo conhece(Gadamer).

Ainda no marco do pensamento de Gadamer, o aspecto da universalização da linguagem levanta a questão do tradutor. Este já se encontra situado em um campo dialógico, movido por interesse e sensibilidade, criados no contexto da língua materna.

O tradutor sempre chega próximo de uma obra levando consigo o seu mundo de experiências. O tradutor entra em contato com o mundo do autor (com o horizonte externo), e é naturalmente levado a uma imersão na cultura do outro. O tradutor passa a escutar o que

foi dito e o que não foi dito. O que não foi dito é o silêncio qualificado que atravessa e circunda qualquer obra (Gadamer).

Essa tarefa envolve uma recriação da obra, produzindo um novo campo intersubjetivo. Diante de uma obra, o tradutor deve buscar que perguntas estavam atravessando aquela subjetividade. Assim, compreender um texto ou uma obra é compreender a pergunta ou as perguntas feitas, consciente ou inconscientemente, pelo autor.

Outro conceito importante em Gadamer é o da "consciência efetiva" - ou consciência em que a História já está operando (Gadamer). É a História que constituiu o indivíduo como sujeito histórico. Ela vai estar sempre trabalhando na constituição do interesse do indivíduo. É como compararmos com uma obra de arte. As obras de arte, antes de serem objetivadas, já se constituem como subjetividades .

Do que foi dito, podemos destacar diferenças básicas no pensamento desses autores, que correspondem também a orientações filosóficas distintas.

No primeiro caso, de Betti, é possível sentir influência forte da obra de Husserl. Eles pensam o sentido da obra não como vivência psicológica, mas recorrem a Husserl tendo o sentido como objetivo.

Segundo Husserl, o sentido do objeto permanece apesar de mudarem as intenções. Para o ser identificar o objeto, ele precisa usar uma função expressiva, onde o signo vai revelar a sua capacidade de ter sentido. Os referentes mudam, mas o sentido não muda (Figueiredo:1994). Em Husserl é possível haver compreensão de uma experiência sem que o indivíduo tenha que ter a experiência tal como o outro a teve. Nesse sentido, a linguagem prepara o sujeito para a experiência. Não é necessário repetir a experiência do outro para compreendê-lo.

Por outro lado, para compreender a intenção significativa de uma coisa, quando o referente leva a um aspecto ainda desconhecido do objeto, o indivíduo tem de algum modo, que idealizar o objeto. E essa coisa que é idealizada é a coisa mesma, que o indivíduo evidencia com a sua mente. A verdade seria então uma correspondência entre o que eu consigo pensar e a realidade aparente das coisas. Aí estão envolvidas expectativas lógicas sem interferência psicológica. O significado está numa posição quase de quem não está no mundo. O sujeito encontra-se numa objetividade idealizante.

Husserl não considera o idealismo no sentido de que a consciência determina o mundo. Do seu ponto de vista, há uma abertura da consciência do mundo. Mas não há algo pré - formado. Husserl está mais preocupado com uma estrutura para formar o conhecimento, propondo uma estrutura do idealismo.

Da perspectiva da língua, Husserl pensa-a como cálculo, como sistema que pode manipular representações para conseguir objetivos. Isso implica objetivar a língua, abstraí-la e usá-la. É como que olhá-la de fora e transformá-la em um objeto. Língua como sistema serve então para: objetivar, contemplar e dizer como ela funciona. Tal condição permite pensar em um sujeito auto – subsistente separado de si mesmo. Um sujeito auto – suficiente que lança mão de instrumentos para produzir certos efeitos. Permite pressupor uma subjetividade auto – gerada, auto-sustentada.

Quanto à influência que percorre o pensamento de Gadamer quando ele fala das condições prévias do conhecimento, é originada em Heidegger, em sua primeira fase de reflexão.

Para Heidegger, que estava mais preocupado com as condições ontológicas do ser, o conhecimento do mundo ocorre após uma constituição inaugural de uma história que já está aí. A função do ser é compreender o mundo e os entes. Heidegger evita referir-se ao homem e ao conceito de sujeito para fugir de uma carga filosófica em que esses elementos estão compreendidos. Ele procura dizer qual é o modo de ser que somos referindo-se ao "ser aí" como abertura. Existir é ser – fora. Essa abertura para fora vai propiciar que o ser seja lançado para fora. E é aí que o dentro vai se constituir. Heidegger vai usar o termo *Daisen*, que significa ser – aí que é igual a ex – por (Figueiredo:1994). Sendo abertura o ser, este está permanentemente em contato com as coisas, com o mundo. Ao lidar com as coisas, o ser está determinando as possibilidades que as coisas podem ser. Assim, esse ente homem é ontológico porque estou sempre colocando a pergunta: - “o que fazer com isso? ” (Idem:1994).

Para Heidegger, essa abertura tem uma estrutura, uma forma. A cultura, a família, as formas de poder, as relações sociais, as condições socio – econômicas, por exemplo, vão dar à abertura uma forma particular. E essa forma Heidegger vai chamar de mundo. O mundo aberto, organizado e estruturado do ser vai dar ao ser a possibilidade de ele atuar. O mundo, assim, é uma condição pré – compreendida. São condições de intra-mundos, aquelas que não possuem mundos próprios e que pertencem ao mundo de possibilidades do ser-aí, que é a abertura de cada um (Idem:1994 ).

Essa estrutura aberta da abertura de um ser no mundo é compartilhada com o aberto da abertura do outro. E desse modo ocorre um processo social. E é aí que Heidegger vai falar de um “ser – com”. Esse modo de ser aberto e de “ser – com” os outros se dá sob a tutela do impessoal e do domínio do cotidiano. O ser no cotidiano ele vai chamar de impropriedade, de inautenticidade (Idem:1994). Existimos, pois, em um mundo pré-compreendido porque nascemos em uma família numa certa cultura. É essa compreensão prévia do mundo que vai orientar o indivíduo no mundo. O ato de interpretar vai se dar por meio das convenções que aprendemos. As coisas podem ser tudo e não ser nada. Por isso é que se pode dizer que o mundo é uma estrutura de significância. Um campo organizado que permite ao indivíduo dizer que isto significa alguma coisa.

Gadamer então reabilita seus pressupostos tomando os princípios de Heidegger para fundamentar a sua teoria de interpretação. Com esses princípios ele desenvolve, como já foi citado antes, o seu conceito de compreensão prévia do texto; o de sentido da história eficaz; o da transformação do mundo do intérprete pela obra num processo de reconstituição e constituição do intérprete e da obra; e o conceito da intersubjetividade dada pelos acordos prévios, condição de aproximação entre o intérprete e a obra.

Contudo, é na segunda fase de Heidegger que é possível resolver aquelas oposições de que falávamos antes, entre o mundo objetivo e subjetivo do autor e do intérprete, para o entendimento da interpretação como realização do sentido.

Aqui supõe-se que antes de o sujeito – intérprete e objeto – da interpretação se defrontarem como elementos de oposição, a obra já deve ter feito seu próprio caminho na constituição do sujeito, deve tê-lo afetado, deve ter-se imposto a ele e nele engendrado experiências novas.

No segundo Heidegger é posta uma questão: a de que o ser, do ponto de vista dos entes, é o nada. O ser e o nada são a mesma coisa. O ser é condição para que o ente se mostre. Qualquer coisa que se mostre é um ente. A diferença entre o que se mostra e o que possibilita que o ente se mostre é o ser e o sendo (Figueiredo:1994:21).

Heidegger fala numa diferença ontológica entre ser e ente. Sempre que o indivíduo coloca uma tese de uma essência ideal como possibilidade de ser, ele está transformando esse nada em um ente (Figueiredo:1994:). Heidegger critica, com esse pensamento, toda a metafísica ontológica desde Platão sobre a crença em Deus. Ele diz que a metafísica desde Platão esqueceu o ser (Figueiredo:1994).

Tomando, então, o pensamento do segundo Heidegger, o que vai permitir que uma coisa seja reconhecida como texto não é o modelo ideal de texto. Representar uma coisa como texto depende de uma pré – compreensão, depende de uma inserção numa cultura onde isso possa ser chamado de texto. Mas o que possibilita que o ser seja interpretável é apenas a sua condição de possibilidade. O ser é somente aquilo que dá, é apenas o envio, é possibilidade. Ao mesmo tempo em que oferece, ele se retira. Por isso é que Heidegger diz que o ser é o nada (Heidegger:1996). E isso gera angústia.

A angústia se localiza nesse fundo sem fundo. Esse ser sem fundo vive abrigado na língua. Por isso, Heidegger fala que a língua é a morada do ser. Ser que não é ente. Dessa imagem do ser na língua, Heidegger vai apresentar o ser como mero traço que faz a diferença. Assim, o que dá sentido a que um texto seja texto é uma série de marcas que o diferenciam de outros. O ser é um sistema de marcas que ele deixou para tornar reconhecido aquilo como sendo. E como marcas, o ser constitui os sendo. O ser é reduzido a um sistema de diferenças. Ele não permanece em nenhum lugar: deixou marcas e se retirou.

O que esse pensamento tem a ver com a proposta deste texto? O que ele traz de novo como reflexão para a pesquisa?

Primeiro posso dizer que todo esse caminho percorrido neste ensaio, que teve a retaguarda de vários autores sob a orientação de um mestre em sala de aula, de sua fala anotada e interpretada ali, dos escritos e da orientação sobre leituras extremamente cuidadosas e ricas em conteúdo, que foram lidos e debatidos, coloca-me diante da responsabilidade que envolve o desafio de uma tradução e que possui o risco de dissolução da alteridade do outro. Mas, com certeza, o mergulho nessa reflexão da teoria da interpretação me ajudou a ter novas experiências, inquietantes, sim, mas também gratificantes.

A primeira questão compreendida é a de que o comportamento na pesquisa muitas vezes pode ser de alienação. O método científico sem uma perspectiva hermenêutica, separando da realidade da pesquisa o que se constitui na História, produz uma alienação que Figueiredo chama de metódica (Figueiredo:1996). O pesquisador pode ser levado a escapar de uma relação original no encontro da pesquisa em que as subjetividades se constituem ao falar, ao agir. Esse distanciamento do original pode levar ao esquecimento de que o sujeito se constitui na História. Escapar dessa originalidade, do que vem antes, é separar e se alienar do fato de que o pesquisador pertence a uma tradição.

Em segundo lugar enfatizo que a experiência hermenêutica vai ajudar o pesquisador a uma memorização dessa situação primeira: a de que o pesquisador pertence a um determinado campo de conhecimento e de cultura, pois ele nunca chegou vazio onde se encontra. Ele chegou trabalhado, condicionado pelo ser histórico que é. Condição que vai ser revelada naquilo que está sendo objetivado na pesquisa.

Por fim, entendo que para um trabalho sobreviver, é preciso que ele deixe a sua marca, que leva a produzir efeitos e a originar alteridades. É necessário que o pesquisador esteja atento ao entre que se instala no diálogo com os sujeitos. O que é posto nesse diálogo tem a ver com o que se tem antes e se torna uma condição de realização de novos significados.

Derrida fala de resignificados. Para ele, é o processo de abertura de uma obra que vai sendo realizado tanto para trás como para a frente. Isto é, a obra se abre para o futuro, com efeitos adiados que vão suplementar a obra (Derrida:1991).

Por exemplo, na pesquisa, no encontro com os sujeitos, com os informantes, as marcas deixadas pela fala dos sujeitos vão permitir a construção de um novo original. A partir daí, vai sendo ampliado o sistema de marcas, deixando o pesquisador as suas próprias. Em termos de Gadamer, constitui-se uma intersubjetividade; em termos de Derrida, constroem-se mal – entendidos, que geram diferenças que produzem diferenças.

Nesse sentido, digo que o pesquisador, ao lidar com o discurso do outro, não se envolve apenas com uma questão de método, mas com interpretação. Parodiando Figueiredo, o pesquisador é um intérprete no momento em que ele não apenas decifra e torna inteligível a fala do outro vinculada a um problema, mas no ato da realização dessa inteligibilidade o que ele faz mediante uma atividade hermenêutica (Figueiredo:1996).

É só aí que os usos mais ativos da interpretação começam a vir à luz, pois “hermeneutas, convém recordar, são primordialmente os emissários que transmitem (ou transportam) uma mensagem para os que ainda não puderam ter acesso a ela, deixando a estes a tarefa de dar prosseguimento à atividade decifrada (Idem:1996). Na prática da pesquisa, o pesquisador interpreta o discurso do outro orientado por uma questão, com a intenção de ao decifrar a problemática, transmiti-la e trazê-la à comunidade de estudiosos e à sociedade em geral, enriquecendo assim o conhecimento. Ele traz sua interpretação a uma realidade concreta sobre a qual ela pode incidir. Porém, é mais que isso ?

Tal problemática envolve uma reflexão de fundo, a tomada de uma discussão filosófica da epistemologia do conhecimento. E para essa finalidade, é necessário uma reflexão sobre os caminhos traçados pelo “segundo Heidegger”, ao lado de outras fontes que forem convenientes ao trabalho de pesquisa, as quais vão permitir escolhas que poderão ajudar a fazer emergir interpretações novas da experiência que o contato com o outro ou com a obra/realidade propicia. E isso pode ajudar o pesquisador a olhar o seu objeto de estudo com a perspectiva de desfamiliarizar o encontro, vendo diferenças solicitadas pela percepção que está nas possibilidades de compreensão do foco de sua atenção.

## Referências Bibliográficas

Bleicher, Josef (1980). **Hermenêutica Contemporânea**. Edições 70 Ltda. Rio de Janeiro.

Desilet, Gregory. **Hermenêutica e Desconstrução** (referência incompleta)

Derrida, J. (1991) **A escritura e a diferença**. Perspectiva, São Paulo.

Dilthey, Wilhelm. **Introducción a las ciencias del espíritu**. Ensayo de una fundamentación del estudio de la sociedad y de la historia. Versión española de Julián Marías. Alianza Editorial.

Eco, Umberto (1993). **Interpretação e superinterpretação**. Martins Fontes, São Paulo.

Figueiredo, L. Cláudio (1993). **A fabricação do estranho: notas sobre uma hermenêutica “negativa”**. Essas notas foram preparadas para a palestra “O que é interpretar”, proferida na Escola Municipal Artística do Município de São Paulo. São Paulo.

Figueiredo, Luis Cláudio (1994). **Escutar, recordar, dizer**. Encontros heideggerianos com a clínica psicanalítica. Coleção Ensaio Psicanálise e Filosofia. Editora Escuta/EDUC da PUC de S.P. São Paulo, 1994.

Figueiredo, L. Cláudio e Coelho, Nelson Júnior (1996). Notas de aula do Curso “**Questões Conceituais da Análise de Textos e Discursos**”, Instituto de Psicologia da USP, pós-graduação da Psicologia Experimental

Gadamer, H.G. **L’art de comprendre. Herméneutique et tradition philosophique**. Aubier Bibliothéque Philosophique. Aubier Montaigni

Gadamer, H. G. (1977). **Man and Language**. Phylosofia Hermeneutics University of California Press.

Gadamer, H.G. **El Principio Fenomenológico de Evidencia y la Hermenéutica Contemporánea** in: *Hermenéutica y Subjetividade*.

Heidegger, Martin (1988). **Ser e tempo**. Vozes, Rio de Janeiro.

Heidegger, Martin (1996). “**Conferências e escritos filosóficos**” In: *Os Pensadores*. Nova Cultural, São Paulo.

Herkman, J. Susan (1986). **Hermenêutica e sociologia do conhecimento**. Edições 70, Rio de Janeiro.

Hobsbawn, Eric. Ranger, Terence (1984). **A invenção das tradições**. Editora Paz e Terra, Rio de Janeiro, p. 9.

Magge, Rryan (1973). **Popper**. Fontana Modern Masters Editor Frank Kermode, London.

Morin, Edgar (1996). **Ciência com consciência**. Editora Bertran Brasil, São Paulo.

Popper, R. Karl (1972). **Conjecturas e Refutações**. Coleção Pensamento Científico. Universidade de Brasília. Trad. Sérgio Bath. 4ª edição. Título original: *Conjectures and Refutations: The growth of scientific knowledge*. Brasilia.

---

[1] Este texto nasceu em função da conclusão da disciplina “Questões Conceituais da Análise de Textos e Discursos”, oferecida à pós-graduação em Psicologia, pelos professores Luis Cláudio M. Figueiredo e Nelson E. Coelho Júnior, no Instituto de Psicologia da Universidade de São Paulo, no qual fui aluna.

[2] Pesquisadora da Fundação Joaquim Nabuco, Doutora em Psicologia Social pelo Instituto de Psicologia da Universidade de São Paulo.

[3] Apesar de não ser esta a intenção de Popper, lembro que a tradição pode também ser traduzida dentro daquilo que Hobsbawn fala no seu livro “A invenção das tradições”: “Muitas vezes, “tradições” que parecem ou são consideradas antigas são bastante recentes, quando não são inventadas”. Por “tradição inventada” “ entende-se um conjunto de práticas,

normalmente reguladas por regras tácita ou abertamente aceitas; tais práticas, de natureza ritual ou simbólica, visam inculcar certos valores e normas de comportamento através da repetição, o que implica, automaticamente: uma continuidade em relação ao passado”. Ver Hobsbawm, Eric. E Ranger, Terence ( 1984). A invenção das tradições. Editora Paz e Terra, Rio de Janeiro, p. 9.