
ENUNCIÇÃO

Revista do Programa de Pós-graduação em Filosofia da UFRRJ

Lugar e verdade: hermenêuticas pluritópicas e pensamento situado

Place and truth: pluritopic hermeneutics and placed thinking

Rebeca Furtado de Melo*

 <https://orcid.org/0000-0002-7984-8033>

Resumo: Esse trabalho pretende questionar a importância do conceito de lugar(es) para a hermenêutica. A investigação propõe um desdobramento da filosofia tardia de Heidegger, na qual a noção de lugar ganha proeminência progressiva a partir de 1940, a fim de evidenciar o aspecto espacial da situação hermenêutica, muitas vezes eclipsado pelo foco na temporalidade. A partir da proposta de uma hermenêutica topológica, proponho, em diálogo com Walter Mignolo, que a tradição da hermenêutica filosófica Ocidental necessita ser repensada e reformulada para ser capaz de responder às dificuldades que se apresentam em situações pluriculturais, especialmente aquelas que são marcadas pelas assimetrias e violências coloniais.

Palavras-chave: Lugar; hermenêutica topológica; hermenêutica pluritópica.

Abstract: *This text aims to ask about the importance of the concept of place(s) for hermeneutics. It starts from the later Heidegger's philosophy, which the place notion becomes progressively more important from 1940 on, to discuss the spatial feature of hermeneutical situation, many times eclipsed by the temporality. After presents a topological hermeneutics, the text defends in dialogue with Walter Mignolo that Ocidental tradition of hermeneutics needs to be reformulated to attends the questions presented by pluricultural situations like the violentes and asymmetrical colonial situations.*

Keywords: *Place; topological hermeneutics; plutitopics hermeneutics*

* Doutora em Filosofia pela UERJ. Professora do Colégio Pedro II - RJ.

Esse texto movimenta-se no interior de um projeto de pesquisa que propõe questionar como o conceito de lugar pode contribuir para pensarmos o acontecimento da verdade, em diálogo com a tradição hermenêutica. Especificamente no pensamento heideggeriano, o conceito de lugar ganha progressivamente importância a partir do final dos anos 1940. A expressão topologia do ser aparece pela primeira vez na obra heideggeriana em 1947, em *Da Experiência do Pensar (Aus der Erfahrung des Denkens)*, mas assume uma centralidade explícita no seminário de 1969 em Le Thor, na França. O problemático, contudo, para pensar a relação entre o conceito de lugar e a hermenêutica na obra de Heidegger é que a ideia de topologia do ser aparece, ao mesmo tempo em que o uso da palavra hermenêutica desaparece dos textos heideggerianos. No entanto, há essa formulação na obra do autor que parece lançar luz sobre essa possibilidade. No seminário de 1969, Heidegger evidencia que há três desdobramentos fundamentais em sua obra, que ele mesmo enumera a partir de três conceitos, quando diz: “Três termos que se sucedem e ao mesmo tempo indicam três passos que marcam o caminho do pensar: SENTIDO – VERDADE – LUGAR (topos)¹”.

A decisão heideggeriana de relacionar os termos “Sentido”, que é a palavra fundamental de *Ser e tempo*, “Verdade” que assume essa primazia a partir da década de 30, na chamada viragem para a história do ser e finalmente “Lugar”, no interior de sua topologia do ser desenvolvida em seu pensamento tardio, nos permite pensar que a noção de lugar é o desdobramento do caminho de pensamento que busca pensar o acontecimento hermenêutico fenomenológico do mundo e a instauração da verdade desse mundo. Essa possibilidade é decisiva na medida em que, em geral, a tradição hermenêutica privilegia a “temporalidade” no acontecimento da verdade em detrimento de sua “espacialidade” e essa virada heideggeriana em direção ao “lugar” é fundamental para questionar em que medida podemos pensar que há aí (ou pelo menos, a partir daí) uma hermenêutica topológica.

Mas, em que consiste um lugar? Heidegger, responde em um ensaio, publicado em 1953, da seguinte maneira:

A palavra “lugar” [Ort] significa originariamente [em alemão] ponta de lança. Na ponta de lança, tudo converge. No modo mais digno e extremo, o lugar é o que reúne e recolhe para si. O recolhimento percorre tudo e em tudo prevalece. Reunindo e recolhendo, o lugar

¹ HEIDEGGER, M. “Le Thor” [1966, 1968, 1969], Zähringen [1973] In: *Four Seminars*. Tradução para o inglês de Andrew Mitchell e François Raffoul. Bloomington, Indiana University Press, 2003, pp.46-47.

desenvolve e preserva o que envolve, não como uma cápsula isolada mas atravessando com seu brilho e sua luz tudo o que recolhe de maneira a somente assim entregá-lo à sua essência.”².

Heidegger define lugar como o que reúne e recolhe: a própria convergência. Lugar se dá, portanto, como o nó onde tudo vigora e se posiciona nesta e a partir desta reunião, onde se vem a ser o que se é, por meio da medida desvelada na referencialidade originária de um em relação aos outros e assim de todos. “O recolhimento recorre tudo e em tudo prevalece” – um lugar retém duas características fundamentais: unidade e totalidade. Mas não de maneira prévia, nem fixa. Ao contrário, tanto a unidade, como a totalidade são resultados da reunião. É por que a reunião conclama a todos a virem a ser o que são a partir deste pertencimento reunidor, com os demais e a partir da medida do encontro, que tal recolhimento recolhe tudo, e em referir-se e apropriar-se, prevalece.

A maneira que se dá esse recolhimento é por meio da iluminação de uma totalidade: o lugar “atravessa a tudo com seu brilho e luz”. Lugar não é uma cápsula que contém as coisas. Ele não deve ser pensando como aprisionamento de uma totalidade, como delimitação encapsulada, fechada por limites rígidos e intransponíveis. Ao contrário, ele se delimita a partir da iluminação do que aparece na relacionalidade da reunião. Lugar é clareira, na medida em que percorre com sua luz tudo o que aparece e vigora e ao mesmo tempo, retendo sua sombra nesse delimitar. Neste sentido, a totalidade só pode ser pensada como referencialidade iluminada por pertencimento. É porque cada coisa clama a reunião da totalidade que traz o outro para a luz em uma medida relacional fundamental, que todos aparecem reunidos como uma unidade a partir de uma mesmidade do que aí se apresenta. Heidegger explicita o que isso significa ao tematizar a ponte como coisa:

A ponte não se situa num lugar. É da própria ponte que surge um lugar. A ponte é uma coisa. (...) A partir dessa circunstância determinam-se os lugares e os caminhos pelos quais se arruma, se dá espaço a um espaço.

Coisas, que desse modo são lugares, são coisas que propiciam a cada vez espaços. Uma antiga acepção pode nos dizer o que designa essa palavra "espaço". Espaço (*Raum, Rum*) diz o lugar arrumado, liberado para um povoado, para um depósito. Espaço é algo espaçado, arrumado, liberado, num limite, em grego *peras*. O limite não é onde uma coisa termina, mas, como os gregos reconheceram, de onde alguma coisa dá início à sua essência. Isso explica por que a

² HEIDEGGER, M. *A caminho da linguagem*. Tradução de Marcia Sá Cavalcante Schuback. Petrópolis: Editora Vozes, 2003, p. 27.

palavra grega para dizer conceito é *horismos*, limite. Espaço é, essencialmente, o fruto de uma arrumação, de um espaçamento, o que foi deixado em seu limite. O espaçado é o que, a cada vez, se propicia e, com isso, se articula, ou seja, o que se reúne de forma integradora através de um lugar, ou seja, através de uma coisa do tipo da ponte. Por isso os espaços recebem sua essência dos lugares e não “do” espaço.³

Um lugar surge da coisa, na medida em que a coisa reúne (convoca a reunião) e permite o surgimento de uma maneira específica na qual se estabelece a unidade deste reunir-se. Sendo, uma coisa requisita que os demais entes se posicionem e respondam mutuamente ao seu pertencimento comum. Sendo, uma coisa abriga a maneira como cada um vêm ao encontro dos demais e a maneira como vigora uma unidade. O lugar é a própria reunião, é a unidade que surge da medida integradora da relação entre o que aí se apresenta. Esse lugar é o que fornece o espaço, quer dizer, a reunião fornece o posicionamento de cada um frente ao outro e em relação aos demais. Lugar é o estabelecimento das medidas de proximidade e distância que surgem nesse morar junto aos demais, deste permanecer e vigorar que inclui pertencimento. Lugar cria o espaço, arruma as posições⁴ dentro de um limite.

A tradução em português da passagem citada acima não permite ver a relação entre limite e horizonte que o termo *horismos*, em grego, anuncia. Heidegger afirma que *peras*, limite, não deve ser pensado como o lugar onde algo termina, mas *como o que permite que a coisa venha a ser o que é, o que permite que a coisa apareça em sua essência*. E daí, deriva a frase “isso explica porque a palavra grega para dizer conceito é *horismos*. *Horismos* é horizonte. E *horizonte* é o limite que permite a visibilidade do que vemos. Conceito, nesse sentido, aponta para o campo de visibilidade de algo. Ao definir algo, seguimos a delimitação de seu horizonte de compreensão e visibilidade.

Horizonte, história e lugar

Quando pensado espacialmente, o horizonte se mostra como o lugar que permite a visibilidade das coisas. De maneira ainda mais precisa, o lugar no interior do qual as coisas se mostram e vêm a ser o que são, porque o horizonte não possibilita apenas a visualização

³ HEIDEGGER, M. *Ensaio e Conferências*. Tradução: Emmanuel Carneiro Leão; Gilvan Fogel; Marcia Sá Cavalcante Schuback. Petrópolis, RJ: Vozes; Bragança Paulista, SP: Editora Universitária São Francisco, 2008, pp. 133-134.

⁴ Quanto a esta discussão, ver, especialmente, o breve texto de Heidegger: “A arte e o espaço”.

dos entes, mas determina o limite no interior do qual tudo é, incluindo o lugar que permite nossas ações e interações com os entes e com os outros. Nesse sentido, a articulação heideggeriana de *peras* com *horismos* mostra como limite e horizonte não devem ser pensados como o que determina o fim de algo, mas como vimos, como aquilo que permite uma coisa ser o que é, vir à presença.

No pensamento tardio de Heidegger, esses conceitos apontam para a abertura de um lugar a partir da reunião de uma multiplicidade que instaura uma totalidade, o mundo que habitamos. Esse lugar que surge aí abarca certa mobilidade essencial em, pelo menos, dois sentidos: 1) A posição que ocupamos dentro de um determinado horizonte muda a perspectiva que temos (e podemos ter das coisas); nesse sentido, o horizonte abrange diversas relações internas a essa totalidade que se codeterminam a partir da posição dos elementos que a constituem, incluindo nossa própria posição nesta totalidade; 2) A própria dação de um horizonte não é estática, ela inclui (e até mesmo pressupõe) certa mobilidade essencial, que não pode ser suprimida.

Em uma passagem de *Verdade e método*, Gadamer fornece uma discussão importante sobre a mobilidade própria a todo horizonte mostrando como, por essa razão, um horizonte nunca pode ser pensado como algo insuperável, estático ou completamente fechado em si mesmo. O trecho que culmina na formulação da noção de ‘fusão de horizontes’ é paradigmático para explicitar e compreendermos a espacialidade própria que a hermenêutica retém. Ele diz aí:

Todo presente finito tem seus limites. Nós determinamos o conceito da situação justamente pelo fato de que representa uma posição que limita as possibilidades de ver. Ao conceito da situação pertence essencialmente, então, o conceito do horizonte. Horizonte é o âmbito de visão que abarca e encerra tudo o que é visível a partir de um determinado ponto. Aplicando-se à consciência pensante, falamos, então da estreiteza do horizonte, da possibilidade de ampliar o horizonte, da abertura de novos horizontes etc. A linguagem filosófica empregou essa palavra, sobretudo desde Nietzsche e Husserl, para caracterizar, com isso, a lei do progresso de ampliação do âmbito visual.⁵

A passagem como um todo emprega termos claramente espaciais e topológicos como situação, limite, posição, horizonte, movimento. O notável nesta formulação é que ela

⁵ GADAMER, H. *Verdade e Método: traços fundamentais de uma hermenêutica filosófica*. (3 ed). Tradução: Flávio Meuer. Petrópolis: Editora Vozes, 1999, p. 452.

esclarece como a noção de situação hermenêutica pressupõe a de horizonte, na medida em que diz respeito ao pertencimento a uma posição que nos permite ver o que vemos. Nesse sentido, a espacialidade própria da hermenêutica não pode ser reduzida à ideia de uma posição que pudesse ser determinada de maneira objetiva dentro de um espaço neutro e matematizável, entendido como extensão absoluta⁶. Ao contrário, ela diz respeito à abertura de mundo, ao qual pertencemos, e no qual existimos e encontramos as coisas e os outros. A situação hermenêutica é, portanto, sempre qualitativamente definida e determinada, uma vez que resguarda a relação que se estabelece em nosso pertencimento a um mundo. Toda posição depende de um pertencer a um horizonte específico. A situação em que existimos, o lugar que habitamos, diz respeito, antes de tudo, à familiaridade e ao pertencimento. É o habitar e pertencer a um lugar que nos fornece as orientações⁷ de sentido e de localização que seguimos existencialmente. O lugar determina nossa posição qualitativamente determinada em relação aos entes, a partir do qual toda experiência de espacialidade e temporalidade se torna possível. Desta maneira, a ontologização da compreensão realizada por Heidegger na hermenêutica da facticidade e a hermenêutica filosófica consolidada por Gadamer, radicalizam a importância de se pensar a situabilidade do existir humano, seu ser-no-mundo, e o caráter topológico deste pertencer já expresso pelo termo heideggeriano ser-aí. Reter e ressaltar a espacialidade fundamental em termos hermenêutico-fenomenológico é decisivo para que possamos pensar em um lugar existencial.

A filosofia gadameriana pensa, sobretudo, a articulação entre os limites de todo horizonte com a finitude da existência humana. Ela é precedida por um comentário que mobiliza a discussão com base nos limites da consciência histórica, que em todo esforço compreensivo da tradição já se realiza no interior dos limites demarcados por ela.⁸

⁶ Jeff Malpas apresenta uma discussão muito esclarecedora sobre esse aspecto ao discutir o tipo de espacialidade próprio do mundo, no contexto de *Ser e tempo*. Ele diferencia aí uma espacialidade objetiva e uma espacialidade existencial, que espero que já esteja suficientemente clara a essa altura de nossa discussão. Conferir Malpas, 2008, pp. 67-83).

⁷ Quando Gadamer discute a dialética da pergunta e resposta, ele apresenta claramente a relação entre sentido e orientação: “Sentido quer dizer, todavia, sentido de orientação. O sentido da pergunta é simultaneamente a única direção que a resposta pode adotar se quiser ser adequada, com sentido”. (GADAMER, 1999, p. 534). Essa observação, por sua vez, nos permite articular a ideia de horizonte de sentido com a maneira como nos orientamos no interior da delimitação de nossas possibilidades de ver. Se por um lado o conceito de horizonte descreve esta limitação do alcance de nossa visão, o conceito de sentido, aponta para a ideia de que estar situado sempre já depende de orientações prévias vinculantes, que nos permite ver e existir em meio aos entes.

⁸ *Ibidem*, p. 449.

O trecho discute, desta maneira, o fato de todo existir humano ser sempre situado espacial e temporalmente, por depender de um horizonte de sentido historicamente constituído, que, ao mesmo tempo, permite toda interpretação e mobilidade histórica específica. Mas, justamente pelo fato de Gadamer pensar as articulações da história efetual a partir dos engajamentos da consciência histórica com sua tradição, ele privilegia os aspectos históricos e, portanto, temporais da situabilidade hermenêutica. Ele afirma, por exemplo, que nosso horizonte atual é sempre formado a partir dos horizontes do passado e da maneira como eles se desenvolvem e consolidam por meio da tradição e sua constante reinterpretação. Desta maneira, porém, Gadamer claramente assume uma primazia da temporalidade e da continuidade histórica em detrimento da espacialidade do acontecimento do lugar hermenêutico-fenomenológico, que delimita o horizonte do apresentar-se das coisas. Assim, a espacialidade do lugar e do horizonte hermenêutico é tomada como secundária e a historicidade e a temporalidade assumem a primazia e centralidade na discussão.

A filosofia gadameriana e a hermenêutica filosófica alemã, em geral, pressupõe uma espécie de continuidade histórica que se realiza através de uma tensão entre passado, presente e futuro, e que se consolida como uma tradição. Em geral, nossas possibilidades interpretativas são consideradas como diretamente dependentes de compreensões sedimentadas historicamente que, por sua vez, se rearticulam por meio de processos interpretativos que dependem de uma forma ou de outra do ser humano e de sua historicidade (mesmo quando considerados a partir de certa vinculação existencial – como singularização, ou como decisão histórica de um povo etc.). A história efetual gadameriana se encaixa nesse esquema. Ainda quando essa abordagem nos fornece ferramentas valiosas para se pensar em processos históricos, ela se mantém vinculada e dependente de um pressuposto fundamental: o início e vigência de uma tradição. Justamente por isso, ela parece mais apropriada e vinculada à história da filosofia Ocidental, pensada como consolidação da tradição europeia.

Contudo, essa posição apresenta uma dificuldade que poderia ser denominada de hiper temporalização dos horizontes. Ela consiste no fato de que toda hermenêutica histórica tende a homogeneizar temporalmente as diferentes e dissonantes topologias de ser aí presentes. Isto é, ao pensar em termos primordialmente temporais, se perde de vista a possibilidade de pensar a singularidade do acontecimento do lugar de fenômenos não imediatamente identificáveis ou redutíveis à sua época ou mesmo da existência complexa de

espaços de sentido que coexistem em um mesmo, sendo coetâneos, ainda que, em alguns casos incomensuráveis. Daí deduzimos outro problema evidente desta compreensão da hermenêutica e talvez o que possui maior relevância para nossos problemas específicos: ela possui pouca ou nenhuma possibilidade de dar conta dos fenômenos de confronto entre lugares que não possuem a mesma raiz histórica. Quer dizer, é difícil, senão impossível, simplesmente deslocar a ideia de fusão de horizontes para uma situação em que os horizontes em questão sejam absolutamente incomensuráveis e sem qualquer pertencimento mútuo ou a uma mesma tradição. Um exemplo seria pensar como se dá a formação de horizontes que tiveram lugar nos processos de colonização. Na situação colonial, o problema hermenêutico por excelência da possibilidade de compreensão do alheio se apresenta e se impõe radicalmente de uma maneira que a história efetual parece ser incapaz de resolver.

A grande dificuldade neste caso parece ser que não existe nenhum ponto de contato histórico entre as diferentes situações hermenêuticas que precisam se fundir. A solução padrão para a tarefa de compreensão de diferentes momentos no interior de uma tradição parece não ser compatível com o problema de compreensão de lugares totalmente distintos, se aqui entendemos lugar hermenêutico-fenomenologicamente, tal como discutimos acima. A situação europeia, portanto, possui uma particularidade. Seu desenvolvimento se realizou supostamente a partir de uma espécie de continuidade, e neste sentido, é possível compreender a tradição porque “já somos sempre compreendidos por ela”. Isto significa dizer que é a própria sedimentação da tradição o que abre nossos horizontes compreensivos prévios e suas possibilidades de futuras articulações e, neste sentido, ela já sempre participa de sua constituição mais própria. Esse esquema é operalizado tanto na ideia de história efetual gadameriana, como na necessidade de destruição da tradição em *Ser e tempo* ou de história do seer do “segundo” Heidegger. Todas estas propostas, de uma maneira ou de outra, partem do pressuposto de que a tradição é o que delimita nossos horizontes e que possibilitam a rearticulação histórica. É por isso que, neste modelo interpretativo, é sempre possível e em alguns casos, necessário, se voltar ao passado e à sua vigência, mesmo que seja para desconstruir a maneira sedimentada pela qual ele nos foi legado, obscurecendo seu vigor original. Aqui se pressupõe um início, uma abertura fundacional de uma tradição, que doa a medida para as posteriores rearticulações históricas. Contudo, se desejamos pensar na possibilidade efetiva de aceder a outros lugares, outros horizontes de manifestabilidade

completamente alheios, outros lugares hermenêuticos-fenomenológicos de dação de mundo, sejam intra, inter ou extra-histórico (considerando aqui história como o processo de rearticulação no interior de uma tradição) esse esquema de início original parece não ser suficiente.

Pensando o conceito de lugar: uma topologia hermenêutica e uma hermenêutica topológica

Por ter em vista esses impasses, defendo a necessidade de se reposicionar o que significa pensamento hermenêutico através do conceito de lugar. O que está em jogo aqui é uma tarefa dupla: por um lado, evidenciar o traço hermenêutico da topologia do ser e por outro, estabelecer as bases para uma hermenêutica topológica. Defendo que podemos considerar que o voltar-se para o lugar, compreendido como a vinculação específica da doação de uma medida do habitar um mundo em meio aos entes, é uma tarefa hermenêutica. Nesse sentido, mesmo que Heidegger não use esse termo em seus escritos da maturidade, entendo que a topologia do ser é um fazer essencialmente hermenêutico e pode ser de grande valia para a formulação de hermenêuticas topológicas.

Ao mesmo tempo, a própria tradição hermenêutica ocidental resguarda elementos topológicos que não podem ser suprimidos e que, quando são ignorados ou desprivilegiados em prol apenas da temporalidade, tornam todo pensamento hermenêutico insuficiente e problemático para resolver algumas das questões hermenêuticas por excelência. É exatamente o que Malpas evidencia quando afirma: “a hermenêutica é ela mesmo essencialmente topológica.”⁹

O principal argumento aqui consiste em afirmar que a primazia temporal em detrimento da espacialidade, tal como foi considerada na tradição europeia, não corresponde a uma característica dos fenômenos de mostraçã, nem de compreensão dos entes. Com isso não se afirma que a temporalidade não seja um fator indispensável para se pensar os horizontes hermenêuticos, mas, ao contrário, que para se pensar propriamente os horizontes hermenêuticos, já precisamos que eles apareçam articulados com o acontecimento de um

⁹ MALPAS, J. “Place and Hermeneutics: Towards a Topology of Understanding”. Forthcoming in Georgia Warnke (ed.), *Inheriting Gadamer: New Directions in Philosophical Hermeneutics*. Edinburgh: Edinburgh University Press, p. 3.

lugar de apresentação dos entes, que envolve equiprimordialmente tanto a temporalidade quanto a espacialidade. Assim, toda concepção de tempo e espaço, e, logo, historicidade e regionalidade são derivadas de uma primeira temporalização e espacialização do ser que se dá na abertura de um lugar. Somente a partir daí se pode compreender completamente o que aqui se defende: que o resgate do caráter espacial da hermenêutica, bastante negligenciado por tal tradição, é necessário para pensarmos o que está em jogo no fenômeno de abertura de lugares, aos quais nós mesmos e as coisas pertencemos e a partir do qual somos e se torna possível, em um sentido derivado, qualquer possibilidade compreensiva de ser. Desta maneira, o conceito de lugar hermenêutico necessita ser compreendido abarcando tanto espacialidade, quanto historicidade, e, neste sentido, a tarefa se expressa pelo resgate da estrutura topológica da compreensão destas duas dimensões.¹⁰ Toda compreensão já é de alguma forma derivada do acontecimento topológico do lugar do ser, e, portanto, exige igualmente a tarefa de uma topologia do ser, pensada como atenção hermenêutica a essa estrutura do acontecimento de ser que retém uma referencialidade mútua entre os elementos que aí são e a irrupção de uma totalidade a partir desta reunião.

Jeff Malpas em seu texto intitulado *Lugar e singularidade (Place and Singularity)*, fornece boas pistas para pensarmos o acesso compreensivo a horizontes hermenêuticos a partir do lugar do ser dos entes que devem ser compreendidos, e, portanto, sem depender de concepções demasiado históricas de hermenêutica. Ainda que seu texto não explicita as teses que defendo aqui, seu acento no lugar e sua concepção de pensamento hermenêutico é bastante próxima da que proponho aqui. Malpas define lugar da seguinte maneira:

Lugar é o que contém, e contendo abre o espaço no qual algo que é dado no interior do lugar pode aparecer – mas este aparecer, o que quer que seja, é um aparecer no interior de [*within*]. De fato, o *self* – a própria vida de alguém – é sempre dada em e através de um lugar, daí que o *self* e a vida também tenham o caráter de um ser (dentro) [*within*].¹¹

Lugar designa uma totalidade que nos abarca, abrindo o espaço para que as coisas apareçam no interior dessa totalidade. O ser “dentro” aqui, não deve ser pensado como

¹⁰ *Ibidem*, p. 16.

¹¹ MALPAS, J. “Place and Singularity” In: MALPAS (ed.). *The Intelligence of Place: Topographies and Poetics*. London: Bloomsbury, 2015, pp. 67-92, p. 77. (Tradução minha).

encapsulado, preso dentro de um local, como um objeto pode estar no interior de um espaço qualificado como pura extensão. Mas, ao contrário, *ser dentro [within]* aponta para um pertencer. Malpas argumenta que esta característica de interioridade expressa ao mesmo tempo uma abertura.

É justamente a maneira como as coisas e nós somos (nos presentificamos aí), o que define a singularidade própria de cada lugar. Isto é, a maneira específica como se abre o interior no qual nós e as coisas somos, que doa a cada vez a medida da apresentação de cada um e da própria relação de cada um em relação aos demais é o que caracteriza um lugar como tal. Neste sentido, Malpas afirma: “O singular de cada lugar – o caráter que pertence ao lugar e somente a este lugar – é o caráter de sua abertura e de seu abrir”¹². O que marca a singularidade de cada lugar, e, por isso, o que define cada lugar enquanto tal é a maneira como os entes se mostram em sua relação essencial com os demais nesta abertura. Por esta razão, Malpas sugere que aceder a um lugar implica sempre uma relação essencial com este lugar. Aceder a um lugar nunca pode ser pensado como uma simples captura de uma imagem ou a descrição de como supostamente se daria a espacialidade objetiva deste lugar. Inversamente, aceder a um lugar implica sempre um estar entre, no meio de, no interior desta abertura, o que quer dizer pertencer e habitar tal lugar: estar existencialmente envolvido e implicado nesta singularidade. Novamente, é importante reter o caráter fenomenológico dessa noção na medida em que a espacialidade ou a temporalidade de um lugar nunca podem ser tomadas como um pressuposto. Ao contrário, a descrição de um lugar precisa surgir a partir do imiscuir-se em meio aos entes que aí se dão, seguindo a referencialidade própria de tais entes que, desta maneira, trazem à tona a constituição de tal lugar e de sua espacialidade e temporalidade específicas.

Hermenêuticas pluritópicas e situação colonial

Com o que foi dito até aqui, contudo, ainda não explicitamos a potência e inclusive a necessidade do conceito de lugar para compreendermos um fenômeno muito específico que é o do confronto violento entre mundos e a experiência existencial e compreensiva de habitar esse “entre” da situação colonial.

¹² *Ibidem*, p. 79.

Como defendido acima, as hermenêuticas ocidentais parecem não ser suficientes para dar conta do desafio compreensivo que se instaura em situações pluriculturais. Na medida em que na hermenêutica filosófica alemã, o que se deseja compreender sempre já pertence à própria tradição Ocidental, Mignolo denominou tais hermenêuticas de “monotópicas”. Quer dizer, elas se realizam em um mesmo *topos*, um mesmo lugar hermenêutico, com interesse voltado e abordagens exclusivistas para os fenômenos endógenos da tradição Ocidental. Em alguns momentos, inclusive, esta exclusividade foi articulada com ideias mais ou menos colonialistas, eurocentradas e/ou racistas como a de que apenas o Ocidente possui história, filosofia, obras e pensamento a serem compreendidos.

Quando partimos de horizontes de sentido radicalmente diversos e/ou mesmo incomensuráveis e, sobretudo, a partir da situação colonial, que instaura uma significativa e violenta assimetria de poder entre os mundos em contato, soluções como a fusão de horizontes gadameriana ou da destruição da tradição heideggeriana, a reconstrução do espírito da época de Dilthey ou os métodos comparativos e divinatórios de Schleiermacher são, no mínimo, inapropriadas. Nesse sentido, esse trabalho parte de um diálogo com a filosofia heideggeriana para pensar a partir dela e também contra ela, ao radicalizar o questionamento sobre a centralidade do conceito de lugar no acontecimento da verdade para a proposição de uma hermenêutica topológica.

Para isso, dialogamos com a proposta de Walter Mignolo de uma hermenêutica pluritópica e dos conceitos que evidenciam a espacialidade e territorialidade de seu pensamento como lócus de enunciação e diferença colonial, visando compreender como tais conceitos estão articulados com a tarefa de descolonização do pensamento.

Desde o início dos anos 1980, pelo menos, Mignolo já trabalha com questões sobre a época colonial. No início, sua abordagem parte de discussões no interior de dois campos disciplinares: os estudos literários e os estudos coloniais, ao mostrar como as características específicas de culturas não Ocidentais, como é o caso das culturas Andina, Maya e Azteca, por exemplo, colocam em xeque os pressupostos metodológicos das disciplinas que visam conhecê-las. Já nesse momento, Mignolo defende que a situação colonial requer outras epistemologias e metodologias para ser compreendida. Especialmente se desejamos ultrapassar os preconceitos e pressupostos de uma compreensão unilateral, que não é capaz de se orientar pelos fenômenos coloniais pois não considera as culturas não ocidentais como

fontes legítimas e base para essa compreensão. Quer dizer, ele pretende formular uma metodologia que possa evitar a violência epistêmica que apaga ou desconsidera não apenas qualquer produção intelectual dessas culturas, mas ainda, que seja capaz de reconhecer que há outras compreensões em jogo na semiosis colonial, que a Ocidental.

Já em 1989, Mignolo defende a necessidade de uma hermenêutica diatópica para compreender a semiosis colonial, enquanto um campo de estudo¹³. Nesse texto, Mignolo mostra como a situação colonial envolve a negação da coetaneidade entre as culturas, quer dizer, ela desconsidera a coexistência das representações simbólicas, gerando uma equivalência entre o poder (que domina) e a (produção da) verdade, na medida em que a produção simbólica do colonizador será tomada como superior e/ou verdadeira em detrimento da dos povos colonizados.

Mignolo faz uma referência crítica direta a Gadamer e sua hermenêutica filosófica, que pressupõe que a fusão de horizontes ocorre de maneira dialógica e não problemática. Gadamer entende que as interpretações do passado rearticulam compreensões da “nossa tradição”. Quer dizer, o autor alemão pressupõe a tradição Ocidental como a totalidade a partir da qual se desenrola história, abarcando tanto quem compreende algo (sujeito) como esse algo a ser compreendido (objeto). Essa hermenêutica, de certa forma, se compromete com uma ideia de história única, que se dá através da rearticulação do pensamento Ocidental. O que Gadamer chama de história efetual nada mais é do que o pressuposto de que a tradição ocidental é o efeito do desenvolvimento da história universal em sua autopoiesis. Quer dizer, ele supõe que a própria história (Ocidental) se articula produzindo seus efeitos a partir das interpretações do passado no presente, que abrem e delimitam as possibilidades do futuro.

Por isso, Mignolo denomina a hermenêutica filosófica alemã como monotópica, na medida em que propõe e pressupõe que a compreensão se realiza em um único lugar, pensado inclusive como universal. E isso porque a tradição que se interpreta é constitutiva do próprio horizonte de quem interpreta, já sempre precedendo e condicionando seus próprios limites compreensivos.

¹³ MIGNOLO, W. “Colonial situations, geographical discourses and territorial representations: toward a diatopical understanding of colonial semiosis”. In: *Dispositio*, Vol. 14, No. 36/38 (Colonial Discourse), 1989, pp. 93-140, p. 93.

Em contraposição, Mignolo propõe uma hermenêutica diatópica mobilizado pelo desafio de se pensar a partir da pluralidade de tradições que compõem determinadas situações compreensivas. Já no artigo de 1989, Mignolo passa a usar o termo hermenêutica pluritópica¹⁴. Também nos anos seguintes essa expressão ganha mais destaque que a primeira. A qualificação de pluritópica seria mais adequada para situações coloniais que envolvam uma pluralidade de tradições na produção da semiosis colonial e não apenas duas. Este é o caso constatado na diversidade de culturas ameríndias nos territórios colonizados da América Latina, assim como, por exemplo, pela presença das culturas afrodiaspóricas, fundamentais em determinados territórios latinoamericanos, a partir da colonização, como é o caso especialmente de países como o Brasil, Colômbia, Venezuela, Cuba entre outros. O que a hermenêutica pluritópica propõe, portanto, é, de certa forma, “corrigir” e “ampliar” a hermenêutica filosófica para ser capaz de dar conta de situações interpretativas que envolvem uma pluralidade de tradições e, nesse sentido, precisa estar atenta a rede de lugares a partir dos quais se produz determinados atos dizentes e acontecimentos da verdade.

Mas, além de se realizar a partir de uma multiplicidade de lugares de enunciação, a semiosis colonial expõe o fato de que esses lugares tampouco são estáveis e/ou totalizados. Com a colonização determinados lugares são continuamente colocados em xeque, pois se encontram em constante disputa por sua sedimentação, resistência, rearticulação e mesmo legitimidade. A violência específica que marca a situação colonial faz com que esse encontro de mundos, muitas vezes incomensuráveis, produza uma fragmentação na referencialidade que estabelecia o lócus de alguém no interior do seu mundo.

Nesse sentido, a meu ver, uma das grandes contribuições que a hermenêutica pluritópica traz para o pensamento hermenêutico é evidenciar de maneira crítica como o privilégio exacerbado na temporalidade, em detrimento da espacialidade constitutiva dos acontecimentos compreensivos é uma característica fundamental da colonialidade fundante do pensamento moderno. E isso porque ao pensar a temporalidade como o horizonte absoluto do desdobramento da história, se realiza um apagamento da regionalidade, territorialidade e situabilidade de todo pensamento. Como consequência se nega a existência e legitimidade de diferentes histórias porque não se reconhece a existência e legitimidade de outros lugares

¹⁴ *Ibidem*, p. 96.

compreensivos. Desta maneira, o Ocidente se considera como um momento “mais evoluído” de uma história única, pretensamente universal, na qual os povos colonizados são pensados como exemplares de estágios primitivos, atrasados em uma cronologia “natural” do desenvolvimento humano. Ainda que nem sempre essa tese seja explícita, ela ainda fundamenta muitos de nossos argumentos filosóficos seja disfarçados de critérios epistemológicos ou de justificações estéticas de “preferências pessoais”. Essa negação, por sua vez, tem como consequência a negação da contemporaneidade de outras tradições, considerando-as, como disse, atrasadas e inferiores, possibilitando por um lado, epistemicídios e por outro, todos os tipos de narrativas salvacionistas que ainda hoje se reconfiguram e legitimam as mais diversas formas de violência e extermínio. Nas palavras de Mignolo:

na medida em que a negação da contemporaneidade emergiu como uma das principais consequências conceituais do exagero do privilégio do tempo sobre o espaço na organização e categorização de culturas e sociedades no período moderno inicial/colonial, a negação da contemporaneidade é uma das maiores tarefas da teorização pós-colonial.¹⁵

Subscrevo a afirmação de Mignolo de que a afirmação da contemporaneidade dos diversos mundos e lugares de enunciação é uma das maiores tarefas de descolonização do pensamento. Defendo que ela passa, necessariamente, pela atenção ao lugar, como horizonte hermenêutico fenomenológico, que permite problematizarmos as contradições e potencialidades da diversidade de mundos e dizeres, de ações e pensamentos, de formas de vida e histórias que nos constituem ou que são absolutamente alheios a nós. Para isso, precisamos nos comprometer com o desenvolvimento de hermenêuticas topológicas para pensamentos situados.

Referências bibliográficas

BORSANI, María Eugenia. *Hermenêuticas para un pensar geo-situado, o derivas de la hermenêutica en Latinoamérica*. En: Luciano Mascaró y Adrián Bertorello (org.). *Actas de las segundas jornadas internacionales de hermenêutica*. Ciudad Autónoma de Buenos Aires: Ediciones Proyecto Hermenêutica, 2012, pp. 45-52.

¹⁵ MIGNOLO, W. “El lado más oscuro del Renacimiento” en *Universitas Humanística* n° 67. Bogotá, 2009, pp. 165-203, p. 171.

FIGAL, Günter. *Oposicionalidade: O elemento hermenêutico e a filosofia*. Tradução de Marco Antonio Casanova. Petrópolis: Editora Vozes, 2007.

GADAMER, H. *Verdade e Método: traços fundamentais de uma hermenêutica filosófica*. (3 ed). Tradução: Flávio Meuer. Petrópolis: Editora Vozes, 1999.

_____. *Verdad y método: fundamentos de una hermenéutica filosófica*. Tradução para o espanhol de Ana Agud Aparicio e Rafael de Apagito. Salamanca: Ediciones Sígueme, 1984.

_____. *Philosophical Hermeneutics*. Tradução para o inglês de David E. Linge. California: University of California Press, 1977.

HEIDEGGER, Martin. *A caminho da linguagem*. Tradução de Marcia Sá Cavalcante Schuback. Petrópolis: Editora Vozes, 2003b.

_____. *Ensaaios e Conferências*. Tradução: Emmanuel Carneiro Leão; Gilvan Fogel; Marcia Sá Cavalcante Schuback. Petrópolis, RJ: Vozes; Bragança Paulista, SP: Editora Universitária São Francisco, 2008.

_____. *Le Thor* [1966, 1968, 1969], *Zähringen* [1973] In: *Four Seminars*. Tradução para o inglês de Andrew Mitchell e François Raffoul. Bloomington, Indiana University Press, 2003a.

MALPAS, Jeff. *Heidegger's Topology: Being, Place, World*. Cambridge: The MIT Press, 2008.

_____. "Introduction: Hermeneutics and Philosophy". In: *The Routledge Companion to Hermeneutics*, Oxon e New York: Routledge, 2015a, pp. 1-9.

_____. (2015b). "Place and Hermeneutics: Towards a Topology of Understanding". Forthcoming in Georgia Warnke (ed.), *Inheriting Gadamer: New Directions in Philosophical Hermeneutics*. Edinburgh: Edinburgh University Press. Disponível em: https://www.academia.edu/12073967/Place_and_Hermeneutics_Towards_a_Topology_of_Understanding. Acessado em: 20/05/2015.

_____. (2015c) "Place and Singularity" In: MALPAS (ed.). *The Intelligence of Place: Topographies and Poetics*. London: Bloomsbury, 2015, pp. 67-92.

_____. (2015d) "Place and Situation". In: MALPAS, GANDER (eds). *The Routledge Companion to Hermeneutics*, Oxon e New York: Routledge, 2015, pp. 354-367.

_____. 'The transcendental circle'. In: *Australasian Journal of Philosophy*, 75: 1, 1997, pp. 1-20.

MIGNOLO, Walter. "Colonial situations, geographical discourses and territorial representations: toward a diatopical understanding of colonial semiosis". Em: *Dispositio*, Vol. 14, No. 36/38 (Colonial Discourse), 1989, pp. 93-140.

_____. Decires fuera de lugar: Sujetos dicentes, roles sociales y formas de inscripción. Em: *Revista de Crítica Literaria Latinoamericana*. Año 21, No. 41, pp. 9-31, 1995.

_____. Desobediência epistêmica: a opção descolonial e o significado de identidade em política. Em: *Cadernos de Letras da UFF – Dossiê: Literatura, língua e identidade*, no 34, p. 287-324, 2008.

_____. "El lado más oscuro del Renacimiento" en *Universitas Humanística* N° 67. Bogotá. pp. 165-203, 2009.

_____. La razón postcolonial: herencias coloniales y teorías postcoloniales. *AdVersusS*, Año II,- N° 4, diciembre 2005.

_____. (1992). La semiosis colonial: la dialéctica entre representaciones fracturadas y hermenéuticas pluritópicas, Em: *De la Hermenéutica y la Semiosis Colonial al Pensar Descolonial*, Quito, Ediciones Abya -Yala, 2013.

FURTADO DE MELO, Rebeca. *Hermenêuticas topológicas, filosofia latinoamericana e pensamento decolonial: a tarefa de descolonizar nosso pensamento*. In: *Ekstasis: revista de hermenêutica e fenomenologia*. Vol. 10. n2 , pp. 23-42, 2021.

_____. *Verdade, finitude e lugar: para uma hermenêutica topológica*. Tese de doutorado em Filosofia. Universidade do Estado do Rio de Janeiro: Rio de Janeiro, 2016.

LEAL, Lucía Carolina Muñiz. El 'lugar de enunciación': sobre la realidad de la interpretación histórica. *Euphyia* vol. 10, n.18, 2016, p. 9-30.

VERDESIO, Gustavo. De la epistemología occidental a la gnosis fronteriza: apuntes sobre un itinerario intelectual poco conocido (Introducción). Em: MIGNOLO, W. *De la Hermenéutica y la Semiosis Colonial al Pensar Descolonial*, Quito: Ediciones Abya–Yala, 2013, p. 9-21.

SCHÜRMAN, Reiner. *Heidegger on Being and Acting: from principles to anarchy*. Traduzido do francês por Christine-Marie em colaboração com o autor. Bloomington: Indiana University Press, 1987.

Recebido em: setembro de 2024.
Aprovado em: novembro de 2024.