

Gabriela Miranda Zabeu

**Preconceito e Diálogo:
Ética e Ontologia na Fusão de Horizontes**

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-graduação em Filosofia, como requisito para a obtenção do Grau de Mestre em Filosofia.

Orientador: Prof. Dr. Roberto Wu

Florianópolis
2014

Ficha de identificação da obra elaborada pelo autor,
através do Programa de Geração Automática da Biblioteca Universitária da UFSC.

Zabeu, Gabriela Miranda
Preconceito e diálogo: Ética e ontologia na fusão de horizontes / Gabriela Miranda Zabeu ; orientador, Roberto Wu - Florianópolis, SC, 2014.
130 p.

Dissertação (mestrado) - Universidade Federal de Santa Catarina, Centro de Filosofia e Ciências Humanas. Programa de Pós-Graduação em Filosofia.

Inclui referências

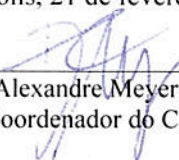
1. Filosofia. 2. hermenêutica filosófica. 3. práxis dialógica. 4. ontologia. 5. ética. I. Wu, Roberto. II. Universidade Federal de Santa Catarina. Programa de Pós-Graduação em Filosofia. III. Título.

Gabriela Miranda Zabeu

**“PRECONCEITO E DIÁLOGO:
ÉTICA E ONTOLOGIA NA FUSÃO DE HORIZONTES”**


Esta dissertação foi julgada adequada para obtenção do Título de “Mestra em Filosofia”, e aprovada em sua forma final pelo Programa de Pós-Graduação em Filosofia.

Florianópolis, 21 de fevereiro de 2014.

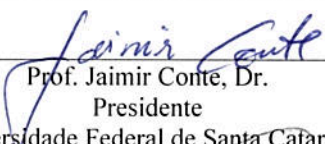


Prof. Alexandre Meyer Luz, Dr.
Coordenador do Curso

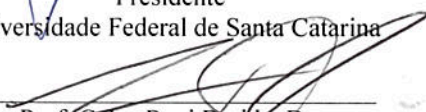
Banca Examinadora:




Prof. Roberto Wu, Dr.
Orientador
Universidade Federal de Santa Catarina




Prof. Jaimir Conte, Dr.
Presidente
Universidade Federal de Santa Catarina



Prof. Celso Reni Braida, Dr.
Universidade Federal de Santa Catarina



Prof. Nazareno Eduardo de Almeida, Dr.
Universidade Federal de Santa Catarina



Prof. Luiz Rohden, Dr.
Universidade do Vale do Rio dos Sinos

Dedico este trabalho àqueles que, assim como Gadamer, são capazes de *ouvir o outro*, a mais importante e também mais difícil tarefa que nos interpela a cada momento de nossas vidas.

AGRADECIMENTOS

À minha grande família na qual encontro apoio. Aos que me ensinaram a simplicidade da maior riqueza que podemos alcançar, a cumplicidade entre aqueles que se querem bem e que se mantêm dispostos à acolhida. Ao carinho dos que, mesmo à distância, nunca me faltaram.

Agradeço especialmente aos meus pais e ao meu irmão, sem os quais esse trabalho não seria possível; à força de minha mãe, à compreensão de meu pai e à amizade de meu irmão.

À doce selvagem, quem se manteve ao meu lado em cada momento dessa empreitada.

Aos grandes professores da academia e da vida, aqueles nos quais encontro inspiração para continuar nos tortuosos caminhos da filosofia. Em especial ao meu orientador.

À CAPES, pelo investimento concedido na bolsa de pesquisa, a qual permitiu com que eu me dedicasse de modo adequado à realização deste trabalho.

Finalmente, a todos os colegas e amigos, filósofos e filosofantes da academia e da vida. Aos que se mostraram predispostos ao diálogo, contribuindo mais do que imaginam no desenvolvimento desta dissertação de mestrado.

“Essas questões que estamos discutindo aqui não são questões triviais, nós estamos discutindo como viver.”

Sócrates

RESUMO

A fim de possibilitar a abertura a novos horizontes de pesquisa, o presente trabalho busca favorecer o estudo de um autor fundamental na grande vertente de estudos da hermenêutica e, no entanto, ainda pouco explorado por se inserir historicamente há pouco na filosofia. Deste modo, visa-se apresentar uma compreensão da ontologia de Hans-Georg Gadamer (1900 – 2002) a partir do desenvolvimento conceitual de algumas questões centrais de *Verdade e Método* (1960), especialmente as desenvolvidas na segunda parte do livro. Ademais, tem-se em vista o contributo na explicitação do caráter ético-ontológico que permeia sua filosofia hermenêutica, isto é, das implicações éticas que se encontram vinculadas a sua ontologia, ponto relevante no desenvolvimento de seu pensamento e, como pretendemos mostrar, incontornável mediante as questões que nos interpelam na vida prática.

Palavras-chave: Hans-Georg Gadamer; hermenêutica filosófica; práxis dialógica; ontologia; ética.

ABSTRACT

In order to open new horizons of research, this work seeks to promote the study of a fundamental author in the branch of hermeneutic studies which, however, is still not very researched by his recent insertion in the history of philosophy. In this sense, will be presented an understanding of the ontology of Hans-Georg Gadamer (1900 – 2002) by the conceptual development of some central questions of *Truth and Method* (1960), especially those concerning the second part of the book. Furthermore, with the aim of clarifying the ethical-ontological character that permeates his hermeneutical philosophy, will be indicated the ethical implications that are connected to his ontology, a relevant point in the development of his thought, and, as we intend to show, unavoidable in the face of issues that challenge us in practical life.

Key words: Hans-Georg Gadamer; philosophical hermeneutics; dialogical praxis; ontology; ethics.

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO	17
Cap. 1 – Compreensão e historicidade	
1.1 Apontamentos preliminares.....	19
1.2 Os preconceitos e a consciência histórica	24
1.3 Tradição e autoridade no horizonte da hermenêutica.....	31
1.4 A distância temporal.....	35
Cap. 2 – A práxis dialógica	
2.1 Círculo hermenêutico e o jogo dialógico	41
2.2 A estrutura dialética-dialógica da compreensão	45
2.3 Coexistência e entendimento	49
2.4 O conceito de aplicação e a práxis filosófica	54
2.5 A interpretação gadameriana da <i>phronesis</i> aristotélica	59
2.6 A experiência hermenêutica	65
2.7 Linguagem, linguisticidade e a universalidade da hermenêutica	68
Cap. 3 – Reflexão e crítica	
3.1 O diálogo entre Gadamer e Habermas	77
3.2 A reflexão hermenêutica.....	91
Cap. 4 – O caráter ético da hermenêutica filosófica	
4.1 A hermenêutica enquanto filosofia prática e a consciência de solidariedade	99
4.2 A ideia de tolerância.....	111
CONCLUSÃO	121
BIBLIOGRAFIA.....	127

INTRODUÇÃO

Explicitar o que Gadamer desenvolve com a hermenêutica filosófica no que concerne à sua ontologia é nossa tarefa. Para tal, adotamos o estilo hermenêutico de escrita, onde cada tópico, de cada capítulo, vai se integrando ao todo do texto re-significando-o. Assim, a partir dos conceitos centrais da filosofia gadameriana, os quais serão apresentados nos primeiros capítulos, almejamos a compreensão da noção de práxis dialógica enquanto núcleo da hermenêutica filosófica. Com isso, também é nosso objetivo realizar uma investigação direcionada a um campo pouco explorado da filosofia gadameriana: o caráter ético de sua ontologia. Nesse sentido, visa-se o desenvolvimento das implicações ético-ontológicas da hermenêutica compreendida enquanto filosofia prática, o que se alcança pela autocompreensão ontológica por ela proporcionada.

Os dois primeiros capítulos do texto realizam a explicitação da ontologia de Gadamer e desenvolvem os principais conceitos concernentes a sua estruturação. Em “Compreensão e historicidade” são apresentados alguns conceitos fundamentais para se entender o modo como Gadamer concebe a estrutura da compreensão humana, tais como temporalidade, preconceitos, tradição, consciência histórica, entre outros. Os tópicos desse capítulo abrem caminho para se compreender a práxis dialógica no núcleo da hermenêutica filosófica, pelo entendimento a respeito da historicidade do existente humano. Em “A práxis dialógica”, o modo como se realiza o diálogo pelo médium da linguagem é a questão central. Nos tópicos deste capítulo se encontra a base para se pensar a hermenêutica enquanto filosofia prática, pela explicitação de conceitos como entendimento, experiência hermenêutica, a *phronesis* aristotélica como interpretada por Gadamer e o conceito de aplicação.

Com isso, os dois capítulos seguintes tratam das implicações da filosofia de Gadamer. Em “Reflexão e crítica” será apresentado, de um modo geral, o conhecido diálogo entre Gadamer e Habermas a fim de que se esclareça a posição gadameriana frente às críticas de seu parceiro no diálogo, de modo que mal-entendidos a respeito da hermenêutica filosófica sejam evitados. Ademais, neste capítulo, visamos explicitar o caráter prático da reflexão hermenêutica e o modo como ela se realiza, em sua dimensão crítica e em sua condição de abertura. Finalmente, no último capítulo, intitulado “O caráter ético da hermenêutica filosófica”, são explicitadas as implicações éticas que se encontram vinculadas à ontologia de Gadamer, as quais se revelam pela autocompreensão

ontológica proporcionada por ela. Com isso, no último tópico deste capítulo se encontra indicada a relevância de se pensar o conceito de tolerância, disposição que se mostra intrínseca ao próprio diálogo.

A partir desta breve introdução é válido salientar que, com o desenvolvimento da hermenêutica filosófica, será possível entender que o vir a ser do ente humano no mundo em suas relações com os demais entes e com a tradição, pela abertura e projeção na temporalidade mediante as compreensões prévias que se tem, em sua constante atualização pelo médium da linguagem dialógica, encontra o sustentáculo de sua explicitação ontológica e prática no conceito de compreensão – a qual se revelará enquanto uma práxis projetiva. Nesse sentido, a estrutura temporal da compreensão humana como explicitada por Heidegger se mostra fundamental para a hermenêutica filosófica, em sua apropriação interpretativa feita por Gadamer. No entanto, deve-se notar que embora a relação entre Gadamer e Heidegger seja explícita em alguns momentos desse texto, assim como a relação de Gadamer com Aristóteles, nosso propósito não é uma análise acerca de tais relações, seja no sentido de uma análise comparativa ou com o fim de mostrar uma complementariedade entre os filósofos – e o mesmo vale para os outros com quem Gadamer dialoga, como Habermas, Vico, Hegel, etc..

Gadamer, de fato, muitas vezes traz conceitos próprios da filosofia heiddegeriana e aristotélica à fala, mas o faz re-significando seu sentido original. Deste modo, quando este texto se remete a Heidegger, a Aristóteles ou a outros filósofos, deve-se ter em mente que isso se dá ou para o fim de explicitar a compreensão gadameriana de algum conceito heiddegeriano, aristotélico, etc., ou para fundamentar algo que Gadamer de fato aprendeu com Heidegger, ou com Aristóteles, etc., e que lhe serviu para o desenvolvimento de sua própria filosofia. Nesse sentido, ao nos remetermos a outros filósofos visamos somente explicitar o que Gadamer traz à fala.

Compreende-se, com isso, que a linguagem gadameriana se desenvolve por uma práxis hermenêutica que envolve um diálogo com a própria tradição filosófica, de modo que ela seja transformada e, ao mesmo tempo, conservada contra seu possível encobrimento, pela revitalização da linguagem e pela recuperação interpretativa do sentido atribuído a diversos conceitos e modos de compreender as coisas ao longo do tempo. A própria filosofia de Gadamer, portanto, não deve ser compreendida como um objeto textual, mas como contribuição a um diálogo que permanece.

CAP. 1 – COMPREENSÃO E HISTORICIDADE

1.1 APONTAMENTOS PRELIMINARES

Hans-Georg Gadamer, em *Verdade e Método*, apresenta sua hermenêutica filosófica. Uma hermenêutica desenvolvida como fenomenologia da compreensão existencial que, ao lidar com as possibilidades de compreensão da existência no processo da constituição ontológica humana e seus modos de ser, investiga a relação do existente humano consigo mesmo e com os outros entes no mundo.

Nota-se, de início, que o problema hermenêutico e ontológico explorado por Gadamer já se encontra, de alguma forma, em Martin Heidegger, o que compete ao desvelamento de um modo fundamental de ser do existente humano enquanto *compreensão (Verstehen)*, isto é, enquanto abertura e projeção na temporalidade. Gadamer afirma:

Eu tomei como meu próprio ponto de partida a crítica ao idealismo e ao método na era dominada pela epistemologia. Em minha crítica, segui Heidegger na ascensão do conceito de compreensão ao *status* do *existencial* – isto é, a uma categoria de determinação fundamental da existência humana (GADAMER, 2007, p. 158-159).

No entanto, embora a especulação gadameriana se revele, por um lado, um desenvolvimento da ontologia heideggeriana, ela se mostra, por outro lado, um desvio da mesma. Enquanto desenvolvimento da ontologia de Heidegger, a hermenêutica filosófica de Gadamer se centra em uma apropriação interpretativa da estrutura da compreensão e do modo de *ser com os outros* do ente humano. Nesse sentido, a hermenêutica explicita sua tarefa frente aos textos da tradição e no que diz respeito às relações entre os existentes humanos e seus horizontes compreensivos¹, ocorrências que, segundo Gadamer, dão-se na *linguagem dialógica*. Com isso, o desvio do pensamento gadameriano com relação à Heidegger consiste, especialmente, em sua afinidade por Platão ao assumir a estrutura de diálogo da linguagem. Como indica o próprio Gadamer:

¹ Gadamer não trata somente dessas questões, mas serão, principalmente, destas que nossa exposição se ocupará.

O que aprendi de Platão, [...] dos diálogos de Sócrates, compostos por Platão, é que a estrutura de monólogo da consciência científica jamais permitirá, de modo pleno, ao pensamento filosófico alcançar seus intentos (GADAMER, 2002, p. 21).

Gadamer, nesse sentido, almeja restituir a práxis dialógica enquanto âmbito originário do pensamento humano, tarefa que se coloca com grande dificuldade. Pois, segundo ele, na atual civilização, conectada ao modo científico-tecnológico de pensar, o que se observa é uma crescente "incapacidade para dialogar" (GADAMER, 2006, p. 351) e, com isso, o fato de as pessoas se comportarem cada vez mais monologicamente e desvinculadas das comunidades das quais fazem parte (o que as leva a um individualismo crescente).

Nota-se, os diversos aparelhos tecnológicos, como os telefones, televisões e computadores, vêm reconfigurando a estrutura social do mundo, de modo a tornar comum a alienação entre os existentes humanos. O diálogo vivo entre as pessoas tem se tornado cada vez mais raro, enquanto é crescente o apelo às informações disponíveis pelos diversos canais midiáticos, as quais são propagadas de modo irrefletido. Isso revela, de acordo com Gadamer, que as sociedades estão perdendo o valor das tradições, do senso comunitário responsável pelo vínculo social constitutivo da própria historicidade humana. Diante disso, Gadamer insiste que somente recuperando o sentido originário da linguagem dialógica é possível romper com o monólogo sistemático que hoje domina todos os âmbitos da vida (questão que será desenvolvida no último capítulo desse texto).

Dessa forma, o principal foco da problemática que se coloca, no horizonte gadameriano de investigação, está dirigido para o acontecimento da compreensão, a qual, como veremos, realiza-se sempre pela linguagem dialógica. Nesse sentido, Gadamer mostra que a cada compreensão o existente humano sempre se encontra em uma relação consigo mesmo e com o *outro*, pela alteridade da opinião acerca de determinado *tema* em questão – a coisa (*Sache*) mesma de que se fala – expressa em um texto ou em uma conversa com alguém, por exemplo.

Com isso, para que ocorra o entendimento (*Verständigung*) sobre a questão em jogo e uma nova compreensão se abra a seu respeito,

o existente humano deve buscar um *diálogo* (*Gespräch*)² significativo com o outro. Mas ao se direcionar ao que quer entender, o existente humano deve ter consciência de que, ao mesmo tempo, cada nova compreensão ocorre sempre a partir de uma compreensão prévia de si mesmo e do mundo; deve ter consciência de que enquanto *ser histórico* (*geschichtlichen Seins*), já enredado na tradição e linguagem, ele possui um modo próprio de conceber as coisas que deve ser elucidado. Nesse sentido, a tarefa hermenêutica que se propõe Gadamer, diferente de um procedimento metodológico, visa esclarecer as condições pelas quais se realiza a compreensão humana, o que só é possível incluindo a própria historicidade do ser – o que já se mostra além da noção de um objetivismo que pressupõe a neutralidade de um sujeito com relação aos objetos que visa compreender, fundamento do método científico.

Como é sabido, Heidegger se preocupou em mostrar, de modo genuíno, o tempo como horizonte de toda compreensão e interpretação do ser³, e Gadamer compartilha de tal pressuposto fundamental. Compreender, para Gadamer, é sempre um processo que se dá no entremeio entre passado e presente, projetando o existente humano; um processo que abarca num único horizonte a tradição e a situação na qual se encontra aquele que compreende, na tensão que se dá entre sua pertença a essa tradição e o que foi dito (a fala da tradição na objetividade de sua distância). “A tarefa hermenêutica consiste em não dissimular essa tensão em uma assimilação ingênua, mas em desenvolvê-la conscientemente” (GADAMER, 1999, p. 377).

É nesse sentido em que Gadamer fala de ser histórico, quer dizer, o existente humano que é sempre seu passado e o passado que se

² Conceito também traduzido por *conversação*.

³ Heidegger, em *Ser e Tempo*, ao apresentar a *estrutura da compreensão* mostra que todas as estruturas do existente humano são estruturas do tempo; que o tempo é o ponto a partir do qual o existente humano sempre compreende e interpreta o ser em suas manifestações. De acordo com ele, a compreensão se funda em uma estrutura prévia, um *existencial* (modo de ser) que abre ao *Dasein* humano possibilidades, pois que compreender é *poder ser*. Nesse sentido, toda compreensão se funda em uma *abertura* própria do existente humano mediante à *pré compreensão* que este tem ao *já estar lançado no mundo* (seu ter prévio); ao mesmo tempo, cada movimento compreensivo que é realizado, na relação interpretativa do existente humano com os outros no mundo, o abre a possibilidades, remetendo-no ao por vir, ao futuro – que por sua vez já sempre fora antecipado por sua compreensão prévia a cada projetar-se em vista de novas compreensões (HEIDEGGER, 1988a e 1988b). Assim, toda compreensão se realiza na temporalidade.

conserva enquanto tradição, e que é também projeto, o se fazer, fazendo história. Mas 'passado' aqui não se entende como algo dado, estagnado; ao contrário, as experiências passadas e a tradição são atuantes no existente humano em cada situação em que ele se encontra na vida, mantendo, assim, uma relação significativa com seu projeto, seu futuro. Ademais, na lida com a tradição o existente humano a descobre em si, o que mostra que ele é o seu passado no modo de seu ser. Ora, isso também significa que o existente humano acontece a partir de seu futuro, isto é, que ele já sempre compreende a si mesmo a partir da tradição que lhe antecipa o por vir, compreensão esta que lhe abre e regula as possibilidades de seu próprio ser. Com isso, *a historicidade do existente humano indica a constituição ontológica do seu acontecer próprio.*

Seria ingênuo, portanto, falar de interpretações objetivas ou pressupor metodologias de validações no âmbito gadameriano de investigação. Uma consciência verdadeiramente hermenêutica, que inclui “sua própria historicidade em seu pensar”, compreende que é uma ilusão “perseguir o fantasma de um objeto histórico” (GADAMER, 1999, p. 370). O verdadeiro objeto histórico não é um objeto, mas a unidade (de ser no mundo com os outros) que se dá na tensão (entre familiaridade e estranheza) própria de todo compreender. Com isso, Gadamer se opõe à concepção de consciência humana subjetiva e às certezas (enquanto 'verdades') oriundas da racionalidade científica como referência última para o conhecimento humano.

Gadamer quer, com sua investigação, “procurar o que há de comum em todas as vias de compreensão e mostrar que ela nunca é um procedimento subjetivo relativamente a um dado objeto, mas que pertence [...] ao *ser* daquilo que é compreendido” (GADAMER apud PALMER, 1999, p. 67, grifo meu). Assim, para se falar de compreensão em *Verdade e Método*, encontra-se pressuposta uma linguagem fundada em conceitos que explicitam como os entes se mostram em seu ser e como, sob determinada perspectiva, são reconhecidos enquanto entes, a cada vez – linguagem que se mostra distinta do modo como se desenvolveu as filosofias fundadas na lógica dos discursos e na objectualidade de descrições metódicas, próprias das disciplinas particulares.

Com isso, a compreensão não deve ser pensada como uma ação de uma subjetividade que se volta a determinado objeto, mas “como um colocar-se de alguém em um acontecimento da tradição, onde passado e

presente se intermedeiam constantemente. É isso que deve ser aplicado à teoria hermenêutica⁴ (GADAMER, 1999, p. 360). Não podemos, deste modo, falar de investigação acerca de um objeto a que se direcionaria a hermenêutica filosófica de Gadamer, pois assim como não existe o objeto 'história' que possa ser completamente conhecido, o existente humano e seus modos de ser não estão como um objeto de investigação para a subjetividade de Gadamer (o que colocaria ele mesmo enquanto o suposto objeto investigado). Antes, tal investigação encontra-se sempre às voltas consigo mesma, num processo que não é nem objetivo, nem subjetivo, mas que se dá como um jogo histórico-temporal da existência, que é movimento infinito, mediante a finita pretensão de apanhá-lo.

Gadamer, dessa forma, explora a estrutura ontológica da compreensão, importando-se em reconhecer a tradição e indagar por sua produtividade hermenêutica (suas possibilidades) no jogo histórico-temporal da existência. E se a hermenêutica se ocupa propriamente com horizontes de sentido e a fenomenologia com possibilidades, a questão central que se coloca e é fundamentalmente negada em sua asserção é o fato de, no contínuo movimento histórico, algo poder ser considerado permanentemente verdadeiro. Com *Verdade e Método*, obra publicada em 1960, Gadamer mostra que compreender não é um ato pontual, dado no momento em que um sujeito obtém o resultado à determinada questão, mas uma tarefa histórica e, portanto, infinita: uma tarefa aberta a novos horizontes de sentido sempre possíveis na interpretação de qualquer questão que se eleve nas relações dos existentes humanos no mundo, ainda que já situada historicamente por uma herança da tradição.

Nesse sentido, as possibilidades compreensivas que norteiam a vida humana, às quais o existente humano se projeta ao se relacionar com a tradição e com os outros no mundo, não se fundam em concepções *dadas* historicamente, mas se atêm concretamente ao momento em que este se encontra, na medida em que o passado se revigora de novos modos evocando questões que, a cada vez, o inquietam, pelas quais ele se coloca aberto ao diálogo com os outros e com a própria tradição. A atuação da tradição em cada compreensão realizada é constante, mas a relação do existente humano com a história

⁴ Quando se compreende o que significa um *acontecimento da tradição* (*Überlieferungsgeschehen*), o termo 'colocar-se' se revela no sentido de um dar ouvidos à voz do outro que nos fala, de um buscar compreender o que se passou na dinamicidade do ser histórico, a cada vez, na atualização da tradição.

é dinâmica, de modo que as possibilidades compreensivas se dão no diálogo que pode ocorrer a cada vez, em uma *situação hermenêutica* (*hermeneutischen Situation*).

Assim, Gadamer almeja, com o desenvolvimento de uma ontologia da compreensão existencial fundada na linguagem dialógica, elevar a vida do existente humano pela própria tradição a uma clareza consciente e conceitual. Nesse sentido, o passado se abrirá de acordo com a capacidade que cada um tem em desvelá-lo a cada vez, na situação em que se encontra aquele que o visa compreender, de modo que o existente humano se conscientize de que se encontra constantemente na tarefa de esclarecer-se em sua vida concreta (GADAMER, 2009). Pois o passado não é meramente algo dado em certa distância temporal, um objeto que o existente humano possa conhecer completamente ao se voltar aos seus registros (apesar de poder ser investigado pela ciência histórica enquanto um objeto, mas sempre sob determinada perspectiva); o passado aqui está dito no sentido de algo atuante e, portanto, presente; no entanto, o fato de ele ser atuante não implica a consciência de sua atuação e do modo de sua ocorrência e, por isso, é indicada essa tarefa de desvelá-lo a cada vez.

Ademais, é válido notar que embora Gadamer seja principalmente lembrado pelo diálogo com a tradição (a partir de textos e obras do passado), é central a questão que se coloca pelo diálogo com os outros existentes humanos (onde a tradição também atua) – especialmente quando a incapacidade para o diálogo presente nas sociedades contemporâneas é posta em questão. O presente texto irá tratar dessas duas dimensões dialógicas a fim de mostrar suas implicações na vida do existente humano, explicitando a práxis dialógica no cerne da ontologia gadamerina e enquanto fundamento para se conceber a hermenêutica filosófica no horizonte de uma filosofia prática.

1.2 OS PRECONCEITOS E A CONSCIÊNCIA HISTÓRICA

Gadamer, na segunda parte de *Verdade e Método*, dedica especial atenção aos *preconceitos* (*Vorurteile*)⁵. Ao se voltar para o modo como a

⁵ Termo também traduzido por *pré-juízos* ou *pré-julgamentos*. O preconceito, assim, deve ser compreendido enquanto condição de todo juízo ou julgamento, enquanto uma compreensão prévia sobre as coisas que determina, até certo ponto, a abertura e o limite da compreensão humana a respeito delas. É importante notar que as investigações de Gadamer com

tradição filosófica compreendeu tal questão, ponto de partida da problemática suscitada em seu texto, ele conduz sua crítica à rejeição da concepção de que “um uso metodológico e disciplinado da razão” humana, livre de preconceitos, seria “suficiente para nos proteger de qualquer erro” do entendimento (GADAMER, 1999, p. 345).

Esta ideia do método que, segundo ele, é oriunda de René Descartes, foi o fundamento do pensamento iluminista, permanecendo influente na orientação do desenvolvimento filosófico e científico na atualidade. Diante disso, Gadamer visa repensar essa noção que se instaurou na modernidade, reconhecendo a produtividade dos preconceitos que se sustentam, legítimos, em todo pensar e em todo agir. Deste modo, ele visa reabilitar os preconceitos – recusados pelo Iluminismo (*Aufklärung*) – distinguindo os produtivos dos que, de certo modo, impedem o pensar, elevando-os à compreensão a partir de um olhar aprofundado pela própria tradição, da qual cada existente humano participa historicamente.

Os preconceitos, assim, são a fonte das compreensões que temos e, também, fonte de novas compreensões – quando *legítimos* – ou, ainda, fonte de mal-entendidos – quando *ilegítimos* (GADAMER, 1999). Vale salientar que tais termos não são considerados em sentido de valorização do legítimo sobre o ilegítimo (este seria um julgamento posterior). A análise de Gadamer trata de mostrar o modo de ser dos próprios preconceitos pertencentes a cada situação histórica e seus efeitos no existente humano. O que pode ser dito é que enquanto os preconceitos ilegítimos, de certo modo, podem *encobrir* o fenômeno, o ser em sua manifestação, isto é, a verdade do tema a que se refere o preconceito, estreitando o horizonte de compreensão do existente humano; os preconceitos legítimos, por sua vez, podem *revelar, desocultar* a verdade, trazer o fenômeno da tradição à luz, ampliando seu horizonte compreensivo. Ambas as perspectivas são encaradas por Gadamer como pressupostos de toda compreensão, como elementos da própria estrutura ontológica do ser, precedendo qualquer valorização.

Deste modo, os preconceitos, as prévias compreensões historicamente formadas sobre as coisas, são condição de cada novo movimento compreensivo, constituindo, no modo de ser do existente humano, sua abertura e projeção ao mundo, mas também os limites de seu entendimento. Pois, de acordo com Gadamer, não é possível que qualquer esforço histórico e, portanto, finito do homem possa aniquilar

relação aos preconceitos se mostram como um desenvolvimento do que Heidegger desvelou enquanto compreensão prévia do existente humano.

completamente os indícios dessa finitude, como os preconceitos históricos atuantes em sua orientação, ou seja, os efeitos da história atuantes na tradição a qual o existente humano se encontra vinculado (GADAMER, 1999).

Assim, com a problemática dos preconceitos em jogo, Gadamer traça as diferenças entre o modo de investigação das ciências do espírito e das ciências da natureza a fim de indicar como, ao compreendê-los, é possível vislumbrar a questão inicial de sua hermenêutica filosófica⁶. De acordo com ele, o modo de investigação das ciências do espírito (guiado pela própria coisa que é mostrada a partir da perspectiva do pesquisador) levanta a questão sobre os preconceitos, já que, de maneira mais explícita do que nas ciências naturais, estes se encontram atuantes em sua orientação e são, muitas vezes, reconhecidos. O bom historiador, por exemplo, tem consciência de que em suas investigações ele parte de um ponto de vista, de um assunto de seu interesse, quer dizer, que ele orienta sua pesquisa às questões que surgem a partir desse horizonte compreensivo, e que por mais objetiva que se pretenda sua ciência, ela não escapa à compreensão prévia que ele próprio tem a respeito do tema tratado, isto é, de seus preconceitos (PALMER, 1999).

Entretanto, nem mesmo as ciências da natureza, como a física,

⁶ A história das ciências da natureza é escrita a partir do momento atual de seu desenvolvimento, o que não é meramente uma ingenuidade histórica, pois tem como critério fundamental e auto-evidente seu progresso e o valor cognitivo de seus interesses. Os momentos históricos a serem considerados no caminho de seus resultados, como os preconceitos que vigoraram em cada época (e que ainda vigoram), são somente um interesse secundário neste campo. O que interessa às ciências da natureza é a objetividade e aplicação de seus resultados. Já as ciências do espírito não podem ser descritas de modo justo por tal perspectiva. Apesar de podermos tomar um tema de seu interesse e traçar sua história a fim de chegarmos às últimas soluções alcançadas, este sim seria um esforço secundário nesse caso. De acordo com Gadamer, o critério das ciências do espírito se encontra relacionado à própria coisa, ao objeto de seu interesse e ao modo como o pesquisador o descreve corretamente; assim, o investigador orienta seu interesse à própria coisa, mas ela só adquire consistência através do modo como é mostrada por ele (GADAMER, 1999). Nesse sentido, vemos que o objeto de investigação nas ciências do espírito se mostra a partir de diferentes aspectos ao longo do tempo, o que não se dá no sentido de um progresso (onde os melhores resultados se sobrepõem aos de anteriormente), mas sob condições de cada momento histórico em que se encontra o investigador, de modo que cada compreensão histórica do tema sempre retorna ao interesse em novas pesquisas.

por exemplo, deixam de fazer parte, por seu ideal de objetividade, do que Gadamer compreende por historicidade, sendo também um reflexo dos efeitos da própria história e projetando cada nova compreensão que alcança ao todo da tradição (GADAMER, 1999). Assim, mesmo no âmbito das ciências da natureza o existente humano não deve se isentar “de refletir sobre suas expectativas, ou melhor, da obrigação de tematizar seus preconceitos”, como comumente faz (GACKI, 2006, p. 17).

No entanto, isso não quer dizer que, em cada área do conhecimento humano, o direcionamento dado às questões de interesse seja meramente efeito de uma continuidade inquestionável e natural da tradição e seus preconceitos. Ao reconhecer a importância fundamental da tradição na compreensão humana, Gadamer não a concebe enquanto uma continuidade histórica natural (no sentido de um progresso histórico), mas nota que em cada época são adotadas concepções distintas, muitas vezes excludentes entre si, não compondo necessariamente um todo hegemônico, mas que somente pode ser vista enquanto unidade pela *consciência histórica* (*geschichtliches Bewußtsein*): uma consciência atenta que percebe a atuação constante da história sobre si e que, por conseguinte, visa pôr em evidência os efeitos históricos que agem sobre sua compreensão (PALMER, 1999). A consciência histórica percebe, assim, que sua relação com o passado é algo dinâmico, de modo que ela se encontra enquanto pertencente e participante da tradição, projetando-se, a cada vez, a partir de seus efeitos, preconceitos oriundos dela e conservados por ela, assumido-os ou combatendo-os.

A consciência histórica, requerida na hermenêutica de Gadamer, não parte, portanto, de uma auto-mediação da razão entre o passado e o presente, no sentido de uma investigação que toma a história enquanto um mero objeto dentro de determinado campo do conhecimento. A consciência verdadeiramente histórica é um estar atento especulativo enquanto estrutura da própria experiência humana que a cada vez, em cada situação concreta, encontra-se interpelada pela tradição e os outros com quem convive, projetando suas compreensões (PALMER, 1999). A consciência histórica, nesse sentido, percebe que “o efeito da tradição que perdura e o efeito da investigação histórica”, enquanto interpretação da primeira, “formam uma unidade efetual, cuja análise só poderia encontrar uma trama de efeitos recíprocos” (GADAMER, 1999, p. 351) – o que um historiador pode perceber quando se volta para determinado momento histórico e busca compreendê-lo a partir de sua situação, permeada pelos efeitos da própria história que agem sobre sua

compreensão, ao mesmo tempo em que está projetando sua própria interpretação sobre tal momento histórico, a qual incorpora-se na tradição pelo seu legado.

Entende-se, com isso, que o horizonte compreensivo do existente humano se encontra situado historicamente e que toda compreensão é, portanto, limitada. Isso significa que toda compreensão se realiza mediada por um processo de formação histórica da consciência e que tal constitui sua perspectiva sobre as coisas. Nesse sentido, o existente humano, pela consciência histórica, tem a possibilidade de buscar compreender as coisas de um modo diferente, de buscar ir além de seus próprios preconceitos – o que pode provocar grandes rupturas em seu modo de pensar e viver, ou até mesmo conservar com a força da atualização concepções previamente concebidas.

Assim, “o que satisfaz nossa consciência histórica é sempre uma pluralidade de vozes nas quais ressoa o passado. O passado só aparece na diversidade dessas vozes” com as quais é preciso travar um diálogo, por onde o existente humano busca reconhecer a tradição em sua própria historicidade: “tal é a essência da tradição da qual participamos e queremos participar” (GADAMER, 1999, p. 353). Deste modo, por sempre se mostrar enquanto uma diversidade de vozes, pela alteridade das opiniões e pela compreensão dos diferentes modos de vida possíveis ao longo da história, o existente humano reconhece na tradição possibilidades. Não somente pela diversidade de compreensões encontradas nos diferentes momentos históricos, mas também pelas possibilidades de sentido abertas a cada vez que se compreende cada voz dessa pluralidade. Com isso, atentar ao que o outro tem a lhe dizer em suas possibilidades é o que torna possível ao existente humano ultrapassar a estreiteza de seu horizonte compreensivo (sempre limitado), descobrindo também alguns preconceitos que atuam sobre ele e sua época, ou seja, descobrindo também a tradição atuante em seu modo de compreender as coisas. Nota-se, assim, que somente através dessa abertura ao outro é possível que o existente humano assuma em vida a postura que deseja conscientemente, sem a ignorância dos próprios pressupostos, pré compreendidos, inculcados em seu modo de conceber o mundo.

Nesse sentido, os preconceitos e seus efeitos, conservados na tradição da qual o existente humano participa, encontram-se incorporados não só na história de seu conhecimento, mas são a condição de todo conhecimento futuro. Ademais, os preconceitos não são algo que uma pessoa possa meramente aceitar ou recusar por determinado uso adequado de sua racionalidade, pois apesar de poder se

posicionar frente aos quais são compreendidos, sempre haverá preconceitos agindo sobre ela em suas relações no mundo, muitos deles ocultos. Os preconceitos ultrapassam qualquer pretensão de domínio racional sobre eles; *sempre atuantes* na compreensão humana, só podem ser vislumbrados a partir da própria historicidade, das experiências de vida que o existente humano tem ao se relacionar com os outros, que destacam por vezes um ou outro preconceito oculto.

Como afirma Gadamer, o preconceito fundamental do Iluminismo “é o preconceito contra todo preconceito e, com isso, o desvirtuamento da própria tradição” (GADAMER, 1999, p. 167). Negar os preconceitos é ficar à mercê da ingenuidade histórica e da ignorância de seu próprio ser. Joel C. Weinsheimer mostra, nesse sentido, a contradição dos fundamentos da concepção cartesiana com a restituição dos preconceitos ao lugar fundamental que ocupam na compreensão humana proporcionada pela hermenêutica de Gadamer. Segundo ele, Descartes dizia que “se pudéssemos de fato eliminar de antemão todos os nossos preconceitos e, conseqüentemente, os erros provindos deles, nós poderíamos entender todas as coisas objetivamente” (WEINSHEIMER, 1985, p. 179). Mas, se assim fosse, nós não precisaríamos buscar compreender nada, estando livre de erros já sempre compreenderíamos tudo. Por outro lado, nós também não poderíamos compreender nada de qualquer maneira, “pois a condição da compreensão é projeção, e projeção é preconceito atuante” (WEINSHEIMER, 1985, p. 179).

A hermenêutica filosófica evocada por Gadamer, deste modo, tem início com o reconhecimento de que o existente humano é um ser histórico e de que, portanto, sempre há preconceitos agindo sobre ele enquanto efeitos da conservação e das mudanças históricas, delineando a abertura e os limites de sua compreensão. Nesse sentido, a consciência histórica se mostra enquanto o que pode mover o existente humano ao mantimento de uma postura de abertura ao que o outro tem a dizer, predispondo-o a diálogos produtivos e ao alcance de novas possibilidades de sentido sobre as questões de seu interesse (como será explicitado nos tópicos que se seguem). Com isso, ao se voltar para a tradição, Gadamer explicita a tarefa hermenêutica e histórica pela qual o existente humano é interpelado: ampliar, a cada vez, a compreensão das coisas que na vida prática se elevam ao seu interesse, a partir do reconhecimento de sua limitada compreensão ao se deparar com a estranha concepção do outro.

Por fim, com a exposição feita neste tópico, nota-se que a reabilitação dos preconceitos em suas possibilidades produtivas, feita por Gadamer, encontra, até certo ponto, seu fundamento em Heidegger,

como fora indicado nos “Apontamentos preliminares”. No entanto, é válido deixar claro que “Heidegger só se interessa pela problemática da hermenêutica histórica e da crítica histórica com a finalidade ontológica de desenvolver, a partir delas, a estrutura prévia da compreensão”; Gadamer persegue, “ao contrário, a questão de como, uma vez tendo liberado a ciência das inibições ontológicas do conceito de verdade objetiva”, “a hermenêutica pôde fazer jus à historicidade da compreensão” (GADAMER, 1999, p. 331). Nesse sentido, o intuito de Gadamer ao retomar a explicitação heideggeriana, reconhecendo o “caráter essencialmente preconceituoso de toda compreensão”, é “levar o problema hermenêutico à sua concreta agudeza e dimensão” (GADAMER, 1999, p. 337). O propósito de Gadamer, com isso,

não está de modo algum em assegurar-se frente à tradição, que faz ouvir sua voz a partir do texto, mas, ao contrário, trata-se de manter afastado tudo o que possa dificultar alguém de compreendê-la *a partir da própria coisa em questão*. São os preconceitos não percebidos os que, com seu domínio, nos tornam surdos para a coisa de que nos fala a tradição (GADAMER, 1999, p. 336, grifo meu).

Dessa forma, uma compreensão guiada por uma interpretação adequada da própria coisa deve, em certa medida, proteger-se de intuições arbitrárias e da estreiteza de pensamentos dados por hábitos não investigados, os quais são, muitas vezes, imperceptíveis (GADAMER, 1999). A tarefa hermenêutica consiste, assim, no deixar-se levar pela própria coisa a fim de compreendê-la tal como ela se apresenta em uma situação, ao mesmo tempo em que se busca elucidar os preconceitos atuantes na compreensão humana. O 'deixa-se levar pela própria coisa' e suas manifestações, para Gadamer, é a tarefa primeira de toda interpretação hermenêutica (GADAMER, 1999) a qual, como veremos, somente pode ser realizada pelo *diálogo*.

Ademais, como última ressalva, é válido indicar que o conceito de 'consciência histórica' não consiste em uma recaída na dimensão da subjetividade que Heidegger havia superado com sua ontologia, pois a intenção de Gadamer volta-se na direção do pensamento heideggeriano (GADAMER, 2002). Como afirma o próprio Gadamer, com a 'consciência histórica' ele se mantém “na direção de questionamento do Heidegger tardio” (GADAMER, 2002, p. 18), embora ele afirme que a

desenvolve de uma outra maneira, de modo que não lhe compete decidir se o caminho que seguiu pode ou não alcançar os desafios do pensamento heideggeriano (o que não cabe aqui investigar). Frente a isso, o importante é ter claro que a consciência histórica “é mais ser que consciência” (GADAMER, 2002, p. 19). Assim, quando Gadamer fala de consciência histórica não se trata de uma consciência subjetiva, mas de um modo de ser do existente humano: enquanto consciência participante de uma tradição comunitária e vinculativa que projeta sentido de ser, sentido de mundo.

1.3 TRADIÇÃO E AUTORIDADE NO HORIZONTE DA HERMENÊUTICA

Ao desenvolver o problema dos preconceitos e tecer suas críticas a respeito do descrédito que receberam pelo pensamento que se consagrou no Iluminismo, Gadamer os revela como condição da compreensão, reabilitando-os e os situando enquanto fundamentais no desenvolvimento de sua hermenêutica filosófica, a qual visa “fazer justiça ao modo de ser finito e histórico do homem” (GADAMER, 1999, p. 344). Por conseguinte, importa à Gadamer a reabilitação de outros dois conceitos relacionados aos preconceitos, os quais devem ser repensados devido a uma má-compreensão dos mesmos instaurada na modernidade, a saber, os conceitos de *tradição* (*Tradition*, *Überlieferung*) e de *autoridade* (*Autorität*).

De acordo com Gadamer, na época do Iluminismo tradição e autoridade passam a ser combatidas enquanto falsas e prévias aceitações do antigo, de modo que concepções oriundas de tradições são vistas como meras “precipitações”, consideradas “fonte de equívocos que induz ao erro no uso da própria razão”, ao passo que a autoridade de determinada perspectiva não possibilita “sequer o emprego da própria razão” (GADAMER, 1999, p. 345). Como vimos no tópico anterior, a posição tomada pelo pensamento iluminista aqui também encontra seu fundamento na acusação de a autoridade e a tradição tomarem lugar do juízo próprio, enquanto preconceitos que, uma vez consolidados, vigoram inconscientemente impedindo o conhecimento.

Mas isso, como aponta Gadamer, não exclui o fato de a autoridade e a própria tradição poderem também ser fontes de verdade, o que parece ter sido ignorado pelo Iluminismo. Nesta época, os próprios conceitos foram deturpados em vista do ideal de uma razão subjetiva que pode conhecer as coisas objetivamente. A autoridade provinda da tradição fora considerada em direta oposição à liberdade e à

racionalidade, no sentido de impor uma espécie de obediência cega a preconceitos subsumidos a despeito de qualquer apropriação legítima, como o conhecimento deliberado do que incita tal autoridade⁷ – essa abordagem é bem conhecida na crítica às ditaduras modernas no campo ético-político (GADAMER, 1999).

Porém, a essência da autoridade não é isso. [...] a autoridade das pessoas não tem seu fundamento último num ato de submissão e de abdicação da razão, mas num ato de reconhecimento e de conhecimento: reconhece-se que o outro está acima de nós em juízo e perspectiva e que, por consequência, seu juízo precede ou tem primazia em relação ao nosso próprio juízo. A autoridade não se outorga, mas deve ser adquirida, e se alguém quer apelar a ela, esta tem que ser alcançada. Ela repousa sobre o reconhecimento e, portanto, sobre uma ação da própria razão que, tornando-se consciente de seus próprios limites, atribui ao outro uma visão mais acertada (GADAMER, 1999, p. 347).

O preconceito próprio da autoridade, portanto, é legitimado no reconhecimento da opinião do outro e no reconhecimento dos próprios preconceitos que permeiam toda compreensão, o que ocorre quando realmente se respeita a autoridade daquele ao falar sobre determinado tema e não quando meramente alguém se submete à coerção, por exemplo, provinda de um autoritarismo. Aquele que coage, que impõe autoridade, não tem autoridade (não é respeitado, mas temido). Conforme declaração de Gadamer em entrevista a Dottori, “a autoridade certamente não é uma coação externa”, mas o que se legitima a si mesma por permear profundamente “os costumes comuns, práticas comuns, legislações, revoluções, e assim por diante”, sendo “capaz de resistir à força destrutiva da crítica de tal modo que, finalmente, seja aceita pelos membros da sociedade” (GADAMER & DOTTORI, 2006, p. 85).

Nesse sentido, o que Gadamer compreende por autoridade não se coloca à frente de toda opinião ou crítica, mas se encontra aberta a novas compreensões no movimento próprio da existência humana

⁷ Essa questão será tratada no âmbito habermasiano de investigação no tópico “O diálogo entre Gadamer e Habermas”.

(como as leis e visões de mundo nas diferentes épocas). O existente humano pode pensar diferente do que lhe chega pela tradição, assim como pode se posicionar frente à autoridade (seja de um superior ou de uma corrente de pensamento que se estabelece com autoridade historicamente); o que o existente humano não pode é não levá-las em consideração, o que seria ignorar aspectos fundamentais de sua compreensão de mundo, a qual se encontra situada no horizonte da tradição e dos outros com quem ele pode estabelecer um diálogo hermenêutico. A tarefa hermenêutica, nesse sentido, implica um saber projetar sobre certos preconceitos e autoridades a luz adequada, reconhecendo quais são e quais não são apropriados à situação em que o intérprete se encontra (WEINSHEIMER, 1985).

Assim, conceder autoridade a alguém em determinado assunto não provém de uma arbitrariedade irracional, mas de algo que de princípio pode e deve ser compreendido. Seu fundamento é “um ato da liberdade e da razão, que concede autoridade ao superior” (seja a um educador, a um chefe de estado, a um crítico de arte, à voz do outro que vem à fala na leitura de um livro, etc.), “basicamente porque este tem uma visão mais ampla” da questão em jogo (GADAMER, 1999, p. 348).

Ademais, ao buscar reabilitar os preconceitos, Gadamer trata da noção de que há certas coisas consagradas pela tradição que determinam o pensamento e o comportamento do existente humano sem que este precise reconhecer explicitamente a autoridade da opinião de uma pessoa. Pois no modo próprio da tradição a autoridade é *anônima*. A autoridade toma força e acontece na tradição da qual todos são participantes, de modo que o existente humano, ser histórico e finito, pode se autodeterminar livremente perante a mesma, mas não no sentido de criar e estabelecer, através de um discernimento estritamente racional, por exemplo, seus costumes e crenças (GADAMER, 1999). Na verdade, a tradição se funda espontaneamente sendo *cultivada* na liberdade com que a história se vai formando, no modo como os existentes humanos se relacionam entre si, através de cada movimento compreensivo realizado em suas vidas, em suas experiências próprias, projetadas historicamente (o que sempre ultrapassa um domínio estritamente racional de tal ocorrência).

Deste modo, consideramos *tradição* tudo o que chega ao existente humano pela e na linguagem; o que foi cultivado e atravessou gerações, os preconceitos (descobertos e ocultos), a história e seus efeitos. Assim, tradição é essencialmente *conservação* e está sempre atuante nas mudanças históricas e em todo compreender, projetando o existente humano na medida em que se dá como acontecimento em uma

situação concreta, de modo que compreender a tradição já é participar dela. Portanto, conservação é também um ato da razão, embora não compreendida no sentido filosófico tradicional (como capacidade de uma subjetividade), mas enquanto *consciência participante de uma tradição vinculante*.

É válido notar que aquilo que se conserva mediante cada movimento histórico não se evidencia como, por exemplo, o que de novo surge nas grandes inovações tecnológicas, descobertas científicas e momentos de grandes rupturas políticas ressaltadas ao longo da história. Pois,

inclusive quando a vida sofre suas transformações mais tumultuadas, como ocorre em tempos revolucionários, em meio à suposta mudança de todas as coisas, do antigo se conserva muito mais do que se poderia crer, integrando-se com o novo numa nova forma de validade (GADAMER, 1999, p. 350).

Nesse sentido, pode-se dizer que a conservação da tradição se apresenta enquanto um momento de liberdade da própria história tanto quanto os momentos de destruição ou de inovação. Pois o que é conservado pela tradição resiste. Por um lado, resiste a toda dúvida ou crítica e, por outro, a qualquer inércia ao longo da história. Sendo cultivada e assumida nas práticas cotidianas, a tradição segue determinando amplamente as instituições e comportamentos, atuando inclusive sobre os interesses do saber humano em geral. A hermenêutica de Gadamer, deste modo, mostra que somente nos confrontando com a tradição mantemos o que é digno de ser preservado, ao passo que também a transformamos; pois “encontramo-nos sempre em tradições” não por uma inserção objetiva, já que não se trata de “um comportamento objetivador” mas sempre de “algo próprio” (GADAMER, 1999, p. 350). Somente conscientes de nossa própria historicidade compreendemos que desde sempre nos encontramos na tradição enquanto participantes.

Com isso, nota-se a relevância de examinarmos a relação que temos com nosso passado, com a história que é nossa herança: “a tradição fornece um fluxo de concepções no interior do qual nos situamos e devemos estar preparados para distinguir entre pressupostos que dão fruto e outros que nos aprisionam e nos impedem de pensar e de ver” (PALMER, 1999, p. 187). É nesse sentido que se torna uma

exigência hermenêutica “voltar o olhar uma vez mais ao passado. Pois todo olhar que retorna à profundidade histórica de nosso presente aprofunda a consciência de nosso horizonte conceitual hoje já sedimentado em nós” (GADAMER, 2010, p. 15).

1.4 A DISTÂNCIA TEMPORAL

Nos tópicos anteriores foi visto que toda compreensão se projeta e se encerra no horizonte possibilitado pelos preconceitos atuantes no existente humano, de modo que estes, no mais das vezes, não são reconhecidos. Com isso, uma questão nos interpela: como o existente humano poderá destacar seus preconceitos para que possa combater os que se apresentarem ilegítimos e não ficar ingenuamente submetido a eles? Gadamer aponta que eles só são colocados em evidência quando provocados pela alteridade de algo que interpela o existente humano através de sua relação com esse outro, isto é, através do *diálogo*.

Nota-se que quando uma opinião alheia sobre determinado tema afronta uma pessoa (ao ler um texto, ao ser interpelada por uma obra ou em uma conversa com alguém), isso ocorre devido à *estranheza* da concepção que é apresentada sobre o tema em questão, por esta ser muito distinta de sua própria (ainda mais se a opinião do outro provém, por exemplo, de uma cultura diferente, seja em outra língua, seja de uma grande distância temporal). De acordo com Gadamer, um modo pelo qual o existente humano tem condições de destacar seus preconceitos é através da *distância temporal* (*Zeitenabstandes*) entre seu horizonte próprio e o horizonte de sentido, por exemplo, de um texto do passado que traz à fala uma concepção sobre algo que ele busca compreender (sobre um tema ou ente em questão).

Nesse sentido, o que Gadamer almeja ao revelar a importância da distância temporal é reconhecê-la “como uma possibilidade positiva e produtiva do compreender” (GADAMER, 1999, p. 367). Pois, embora a distância temporal possa encobrir o sentido de uma questão antiga pela qual o existente humano possa se interessar, a partir dessa distância ele também é aberto a possibilidades de reinterpretação do tema a que se refere esta questão, uma vez que ele pode contar com seu desenvolvimento a partir de diversas perspectivas históricas que não estavam disponíveis naquele momento inicial. De modo que a distância temporal tem a possibilidade de eliminar os preconceitos referentes a determinadas épocas e, ao mesmo tempo, permitir o surgimento de outros que podem levar a uma compreensão correta (GADAMER,

1999).

Dessa forma, a distância temporal pode permitir uma expressão do verdadeiro sentido que há em uma coisa, do tema que o intérprete visa compreender, isto é, a manifestação do seu ser; pois, na medida em que o tempo passa, novos aspectos do tema em questão se mostram e, com eles, novas fontes de verdade. Entretanto, o verdadeiro sentido da coisa, expressa em um texto ou em uma obra, nunca se esgota, o processo é *infinito* (GADAMER, 1999). “A distância temporal certamente tem o efeito de extinguir os preconceitos e erros da imediaticidade que obscurece o passado, mas este trabalho nunca termina” (WEINSHEIMER, 1985, p. 179). Ao longo do tempo, não são eliminadas apenas fontes de erro (preconceitos ilegítimos) referentes a determinadas épocas, de modo a filtrar as distorções do verdadeiro sentido da coisa à situação em que o intérprete se encontra. Antes, estão surgindo sempre novas fontes de compreensão e interpretação (a cada vez que o intérprete se volta ao que quer compreender), inclusive novos preconceitos que podem se mostrar ilegítimos, propiciando mal-entendidos (GRONDIN, 2002).

A distância temporal, assim, não tem uma dimensão fechada, ela está em constante movimento e expansão, como a história humana. Cabe ao existente humano, ser histórico e finito, em cada situação e horizonte em que se encontrar, buscar compreender os preconceitos que o atravessam a partir das questões, elas mesmas, que o interpelam na vida prática e cotidiana.

Tratando-se especificamente da interpretação textual, de acordo com Gadamer, quando alguém visa compreender um texto a partir de determinada distância temporal, a projeção de seu sentido deve ser guiada, tanto quanto possível, a partir do próprio texto. O que significa procurar “fazer valer o direito do que o outro diz”, isto é, do que é dito no texto; de modo que, para compreendê-lo se faça, inclusive, “o possível para reforçar seus próprios argumentos” (GADAMER, 1999, p. 361, grifo meu). Ao mesmo tempo, não é possível ignorar o horizonte compreensivo daquele que lê, uma vez que este também, de certo modo, determina o sentido do texto.

Assim, torna-se necessário alcançar o horizonte onde o outro alcançou sua opinião, no sentido de se fazer melhor ouvir sua voz, o que ele diz sobre o tema. No entanto, esse alcançar outro horizonte não quer dizer a intenção de atingir a suposta constituição psíquica do autor, como se fosse possível, ao refazer seus pensamentos a partir de quem ele era e de sua época, compreender melhor o que foi dito a partir da situada distância temporal em que o intérprete se encontra. Pois, se “nós

compreendemos os textos transmitidos sobre a base de expectativas de sentido que extraímos de nossa própria relação precedente com o assunto”, isto é, de nossos preconceitos elucidados e ocultos, “a primeira de todas as condições hermenêuticas”, “só o fracasso da tentativa de admitir como verdadeiro aquilo que foi dito no texto” – quando não se compreende a opinião do outro (seja por preconceitos atuantes ou por uma recusa consciente) – poderá gerar em nós o “esforço de 'compreender' o texto como opinião de outro, psicológica e historicamente” (GADAMER, 1999, p. 364) – quando não mais estaremos no âmbito de uma compreensão propriamente dita, mas de um julgamento posterior que visa entender o autor ou determinada época e não dar voz a sua opinião a fim de estabelecer um diálogo com o texto.

Com Gadamer, nota-se que a dimensão de sentido do texto se mostra compreensível em si mesma, não motivando um mero retrocesso à subjetividade do autor em sua distância temporal, mas à coisa mesma, ao que é dito no texto sobre o tema em questão (GADAMER, 1999). Gadamer, assim, se opõe à concepção historicista⁸ que defende que o tempo representa um 'abismo' a ser ultrapassado se quisermos compreender um texto provindo do passado. Nesse sentido, a distância temporal apresentaria uma grande dificuldade para se alcançar a intenção originária do autor e sua época, como a hermenêutica romântica concebia ser o papel da hermenêutica. A hermenêutica filosófica de Gadamer, ao contrário, não quer compreender um texto como manifestação da vida do autor, mas naquilo que é dito; não enquanto reconstrução de um *primum* originário a fim de uma transposição psíquica, e sim enquanto interpretação e participação em seu sentido na situação em que o intérprete se encontra ao se voltar ao texto; de modo que a distância temporal permita sempre novas compreensões sobre a coisa em questão, a cada vez que o existente humano se relacione com ela⁹ (PALMER, 1999).

⁸ A crítica de Gadamer, assim como faz Heidegger, é dirigida ao historicismo, a chamada 'escola histórica' na Alemanha, que representa um prolongamento da hermenêutica romântica (PALMER, 1999).

⁹ Grondin alerta para um mal-entendido ao colocarmos Gadamer em completa rejeição da noção de *mens auctoris* (a intenção do autor). Diz que Gadamer aponta que tal *não deve ser foco primário* de uma hermenêutica filosófica; que na interpretação, o alcançar a intenção do autor seria um momento posterior, algo secundário frente ao *tema* que vem à fala e nos traz sua verdade – o que não é, necessariamente, uma rejeição de tal perspectiva, mas, como fora indicado, uma crítica à corrente filosófica que pretende

Nesse sentido, o existente humano consciente de sua pertença à tradição, pelo compartilhamento de uma compreensão prévia das coisas, pela comunidade de preconceitos fundamentais e sustentadores, sempre se encontra entre a familiaridade dessa pertença e estranheza da distância com relação a toda questão que daí emerge (GADAMER, 1999). Deste modo, ao buscar compreender o que é dito em um texto, ele não pode ignorar o significado da distância temporal e das implicações desta em sua compreensão. Essa distância, ao contrário de ser um abismo a ser superado, é o “fundamento que sustenta o acontecer” da compreensão, “onde a atualidade tem suas raízes” (GADAMER, 1999, p. 367). Na verdade, a tarefa hermenêutica se desenrola justamente nessa tensão “entre estranheza e familiaridade que a tradição ocupa junto a nós [...]. *Esse entremeio é o verdadeiro topos [lugar] da hermenêutica*” (GADAMER, 1999, p. 365, grifo meu).

Tratando-se do diálogo vivo entre existentes humanos, devemos nos orientar da mesma maneira como explicitado acima. A compreensão do sentido do que é dito no diálogo não deve ser guiada por como concebemos que seja ou pense o outro, sua suposta subjetividade, mas pela coisa mesma que ele traz a fala, ou seja, sua opinião. Não desenvolveremos este ponto agora, essa questão será apreciada no capítulo seguinte. Vale, neste momento, apenas lembrar onde se situa a tarefa hermenêutica, a saber, na coisa mesma, tal como ela se apresenta numa situação tensional de sentido.

Ademais, é relevante lembrar que a hermenêutica filosófica não trata de desenvolver um procedimento ou um método que a torne disponível a quem queira aplicá-la por conta própria; ela consiste em mostrar, de modo suficientemente claro, “*as condições sob as quais se dá a compreensão*” (GADAMER, 1999, p. 365, grifo meu), o modo *como* ocorre e não o que poderia ser determinado enquanto decorrência – essa é tarefa de outras disciplinas.

Com isso, não é possível supor a distância temporal enquanto algo que forneça ao existente humano critérios absolutamente seguros para o julgamento dos entes ou das opiniões expressas em determinadas situações; é preciso concebê-la enquanto uma abertura a possibilidades do compreender, na tensão que lhe é própria, a cada vez em que o existente humano se esbarra nos limites de sua própria compreensão ao lidar com a estranha concepção do outro. Pois o que incita a compreensão se faz valer sempre, de algum modo, em sua alteridade, enquanto o que interpela o existente humano, exigindo dele o alcance de

proximidade em sua distância, através de sua interpretação (GADAMER, 1999). Como vimos, o que o interpela através da distância temporal é o encontro, provocado pelo outro, com a tradição e seus preconceitos, com os efeitos da história da qual cada existente humano é participante, por exemplo, através diálogo com um texto do passado, na fusão do horizonte do intérprete com o horizonte do texto. A distância temporal, portanto, mostra-se como um “fio condutor que liga horizontes distintos e, pelo processo dialógico, torna possível a fusão entre eles” (ALMEIDA, 2002, p. 175).

CAP. 2 – A PRÁXIS DIALÓGICA

2.1 O CÍRCULO HERMENÊUTICO E O JOGO DIALÓGICO

O horizonte de compreensão do existente humano, como foi visto, encontra-se sempre situado historicamente, permeado por preconceitos que se instauram com certa autoridade por meio de tradições. Com isso, torna-se uma tarefa hermenêutica procurar desocultar os preconceitos atuantes em cada direcionamento aos entes em suas manifestações, para que seja possível apreendê-los em seu ser, isto é, para que se alcance interpretações adequadas sobre a coisa mesma.

Foi visto também que compreender é sempre um processo que se dá no entremeio entre passado e presente, projetando o existente humano. Com isso, nota-se que, em cada época, cada pessoa pode compreender, por exemplo, o sentido de um texto transmitido ao seu modo. Pois o texto faz parte do todo da tradição (onde seu sentido é determinado a partir do interesse próprio de cada época e comunidade ao procurar compreender a si mesma) e, ao mesmo tempo, é determinado pela situação histórica do intérprete (que por sua vez sempre parte de um ponto de vista pelo qual se encontra direcionado aos seus próprios interesses e onde procura compreender a si mesmo).

A explicitação desse acontecimento encontra sua verdadeira forma no *círculo hermenêutico* (*hermeneutische Zirkel*) descrito por Heidegger – a realização do círculo do todo e das partes no momento em que se dá compreensão – que, apesar de mal compreendido em sua época¹⁰, é apropriado e interpretado por Gadamer enquanto uma espécie

¹⁰ “A análise da compreensão feita por Heidegger”, e “sua invocação do exemplo do círculo hermenêutico [...] conceituado em sua análise do *Dasein*”, “tinha uma intenção crítica e polêmica” (GADAMER, 2007, p. 159). Como salienta Gadamer, “não deveríamos nos esquecer que naquele momento, a circularidade não era tomada como uma metáfora metafísica, mas sim como a estrutura de um conceito lógico desenhado pela teoria da prova científica, onde ele era rejeitado pela doutrina do ‘círculo vicioso’” (GADAMER, 2007, p. 159). Torna-se, entretanto, claro para nós que “o círculo hermenêutico, como descrito por Heidegger, diz que [...] a falácia da circularidade na lógica não representa um erro no procedimento, mas sim a mais apropriada descrição da estrutura da compreensão”, a explicitação do modo da existência de nosso *ser* no mundo enquanto compreensão (GADAMER, 2007, p. 159). O ente humano, assim, “possui uma estrutura de círculo ontológico” e “esse círculo da compreensão não é um cerco em

jogo (Spiel) no qual se dá o intercâmbio entre “o movimento da tradição e o movimento do intérprete” (GADAMER, 1999, p. 363), onde a cada momento surgem novas contribuições que se integram ao todo. Nesse sentido, o que “guia nossa compreensão de um texto” ou da opinião do outro em um diálogo, “não é um ato da subjetividade”, mas o que “se determina a partir da comunidade que nos une com a tradição”, uma comunhão “concebida como um processo aberto, em contínua formação” (GADAMER, 1999, p. 363). Uma interpretação adequada depende, assim, de um saber se movimentar nesse jogo entre tradição e nossa participação nela, mediante as possibilidades que se projetam ao nos mantermos abertos nesse jogo (o que é condição para a fusão de horizontes).

Vê-se, assim, que o sentido de um texto supera sempre seu autor e o seu público originário; que “a compreensão nunca é um comportamento somente reprodutivo, mas que é, em si mesmo, sempre produtivo” (GADAMER, 1999, p. 366). Isso vale tanto para a interpretação de um texto do passado como da opinião de alguém, pois o que é dito nunca é meramente recebido enquanto uma informação objetiva e, então, assimilado numa suposta neutralidade do receptor. Na verdade, toda compreensão mostra que aquele que compreende encontra-se implicado no sentido do que vem à fala. Assim, “compreender não é compreender melhor”, “no sentido objetivo de saber mais em virtude de conceitos mais claros”, “basta dizer que, *quando se compreende, compreende-se de um modo diferente*” (GADAMER, 1999, p. 367, grifo meu).

Com isso, o sentido da compreensão de uma coisa expressa em um texto, por exemplo, não provém de uma suposta propriedade imutável à ela, como se ela possuísse um sentido unívoco e verdadeiro que pudesse ser descoberto. Antes, seu significado se dá enquanto um acontecimento no qual o intérprete se encontra implicado, de modo que o horizonte de sentido do texto abre-se ao seu horizonte enquanto este participa de seu acontecer. Por isso que, para Gadamer, “toda atualização na compreensão” a respeito de algo “pode compreender-se a si mesma como uma possibilidade histórica” (GADAMER, 1999, p. 451-452), como uma possível verdade daquilo que é compreendido que, no projetar-se, dá-se enquanto um *acontecimento na tradição (Überlieferungsgeschehen)*, um acontecimento concreto, com suas

que se movimentasse qualquer tipo de conhecimento”, mas que “exprime a *estrutura-prévia* existencial”, ontológica, do *Dasein*, onticamente (HEIDEGGER, 1988a, p. 210-211).

implicações na vida prática.

“O círculo da compreensão não é, nesse sentido, um círculo 'metodológico', mas descreve um momento estrutural ontológico da compreensão” (GADAMER, 1999, p. 363), explicitando o modo como se dá a descoberta dos entes pela abertura do existente humano situado na tradição. Este processo, explicitado por Heidegger pelo círculo hermenêutico, é reinterpretado por Gadamer no sentido de um jogo dialógico, de modo que *o diálogo se revela um modelo estrutural para se conceber a realização da compreensão*.

A noção de jogo aqui é fundamental, procura explicitar o espírito próprio do diálogo, através do qual se torna possível a fusão de horizontes. Pois todo jogo tem uma dinâmica própria, a qual não pode se tornar objeto para os sujeitos que dele já são participantes, assim como o horizonte compreensivo em que se apresenta o tema sobre o qual se estabelece um diálogo não pode se tornar um objeto para os próprios sujeitos que dialogam – o horizonte compreensivo do existente humano se encontra implicado no diálogo de modo que este não pode tomar a si mesmo, seu horizonte, como objeto de sua própria investigação. Ademais, quando se joga – assim como quando se está dialogando – o participante se encontra tão envolvido pela dinâmica do jogo – como pelo o que é apresentado sobre o tema em questão no diálogo – que nem por um momento durante o jogo ele reflete a respeito de sua validade, mas a tem pressuposta no já estar envolvido em seu desenrolar – assim como o que vem à fala e toma os parceiros no diálogo, projetando-os por sua compreensão, aparece enquanto uma possível verdade a ser concebida. Quando se nega essa *pretensão de verdade (Wahrheitsanspruch)* não podemos falar nem em jogo, nem em diálogo.

Segundo Gadamer, somente pelo jogo dialógico, através do qual é possível o estabelecimento de uma relação significativa com outro horizonte compreensivo, é possível que ocorra uma interpretação adequada sobre as coisas – o que só se realiza quando se compreende as opiniões do outro, na descoberta de sua posição (seu horizonte compreensivo a respeito de determinado tema em questão) e no deixar-se levar pelo diálogo, envolvendo-se na pretensão de verdade que vem à fala no discurso do outro – o que não implica a mera aceitação da opinião do outro, mas, a princípio, a consciência de tal perspectiva. Quando isso ocorre de ambas as partes pode-se falar na realização da *fusão de horizontes (Horizontverschmelzung)*, isto é, do alcance de uma compreensão mais ampla ou diferente de algo previamente compreendido estreitamente – possivelmente através da descoberta de preconceitos que se mostraram ilegítimos ou de um reafirmar

preconceitos legítimos elucidados por essa nova compreensão.

Um diálogo significativo, assim, parte dessa predisposição com relação ao outro e, pelo envolvimento com o que ele diz, de uma dialética de perguntas e respostas que torne o diálogo significativo aos que dele participam. O processo de realização de uma nova compreensão ocorre, portanto, pelo jogo dialógico que mantém cada participante aberto a outros horizontes, isto é, a pôr em suspenso o mundo pré-objetivado, suas prévias compreensões historicamente formadas, mas também a participar criticamente dele, posicionando-se frente ao outro.

Dessa forma, somente por uma mútua disposição em jogar é possível a realização da fusão de horizontes e, a partir dela, o alcance de uma compreensão autêntica sobre o que se dialoga, de modo que cada participante no diálogo esteja consciente de que não existem horizontes fechados em si para que, depois, possam se fundir; mas que, na verdade, os horizontes são fluídos, estão todos interligados pelo jogo da linguagem do qual todos participam, o que forma um único horizonte histórico chamado tradição (GADAMER, 1999). A noção de *fusão* de horizontes apenas visa explicitar o jogo de intercâmbio de opiniões que se dá mediante cada situação em que se encontra o existente humano ao se manter aberto ao diálogo com os outros, na diversidade dos pontos de vista, já que seu horizonte é limitado, integrando (na dinamicidade temporal própria da existência) o único horizonte histórico em constante formação no qual todos os existentes humanos se encontram enredados.

Nesse sentido, quando se diz 'o horizonte compreensivo de uma pessoa', entende-se que sua perspectiva sobre as coisas é sempre limitada (encerrando-se no horizonte de seu 'campo de visão'). Todavia, quando esta estabelece um diálogo com outra pessoa, que por sua vez também se encontra situada em um horizonte próprio, ambas tem a possibilidade de, pelo intercâmbio de opiniões, ampliarem o próprio horizonte compreensivo, através da fusão de horizontes – de modo que cada horizonte compreensivo se integre, em algum grau, ao do outro, ampliando o 'âmbito de visão' de cada participante no diálogo.

Ademais, nota-se que seus horizontes compreensivos sempre já se encontram integrando um horizonte mais amplo, onde todas as perspectivas possíveis estariam enredadas (onde todo o 'saber' se encontraria, em suas possibilidades positivas), isto é, o horizonte único chamado tradição, ilimitado em suas possibilidades. Com isso, a noção de um único horizonte que tudo abrange, chamado tradição, não deve ser concebido enquanto um suposto depósito de todas as perspectivas possíveis se quisermos compreender Gadamer. A tradição, concebida em

suas possibilidades enquanto infinita, ilimitada e, assim, inalcançável ao saber humano em sua totalidade, não é absolutamente positiva (ainda que a pensemos por essa via, por exemplo, tomando-a enquanto a história do conhecimento humano). A própria noção de abertura, de possibilidades de compreensão ainda não dadas, pressupõe na tradição a sua própria negatividade.

Deste modo, ainda que consciente da limitada compreensão humana (mediante a finitude de sua existência) e sabendo que um suposto horizonte de um 'saber absoluto' jamais poderá ser alcançado, o existente humano não deveria se isentar de pelo diálogo buscar ampliar, a cada vez, seu horizonte de compreensão quando uma questão o interpela, uma vez que novas compreensões abrem-lhe possibilidades existenciais, isto é, novos modos de compreender o mundo, os outros, e, por conseguinte, de viver sua vida. *Toda compreensão, portanto, “é sempre o processo de fusão desses horizontes presumivelmente dados em si mesmos”* (GADAMER, 1999, p. 376-377).

2.2 A ESTRUTURA DIALÉTICA-DIALÓGICA DA COMPREENSÃO

Como fora explicitado até aqui, a filosofia de Gadamer gira em torno do acontecimento da compreensão, um acontecimento que se revela uma estrutura dialógica. Nesse sentido, o acontecer da hermenêutica filosófica, enquanto investigação acerca do modo como se realiza a compreensão, não se apresenta por meio de um ideal de razão abstrata, mas como uma teoria que eleva à consciência uma disposição de abertura ao jogo dialógico possível a cada relação do existente humano com os outros no mundo. Tal estrutura dialógica deve ser compreendida no sentido de uma *dialética especulativa* que se mantenha aberta, como será explicitado a seguir.

De acordo com Gadamer, somente quando o existente humano se expõe a possíveis concepções diversas e, até mesmo, opostas às suas próprias (o que se dá através do diálogo), ele tem a chance de ultrapassar seus próprios preconceitos, onde algo se encontra em *questão*, aquilo que o interpela e lhe exige uma compreensão mais ampla para que uma resposta satisfatória seja encontrada mediante esse embate que se estabelece entre as diferentes opiniões. Nesse sentido, para que ocorra um diálogo autêntico, isto é, a fusão de horizontes, de modo que seja alcançado um entendimento dos participantes a respeito da questão em jogo, é necessário que haja uma espécie de 'entrega' e 'acolhida' dos envolvidos nele. “Acolher significa abrir-se ao outro”, ouvir o que ele diz e buscar “compreendê-lo em seu horizonte”

(ROHDEN, 2008, p. 159). “Entregar-se ao jogo dialético dialógico significa, necessariamente, jogá-lo [tomar posição] e assumir a imprevisibilidade” desse movimento existencial auto-implicativo (ROHDEN, 2008, p. 158). Dessa forma, quando os envolvidos no diálogo se comprometem a questionar o outro e a pôr em questão suas opiniões que vem à fala pelo diálogo, deixando-se afetarem mutuamente, realiza-se o que Gadamer chama de *dialética da pergunta e resposta*, essencial a uma compreensão autêntica.

A estrutura do diálogo se revela, pois, uma estrutura *especulativa*, onde a pergunta ocupa uma posição privilegiada para a realização da fusão de horizontes, verdadeiramente um fenômeno hermenêutico (GADAMER, 1999). Nesse sentido, Gadamer mostra que a possibilidade de toda nova compreensão se abre justamente com relação à pergunta que é colocada pelo tema que é tratado num diálogo. Compreender um texto, por exemplo, significa, antes de tudo, compreender essa pergunta. Dessa forma, é o horizonte do próprio perguntar que determina a orientação da compreensão de sentido do texto e essa interrogação pressuposta é o que mantém o existente humano em certa abertura ao próprio diálogo, já que a resposta ainda não está determinada; caso contrário, o diálogo não seria necessário e nem mesmo seria possível, pois seus interlocutores já teriam um conhecimento objetificado do que têm em vista e o dialogar tomaria a forma de um debate, onde se buscaria impor opiniões. Quando, porém, “alguém não sabe que sabe”, “adquire essa estrutura de abertura” (PALMER, 1999, p. 201).

Por um lado, o caráter de abertura da interrogação tem sempre já certa orientação, certo interesse. O colocar-se da questão, assim, já se encontra sob determinada luz, e só isto abre o ser daquilo que é questionado à compreensão. Deste modo, o sentido da pergunta, mediante essa orientação prévia, já contém um âmbito de resposta a essa questão para ser significativa, ainda que indeterminada, aberta às possibilidades dos horizontes em fusão. Por outro lado, quando o existente humano é atingido pela palavra do outro, que lhe impõe uma pergunta, suas opiniões são colocadas em aberto. Na verdade, “compreender a questionabilidade de algo é, na verdade, sempre perguntar” (GADAMER, 1999, p. 453). Nesse sentido, aquele que quer compreender questiona-se a si mesmo, deixando ‘em suspenso’ a verdade do que tem em mente para entrar em diálogo. “Perguntar permite sempre ver as possibilidades que ficam em suspenso”; “esse pôr-em-suspenso é a verdadeira essência original do perguntar” (GADAMER, 1999, p. 453).

Com isso, temos que “compreender é sempre algo mais que a mera reprodução da opinião alheia. Quando se pergunta, abrem-se possibilidades de sentido” e, assim, somente aquilo que se mostra significativo com relação à coisa mesma de que se fala passa para a opinião pessoal pela própria interpretação; “é só em sentido inautêntico que podemos compreender também perguntas que nós mesmos não fazemos, isto é, as que consideramos superadas”, já dadas (GADAMER, 1999, p. 454) – aí não nos abrimos ao diálogo, apenas buscamos entender as condições sob as quais apareceram certas perguntas, seja ao buscarmos a compreensão do sujeito que emite certa opinião (tomado enquanto objeto de investigação, ao buscarmos conhecê-lo), seja pelas circunstâncias históricas onde se elevou tal questão (pela compreensão de fatos, dados históricos).

Ademais, é preciso notar que a pergunta que se encontra em um verdadeiro diálogo possui o caráter de ser dialógica e, portanto, diferente das perguntas referentes a objetos ou a informações específicas. Por exemplo, a pergunta que visa a descrição de “o que é uma caneta?” é de outro teor que a pergunta ‘o que é o bem?’. As perguntas dialógicas não se dirigem à um objeto específico” (ROHDEN, 2005, p. 209). No diálogo, a pergunta tem o caráter de descoberta com relação à resposta, tem o caráter de um *estar descobrindo com o outro*, enquanto processo de construção de sentido através do qual os próprios implicados no diálogo vão se constituindo, constituindo suas opiniões, respostas a tais perguntas – o que não cabe em meras informações fechadas, dadas, estagnadas; o que não se realiza em enunciados ou sentenças como são elaborados os discursos objetificantes (ROHDEN, 2005).

Nesse sentido, toda compreensão, através de uma dialética de perguntas e respostas, ocorre a partir de uma apropriação do que foi dito pelo parceiro no diálogo (seja um texto, uma obra ou outro existente humano), de maneira que o que vem à fala possa se converter em coisa própria. Esse processo “não é dialético-sintético, mas dialético-dialógico, onde os distintos pólos (parceiros) são ampliados, e não suprasumidos, e o resultado final não é definitivo, mas aberto, uma experiência que continua sempre 'dando' o que pensar, o que dialogar” (ROHDEN, 2005, p. 235).

Compreende-se, assim, que a dialética-dialógica própria da filosofia de Gadamer certamente não é uma “dialética teleológica que desemboca em uma síntese final-definitiva”, mas que o acontecer da compreensão hermenêutica se move numa “pretensão de correção e de conversão desse modelo de dialética em diálogo” (ROHDEN, 2008, p.

156). Como salienta Luiz Rohden, a dialética-dialógica não tem como finalidade instituir um conceito definitivo acerca das coisas, como ruma a dialética hegeliana; longe de consistir em instrumento categorial formal de um sistema filosófico absoluto, ela implica um permanente movimento existencial humano em sua realização, deixando em aberto a possibilidade de o existente humano transcender todo sistema, toda compreensão dada (ROHDEN, 2008).

Por isso, o significado de um texto ou o sentido que se abre em um diálogo entre existentes humanos “não se pode comparar com um ponto de vista fixo, inflexível e obstinado, que só coloca àquele que procura compreender uma mesma pergunta” a fim de questionar sua posição enquanto, de forma dogmática, sustenta a sua própria (GADAMER, 1999, p. 466). A abertura ao outro, requerida na hermenêutica de Gadamer, pelo movimento reflexivo que lhe é inerente, implica que haja uma disposição de se deixar ver a coisa por si mesma, ainda que seja de um modo diferente do que se é habituado. Assim, uma opinião alheia só pode se tornar compreensível àquele que se mantém aberto às diferenças e oposições, pois o fundamental ao diálogo hermenêutico é que uma diferente opinião só pode vir à fala através do próprio intérprete, por sua disposição de entrega e acolhida.

No diálogo, pois, já se encontram sempre implicados os pensamentos próprios dos que dele participam, mas não como visões que se mantêm e se impõem, e sim como possibilidades que se colocam em jogo, na possível apropriação do que é dito pelo outro. “Acima descrevemos isso como fusão de horizontes”, e aí se encontra a forma de realização da dialética-dialógica, graças a qual “um tema chega à expressão não na qualidade de uma coisa minha ou do outro, mas uma coisa de ambos” (GADAMER, 1999, p. 467). Deste modo,

diferente do monólogo, em que o movimento é linear e unilateral, no diálogo ocorre uma reciprocidade na qual os parceiros devem acompanhar e procurar compreender o que dizem ao dialogarem. Por isso, no diálogo real entre duas pessoas faz parte do êxito do diálogo o constante certificar-se se o outro também ‘acompanha’, isto é, se ele compreendeu os pontos de vista que nós exteriorizamos e se os acolheu produtivamente’. Não se trata, pois, de uma relação virtual. Também faz parte da experiência de acompanhar o outro, quando dialogamos, desistir, por vezes, das próprias posições e argumentos e até substituí-

los por aqueles que o parceiro apresenta ou que nascem ao longo do diálogo, o que difere, portanto, do processo próprio da dialética do senhor e do escravo (ROHDEN, 2008, p. 158-159).

Assim, pode-se dizer que o diálogo, uma estrutura dialética de perguntas e respostas, proporciona a verdadeira comunicação humana. Pois, uma vez que os participantes estejam envolvidos nele, eles não irão meramente impor suas opiniões ou repetir 'informações adquiridas' de modo irrefletido, mas procurarão se manter abertos a opiniões diferentes sobre a questão que é colocada em jogo no dialogar, de modo que, através da comunicação intersubjetiva, os participantes tenham suas próprias opiniões transformadas – na possibilidade de responderem a pergunta originária que põe o próprio diálogo em movimento.

Nesse sentido, pode-se notar que na perspectiva gadameriana “a interpretação não é mera projeção seletiva do próprio sistema de crenças sobre o texto ou das preferências daquele que interpreta” (PINEDO, 2004, p. 233), mas que a interpretação, através do diálogo, torna possível que algo venha à fala em seu sentido compartilhado. E embora seja certo que, para Gadamer, “a interpretação começa com o intérprete pondo sua perspectiva à prova, o que supõe, de certo modo, projeção” de sentido a respeito do tema tratado, “tal projeção é somente possível se o intérprete se deixa interpelar pela coisa interpretada”: “a coisa só é tal na medida em que é interpretada” e “a interpretação só é possível se o intérprete participa da perspectiva daquilo que interpreta” (PINEDO, 2004, p. 233). Intérprete e interpretado encontram-se, portanto, numa relação indissociável na realização do diálogo e entendimento sobre a questão em jogo, a qual, por sua vez, apresenta-se em seu sentido comum aos participantes dele.

2.3 COEXISTÊNCIA E ENTENDIMENTO

A compreensão, enquanto abertura e possibilidade de sentido na concretude de cada situação em que o existente humano se encontra em suas relações com os outros no mundo, um processo em cuja estrutura a tradição é atuante, aplica-se a todo movimento existencial humano. Nesse sentido, não pode haver compreensão sem preconceitos, pensamentos sem pressupostos, nem um tema que se eleve ao seu interesse sem que este já se apresente a partir de uma compreensão prévia e de certa perspectiva, como foi visto. Os preconceitos

constituem, deste modo, a compreensão compartilhada de uma comunidade, dando-se pelo horizonte da tradição atuante na compreensão humana, dos quais o existente pode se apropriar e se confrontar quando consciente de sua historicidade. Com isso, nota-se que a tradição não é algo que se coloca frente ao pensamento do existente humano como um objeto; antes, a tradição sempre já se mostra enquanto *produto de relações*, enquanto um horizonte constituído historicamente no modo de seu *ser com os outros*, pelo qual se revelam suas possibilidades (na abertura e projeção existencial).

Nesse sentido, compreende-se que a consciência histórica se alcança pela compreensão de que cada existente humano é em si mesmo um ser histórico, pela compreensão da *participação comum na vida que cada um tem com os outros* – participação que se efetiva dialogicamente. A natureza de tal consciência está fundada, assim, na *coexistência (Mitdasein)* – conforme demonstrou Heidegger¹¹. O existente humano, dessa forma, já se encontra situado na tradição enquanto co-participante; a tradição é o solo comum, compartilhado, por onde sua existência e sua compreensão de mundo é concebida. No entanto, é preciso notar que ele não forma uma compreensão prévia das coisas somente a partir do que fora conservado pela tradição, pois o processo de formação da compreensão (como da própria tradição) se dá também pelo diálogo que ele mantém cotidianamente com os outros existentes humanos, na interação da autocompreensão que ele tem (o seu horizonte próprio) com o que ele encontra, isto é, os outros horizontes compreensivos.

A estrutura da compreensão se mostou, deste modo, uma estrutura essencialmente dialógica em *Verdade e Método*, o que direcionou Gadamer ao desenvolvimento de nossa condição fundamental de *ser com os outros*, base de toda compreensão. Neste ponto, torna-se relevante indicar o que Gadamer afirma seu diálogo com Dottori: Gadamer faz uma crítica à Heidegger no que diz respeito à sua concepção de '*ser-com-os-outros*' em *Ser e Tempo*, indicando que aí o sentido da terminologia é de o *Dasein* ter consciência do outro como *Dasein*, no sentido de um mero estar com o outro e '*deixar o outro ser*', o que não alcança o que Gadamer quer dizer do ser com o outro numa dimensão dialógica, *enquanto ser interessado no outro* (GADAMER & DOTTORI, 2006). Não cabe o desenvolvimento de considerações a este respeito, mas apenas indicar a preocupação de Gadamer em desenvolver o que, aparentemente, Heidegger não deu a devida atenção.

¹¹ No quarto capítulo de *Ser e Tempo*, especialmente no parágrafo 26.

Assim, é importante compreender que a autêntica abertura do existente humano ao outro, enquanto condição para que ocorra o diálogo, mostra-se como uma disposição que não somente projeta um sentido a partir da própria interpretação, mas que também permite que algo seja dito, como já fora explicitado. O diálogo pressupõe uma relação entre os interlocutores que exige um tipo de abertura em que se ouve o outro, que se deixa ser modificada pelo o que ele tem a dizer e que, ao interpretá-lo, não pretenda dominá-lo. O *ouvir*, pois, é requerido de modo ilimitado e se mostra enquanto dimensão constitutiva do diálogo (ROHDEN, 2005).

Deste modo, o outro não é visto dentro de um campo de experiência como um mero instrumento que é meio para a realização dos objetivos de quem se encontra dialogando com ele, nem como algo a ser conhecido objetivamente para que seja dominado. Não há diálogo quando se busca obter informações ou meramente convencer o outro ao impor as próprias opiniões. Estes modos de se dar com o outro objetificam-no e destroem qualquer pretensão de uma relação significativa com ele. A hermenêutica filosófica, ao contrário, se baseia numa relação com o outro na qual ele nunca pode ser objetivamente 'outro', pois a compreensão não é o mero reconhecimento passivo de sua alteridade, mas se funda no mantimento de uma postura pela qual o existente humano deixe com que o outro o interpele a partir da abertura dialógica ao que ele tem a dizer (PALMER, 1999).

Ora, se isso ocorre de ambas as partes e cada interlocutor sopesa os argumentos e contra-argumentos que surgem no diálogo, “pouco a pouco, por uma imperceptível e não arbitrária transferência recíproca dos pontos de vista (o que chamamos de intercâmbio de opiniões), pode-se alcançar uma linguagem comum” e a realização da fusão de horizontes, isto é, do *entendimento* (*Verständigung*)¹² e (GADAMER, 1999, p. 465). Essa caracterização da situação do entendimento se encontra também no plano da questão da compreensão de textos. Neste caso, quando se fala de entendimento não se trata do entendimento entre os interlocutores em um diálogo, mas entre os intérpretes que, dialogando com o texto, estão aptos a se encontrarem em um mundo comum, propiciado pelo sentido do que vem à fala (GADAMER, 1999).

Deste modo, apesar de termos a impressão de que somos nós (o 'eu' e o 'tu') que dirigimos o diálogo, nota-se que quanto mais autêntico ele é, menos domínio temos sobre ele, pois é o tema em questão que irá

¹² Também traduzido por *acordo*, no sentido de um mútuo entendimento sobre o tema em questão, pelas diferentes opiniões.

nos conduzir ao seu sentido e à pretensão de verdade que nele se encontra. Por isso, Gadamer fala em horizonte de compreensão e não de um 'eu' ou de um 'tu', e o que se busca é a *fusão de horizontes*, um movimento em termos de totalidade (de coexistência) e não de subjetividades. Assim, o que surgirá do autêntico diálogo não temos como saber de antemão; o fracasso ou entendimento entre os participantes é como um acontecimento que se realiza na imediatez da situação em que se busca compreender algo. Nesse sentido, vê-se que o diálogo “tem seu próprio espírito” e que a linguagem que discorre dele “carrega em si sua própria verdade, ou seja, 'desvela' e deixa surgir algo que é a partir de então” (GADAMER, 1999, p. 461).

O problema hermenêutico, deste modo, se apresenta não somente enquanto uma busca por um modo adequado de se compreender determinada questão (de encontrar uma manifestação verdadeira do ente em jogo no diálogo), mas enquanto o problema de se alcançar um correto *entendimento* entre os que dialogam sobre a questão em jogo, isto é, o problema de se encontrar uma linguagem comum que realize um compartilhar significativo dos pontos de vista dos interlocutores (GADAMER, 1999).

Nesse sentido, para que os interlocutores alcancem o entendimento mútuo pela linguagem dialógica, é preciso que cada um busque reconhecer o sentido que o outro apresenta em sua fala. A realização do diálogo pressupõe, ademais, a disposição dos interlocutores ao entendimento (sem a qual o diálogo não se realiza), isto é, a abertura para o acolhimento do estranho, do adverso, daquilo que a princípio não se compreende ou não se está de acordo. Nesse sentido, a abertura dos participantes no diálogo envolve pôr à prova os próprios preconceitos e uma atitude de *encontro com o ser*, o deixar-se levar pelo sentido que toma o tema em questão, de modo que as diferentes opiniões não sejam suprimidas ao que chamaríamos de uma espécie de mero consenso. Assim, “quando dizemos que nos entendemos sobre alguma coisa, isso não significa, em absoluto, que um tenha uma opinião idêntica ao outro” (GADAMER, 2002, p. 25). Pois, o instante em que acontece o entendimento se mostra quando “os parceiros se dão por satisfeitos com o seu dialogar, até mesmo quando, no final, tenham posições claramente contrárias” (ROHDEN, 2005, p. 218). Pois, “ouvir o outro não significa anular-se ao ouvi-lo ou concordar com o que pede ou diz”; ouvir o outro “significa abrir-se ao outro, compreendê-lo em seu horizonte e reconhecer a própria disposição de acatar [ou não] um argumento diferente ou até oposto ao seu” (ROHDEN, 2008, p. 159).

Portanto, o entendimento se mostra enquanto algo mais do que uma mera adaptação recíproca dos interlocutores a respeito do que do que é dito sobre o tema tratado, pois exige um esforço compreensivo e crítico para além da aceitação de uma opinião sobre a outra, ou de uma suposta junção de ideias, de modo que eles consigam partilhar mesmo suas divergências (o processo é dialético-dialógico). Isso quer dizer que as opiniões dos envolvidos no diálogo não são suprimidas, mas são abertas a novas compreensões, de modo que o que se alcança com o diálogo não pode ser definido em termos de um resultado final, uma conclusão definitiva, como foi visto. Nesse sentido, na realização da fusão de horizontes, do entendimento a respeito do tema em questão, o sentido do que vem à fala toma forma de uma experiência que continua atuante nos envolvidos no diálogo, pela abertura à possibilidade de se estabelecer um novo diálogo sobre o tema em questão. Com isso, o entendimento pode ser compreendido por via da expressão: *nós nos compreendemos um com o outro* - o 'com' visa explicitar a participação de ambos na compreensão, portanto, de uma participação comum no sentido do que vem à fala, ainda que cada qual saia do diálogo com opiniões divergentes, porém guiadas pelo mesmo sentido que se mostrou na fusão de horizontes.

Compreender, pois, não significa reconstruir em si o que o outro diz (assumindo enquanto sua determinada opinião), mas *participar* do sentido do que ele diz em uma experiência em sentido hermenêutico, de modo que o existente humano que compreende se projete pela compreensão alcançada. Pois ainda que ele não concorde com a opinião do outro, ao compreendê-la ele terá conscientemente ampliado seu saber a este respeito, concebendo-a enquanto uma possibilidade (uma possível verdade para o outro), o que o direcionará, ao se deparar novamente com uma questão próxima àquela e ainda muito diferente da sua, a agir com tolerância, por exemplo – e isso, como veremos, já é aplicar a compreensão realizada, projetar-se a partir dela. Dessa forma, uma vez que determinada opinião seja compreendida, tendo, assim, ganhado a consciência do existente humano enquanto um modo de se compreender determinado assunto (ainda que não seja o seu modo de compreendê-lo), tal consciência o manterá aberto a possíveis opiniões que divirjam de sua própria quando estas se apresentarem em outros diálogos, ainda mais se estas tiverem, de algum modo, relação com uma opinião alheia que alguma vez ele tenha compreendido.

2.4 O CONCEITO DE APLICAÇÃO E A PRÁXIS FILOSÓFICA

Deve-se ter notado que compreender realmente o que o outro diz envolve certa disposição, isto é, uma abertura com relação ao assunto que se encontra em jogo num diálogo, de modo que os implicados nele se projetem pelo entendimento alcançado – aqui entra em questão o problema da *aplicação*. De acordo com Gadamer, pode-se falar em três momentos na realização da hermenêutica, estes são concebidos como um processo *uno* que o existente humano realiza na temporalidade. São eles: *compreensão* (enquanto abertura, o que envolve a compreensão prévia, isto é, os próprios preconceitos e o projeto que se antecipa pela pré-compreensão), *interpretação* (enquanto um apropriar-se do que vem à fala pelo outro, uma apropriação que é também projetiva) e *aplicação* (enquanto *práxis*)¹³. Até aqui se tem explicitado como se dão os dois primeiros momentos enunciados. Cabe agora mostrar apropriadamente o caráter prático de toda compreensão.

Dessa forma, é preciso atentar ao termo '*práxis*'. Ele não deve ser entendido no sentido de uma aplicação prática das teorias científicas, como comumente é concebido. De acordo com Gadamer, *práxis* “significa muito mais do que a óbvia relação com a teoria. A palavra '*práxis*' indica a totalidade de nossa vida prática, todas as ações e comportamentos humanos, a auto-adaptação do ser humano como um todo no mundo” (GADAMER, 2001b, p.78). Nesse sentido, a *práxis é a própria forma da vida humana*, que na relação com o conceito de aplicação mostra o caráter prático de toda compreensão (em sua possibilidade histórica concreta).

Seguindo *Verdade e Método*, nota-se que a interpretação não é uma ocorrência que se daria posteriormente à compreensão, enquanto algo supostamente complementar a ela. Na verdade, “compreender é sempre interpretar, e, por conseguinte, a interpretação é a forma explícita da compreensão”; ademais, “nossas considerações nos levam a admitir que na compreensão, sempre ocorre algo como uma aplicação” do que se compreende à situação concreta em que o intérprete se encontra, o que lhe abre possibilidades (GADAMER, 1999, p. 378-379,

¹³ É válido notar que a compreensão e a interpretação já foram bem desenvolvidas pela hermenêutica de Heidegger. Esse terceiro momento da aplicação se mostra como um grande contributo de Gadamer, o qual traz uma mudança significativa para uma hermenêutica da compreensão existencial, por reabilitar esta noção sobretudo a partir das hermenêuticas teológica e jurídica.

grifo meu). Nesse sentido, se se quer compreender adequadamente o outro, deve-se compreendê-lo sempre de modo diferente, deve-se compreendê-lo a cada vez, como foi visto.

Uma compreensão adequada, deste modo, implica um saber se situar no entremeio entre o já dado (passado) e a situação concreta (presente) em que o existente humano se encontra. Com isso, a compreensão hermenêutica se mostra um processo que se dá na temporalidade do ser histórico, numa *relação entre algo geral e uma situação particular*, quer dizer, entre uma espécie de 'saber' geral que já sempre atua no horizonte compreensivo humano (pelo todo de suas experiências, sua relação com a tradição e com os outros no mundo) e a *aplicação* desse 'saber' em situações concretas particulares, a cada vez que ele realiza uma nova compreensão que se funde a esse 'saber'. Nesse sentido, a compreensão se realiza na aplicação da interpretação alcançada sobre a coisa mesma.

De acordo com Gadamer, o conceito de aplicação pode ser bem compreendido pela hermenêutica teológica e pela hermenêutica jurídica, pois em ambas a compreensão do texto implica sua aplicação como explicitado acima. Em ambas “é constitutiva a tensão que existe entre o texto – da lei ou no anúncio – [...] e o sentido que alcança sua aplicação no momento concreto da interpretação, no juízo ou na pregação” (GADAMER, 1999, p. 380). Nota-se, uma lei não está aí para ser meramente entendida historicamente. “A interpretação deve concretizá-la em sua validade jurídica. Do mesmo modo, o texto de uma mensagem religiosa não quer ser compreendido como mero documento histórico, mas deve ser compreendido de maneira a poder exercer seu efeito redentor” (GADAMER, 1999, p. 380). Em ambos os casos, trata-se da aplicação do texto (da lei ou do anúncio) na vida daquele que o interpreta; o intérprete sabe que o texto só tem sentido em sua aplicação.

Pensemos, por exemplo, no modo como são encaradas as leis sagradas. O cristão sabe que deve conduzir sua vida de acordo com tais leis. No que diz respeito à crença viva que regula sua conduta, ele deve aplicar os mandamentos que lhes são exigidos na interpretação do texto bíblico (como, por exemplo, dar aos necessitados o além do que se requer para sua própria necessidade, saber perdoar, ser tolerante, etc.). Quando, todavia, sua vida parecer não ser orientada a partir da Escritura, a qual ele já sabe previamente que deve seguir, ou ele está a assumir por um ato de liberdade e consciência que age contra o que se diz no texto, em recusa ao sentido daquilo que é dito no texto (porque o compreendeu de modo adequado), ou ele não compreendeu adequadamente o sentido do que leu (por isso não houve a adequada aplicação). Aquele que

compreende o sentido do texto não pode ignorar seu chamado à aplicação, mas “está em condições de distinguir entre compreender a ordem e executá-la”; “ele tem a possibilidade de não segui-la, ainda que a tenha compreendido, ou precisamente por isso” (GADAMER, 1999, p. 407) – nesse caso, não segui-la é também aplicar a compreensão do sentido do texto, em recusa a tal perspectiva apresentada no texto.

Segundo Gadamer, esse momento da aplicação vale para todo texto que deva ser compreendido no que ele diz, uma vez que o leitor se encontra numa relação de auto-implicação concreta com o que descobre no texto, no diálogo com ele. Dessa forma, nota-se que é na tensão entre o que provém do passado (uma voz da tradição) e a situação na qual isso vem à fala (na atualidade) onde a questão da aplicação com mais intensidade se manifesta (WEINSHEIMER, 1985). Pois, “compreender a lei e a escritura significa compreendê-las com relação ao presente” (WEINSHEIMER, 1985, p. 185), de modo que não se pode falar em compreensão até que elas possam ser aplicadas na situação que se encontra o intérprete.

Assim, toda compreensão supera a distância temporal e a suposta distorção do sentido original de um texto, pois pela interpretação e aplicação do texto 'valida-se' seu sentido atual no trato prático com o que ele diz (com isso, vale recordar o jogo que se realiza na compreensão¹⁴). Nesse sentido, cada nova compreensão que o existente humano realiza implica uma abertura a outros modos de se conceber o tema em questão e, conseqüentemente, de viver sua vida no que diz respeito a este assunto. O que é compreendido, assim, é assumido em suas práticas cotidianas.

Deste modo, toda compreensão lança o existente humano a possibilidades existenciais, isto é, a novos modos de *poder ser*. Pois as questões que o interpelam, por exemplo, em sua leitura de um texto pertencente à tradição, são colocadas pelo modo como ele se projeta na compreensão do futuro, uma vez que as possibilidades que surgem a partir de tais questões, quando compreendidas, fundam o *projeto* humano na vida concreta – o que mostra, portanto, a aplicação não como um momento último, posterior à compreensão e a interpretação, mas enquanto um determinante do fenômeno da compreensão desde o princípio e no seu todo (GADAMER, 1999).

¹⁴ O intérprete submete-se à pretensão do próprio texto, do tema tratado; ao mesmo tempo o modifica, já que não pode ignorar a si mesmo e a situação na qual se encontra; e na medida em que se descobre sendo interrogado pelo próprio tema, é afetado em sua compreensão própria do tema.

Como foi visto, quando o existente humano compreende o outro, seu horizonte compreensivo se funde ao dele, de modo que as novas concepções incorporadas são aplicadas em sua vida, no seu modo de ser, rearticulando as relações significativas com tudo com o que ele se relaciona. A própria compreensão, assim, é o projetar-se. Nesse sentido, ter acesso ao ser de um texto é projetar o ser do texto e a compreensão que se realiza nesse processo é o projetar de nosso próprio ser a possibilidades. Deste modo, o que entra em jogo quando compreendo o outro (a verdade que ele me traz) é sempre possibilidade de meu próprio ser. “Compreender sempre implica um elemento da autocompreensão, da auto-implicação, no sentido de ser sempre minha possibilidade” (GRODIN, 2002, p. 37-38).

Assim, também “toda compreensão é autocompreensão” (WEINSHEIMER, 1985, p. 166). Pois, tudo aquilo que põe em xeque aquilo que se é (o modo de ser e conceber o mundo) é o que abre a compreensão de quem se é, nos limites da própria finitude (o que se dá no diálogo com o outro, pela alteridade de sua opinião). Nesse sentido, “*ser histórico quer dizer não se esgotar nunca no saber-se*” (GADAMER, 1999, p. 372) e, pela consciência histórica, manter-se aberto ao sentido que o outro pode lhe trazer a cada momento, notando que renunciar a tal abertura que põe seu ser em movimento é o mesmo renunciar à vida, compreendida autenticamente.

Como lembra Miroslav Milovic, falando do que apontou Gadamer a respeito de Heidegger, “a questão principal do livro *Ser e Tempo* [...] não é como o ser pode ser interpretado, mas como a compreensão é o próprio ser. A compreensão é a condição de abertura para o ontológico, para o autêntico da própria vida” (MILOVIC, 2004, p. 125, grifo meu). Do mesmo modo, a consciência histórica, explicitada na hermenêutica filosófica, não é mera reflexão subjetiva, mas revela-se como um modo de ser do existente humano que, a cada compreensão interpretativa projeta-se conscientemente, respondendo por seu próprio ser na práxis vital.

Tal interpretação não *ocorre* como uma atividade no curso da vida, mas é a *forma* da própria vida humana. Assim, nós interpretamos pela própria energia de nossa vida, o que significa ‘*projetando*’ em e *através* de nossos desejos, vontades, esperanças, expectativas, assim como em nossa *experiência de vida*; e este processo culmina em sua expressão pelo sentido do discurso. A

interpretação do *outro* e seu discurso, do escritor e seu texto, é só um aspecto especial do processo da vida humana como um todo (GADAMER apud GRODIN, 2002, p. 50).

Com isso, não devemos encarar a tarefa a que se propõe Gadamer, ao seguir o horizonte heideggeriano da compreensão, como uma mera corrente filosófica, como mais uma visão ou tematização de mundo entre outras. Temos de encará-la como uma ontologia fenomenológica, isto é, enquanto uma teoria que desvela a atitude humana de encontro com o ser mediante as possibilidades de compreensão dos entes que se abrem (e se fecham) no movimento próprio da existência. A hermenêutica filosófica explícita, portanto, o modo de ser da existência humana e seu caráter projetivo de sentido, o que se revela uma ontologia da práxis vital, pois toda compreensão implica sua aplicação na vida concreta daquele que compreende, projetando-o. Somente concebendo a hermenêutica de Gadamer deste modo, enquanto uma tarefa no horizonte da vida prática, será possível conceber o *caráter ético* de sua filosofia (como será explicitado no último capítulo do presente texto).

Dessa forma, pela elucidação dos pressupostos e das implicações de toda compreensão, do próprio movimento existencial humano, Gadamer mostra que a consciência histórica é condição para que se busque uma compreensão autêntica nas relações com os outros no mundo, relações históricas. Ademais, manter-se disposto e aberto a cada diálogo com o outro é fundamental para o alcance de novas compreensões, pois toda compreensão é sempre um processo de fusão de horizontes, como foi visto. Com isso, Gadamer vai além de uma explicitação da estrutura prévia da compreensão (como feita pelo primeiro Heidegger). Com o desenvolvimento da práxis dialógica, enquanto modelo estrutural para se entender o modo de realização de toda compreensão, e com a explicitação do momento da aplicação, vinculado à toda interpretação, ele repensa as condições que levam à configuração da vida humana, de modo que elas possam projetar significativamente todo saber prático e direcionar o existente humano a responsabilizar-se pelo mesmo, como veremos (GADAMER, 2002). A hermenêutica filosófica, assim, é uma “forma de conscientização”, enquanto teoria da arte do compreender, que “surge da práxis” e se volta à ela, sem a qual “não é nada mais que um processo vazio” (GADAMER, 2002, p. 34).

Com isso, pode-se compreender que Gadamer almeja mostrar que

a tarefa de sua filosofia hermenêutica se funda em uma exigência existencial e histórica: pelo desvelamento do modo como ocorre a compreensão, ter consciência do que significa compreender, isto é, ter consciência de que cada compreensão implica, pelo sentido alcançado, um projetar-se no mundo, na vida concreta. Ademais, isso mostra ao existente humano que, por sua pertença à tradição, é requerida certa responsabilidade histórica daquele que compreende (o que é um chamado da própria consciência). Nesse sentido, a consciência histórica mostra a responsabilidade que tem de ser assumida na propagação das compreensões realizadas, pelo que é pensado, pelo que é dito, pelas ações na vida prática, pela vivência no mundo e influência para com os outros.

Assim, se quisermos dizer de outro modo, depende-se duas consequências relevantes com Gadamer: a primeira diz respeito a como é possível o existente humano se projetar autenticamente na compreensão, o que se dá numa relação mais própria com o próprio ser; a outra mostra as implicações disso ao ser com os outros no mundo, o projeto que se mostra agora numa dimensão histórica, mais ampla. Na verdade, a tarefa que é anunciada em ambas as dimensões é a mesma; aliás, o que se mostrou didaticamente enquanto duas questões supostamente teóricas, é ontologicamente *uno* e algo que já ocorre sempre com todos (no mais das vezes de modo inautêntico), mas que agora é iluminado pela consciência histórica e através dela elucidado àquele que se projeta a compreensões autênticas.

2.5 A INTERPRETAÇÃO GADAMERIANA DA *PHRONESIS* ARISTOTÉLICA

Foi visto que a hermenêutica de Gadamer gira em torno do acontecimento da compreensão, um processo composto de três momentos, como indicado no tópico anterior. Na explicitação de como isso ocorre, notou-se que o diálogo com o outro (a tradição, uma obra ou outro existente humano) é fundamento de toda compreensão que já se tem e condição para que se alcance novas compreensões, na tensão entre passado e presente, na situação em que se encontra aquele que compreende. Com isso, a compreensão se mostrou um processo produtivo, que a cada vez se realiza de um modo diferente, dado que toda compreensão implica sua aplicação, ou seja, uma relação existencial com a questão em jogo. Nesse sentido, Gadamer mostra

como uma atualização interpretativa da ética aristotélica¹⁵ é relevante, pois que esta se apresenta enquanto um saber do que é “bom para o homem” a cada vez “na concreção da situação prática em que ele se encontra” (GADAMER, 1999, p. 384).

De acordo com Gadamer, Aristóteles mostrou (em contraste com a ordem da vida animal) que a ordem da práxis da vida humana, enquanto um viver com os outros na *polis*, não era algo pré-determinado, assegurado instintivamente, mas algo conduzido pelos próprios seres humanos por uma espécie de sabedoria (GADAMER, 2001b). Esse 'saber', que guia a vida prática, Aristóteles chama de *phronesis* (sabedoria prática ou prudência).

Deste modo, Aristóteles expressa o conceito de *phronesis*, dirigindo-se ao existente humano caracterizado essencialmente pelo *logos*. Para Gadamer *logos* significa *discurso*, ou seja, a articulada estrutura que envolve tudo quanto concebemos por *linguagem*¹⁶. Segundo Aristóteles, o existente humano é o único que tem a possibilidade da escolha e a necessidade da escolha, e por isso, precisa saber encontrar “o bem” a cada vez em uma situação concreta. Dizer isso significa que a deliberação que ocorre no existente humano e que determinará seu horizonte de ação é uma *deliberação discursiva*; e, se o existente humano se encontra a cada vez em uma situação na qual deve agir, a vida humana é fundamentalmente *práxis* (GADAMER, 2009).

Nesse sentido, a *phronesis* não se direciona propriamente a um dado, mas à totalidade da situação concreta em que o existente humano se encontra (no movimento próprio da existência), tornando-a transparente para que ele delibere, isto é, para que faça sua escolha em vista da ação que acredita ser correta. Aqui, como na compreensão da tradição¹⁷, o que está em jogo é uma tensão entre o geral e o particular, de modo que um saber geral que não saiba aplicar-se às diferentes

¹⁵ Desenvolvida principalmente em *Ética a Nicômaco* (ARISTÓTELES, 1979), interpretada por Gadamer de modo diferente de como a tradição filosófica no campo de estudos éticos o faz.

¹⁶ “Foi com Heidegger que Gadamer aprendeu a ler a definição aristotélica 'o homem é um ser vivo dotado de *logos*' não como 'o ente vivo que possui razão' (animal *rationale*), mas 'o ente que possui linguagem'. O *logos*, enquanto linguagem, não pode mais ser concebido instrumentalmente” (ROHDEN, 2005, p. 225).

¹⁷ Não há uma regra para que alcancemos, por exemplo, a verdade de um texto; pelo contrário, os preconceitos podem muitas vezes nos impedir de ver, pois o movimento adequado ao intérprete se dará *a cada vez*, na tensão entre o passado e o presente em que se encontra a consciência hermenêutica.

situações concretas permanece sem sentido. A “*phronesis* é algo que prova a si mesma somente na situação concreta e se mantém já sempre a partir de uma rede viva de convicções comuns, hábitos e valores” (GADAMER, 2001b, p. 79). Assim, a compreensão do como agir corretamente passa a ser “um caso especial da aplicação de algo geral”, formado por hábitos e ensinamentos, os quais provêm de uma tradição, “a uma situação concreta e determinada” (GADAMER, 1999, p. 383).

No entanto, este saber geral não se encontra no horizonte de um ‘saber’ exato, definitivo e idêntico (como ao qual se orienta o conhecimento científico), pois se trata de um saber do que é correto aplicar a cada caso. De acordo com Gadamer, Aristóteles enfatiza que no terreno da filosofia prática, propriamente “do problema ético”, “não se pode falar de uma exatidão de nível máximo como a que convém ao matemático”, por exemplo (GADAMER, 1999, p. 384). Ao falar de ética, esse requisito de exatidão se encontra fora de questão, pois aqui se trata de uma consciência situacional e moral.

“Pertence à essência do fenômeno ético o fato de que aquele que atua deve saber e decidir por si mesmo e não permitir que lhe arrebatem essa autonomia por nada nem por ninguém” (GADAMER, 1999, p. 384). Pois a prática da vida sempre coloca o existente humano em situações de decisão nas quais ele precisa decidir de modo correto, no entanto, o correto nesse sentido não é uma evidência adquirida por meio de meras demonstrações ou aplicações de critérios gerais, mas propriamente do que Gadamer entende por *ética* (a partir de sua interpretação de Aristóteles). Todo existente humano, deste modo, sabe que tem de responder por suas decisões, que tem de prestar contas por suas escolhas, antes de tudo perante si próprio. Principalmente onde estão em jogo suas questões mais próprias, ele não segue meramente padrões que lhe foram impostos pela vida em sociedade (embora seja co-determinado por eles), mas responde pela situação por conta própria, assumindo a responsabilidade (GADAMER, 2009).

Neste sentido, nota-se que o saber ético em Aristóteles não é um saber objetivo, assim como “o problema hermenêutico se aparta evidentemente de um saber puro, separado do ser” (GADAMER, 1999, p. 385). Por exemplo, podemos dizer que um ato seja justo ou que uma pessoa seja justa por certos motivos, pois certamente reproduzem a natureza da justiça; no entanto, não podemos definir objetivamente o justo *em si* de modo que se adeque a todas as situações. O *phronimos* (a pessoa que exerce a *phronesis*) reconhece o justo *a cada caso*, e assim, em cada situação concreta age com justiça. Apesar de a justiça em si ser algo imutável no caráter daquele que tem sabedoria prática, este lida

com coisas mutáveis no mundo ao aplicá-la¹⁸, de modo que se torna impossível uma definição objetiva do que seja a justiça e, então, a elaboração de princípios que se façam seguir a fim de alcançá-la (GADAMER, 1999).

Com isso, compreende-se que o existente humano sempre já se encontra em uma situação em que é preciso agir (por exemplo, com justiça), de modo que sua ação não pode ser pré determinada por nenhum conjunto de regras ou métodos que se encontrem disponíveis (que determinem de modo completo e definitivo o que seria a justiça). Por isso o conceito de aplicação parece ser à primeira vista problemático. Pois, só se pode aplicar o que já se possui previamente, mas o saber ético (enquanto um saber geral), não é algo que antes se possui para que depois seja aplicado em uma situação particular. O saber geral de que aqui se fala “não é um universal pré-dado que poderia ser pré-conhecido, porque ele é continuamente determinado pelo particular, mesmo quando determina o particular”; deste modo, não somente o particular submete-se ao geral, mas também o geral submete-se a cada situação particular, modificando-se (WEINSHEIMER, 1985, p. 192). É nesse sentido que se fala da compreensão enquanto algo produtivo.

Dizer isso não significa somente que o saber ético, em Aristóteles, não possui um fim particular determinado e sempre o mesmo, pois esse saber afeta o viver em seu conjunto (as finalidades próprias da vida). Não existe um saber prévio que oriente a vida em seu todo, mas um saber que exige que sempre ocorra essa deliberação pelo agir de modo adequado a cada caso, na imediatez e concretude da situação dada, vinculada ao todo da existência e aos limites de toda compreensão (GADAMER, 1999). Pode-se adiantar aqui que o saber ético nesse sentido contém em si certo tipo de experiência, aquela fundamental, a saber, a *experiência hermenêutica (hermeneutischen*

¹⁸ É isso, por exemplo, que faz um jurista quando autorizado a realizar a complementação do direito frente ao sentido original de um texto legal. “A tarefa da interpretação [que se impõe ao jurista] consiste em *concretizar a lei* em cada caso, ou seja, em sua *aplicação*. [...] A ideia de uma ordem judicial implica que a sentença do juiz não se siga de arbitrariedades imprevisíveis, mas de uma ponderação justa do conjunto. Aquele que se tenha aprofundado na plena concreção da situação estará em condições de realizar essa ponderação” justa (GADAMER, 1999, p. 401-402, grifo meu). Vale notar que mesmo Aristóteles não toma as leis enquanto algo que tenha uma validade geral, pois não podem conter em si a realidade prática em toda sua concreção, de modo que precisam ser interpretadas em cada situação (GADAMER, 1999).

Erfahrung) – tal questão será desenvolvida posteriormente, no entanto, serão feitos apontamentos a seguir.

O existente humano é aquele que age a cada vez, e que a cada vez relaciona-se com seu próprio ser. O saber da *phronesis* se funda, assim, na temporalidade, e por isso é uma possibilidade própria da vida humana, pertence a sua própria estrutura ontológica, direcionando o agir. A cada vez o existente humano se encontra em uma *situação* onde os meios se apresentam de determinado modo concreto a sua ação, que para ser realizada depende de determinado tempo adequado para a deliberação; onde suas ações encontram-se relacionadas aos *outros* que se pode afetar na situação; onde se tem já algo em vista *antecipando-se* a sua escolha. Deste modo, a *phronesis* o torna consciente da *totalidade* da situação na qual ele se encontra e, como já fora comentado, revela por si mesma a existência enquanto *práxis*; ao mesmo tempo, revela que toda ação, isto é, cada movimento em vida, dá-se como *abertura* e *projeto* – a deliberação nada mais é do que a *antecipação* do *por vir*, do projeto do próprio ser do existente humano a partir de uma situação na qual ele *já* se encontra (o que sempre envolve seus preconceitos, seus interesses e expectativas); e ainda, aponta para outra estrutura fundamental que é a *coexistência* com os outros no mundo, com quem a cada movimento ele *já* se relaciona. Portanto, o que é revelado em primeira e última instância pela *phronesis* é a totalidade que envolve o *seu modo próprio de ser*, a verdade da existência que a *experiência hermenêutica*, como veremos, revela.

Assim, retornando ao conceito de aplicação, nota-se que a cada compreensão o existente humano não parte de algo geral já compreendido para depois ser meramente empregado eticamente em um caso concreto. Em Aristóteles, a aplicação se apresenta como a verdadeira compreensão ética do *phronimos*, a partir de uma autocompreensão existencial e da compreensão da totalidade situacional na qual ele se encontra, como explicitado acima (GADAMER, 2001b). A *phronesis*, pois, é um *saber-se* do bem que somente se manifesta em cada situação justa, em cada ação correta, etc..

Em Gadamer, o conceito de aplicação também não parte de algo universal já compreendido para depois ser empregado em um caso concreto, por exemplo, na interpretação de um texto. Notamos que a aplicação *já* se encontra de antemão em toda forma de compreensão e é, fundamentalmente, a verdadeira compreensão de que toda opinião é significativa – encontrando-se aberta a novas interpretações, a cada vez. Nesse sentido, “a compreensão é uma forma de efeito, e se sabe a si mesma como tal efeito” (GADAMER, 1999, p. 414); a totalidade das

compreensões realizadas em vida e seus efeitos formam a historicidade do existente humano, seu existir próprio, isto é, o modo de seu ser, a verdade que se manifesta a cada vez.

Nesse sentido, Gadamer indica que a filosofia prática de Aristóteles é uma reflexão sobre aquilo que *deve ser* a configuração da vida humana (GADAMER, 2002). A hermenêutica filosófica, por sua vez, é uma reflexão sobre a arte da compreensão em estreita ligação com a filosofia prática aristotélica tal como ele a define; quer dizer, a reflexão hermenêutica é, essencialmente, uma reflexão que busca fazer jus àquilo que a consciência deve alcançar, a saber, sua dimensão ontológica própria. Mas apesar dos aspectos em comum, é verdade que a consciência hermenêutica não se trata de uma saber ético, mas no saber ético se encontra a mesma tarefa da aplicação que se mostrou um aspecto central do acontecer de uma compreensão adequada e, portanto, da hermenêutica filosófica (GADAMER, 1999). Na verdade, embora não se possa falar que a compreensão hermenêutica seja um saber ético, pode-se falar de um *caráter ético* de toda compreensão autêntica, elucidada pela hermenêutica gadameriana, uma vez que esta implica um atuar no mundo – o que não a resume em um 'saber ético' como compreendido tradicionalmente, mas que tem relação com um saber prático tal como Gadamer interpreta Aristóteles.

A compreensão é, portanto, um modo de ser próprio do existente humano que, quando elucidada em sua estrutura, abre sua consciência para a dimensão ontológica de sua existência, para a possibilidade de assumir-se enquanto ser histórico e para responsabilidade de projetar-se autonomamente no mundo, o que implica suas atuações na vida prática e suas relações com os outros – aqui se encontra o caráter ético (o qual será desenvolvido posteriormente).

Assim, a relação entre a filosofia de Gadamer e a ética de Aristóteles se encontra no *acontecer* da compreensão, em sua dimensão prática e na relação com a vida do existente humano. A compreensão tem o "caráter de acontecimento, precisamente porque não deixa as coisas como estão, uma vez que implica a aplicação" (GADAMER, 1999, p. 411). Nesse sentido, o fenômeno ético descrito por Aristóteles a partir da *phronesis*, como Gadamer a interpreta, servirá como uma espécie de exemplo aos problemas próprios da tarefa hermenêutica, uma vez que o intérprete não quer apenas compreender algo como 'o universal' que é o sentido do que vem à fala pelo outro, isto é, compreender meramente o sentido objetivo do que é expresso no diálogo, pois que para compreender isso ele não pode ignorar a si mesmo e a situação hermenêutica concreta na qual se encontra, o que

determina seu horizonte compreensivo e o projetará pela aplicação do sentido entendido.

2.6 A EXPERIÊNCIA HERMENÊUTICA

Como foi visto, na realização do diálogo hermenêutico chega à expressão algo a respeito da questão em jogo que não pertence somente a um ou outro interlocutor, mas algo que apresenta um sentido comum experienciado por ambos (GADAMER, 1999). É nesse sentido em que podemos falar de entendimento, do alcance de uma nova compreensão projetiva, pela relação da compreensão alcançada com a vida concreta daquele que compreende e, nesses termos, da própria realização da *experiência hermenêutica*.

Neste ponto, é necessário deixar claro a crítica de Gadamer ao conceito dominante de 'experiência' para que se compreenda o que ele quer dizer com a experiência hermenêutica; sua crítica se dirige à 'experiência' compreendida como um ato perceptivo para um conhecimento de um corpo de dados conceituais, como normalmente se orienta o conhecimento científico. Não se trata aqui de negar a ciência, mas de uma crítica a certa forma de consciência científica dominante em nossa época que, através de um procedimento metódico, retira o objeto que investiga de seu momento histórico, reestruturando-o com o único intuito de adequação ao método.

Com *Verdade e Método*, Gadamer mostra que as asserções proporcionadas pela ciência e seus métodos não nos garantem a verdade, uma vez que a finitude da compreensão humana mostra os limites, inclusive, do método e de toda suposta 'verdade objetiva' concebida ao longo da história – o que embora seja útil em seu campo de conhecimento, restringe o saber humano em sua amplitude e em suas possibilidades históricas. Deste modo, o que o método não consegue alcançar pode ser atingido pela hermenêutica filosófica, ou seja, por uma dialógica especulativa que revele pretensões de verdade e, partir delas, novas possibilidades de sentido a cada interpretação.

Assim, a posição de Gadamer “não implica uma recusa *in toto* do método, mas uma crítica à concepção que julga que o método garante a verdade – sendo esta concebida como a certeza resultante do método científico” (WU, 2012, p. 227). A concepção de verdade que Gadamer defende diz respeito à viragem da linguagem proporcionada por Heidegger, que a mostra enquanto um acontecimento da compreensão (o que não se refere, portanto, à definição de verdade enquanto referência das palavras ou do intelecto à realidade). Nesse sentido,

na medida em que a verdade não é uma mera propriedade enunciativa, mas o mostrar-se dos entes em seu ser no *médium* da linguagem, a verdade não pode ser alcançada pura e simplesmente pela via metodológica. Se a disciplina do perguntar e do investigar pode realizar essa tarefa, isso não implica uma concepção metodológica dessa disciplina, pois o perguntar e o investigar seguem a estrutura do jogo, em que nada pode ser determinado com certeza de antemão (WU, 2012, p. 227-228).

Nota-se, com isso, que não é a toa que Gadamer ao falar do diálogo nos coloca sendo jogados, onde o tema é superior ao 'eu' e ao 'tu'. Pois, como vimos, é o próprio diálogo que nos conduz, envolvendo-nos nele como uma espécie de jogo, de modo que nos esquecemos de nós próprios enquanto somos levados por ele, enquanto experienciamos o que por ele vai se revelando. Deste modo, ao se buscar compreender determinada questão pelo dialogar, o existente humano não pode conferir à 'razão' subjetiva a garantia de encontrar 'a verdade', uma vez que no verdadeiro diálogo não há qualquer garantia de sucesso, pois não temos como saber de antemão o que vai acontecer. Por isso, deve-se buscar aquela disposição requerida para a realização da fusão de horizontes, isto é, a abertura ao outro, pois somente assim a verdade sobre o tema em questão se revelará – o que se dá enquanto algo inesperado que irrompe no diálogo, algo que se encontra além de qualquer expectativa, que se dá enquanto uma verdadeira experiência.

Fato é que em qualquer diálogo, assim como a cada experiência a que se abre na vida, o existente humano sempre já se baseia em expectativas de sentido daquilo que está por acontecer, daquilo que se revelará sobre o que se está dialogando (expectativas que vem da tradição, dos preconceitos que se tem). Mas “de modo algum podemos pressupor como dado geral que o que nos é dito em um texto possa se integrar sem quebras nas próprias opiniões e expectativas” (GADAMER, 1999, p. 334). A realização do entendimento e o alcance de uma nova compreensão implica a ocorrência de uma *experiência hermenêutica*, a qual se mostra uma espécie de desilusão, pois ela sempre nos conduzirá para além de toda expectativa e preconceito, onde o tema em questão ganha expressão e sentido próprio, pois que uma experiência, para ser autêntica, deve contrariar o que já se tem dado

previamente.

Ademais, assim como ocorre em toda compreensão, a experiência aqui não significa também adquirir um tipo de conhecimento que permita ao existente humano 'saber melhor para a próxima vez' quando ele se encontrar em uma situação semelhante; a experiência da qual Gadamer fala se dá *a cada vez*, pois, a cada vez, apresenta-se de um modo diferente. “A experiência se instaura como um acontecer que ninguém pode dominar, que não está determinada pelo peso próprio de uma ou outra observação” precedente (GADAMER, 1999, p. 428). De acordo com Gadamer, é por uma abertura peculiar que o existente humano pode adquirir experiência, de modo que se deixe com que ela simplesmente surja nas relações humanas como que de repente, de improviso, e, entretanto, não sem uma preparação: deve-se estar aberto à experiências (GADAMER, 1999).

Nesse sentido, a experiência hermenêutica tem sua realização em uma abertura à própria experiência, ela própria é liberta pela experiência. Como acontece com a *phronesis*, a experiência hermenêutica é aquela que não se pode ter como um conhecimento prévio, mas que se realiza concretamente enquanto aplicação de experiências não objetificáveis na imeditez da situação em que o existente humano se encontra, e que, ao mesmo tempo, o abre a novas experiências. Assim, só se pode dizer que houve um diálogo legítimo e, concomitantemente, a verdadeira experiência hermenêutica, se os envolvidos “entram no movimento auto-implicativo, histórico-existencial e o assumem” para a vida (ROHDEN, 2005, p. 196), de modo que não se possa meramente objetificar o que aí se realizou e se concretizou. Dessa forma, o existente humano que teve certa experiência não tem um conhecimento meramente objetificado (e livre de qualquer elemento histórico), mas tem uma experiência não objetificável, uma compreensão que o amadureceu e o fez aberto à tradição e aos outros com quem convive.

Com isso, Gadamer mostra que a experiência hermenêutica traz consigo a compreensão fundamental da existência, a de que é através da quebra das expectativas que os limites da própria existência humana são concebidos. “Reconhecer o que se é quer dizer”, nesse sentido, reconhecer “os limites dentro dos quais há, todavia, a possibilidade de futuro para as expectativas e planos; ou, fundamentalmente, que toda expectativa e planos futuros dos seres finitos é, por sua vez, finita e limitada” (GADAMER, 1999, p. 434).

A quebra de expectativas acontece a cada nova compreensão a que o existente humano se abre ao dialogar com o outro, a cada

experiência hermenêutica, lançando-o além de seus próprios preconceitos, o que o torna consciente de que existem outras possibilidades compreensivas que ultrapassam sua situada compreensão. Assim, *a experiência hermenêutica se mostra fundamentalmente enquanto aquela em que o existente humano se torna “consciente de sua finitude”* (GADAMER, 1999, p. 25, grifo meu), enquanto uma experiência de sua própria historicidade. Nesse sentido, aquele a quem chamam de 'experiente' é quem compreende os limites de toda a antecipação, a insegurança de todas as expectativas humanas e, no entanto, tal fato não o torna rígido e dogmático (de modo a combater tal insegurança), mas o abre a novas experiências, a cada vez (PALMER, 1999).

2.7 LINGUAGEM, LINGUISTICIDADE E A UNIVERSALIDADE DA HERMENÊUTICA

De acordo com Gadamer, a linguagem é o *médium*¹⁹ (*Mitte*) pelo qual, coexistindo, os existentes humanos se relacionam significativamente; seja no diálogo com a tradição ou no diálogo do cotidiano ela é sempre o *médium* de suas experiências, o modo de algo ser ou realizar-se. Logo, “a experiência não é tanto algo que vem antes da linguagem pois a própria experiência ocorre na e pela linguagem” (PALMER, 1999, p. 210).

Com isso, é importante salientar o que Gadamer quer dizer com *médium*, uma vez que a linguagem é usualmente concebida enquanto mero *meio* instrumental, mero *signo* que tem sua função em representar os objetos do mundo²⁰. Essa noção se funda no pressuposto subjetivista que com tanta força se estabeleceu na modernidade, tal qual vê nas palavras a representação de uma realidade separada delas. A linguagem, nesse sentido, é mero artifício do pensamento que visa designar coisas. Mas a linguagem não é um mero meio, uma mediação através da qual ideias são expressas e o mundo é representado. Antes, linguagem é

¹⁹ “*Médium*, para o que Gadamer aqui propõe, não deve ser compreendido como meio (*Mittel*) no sentido instrumental – no sentido de nomear, p. ex, para dominar –, mas como meio (*Mitte*) no sentido de lugar, espaço, meio-ambiente, circunstância, centro, modo de algo ser e realizar-se” (ROHDEN, 2005, p. 227).

²⁰ Gadamer, em *Verdade e Método* mostra que a moderna instrumentalização da linguagem provém da concepção apresentada no *Crátilo* de Platão em: “2.1 Linguagem e logos” (1999, p. 487).

médium a partir do qual o pensamento e mundo se realizam, aparecem e se dão enquanto tais. Nesse sentido, não há antes o mundo ou o pensamento aos quais uma subjetividade se dirige e busca representar pelo artifício da linguagem, mas mundo e pensamento já acontecem junto à linguagem.

Deste modo, toda concepção que apresenta o pensamento ou o mundo empírico enquanto algo ontologicamente anterior à linguagem, pressupõe uma metafísica que abstrai e impõe uma separação entre linguagem, pensamento e mundo, fundada na separação entre sujeito e objeto, que, na verdade, não existe efetivamente. Com a compreensão aberta pela hermenêutica, entende-se que ser no mundo na coexistência pressupõe que todo pensamento já é linguístico; do mesmo modo, o mundo só é mundo na linguagem, à medida em que há compreensão dele e se fala nele. Conceber as palavras enquanto meros signos é privá-las do poder fundamental que têm; torná-las meros instrumentos é afastar o existente humano da linguagem, de seu poder revelador e ocultador, constituidor do mundo.

De acordo com Gadamer, “a palavra linguística não é um 'signo' de que nos apropriamos; também não é algo existente que possamos modelar ou ao qual atribuamos significado, fazendo com que o signo torne visível uma outra coisa. Ambas as possibilidades são falsas” (GADAMER apud PALMER, 1999, p. 206). Antes, é na própria palavra em que se encontra o significado, a palavra desde sempre já é habitada por ele, de modo que ao utilizarmos a linguagem apenas estamos nos apropriando do que, em uma experiência situada, pode dizer o dizer. Assim, a palavra vem à fala a partir das coisas mesmas, do mundo compartilhado, abrindo-lhes o sentido. A linguagem, portanto, *apresenta* o mundo e não meramente o *representa* (GADAMER, 1993). Nesse sentido, o que é posto em palavras pertence essencialmente à situação em que nos encontramos, isto é, as palavras aparecem em determinada situação revelando aquilo de que elas falam sob determinada luz à compreensão, a partir de nossas experiências.

A natureza da experiência não é um dado não linguístico para o qual encontremos subsequentemente as palavras, por meio de um ato reflexivo; a experiência, o pensamento e a compreensão são totalmente linguísticos e ao formular uma asserção apenas usamos palavras que já pertencem à situação. A invenção de palavras para descrever uma experiência não é um

ato gratuito, antes se conforma com as exigências da experiência.

A formação das palavras portanto não é um produto da reflexão mas da experiência. Não é uma expressão do espírito ou da mente mas de uma situação e do ser. (PALMER, 1999, p. 206).

Com isso, assim como dizemos que pertencemos à tradição, à determinada época, dizemos que pertencemos à linguagem e dela também participamos a cada situação em que nos encontramos, onde a palavra vem à fala e nos mostra sua verdade. “Este fenômeno de pertença (*Zugehörigkeit*) é da maior importância para a experiência hermenêutica, pois é a base que permite encontrar no texto nossa herança”; é “porque pertencemos à linguagem e porque o texto pertence à linguagem” que se torna possível a fusão de horizontes e, portanto, cada nova compreensão (PALMER, 1999, p. 210). A *linguisticidade* (*Sprachlichkeit*), isto é, o caráter dialógico de linguagem de toda compreensão, é o que fornece o solo comum onde se dá tal encontro, e o atuar significativo da consciência histórica por esse horizonte comum é a condição para a fusão de horizontes.

A linguisticidade, deste modo, é a experiência que “envolve a tarefa de encontrar a palavra que permita que algo venha à fala”, que a palavra alcance o outro; “isso não é, entretanto, algo da ordem de uma atividade subjetiva; ao invés, trata-se de deixar o texto ou o tema vir à fala” na situação em que acontece o diálogo (WU, 2012, p. 225). A experiência dialógica na linguagem, nesse sentido, dá-se enquanto um acontecimento – a compreensão é em si mesma um acontecimento, algo que se realiza concretamente na vida e projeto do existente humano a partir da experiência situada que este teve.

Dessa forma, a linguisticidade, tomada como fundamento da hermenêutica de Gadamer, significa este permeamento da linguagem em todos os âmbitos da vida: *a linguagem conserva a tradição e é o médium por onde a compreendemos, por onde compreendemos o mundo, uns aos outros e a nós mesmos*. Com isso, “a pertença ou a participação na linguagem como meio de nossa experiência de mundo [...] é a verdadeira base da experiência hermenêutica” (PALMER, 1999, p. 210); de fato, o fundamento que sustenta termos mundo, a abertura por onde nosso próprio ser e o ser das coisas podem se revelar, dá-se em um processo linguístico, isto é, como um acontecimento compreensível. É nesse sentido que “*ser que pode ser compreendido é linguagem*” (GADAMER, 1999, p. 567). “Esta proposição tem sentido universal:

pois vale sempre onde se trata da comunicação com os outros. O que ultrapassa os limites da possível comunicação humana é indizível” (STEIN, 1987, p. 111).

A lingüiticidade, assim, revela-se tão primordial quanto a compreensão, “pois a compreensão é lingüística; é por meio da linguagem que pode nos surgir algo como um mundo; este mundo é um mundo partilhado; é o domínio da abertura criada por uma compreensão partilhada, sob a forma de linguagem” (PALMER, 1999, p. 230). Nota-se, com isso, a objetividade da linguagem. “O compreender recebe sua universalidade da universalidade do que é compreensível ou do compreendido” (STEIN, 1987, p. 117). Dessa forma, a compreensão é um acontecimento que se realiza através do mundo compartilhado e já lingüístico, por onde ocorre todo pensamento e experiência: *sempre já se está na linguagem*, de modo que “quando compreendemos estamos inseridos num acontecer da verdade e chegamos como que tarde, quando queremos saber o que devemos crer” (GADAMER, apud STEIN, 1987, p. 115). É nesse sentido que não se pode nem mesmo falar em invenção de uma linguagem, uma vez que ela já possui um significado geral partilhado, um sentido que se exprime em cada situação; e só de modo extremamente artificial, como ocorre muitas vezes na ciência, é possível atribuir autonomamente significado a palavras (PALMER, 1999). Pois, como foi visto, a linguagem não é mero instrumento, um meio de domínio humano que articula palavras enquanto símbolos que visam dar significado a pensamentos e experiências 'sem palavras'.

Nesse sentido, Gadamer não está falando somente de uma linguagem dos textos, “mas também de uma linguagem da natureza e até de uma linguagem das coisas” (STEIN, 1987, p. 117). Assim, quando Gadamer fala de linguagem, ele está falando de uma linguagem viva, linguagem que é cultivada, fundando-se de modo espontâneo no seio da tradição, pelo modo como fazemos história e na medida com que nos relacionamos com os outros no mundo através de cada movimento compreensivo, a cada experiência. Com isso, nós não temos domínio sobre a linguagem; antes, aquilo que é dito só vem à fala por meio de uma ordenação lingüística mais ampla que, quanto dito, modifica a conjuntura no momento em que é dito, em um jogo entre a palavra e o que ela traz à fala por nossa compreensão, e nisto se baseia o fenômeno do acontecimento da linguagem, o se apresentar do mundo.

Deste modo, embora em certas ocasiões possamos, com atrevimento, utilizar uma palavra em sentido pouco comum (por exemplo, em uma poesia), a fim de expressar com mais força uma situação que, por sua vez, seja também incomum – devemos nos

questionar se somos nós mesmos que ao utilizar de tal modo a palavra que lhe demos um novo significado ou se foi a situação pouco comum que a originou. Ora, o que vem à compreensão não é algo de subjetivo, mas algo que vem ao encontro do existente humano, algo que se revela, que irrompe, a saber, o mundo já permeado por uma linguagem e compreensão partilhadas (PALMER, 1999). Assim, “o que vem à fala não é algo dado de antemão à linguagem e independente dela [algo desprovido de fala], mas [algo que] recebe na palavra sua própria determinação” (GADAMER, 1999, p. 568). Dessa forma, tudo o que pode ser expresso por meio de palavras se encontra já ordenado por uma orientação mais ampla, que perpassa a tradição e a historicidade da linguagem, a qual não podemos dominar; e um pretense restabelecimento de sentido por meio de um 'brincar' com palavras, exige este algo mais amplo, que nos é totalmente não objetificável²¹.

Com isso, a noção de um homem que cria a linguagem como um conjunto instrumental de signos se mostra uma “ficção ingênua que é negada pelo fato evidente de que na realidade não [...] podemos, por um ato da vontade, fazer com que as palavras digam coisas diferentes daquilo que de fato dizem” (PALMER, 1999, 232). E nisso se baseia a objetividade da linguagem, pois aquilo que se releva através dela não forma uma representação da subjetividade, mas algo que acontece e atua sobre a compreensão vinculada ao mundo, uma revelação que “não é pessoal e privada”, mas que se funda numa “compreensão partilhada que a linguagem nos permite possuir em primeiro lugar, tal como a permite que a comuniquemos” (PALMER, 1999, p. 232).

A objetividade característica da linguagem, capaz de revelar as coisas tal qual são, baseia a linguagem numa ontologia linguística universal. As dimensões mais fundas da linguagem, das quais deriva o seu poder de revelar o ser das coisas, dá-nos aquele fundamento de universalidade ontológica que faz da experiência hermenêutica uma experiência de revelação ontológica imediatamente significativa. Esta é a

²¹ Este fenômeno encontra-se de modo privilegiado na fala e escrita poéticas. Nota-se que o que a poesia traz à fala se mostra auto-suficiente, não depende de qualquer saber acidental para sua compreensão. Quando a lemos, a força da palavra que se manifesta e nos toma traz para a linguagem uma relação com o ser, pois ela revela algo em meio de um todo não manifesto que permite sua voz, seu sentido.

razão pela qual a tradição pode nos interpelar, não casual ou decorativamente, mas de um modo que nos afeta e que tem para nós um significado direto (PALMER, 1999, p. 211).

Se agora compreendemos o caráter da linguagem que permeia toda compreensão, o que se mostrou na dialética-dialógica da pergunta e resposta volta ao nosso interesse sob outra luz; quer dizer, a partir de uma dimensão deixada de lado pelo objetivismo ingênuo que ignora os preconceitos de seu tempo pelos quais é determinado (GADAMER, 1999). Vimos, no tópico intitulado “A estrutura dialética-dialógica da compreensão”, que a estrutura da compreensão se revela uma estrutura especulativa, onde a pergunta ocupa uma posição privilegiada, interpelando-nos. Pois é essa estrutura dialógica-especulativa que se dá como um acontecimento de revelação do ser dos entes na linguagem, a qual se encontra em constante movimento e mudança, direcionando-nos a uma constante busca por tornar as coisas significativas.

Deste modo, aquele que pertence ao mundo partilhado compreensivelmente por uma linguagem e por ela se comunica, procede *especulativamente* pelo fato de suas palavras não representarem algo de “real” (como uma abstração “interior” que visa corresponder ou copiar uma realidade “exterior”), mas por estarem realmente exprimindo e deixando que se exprima uma relação com o ser. Ao atribuir à linguagem uma estrutura especulativa, Gadamer pode afirmar o ser como linguagem, quer dizer, o “manifestar-se da linguagem não significa receber uma segunda existência. Aquilo como algo se apresenta faz, pelo contrário, parte de seu próprio ser” (GADAMER apud STEIN, 1987, p. 117).

Com isso, deixar com que o ser da tradição nos confronte, com que o ser de cada texto nos interpele, com que o ser se revele pela linguagem dialógica, é a tarefa hermenêutica. A especulatividade, mediante o que se releva e o que se encobre pela e na linguagem, vive em todos os seres com os quais nos deparamos. “A auto-apresentação e o tornar-se compreensível não são características especiais da história, da arte e da literatura, são universais. Essa é a especulatividade que Gadamer vê como característica universal do próprio ser” (PALMER, 1999, p. 215, grifo meu). A especulatividade do ser, assim, encontra-se no fundamento de sua hermenêutica filosófica, do mesmo modo como a compreensão e a linguagem são o solo da pretensão de universalidade de sua ontologia. Com Gadamer, portanto, compreendemos que “o estar aí universal do ser da palavra é o milagre da linguagem, e a mais alta

possibilidade do dizer consiste em reter [...] e fixar a proximidade ao ser” pela própria obra da linguagem, obra da vida humana que constitui ser no mundo (GADAMER, 1993, p. 44).

Por fim, é válido salientar como Gadamer se distancia de Heidegger em sua concepção de linguagem. Em *Verdade e Método II*, Gadamer afirma que

não há uma linguagem metafísica. [...] Existem apenas conceitos da metafísica, cujo conteúdo ganha determinação no emprego das palavras, como ocorre com todas as palavras. Tanto os conceitos, onde se movimenta o pensamento, quanto as palavras do uso cotidiano de nossa linguagem não estão dominados por uma regra rígida, com uma posição prefixada. A linguagem da filosofia, mesmo sobrecarregada pelo peso da tradição, como é o caso da metafísica aristotélica trazida para o latim, busca, sobretudo e sempre de novo, tornar fluentes as produções de linguagem. [...] Essa reformulação não precisa necessariamente ser feita pelo método e no estilo da dialética de Hegel ou no modelo agressivo e veemente da linguagem de Heidegger. Os conceitos que emprego em meu contexto definem-se de maneira nova pelo seu uso (GADAMER, 2002, p. 19-20).

Nesse sentido, a linguagem se desenvolve no mundo por uma práxis interpretativa, pelas próprias relações dos existentes humanos com as palavras e sua tradição, ao dialogarem em cada época e a cada momento da existência. A linguagem, dessa forma, está constantemente sendo transformada e, ao mesmo tempo, conservada contra sua possível decadência, a cada vez em que é utilizada e, portanto, atualizada. Do mesmo modo,

a linguagem da filosofia [...] desenvolve-se constantemente no diálogo com sua própria história – antes disso, comentando, corrigindo e criando variações, e com o surgimento da consciência histórica, numa duplidade nova e cheia de tensão entre reconstrução histórica e a transposição especulativa (GADAMER, 2002, p. 21).

Dessa forma, fora do escopo de Heidegger, Gadamer afirma que mesmo “a linguagem metafísica é e permanece sendo o diálogo, mesmo que esse se dê na distância de séculos e milênios”; nesse sentido, “os textos da filosofia não são propriamente textos ou obras, mas contribuições a um diálogo que dura através dos tempos” (GADAMER, 2002, p. 21).

CAP. 3 – REFLEXÃO E CRÍTICA NA HERMENÊUTICA FILOSÓFICA

3.1 O DIÁLOGO ENTRE GADAMER E HABERMAS

Nos tópicos anteriores foi visto que a linguagem dialógica ocupa o núcleo da hermenêutica filosófica de Gadamer. Deste modo, entende-se que uma compreensão autêntica pode se realizar na linguagem por uma experiência dialógica, pelo encontro com o outro em uma relação temporal de sentido, na realização da fusão de horizontes. Ao mesmo tempo, na explicitação da estrutura da compreensão feita por Gadamer, nota-se que aquilo que se oculta e se revela na linguagem se apresenta para a reflexão com dificuldade: “é como refletir sobre o jogo quando se está jogando” (ROHDEN, 2005, p. 224). Pois a linguisticidade, o caráter de linguagem da compreensão, está tão vinculado ao nosso pensar que em sua realização nos é pouco objetiva: a linguisticidade se oculta, encobre em si mesma o seu verdadeiro ser. Todavia, nos é tão natural buscar proximidade à obscuridade da linguagem como nos é natural pensar (GADAMER, 1999).

A dificuldade se encontra em penetrar tão profundamente a estrutura do ser linguístico como fez Gadamer, apropriando-se das palavras com tamanha desenvoltura para a explicitação do modo como se constitui o sentido de tudo o que é. Por tomar para si tão difícil tarefa, Gadamer é mal compreendido por seus leitores, pois o desdobramento que faz da estrutura da compreensão se apresenta de modo um tanto obscuro para quem parte de concepções objetivistas tão consolidadas pela tradição filosófica.

Um dos notáveis leitores de Gadamer que se destaca pela proximidade com relação a ele é Jürgen Habermas. Habermas reconhece Gadamer enquanto aquele filósofo caracterizado por lançar pontes e superar distâncias (*überbrücken*): "a distância entre disciplinas" como as da ciências do espírito com relação a filosofia, "a distância temporal que separa gerações posteriores dos textos da tradição", "a distância entre as diferentes línguas" e, finalmente, "a distância que a violência (*Gewaltsamkeit*) de um pensamento radical engendra" (HABERMAS, 1987, p. 74, grifo meu). Entretanto, grande é a controvérsia de suas críticas à hermenêutica filosófica, o que pode gerar um questionamento a respeito de se de fato Habermas alcançou o pensamento radical de uma ontologia hermenêutica da compreensão, pelo menos num primeiro momento.

Como será explicitado, o discurso habermasiano parece partir de pressupostos de uma 'metafísica da subjetividade', de pretensões objetificantes frente à hermenêutica filosófica, de modo que ele não leva a historicidade da compreensão em conta. Suas críticas à Gadamer pertencem essencialmente ao âmbito ético-político e seus argumentos, muitas vezes, fundam-se em uma má compreensão da dimensão dialógica em toda sua amplitude, tal como desenvolvida por Gadamer.

Assim, por uma interpretação inapropriada dos conceitos de *Verdade e Método*, tomados fora do âmbito ontológico e transpostos pro âmbito de sua própria investigação sem uma compreensão plena das implicações de tal tradução, Habermas acusa "a hermenêutica filosófica de ser incapaz de oferecer uma ruptura com as forças coercitivas que se perpetuam ideologicamente" (WU, 2012, p. 226). De acordo com ele, a hermenêutica de Gadamer ignora determinadas forças que dominam as pessoas através de uma comunicação sistematicamente distorcida.

Com esse argumento, Habermas entende que a pretensão de universalidade da hermenêutica não se sustenta, buscando, assim, traçar seu limite a partir dos problemas que ela supostamente não resolveria, como as distorções das sociedades contemporâneas. A tese de Habermas, nesse sentido, funda-se em uma crítica da ideologia imposta por esses mecanismos repressores; uma crítica que visa libertar as pessoas reprimidas das forças que as coagem sem que elas estejam conscientes disso. Habermas afirma que este ponto teria escapado à Gadamer, uma vez que a hermenêutica filosófica busca reabilitar os preconceitos e a autoridade da tradição, o que, segundo ele, é uma submissão aos mesmos mecanismos repressores que ele visa combater, já que as ideologias são perpetuadas também, e com grande força, via tradição.

Entretanto, para Gadamer a criticidade proposta por Habermas já se encontra no diálogo (WU, 2012). Pois, o diálogo exige, enquanto condição constitutiva para que se realize a fusão de horizontes, um senso crítico dos envolvidos nele. A abertura ao outro, o ouvir, é tão fundamental quanto um se posicionar frente ao que é dito pelo outro – o que envolve a reflexão crítica e não uma mera passividade a respeito do que o outro diz; só assim os envolvidos no diálogo podem compartilhar o sentido que se apresenta, na interação dos horizontes compreensivos.

Seguindo o horizonte aqui traçado, para que se compreenda o diálogo que se instaurou entre estes dois filósofos, será preciso a retomada de alguns conceitos desenvolvidos na primeira parte do presente texto. Deste modo, serão apresentados, uma vez mais, alguns dos pressupostos fundamentais da ontologia de Gadamer e a

compreensão habermasiana dos mesmos; ademais, serão apontadas algumas críticas de Habermas à hermenêutica filosófica a fim de que se mostre o horizonte de compreensão no qual elas se encontram situadas – o que será indicado com o auxílio de alguns comentadores deste diálogo. Com isso, o intuito principal deste tópico é elucidar a posição gadameriana frente às críticas de Habermas, enfatizando os pontos em que Habermas parece ter dificuldades em compreender Gadamer. Por fim, será sucintamente indicado como o diálogo entre eles moveu a compreensão de ambos e como, apesar das divergências, pode-se constatar momentos de abertura em que ambos buscaram ressaltar a posição alheia frente à sua própria.

Como se tem visto, para Gadamer, a estrutura da compreensão é como um jogo hermenêutico que se movimenta entre o que o existente humano já tem dado enquanto uma compreensão prévia que se formou ao longo do tempo (os preconceitos oriundos da tradição na qual ele se encontra) e o se lançar a novas compreensões, pelas especulações e experiências que proporcionam os "insights" à compreensão e que a lança além dos próprios preconceitos – o que se dá através do diálogo. Nesse sentido, tanto o que se tem enquanto preconceito quanto o que se abre à compreensão humana (na abertura possibilitada pelo existente humano que questiona e quer ampliar seu entendimento sobre as coisas), são dimensões que se modificam mutuamente numa relação de co-dependência. Sem os preconceitos não poderia se dar uma nova compreensão; sem a abertura a horizontes compreensivos, o que se tem enquanto compreensão prévia não poderia ter se formado. Com isso, "estar situado em uma tradição não é um obstáculo para a investigação" daquilo que se procura compreender, "mas a condição de sua possibilidade" (PIERCEY, 2004, p.261).

Ademais, isso que nos constitui e que chamamos de tradição possui uma autoridade que permite com que os próprios preconceitos se estabeleçam nas compreensões de mundo, pelo menos inicialmente; caso contrário, qualquer investigação acerca das coisas seria impossível; pois, se as próprias coisas constituem-se já enquanto algo para nós, pelos preconceitos que temos a respeito delas, como seria possível uma investigação a respeito de algo sem os preconceitos, ou seja, sem já pré-conceber a existência das coisas a partir de uma perspectiva, de uma compreensão prévia? Toda compreensão envolve, assim, um sentido prévio dado pela tradição e a modificação dele. E "isso não é dizer que nós não podemos criticar a tradição. Mas que a crítica à tradição tem de ser entendida enquanto uma interpretação dela e, de certo modo, um outro jeito de pertecer a ela"; nesse sentido, "a crítica não é um

obstáculo à tradição, mas depende dela" assim como nossa participação nela depende da crítica (PIERCEY, 2004, p. 261).

Habermas, entretanto, não reconhece, num primeiro momento, o caráter crítico da hermenêutica, pois a concebe enquanto uma interpretação 'respeitosa' da tradição que não suspeita de seu poder ideológico. Nesse sentido, os preconceitos e a autoridade da tradição são concebidos enquanto engrenagens de mecanismos de poder que atuam sobre a compreensão das pessoas, o que, por conseguinte, faria com que toda investigação humana tivesse um cunho ideológico e fosse guiada por interesses impostos por esses mecanismos de manipulação. Assim, uma vez que o existente humano se relacione com a tradição ao modo como concebe Gadamer, ele não teria a possibilidade de tomar consciência de que está sendo manipulado, pois os preconceitos e a autoridade são concebidos por Habermas enquanto o que se impõe impossibilitando a reflexão crítica.

A aposta de Habermas é a de que, uma vez que nossos interesses já se encontram direcionados ao que fora imposto, inclusive, pela tradição, sejamos emancipados por uma crítica que visa romper com as forças coercitivas que se perpetuam ideologicamente. Com a *crítica da ideologia*, concebida por uma disciplina que Habermas nomeia de uma 'ciência social crítica', ele quer revelar a comunicação distorcida, responsável pela perpetuação das ideologias nas massas. Com isso, ele visa "trazer à luz as ideologias que governam os supostos pontos de vista desinteressados das investigações teóricas" com o objetivo de liberar as humanidades (as ciências do espírito) das bases ideológicas perpetuadas via tradição, emancipando o interesse que guiará suas investigações futuras (PIERCEY, 2004, p. 262). Essa posição, como se pode notar, pretende tirar da hermenêutica sua universalidade e negar a própria ontologia da compreensão como a concebe Gadamer.

A ciência social crítica não somente toma o que o passado legou a ela. Seu objetivo é expor o elemento ideológico atuante na tradição, criticar e remediar a violenta comunicação distorcida que o passado transmitiu. Resumidamente, a tarefa desta esfera é realizar a *crítica da ideologia*. E a crítica da ideologia, Habermas argumenta, é incompatível com a insistência de Gadamer na universalidade da hermenêutica (PIERCEY, 2004, p. 262).

Deste modo, a argumentação habermasiana põe os preconceitos

fundantes da consciência humana contra o poder da reflexão, a qual, segundo Habermas, tem de rejeitar o que lhe chega pela voz da tradição a fim de quebrar forças dogmáticas, emancipando-se. Nesse sentido, contrariando as afirmações de Gadamer, Habermas compreende tradição e conhecimento enquanto coisas distintas e não solidárias. Já sabemos da resposta de Gadamer a este respeito, basta voltarmos ao tópico intitulado "Tradição e autoridade no horizonte da hermenêutica" do presente texto.

O horizonte de compreensão de Habermas limita-se à negação da tradição e ao não reconhecimento de que ela carrega preconceitos legítimos e produtivos para a compreensão humana, o que Gadamer salienta enquanto condição mesma de toda reflexão e de todo conhecimento, uma vez que o existente humano se abra ao diálogo com os outros. Pois, no diálogo com as diferentes vozes da tradição (seja por textos ou obras do passado) ou com os outros existentes humanos (onde a tradição também atua), o existente humano tem a possibilidade de repensar questões fundamentais que constituem seu ser no mundo, como os preconceitos inculcados pelos mecanismos de dominação – e isso inclui um caráter crítico. Assim,

Habermas está errado ao equiparar tradição com uma simples, irrefletida apropriação do passado. Hermenêutica e crítica não são opostas. Ao contrário, a hermenêutica da tradição pode (e de fato *deve*) conter um momento crítico. Participar da tradição não é aceitar o passado passivamente, mas se apropriar dele criticamente. Assim como a crítica da ideologia precisa de hermenêutica, a hermenêutica precisa de crítica (PIERCEY, 2004, p. 265).

Mas, para Habermas, a tarefa emancipatória que ele concebe enquanto objetivo das ciências sociais e políticas, a saber, a superação das forças que coagem a sociedade pela reflexão crítica, não é atendida pela hermenêutica. Em parte por conta da reabilitação da autoridade da tradição e seus preconceitos. No entanto, como foi visto,

[...] para Gadamer, a autoridade não está relacionada ao poder coercitivo, mas tão somente ao conhecimento e ao reconhecimento desse conhecimento. [...] O argumento gadameriano consiste em que, de qualquer modo, é preciso

levar a autoridade em consideração, pois há um saber nela que outro não possui [...], visto que a sua situação inicial de compreensão era naquele momento muito limitada para poder enxergar alguns pontos (WU, 2012, p. 233)

Nesse sentido, a hermenêutica de Gadamer deve ser entendida enquanto uma práxis compreensiva que consista "em ganhar um horizonte mais amplo na conversação [no diálogo] com os outros, especialmente aqueles que podem ser reconhecidos em seu saber" (WU, 2012, p. 233-234, grifo meu). Com isso, o que Gadamer apresenta enquanto uma análise de conceitos que revela a dimensão ontológica e factual da tradição em seu vir à palavra, em sua atualização experiencial realizada pelo diálogo que o existente humano estabelece com o que lhe chega do passado, Habermas tomou enquanto um posicionamento ôntico a favor ou contra algo (WU, 2012). Entretanto, pelo modo como Gadamer apresenta a tradição, vê-se que a existência da autoridade não pressupõe que alguém seja a favor ou contra ela; em seu discurso ele pretende realmente mostrar o modo como a tradição acontece na compreensão humana, o que é anterior a qualquer julgamento de aceitação ou oposição a ela. A tradição é apresentada na hermenêutica de Gadamer relacionada com a maneira "*como* nós compreendemos, o *modo* pelo qual pensamos" (PIERCEY, 2004, p. 268). A tradição, portanto, não é um instrumento pelo qual determinados conteúdos são transmitidos a nós em contextos particulares, em termos de *o que é* transmitido, em sentido de um comunicar significados objetivos preexistentes.

Deste modo, nota-se que Habermas concebe o legado da tradição em termos de um 'depositório' de conteúdos que, em determinadas situações, podem ser meramente impostos, algo que ressoa como uma voz que coage via autoritarismo – concepção esta completamente outra da apresentada pela hermenêutica filosófica. Quando Gadamer mostra a incorporação da tradição em nosso ser histórico, ele não está falando a respeito de uma submissão ao 'tradicional', mas que é preciso que se busque, constantemente, uma consciência capaz de perceber sua atuação em nós, para que participemos dela – o que certamente traz mudanças (GADAMER, 2002).

Ademais, quando Habermas afirma que a crítica da ideologia "não pode esperar subsídios do trabalho hermenêutico" (mostrando seus limites), ele, ao mesmo tempo, busca expor "a pretensão de universalidade da crítica" da ideologia; com isso, ele está argumentando

a favor de uma racionalidade no domínio coletivo e, nesse sentido, insistindo que "a razão humana pode mais do que lhe atribui a hermenêutica filosófica" (STEIN, 1987, p. 125). No entanto, seus argumentos se fundam numa compreensão da hermenêutica que não compactua com Gadamer. Para Habermas, a razão humana é capaz de algo que, segundo ele, a hermenêutica filosófica não seria, isto é, de além de acolher e reconhecer o que é estranho – suposta tarefa da hermenêutica –, poder também recusá-lo – o que só a racionalidade crítica proposta por ele poderia alcançar (STEIN, 1987). Mas tal crítica de Habermas à hermenêutica gadameriana não se sustenta. Em *Verdade e Método*, Gadamer salienta a importância da abertura ao outro, da disposição ao acolhimento daquilo que, a princípio, é estranho, mas em momento algum deixa de mostrar a dimensão crítica do diálogo, ao explicitar o modo como interpreta-se a opinião alheia, através de uma posição projetiva de sentido fundada na própria historicidade daquele que compreende.

Vale mencionar que Gadamer não só em *Verdade e Método*, mas principalmente em textos posteriores, dá mais atenção à disposição do ouvir, do deixar-se levar pelo sentido que o outro apresenta em sua fala, pois ele tem em mente justamente a atual dificuldade de diálogo que se observa entre as pessoas e as diferentes nações e suas culturas. Assim, ele exalta esse caráter de abertura ao outro em vista de denunciar o nosso comum estado de intolerância frente ao que de estrangeiro nos interpela. Mas, como já foi dito, o jogo dialógico pressupõe mais do que o acolhimento, ele inclui, em si, um posicionamento frente ao que é dado, seja via tradição, seja nas relações humanas em suas múltiplas formas. Somente compreendendo a hermenêutica de Gadamer por essa 'via de mão dupla' é possível enxergar o caráter fenomenológico de sua filosofia, isto é, a constante abertura a possibilidades a que ela se projeta.

Para Habermas, o contexto da tradição já é pressuposto como sistematicamente perturbado (o que, segundo ele, a hermenêutica não consegue apreender) e, por isso, deve-se, pelo interesse emancipatório, "reconhecer o horizonte da crítica como mais amplo" do que o da abertura; para ele, "o contexto da tradição" é meio pelo qual se instaura poder e dominação e não "apenas uma estrutura cultural de sentido" – a qual seria "apenas um fator insignificante" (STEIN, 1987, p. 125-126). Assim, para Habermas,

a experiência hermenêutica só não seria suspeita se ela não acontecesse no seio da linguagem

sistematicamente distorcida. Mas como a comunicação sistematicamente perturbada é um aspecto da sociedade na qual os homens vivem na alienação, e já que a alienação nasce da dominação dos homens sobre homens, a *comunicação livre de dominação* converte-se em *ideia regulativa da crítica das ideologias*. Atingida uma vez a comunicação sem dominação, *crítica das ideologias e hermenêutica coincidem*. (STEIN, 1987, p. 126)

Gadamer, com uma hermenêutica dialógica quer, justamente, no seio de um mundo onde as relações humanas já estão em confronto (não só via dominação política-social ou de um pensamento objetivador oriundo de uma consciência científica, mas também via posturas intolerantes e dogmáticas), incitar a consciência humana, pela revelação do modo como ocorre a própria compreensão de mundo (em seu caráter comunitário), a uma abertura ao outro que viabilize uma comunicação significativa entre as pessoas – para tal ele pressupõe uma disposição ao diálogo, tanto quanto possível, livre de dominação. Assim, nota-se que o mais importante não é salientar a postura crítica que pertence a todo diálogo, mas que tanto uma postura crítica quanto alcançar uma atitude de abertura ao outro são disposições que desde sempre deveriam ocorrer nas relações humanas, e que a hermenêutica busca um posicionamento adequado nesse entremeio (algo que deveria mover o existente humano por toda a vida).

Assim, Gadamer também admite que sempre haverá discursos objetificantes que pretendem dominar o outro e que, pressupondo esse fato, o existente humano deve se direcionar à tarefa hermenêutica, a cada vez. Como ele salienta, nos tempos antigos ou na moderna civilização técnica, sempre lidamos com mecanismos de poder que nos impõem "fins fixados pela política e pela razão política"; "a 'natureza' dos homens não muda. O abuso de poder é o problema originário da convivência humana e a total eliminação deste abuso só é possível na utopia" (GADAMER, 1989, p. 93). Nesse sentido, a crítica das ideologias, só poderia exercer positivamente o que se autoimpõe quando aceitar a pretensão de validade da tradição, de sua autoridade e preconceitos, como fontes possíveis de verdade e, também, de liberdade, inserindo-se no horizonte mais amplo de um *entendimento* social (STEIN, 1987). Pois somente a partir desse âmbito comunitário, tecido pela tradição, torna-se possível um diálogo que exponha preconceitos próprios dos mecanismos de manipulação.

Paul Ricoeur (1991) faz considerações precisas sobre o diálogo Gadamer-Habermas. Ao mostrar a incoerência dos argumentos habermesianos, ele afirma que a crítica da ideologia não pode ser destacada dos pressupostos da hermenêutica filosófica. De acordo com Robert Piercey, Ricoeur argumenta que "a crítica da ideologia é inteligível somente sobre uma base que se incorpore na tradição", pois "a crítica tenta expor distorções na comunicação e liberar a humanidade delas" (PIERCEY, 2004, p. 264). Com relação a essa pretensão, a hermenêutica filosófica ensina que não existe neutralidade possível na apreensão daquilo que vem à fala pela e na linguagem – quem fala e quem escuta, o escritor e o leitor, o comunicante e o comunicado, encontram-se sempre implicados no sentido do que vem à fala na situação em que se encontram – e, com isso, 'distorções na comunicação' e mal-entendidos sempre ocorrerão (daí o esfroço hermenêutico para se chegar ao entendimento). O próprio surgimento da hermenêutica se deve ao reconhecimento dos mal-entendidos e a uma busca por, a cada vez, fazer o dito compreensível. Deste modo, uma crítica que revele a ideologia em que se assenta determinadas compreensões e seus preconceitos deve se dar a partir da própria práxis da vida incorporada na tradição, pelas relações comunicativas entre existentes humanos.

Ademais, sobre a questão da dominação é preciso fazer mais alguns apontamentos ao que se refere à própria linguagem, uma vez que a crítica da ideologia não pode ser destacada da linguagem tal como Gadamer a concebe. De acordo com Habermas, "linguagem *também* é *médium* de dominação e de poder social. Ela serve à legitimação de relações de violência", de modo que "a linguagem *também* é ideológica" (HABERMAS, 1987, p. 21). Com isso, Habermas, uma vez mais, parece privilegiar um aspecto improdutivo da linguagem enquanto *médium* de legitimação da violência e ignorar o seu poder produtivo, crítico e, em sua possibilidade de projetar novos horizontes, revolucionário. Nesse sentido, ele opõe linguagem e práxis. Mas, como salienta Roberto Wu, "não é possível outra forma de realizar a crítica da ideologia senão a partir da própria linguagem. [...] não existe nenhum agir que não seja a partir de um horizonte de sentido – a partir de uma interpretação; essa contraposição é artificial, portanto" (WU, 2012, p. 234).

A crítica de Gadamer à concepção de linguagem instrumental, como foi apresentada no tópico "Linguagem, linguisticidade e a universalidade da hermenêutica", vai contra a concepção habermasiana de que a linguagem "apenas comunicaria ou partilharia significados preexistentes. Apenas uma concepção estreita da linguagem nesse estilo poderia ser responsabilizada por ser um *médium* de dominação e poder

social" (WU, 2012, p. 235). Como foi visto, o sentido do que vem à fala na linguagem implica que o intérprete responda a algo, que ele se posicione de algum modo frente ao que é dito. Assim, mesmo o que é perpetuado pela linguagem dos mecanismos de poder, as comunicações sistematicamente distorcidas de Habermas, "implicam sempre que um posicionamento crítico é possível" (WU, 2012, p. 235).

Além do mais, a linguagem e a comunicabilidade que a sustenta se dão, como já fora indicado, por uma tensão entre encobrimento e revelação na medida em que o existente humano busca apreender o mundo e falar sobre ele. Nesse sentido, sempre ocorrerão mal-entendidos na linguagem e, por conseguinte, na comunicação entre as diferentes pessoas, épocas, culturas, etc.. Daí a requerida postura de abertura e de crítica a tudo o que se apresenta na linguagem. Uma postura especulativa movida por uma dialética-dialógica que visa esclarecer, a cada vez, aquilo que vem à fala (pela voz de outro existente humano, pela voz da tradição, etc.) – essa é a tarefa hermenêutica proposta por Gadamer. Ora, de que outro modo seria possível a crítica senão pelo diálogo? Pois "o diálogo genuíno que pode expor preconceitos improdutivos é possível somente quando nossa própria compreensão prévia é confrontada com a do outro" numa relação situacional, na realização de uma experiência fática (MOOTZ, 2008, p. 91). Nesse sentido, só será possível a emancipação de ideologias que se apresentem à experiência humana, a partir da qual seja possível realizar a tarefa hermenêutica e dialógica: a interpretação compreensiva projetiva.

Frente a isso, o que Habermas chama de tradição se apresenta enquanto algo abstrato e a emancipação dos interesses humanos, o objetivo de sua crítica, apresenta-se enquanto algo vazio se, de algum modo, não é fundado em um interesse prático, em algo que se eleve e se coloque em questão pela práxis vital, que é a própria forma da vida humana incorporada na tradição e em sua lida com os outros no mundo. Portanto, "criticar a autoridade para emancipar a humanidade não é algo que alguém possa fazer a partir do nada. Essa é uma atividade com uma história longa e bastante específica, e nós podemos fazer disso algo sem sentido a não ser que estejamos conectados a essa história" (PIERCEY, 2004, 264) – o que se dá pelo *médium* da linguagem, no diálogo com a tradição.

Faltou, ainda, explicitar uma questão central das críticas de Habermas à Gadamer, o que se refere à noção habermasiana do momento da aplicação. Em sua crítica à universalidade da hermenêutica, Habermas pressupõe que "a hermenêutica filosófica deveria ter alguma

espécie de poder emancipatório, ou, em outras palavras, que pudesse ser aplicada em assuntos sociais" (WU, 2012, p. 230). Isso quer dizer que o que Habermas esperava da hermenêutica era uma aplicabilidade de princípios teóricos no âmbito das ciências sociais, como se ao compreendê-la, ele se dispusesse um método a ser aplicado nos diversos assuntos de seu interesse. Essa noção habermasiana provém de uma compreensão bastante equivocada de *Verdade e Método*, a qual contrapõe a experiência hermenêutica ao procedimento metódico e afirma que mesmo o solo das ciências hermenêuticas é o método (HABERMAS, 1987).

Sabemos, contudo, que a hermenêutica filosófica não se concebe desse modo. Ela não é desenvolvida enquanto uma teoria a ser meramente aplicada, como são concebidos os desenvolvimentos teóricos nas diferentes áreas do conhecimento; o que Gadamer faz é uma explicitação ontológica, uma análise do acontecimento da compreensão – algo que teoricamente se revela anterior a qualquer desenvolvimento ôntico. O argumento habermasiano que afirma a oposição entre método e experiência hermenêutica também não pode ser aceito, já que Gadamer não rejeita o primeiro em sua totalidade (ele o aceita, por exemplo, como modo próprio de investigação para se alcançar o conhecimento científico). O que Gadamer faz é indicar os limites do método e afirmar que ele não oferece garantia de verdade. Assim, a hermenêutica filosófica, enquanto uma teoria da práxis compreensiva, está consciente de que

uma teoria da práxis é evidentemente teoria e não práxis; mas uma teoria da práxis não é, porém, uma 'técnica' ou uma cientificização da práxis social: defender essas verdades contra o moderno conceito de ciência é uma das principais tarefas de uma filosofia hermenêutica. (GADAMER apud STEIN, 1987, p. 121-122)

Provavelmente, a posição habermasiana, que busca na hermenêutica uma teoria a ser meramente aplicada nas ciências sociais, fora tomada a partir de uma má compreensão tanto da concepção de linguagem e verdade, quanto do que Gadamer explicita enquanto o momento prático da compreensão, a práxis vital vinculada ao projeto humano a cada vez em que este amplia seu horizonte compreensivo. A respeito disso, Wu faz algumas considerações já desenvolvidas no presente texto que cabe retomar.

De modo análogo ao fato de que toda compreensão é interpretação, pode-se desenvolver a tese de que a compreensão e a interpretação são, em si mesmas, aplicação. Obviamente, não se trata de uma aplicação como a transposição para o âmbito prático de um resultado previamente alcançado pela compreensão ou pela interpretação. Todo compreender é um projetar e nesse movimento em direção às possibilidades de ser, já se articulou o compreendido com o horizonte de sentido que compõe o mundo de quem compreende. [...] Não se trata, portanto, que a ação seja guiada por um recurso teórico-reflexivo, e sim a partir do próprio cerne do mundo da práxis. Com isso, a aplicação não significa um movimento subsequente à compreensão em direção ao mundo prático. A práxis diz respeito ao ser no mundo com os outros, ou seja, a práxis é essencialmente uma conversação num sentido eminentemente ontológico (WU, 2012, p. 231).

Aquilo que Habermas espera da hermenêutica filosófica, uma aplicabilidade (como o método científico moderno proporciona) não é a questão de Gadamer; transposições de uma revelação ontológica à questões ético-políticas (à maneira como as compreende Habermas) e, portanto, ônticas (teóricas-aplicáveis) são consideradas, ainda que importantes, questões secundárias para o nosso filósofo no âmbito de sua ontologia.

Com *Verdade e Método*, Gadamer não quer oferecer ao seu leitor princípios racionais como a tradição filosófica os compreende, mas insistir

que a hermenêutica em si mesma é uma *praxis* em um sentido genuíno, que não se evade da situação concreta na busca de critérios teóricos em princípios racionais *a priori* e a-históricos. A hermenêutica é práxis desde que consista em uma conversação contínua em que o outro não é encontrado como objeto a que se pode aplicar alguma espécie de técnica ou método, mas o outro com quem se tem um horizonte compartilhado. Nesse sentido, a hermenêutica não significa um

tratamento abstrato dos âmbitos humanos que evitam a complexidade e a particularidade de uma determinada situação concreta, mas uma *praxis* originária e dialógica (WU, 2012, p. 231)

Com isso, nota-se, uma vez mais, que a perspectiva habermasiana é diferente da hermenêutica de Gadamer, ainda que, em certo sentido, preceda de sua ontologia para seu desenvolvimento (por partir do mundo da vida em suas investigações), ainda que, em grande medida, inconsciente disso (tal como se buscou aqui explicitar) e não levando a cabo o que ela poderia lhe proporcionar. O que é válido de se pensar neste âmbito de discussão é que toda questão do método das ciências do espírito deve-se fazer valer de um autoquestionamento filosófico se não quiser se tornar cega, isto é, se não quiser ser concebida enquanto mera técnica que se esvai da práxis vital – "o conhecimento próprio das ciências do espírito tem em si sempre um quê de autoconhecimento"; "escutar a tradição e situar-se nela", tarefa da filosofia, "é o caminho para a verdade que se deve encontrar nas ciências do espírito" (GADAMER, 2002, p. 53). Também, uma filosofia que ignora os caminhos do método que põe suas investigações em movimento torna-se vazia, convertendo-se em mera abstração – "ao filósofo, em lugar de resultados manifestos ou convincentes a todos, cabe trazer à fala o que no trabalho das ciências do espírito dá ao pensador o que pensar e ponderar" (GADAMER, 2002, p. 49). Buscar o diálogo produtivo entre as ciências do espírito e a filosofia parece essencial a ambos os âmbitos de investigação. Deste modo, um ponto arquimediano entre Gadamer e Habermas se revela pela necessidade de, em suas investigações, "*fazer ver* aos procedimentos científicos e de *dar conteúdo* aos caminhos das reflexões filosóficas" (STEIN, 1987, p. 130).

No entanto, a própria noção do conceito de ética e de política de Habermas se encontra enraizada em uma metafísica da subjetividade, em pretensões objetivistas, como foi visto. A hermenêutica de Gadamer, ao contrário, só pode ser compreendida em sentido não objetivista, no sentido de um âmbito originário em que o existente humano apreende o mundo. Deste modo, vê-se que os conceitos de ética e política que se firmaram ao longo do tempo pela tradição metafísica e objetivista, pensam "o mundo social de um modo teórico, excluindo o movimento vivo da existência concreta" (WU, 2012, p. 232), extipulando categorias a-históricas enquanto princípios da razão humana, os quais fornecem as

normas para se conceber toda relação entre as pessoas no mundo²².

Como conclusão deste tópico é válido salientar, mais uma vez, que a presente exposição teve como principal foco elucidar a posição gadameriana frente às críticas de Habermas, enfatizando os pontos em que Habermas parece ter dificuldades em compreender Gadamer. Com a exposição dos diferentes pontos de vista, pode-se notar que o diálogo entre eles, mostra, antes de tudo, o respeito mútuo à "liberdade do outro poder dizer não", isto é, de divergirem entre si, mas também de, a partir de suas divergências, poderem dar continuidade ao diálogo, por onde se "busca um consenso produzido argumentativamente" (VALLS, 1987, p. 7).

Sabe-se, entretanto, que ambos os filósofos, ao longo de anos, foram incorporando em seus textos o que era posto em questão pelo outro, o que proporcionou até mesmo um desenvolvimento mais aprofundado de suas próprias concepções. Gadamer, respondendo à Habermas, preocupou-se em desenvolver o caráter crítico de toda interpretação e explicitar a práxis hermenêutica com relação à consciência científica e suas implicações políticas. Habermas, pelo diálogo com Gadamer, finalmente pôde compreender, citando *Verdade e Método* – na *laudatio* à Gadamer, na ocasião em que este recebia o prêmio Hegel –, que, "na verdade, tradição que não é a defesa do passado, mas o *desenvolvimento da figura da vida social* como tal, reside na conscientização que recebe com liberdade" (GADAMER apud STEIN, 1987, p. 127). E continua,

"aliás, tradições recebemos somente então em liberdade, quando podemos dizer a elas sim e não. [...] Gadamer é o primeiro a acentuar a abertura ao diálogo. Dele nós podemos aprender a sabedoria hermenêutica fundamental de que é uma ilusão pensar *que seja possível* ter a última palavra" (HABERMAS apud STEIN, 1987, p. 128).

²² Mais adiante, quando for apresentada a questão da *tolerância* enquanto uma implicação da ontologia de Gadamer, será necessário manter o sentido que a hermenêutica filosófica nos proporciona no solo experiencial e dialógico da compreensão. A tolerância, como será apresentada, encontra-se em sentido não metafísico.

3.2 A REFLEXÃO HERMENÊUTICA

O entendimento sobre a hermenêutica, sobre as questões próprias da ontologia da compreensão, apresentou-se enquanto uma difícil tarefa no diálogo entre Gadamer e Habermas. De acordo com Gadamer, essa dificuldade pode ocorrer com todo aquele que não compreende os conceitos de *ciência, crítica e reflexão* no horizonte hermenêutico, mas à luz da consciência científica predominante em nossa época, a qual, segundo ele, "rege a administração da convivência humana" e o "domínio cada vez maior da natureza" em nome do 'progresso', desenvolvendo "uma verdadeira cegueira" (GADAMER, 2002, p. 293). Embora não se possa afirmar que este seja o caso específico de Habermas, a cegueira, contra a qual fala Gadamer, vem sendo estabelecida desde a modernidade por uma "consciência científica exacerbada"²³ que, sendo ignorante a respeito de nossa "origem histórica e de nosso futuro", deforma também os conceitos supracitados, os quais para serem esclarecidos dependem "de um saber que não é a ciência", mas que se encontra na "práxis da vida humana" (GADAMER, 2002, p. 293).

De tal saber fala Aristóteles ao descrever a *phronesis*. Como vimos no tópico intitulado "A interpretação gadameriana da *phronesis* aristotélica", diferente do que se observa nas diversas ciências, a filosofia prática tem por 'objeto' o que não se reduz a qualquer regimento axiomático, mas o que se mostra a cada vez pela própria vivência, ou seja, pela práxis da vida humana que na imediatividade de cada situação delibera e elege ações, comportamentos, posturas que se mostram no âmbito próprio da interpretação de Gadamer da ética aristotélica, na relação do existente humano com o todo social e mundano. Nesse sentido, a *phronesis* se mostra, no âmbito de uma reflexão sobre a práxis, a verdadeira aplicação de um saber geral não objetificável (formado por hábitos e ensinamentos, os quais provém de uma tradição) em situações concretas particulares, o que requer responsabilidade, autonomia e crítica.

De acordo com Gadamer, esse modo da *phronesis* acontecer "parece ser a situação da hermenêutica filosófica": a compreensão enquanto um saber crítico e reflexivo que se dá, a cada vez, na práxis

²³ Assim, Gadamer não se volta contra a ciência e sua aplicação – a técnica – mas contra essa "consciência científica exacerbada" que nega a atuação da tradição, sua autoridade e preconceitos historicamente formados, na compreensão humana e seus projetos.

dialógica (GADAMER, 2002, p. 295). Com isso, torna-se uma exigência hermenêutica que, em qualquer âmbito de sua vida e também nas diferentes áreas do conhecimento, o existente humano procure se conscientizar dos preconceitos atuantes em sua compreensão através do diálogo crítico e reflexivo com os outros, pela abertura às diferentes opiniões.

Quando alguém, por exemplo, "defende a linguagem compreensível contra falsas pretensões da lógica", a qual "busca importar determinados critérios de cálculo enunciativo a textos filosóficos" visando demonstrar que, ao falar sobre o nada, a fala de Heidegger "seria absurda por não cumprir certas precondições lógicas", a hermenêutica filosófica pode mostrar que "essas objeções não correspondem à experiência hermenêutica ficando aquém do que se deve compreender"; "o 'nada nadificante', p. ex., não expressa como pensa Rudolf Carnap um sentimento, mas um movimento do pensamento que deve ser compreendido" (GADAMER, 2002, p. 296). O que a hermenêutica pode fazer aí é elucidar os preconceitos, o modo como se dão determinadas compreensões a partir de seus pressupostos, buscando possibilitar um diálogo e o entendimento entre aqueles que sustentam diferentes opiniões. Nesse sentido, "a crítica reflexiva reporta-se a uma instância representada pela experiência hermenêutica e sua realização na linguagem. Ela eleva à consciência crítica o *scopus* dos enunciados presentes e qual o esforço hermenêutico exigido para sua pretensão de verdade" (GADAMER, 2002, p. 296-297).

Ademais, é preciso lembrar que a hermenêutica filosófica reivindica universalidade. Isso quer dizer que a reflexão crítica, própria da hermenêutica filosófica, "não é um procedimento científico", mas uma forma originária "de realização da vida social humana, que em última formalização representa uma *comunidade de diálogo*. Nada pode ser excluído dessa comunidade de diálogo, nenhuma experiência de mundo" – "nem as ciências modernas [...], nem o trabalho material [...], nem instituições de poder e administração política, que mantêm a constituição da sociedade, encontram-se fora desse *medium* universal da razão (e desrazão) prática" (GADAMER, 2002, p. 297). Assim, como no exemplo indicado no parágrafo anterior, o movimento reflexivo que visa destacar preconceitos e ampliar a compreensão sobre as coisas pela práxis dialógica se encontra fundamentalmente na base de todo pensar, na possibilidade do ser histórico de se conscientizar de sua originária pertença comunitária e de se colocar em jogo (em cada âmbito da vida, do conhecimento e de suas práticas cotidianas).

Deste modo, se com os modernos aprendemos que as coisas se

mostram através de um sujeito cognoscente e que estas, apesar de só poderem ser conhecidas perspectivamente, devem ser dominadas e administradas racionalmente – o que parte de uma pretensão objetificadora que não pode se sustentar enquanto única válida; com a hermenêutica filosófica somos abertos à compreensão de que "chegamos tarde demais à história, à linguagem, à filosofia" e que, por isso, partimos sempre de uma compreensão prévia das coisas que nos é dada, a qual não dominamos, e que "a relatividade do nosso estar e ser aí num tempo e espaço determinados" na relação com a constituição do projeto que cada um de nós é, deve nos direcionar a um saber para compreendermos como se situar melhor como seres humanos, apropriando-nos de nosso próprio ser (ROHDEN, 2005, p. 258) – e não a um suposto saber objetivo e absoluto, encontrado via o progresso histórico movido pela razão, por exemplo.

Nesse sentido, a reflexão realizada pela hermenêutica filosófica é crítica porque descobre o objetivismo ingênuo em que se encontra enredada a autocompreensão das ciências da natureza e do espírito (que desde modernidade procura se fundar na pretensão objetificadora da primeira) – o que afeta, naturalmente, as ciências históricas, desbancando a concepção que toma a história enquanto um progresso do humano no mundo (GADAMER, 2002). Nota-se que com o passar do tempo as novas compreensões que se apresentam, ilimitadas em suas possibilidades de interpretação, concretizam-se não no sentido de um progresso, como se princípios universais estivessem sendo descobertos possibilitando ao homem o domínio do mundo ou, como acreditava Hegel, que a evolução da história revelasse em suas antíteses e sínteses uma suposta verdade absoluta.

O fato de que no curso dessa práxis interpretativa surjam antíteses dialéticas não representa nenhuma garantia para a aproximação a sínteses mais verdadeiras. Nesses âmbitos das ciências históricas devemos ver o 'resultado' do processo interpretativo não tanto no progresso, que sempre se dá em aspectos parciais, mas antes num desempenho contrário ao declínio e à decadência do saber: a revitalização da linguagem e a recuperação do sentido atribuído a alguém através da tradição. Isso representa um relativismo perigoso apenas a partir do parâmetro de um saber absoluto, que não é nosso (GADAMER, 2002, p. 305).

Gadamer, assim, critica a ideia do saber absoluto, mostrando que a suposta transparência absoluta do saber equivale a um ideal que encobre a infinitude das possibilidades históricas, compreendida enquanto algo limitativo à pretensão do pleno domínio racional, uma vez que as possibilidades, em suas supostas concretizações futuras, escapam às experiências finitas da ciência. Ademais, com Gadamer aprende-se que a experiência da história não é a experiência da razão e que "foi só pelo olhar penerizante da filosofia do saber absoluto que se pôde pretender conceber a razão na história" (GADAMER, 2002, p. 308). Com isso, a tarefa hermenêutica surge com a experiência hermenêutica da história, direcionando o intérprete a compreender "sempre de novo os fragmentos de sentido da história, que se limitam e se quebram na escura contingência dos fatos e sobretudo no crepúsculo onde se encontra mergulhado o futuro para toda consciência presente" (GADAMER, 2002, p. 308).

Assim, assumir a responsabilidade de se buscar uma compreensão autêntica do próprio ser é compreender a historicidade enquanto constituição própria, reconhecendo-se finito e buscando se trabalhar por uma autocompreensão que se mantenha aberta à novas experiências que a resignifiquem, que a movam na práxis projetiva, "sem a pretensão de encontrar um fundamento inabalável fora da experiência no modo de ser linguagem do mundo" (ROHDEN, 2005, p. 258).

Nesse sentido, vê-se que o papel que a consciência científica vem desempenhando no mundo, em sua busca pelo domínio social e da natureza a partir de supostos 'mandamentos' de uma 'razão pura' ou de um 'saber absoluto' que tudo alcança, a fim de deter 'o conhecimento' ou 'a verdade' aquém da própria historicidade, tem sua justificação em nome de um 'progresso' cujo o caráter de 'poder fazer' se impôs antes que se conhecesse por competência própria a responsabilidade na execução e resultados das atividades de seu trabalho – que em nossos dias não se pode ignorar, pelo menos diante da catástrofe ambiental (GADAMER, 2009). Heidegger, com a reflexão sobre a história do ser, já criticamente colocava em questão os pressupostos do uso e abuso da técnica²⁴, contribuindo com a conscientização a respeito dos preconceitos atuantes na própria concepção de progresso e aplicação no âmbito científico (assim como Thomas Kuhn²⁵, para mencionar ao

24 Em seu texto *A questão da técnica*.

25 Em sua obra *A estrutura das revoluções científicas*.

menos alguém que é reconhecido no âmbito próprio da filosofia da ciência).

Dessa forma, a consciência que surgiu na modernidade e que, em certa medida, ainda hoje considera a experiência hermenêutica e histórica no modo de ser da linguagem fonte de preconceitos, buscando recusar a historicidade do ser em vista de uma 'racionalidade', aos poucos percebe que, "mais do que fonte de engodos e pré-conceitos", a hermenêutica "é condição e efetivação mesma do saber, é uma experiência de mundo, modo de viver e de ser", sendo capaz de, constantemente, colocar em questão os próprios fundamentos de todo saber, possibilitando, inclusive, que a própria ciência avance (ROHDEN, 2005, p. 259). Pois, como foi visto, a hermenêutica filosófica revela a experiência de mundo na linguagem, onde as palavras não se encontram disponíveis enquanto meros instrumentos de domínio, pois os juízos representam somente uma forma de experiência e saber em meio à multiplicidade do comportamento humano na linguagem, experiência que se mantém unificada ao nosso mundo vital, originário, da práxis compreensiva.

Nesse sentido, a crítica, elemento intrínseco à hermenêutica filosófica, não se trata de um mero procedimento científico, mas se encontra no horizonte de uma reflexão acerca de preconceitos e de como determinadas compreensões podem se dar a partir de seus pressupostos, pois só assim o entendimento sobre o que está em jogo é possível. Com isso, *a reflexão hermenêutica não visa oferecer um critério de verdade ou legitimação a respeito de determinada questão, nem meramente aplicar concepções preconcebidas, mas compreender o que ela encontra com 'novos olhos' e abrir possibilidades de conhecimento que sem ela não poderiam ser percebidas*. Assim, diferente de como costuma ser denominada a experiência científica (em sua 'perfeita' aplicação daquilo que, antes, é teórico), *a reflexão hermenêutica e a práxis hermenêutica não são dissociáveis, pois que a experiência hermenêutica não é aquela que se dá enquanto o saber teórico em sua perfeição, mas enquanto abertura perfeita para uma nova experiência*. Por isso, é um mal-entendido equiparar (como fez Habermas, pelo menos num primeiro momento) a aplicação ingênua, própria da consciência subjetiva, com o momento da aplicação de todo compreender, o que é próprio da consciência histórica (GADAMER, 2002).

E, se a conscientização daquilo que a hermenêutica filosófica revela leva as diversas ciências à metodologias úteis ao seu trabalho, isso é um ganho científico; entretanto, "a reflexão hermenêutica não permitirá que aquelas lhes prescrevam uma obrigação de restringir-se a

essa função científica imanente", nem que lhe privem de, a cada vez, "aplicar a reflexão hermenêutica ao estranhamento metodológico da compreensão que move as ciências" (GADAMER, 2002, p. 278). Com isso, pode-se perguntar qual a contribuição da hermenêutica nessa problemática. Pois, ainda que se possa dizer que a consciência histórica projeta uma 'história universal' pré-compreendida a partir de sua orientação ao futuro, sabemos de seu caráter provisório e de sua superabilidade essencial descoberta pela hermenêutica. Assim, a ideia de que a ação social, o desenvolvimento da ciência e a própria história representam uma meta, que têm um sentido ou utilidade que nos levaria a determinado fim, não se sustenta. Aprendemos com Gadamer que uma finalidade última para o humano não existe e que a hermenêutica se propõe a pôr o pensamento em movimento, a cada vez, recusando-se à estagnação da práxis por uma suposta 'razão' dogmática que se imponha. Como salienta Gadamer:

Minha tese é a de que – e penso que ela seja a consequência necessária do reconhecimento de nosso condicionamento histórico-efetual e de nossa finitude – a hermenêutica nos ensina a perceber o dogmatismo presente na contradição entre a tradição viva e 'natural' e a apropriação reflexiva da mesma. Aí se esconde um objetivismo dogmático que deforma também o conceito de reflexão. O sujeito que reflete mesmo nas ciências da compreensão, não consegue evadir-se do contexto histórico-efetual de sua situação hermenêutica, visto que sua compreensão sempre está implicada nesse acontecer. [...] A compreensão é ela mesma um acontecimento. [...] Através do aspecto da estruturação da linguagem, como um fenômeno capaz de sustentar toda compreensão, procurei demonstrar inequivocamente a mediação constante pela qual sobrevive a tradição social (GADAMER, 2002, p. 280).

Gadamer, dessa forma, desbanca o objetivismo ingênuo das ciências pela reflexão crítica sobre os preconceitos, de modo a não projetar nada que pudesse fundamentar um sentido único e 'verdadeiro' para uma 'história universal'; com a hermenêutica filosófica Gadamer visa inserir-se no se fazer da própria história consciente de tal acontecimento (o que, como vimos, já ocorre mesmo que

inconscientemente com todos os existentes humanos pela projeção de suas compreensões).

Por esse pensamento, nota-se também que o discurso de Habermas sobre emancipação não é diferente dos demais discursos objetivistas dogmáticos (quando observamos seus argumentos no tópico anterior). A reflexão própria da 'crítica da ideologia' "não expressa a conscientização própria da práxis, mas repousa, como formulou certamente Habermas, num 'consenso contrafáctico'" (GADAMER, 2002, p. 316). De acordo com Gadamer, esse 'consenso contrafáctico' implica uma pretensão de saber antecipadamente que não se está de acordo com algo, antes da confrontação prática a respeito desse algo. "Mas o sentido da práxis hermenêutica não consiste em partir desse consenso (ou dissenso) contrafáctico, mas de possibilitá-lo e realizá-lo" (GADAMER, 2002, p. 316). Realização que se dá por meio de uma crítica correta, possibilitada pela abertura dos interlocutores e no fazer-se compreender em um diálogo. Na verdade, o 'consenso' que Habermas pretende alcançar, não é o que a hermenêutica filosófica busca possibilitar. A hermenêutica visa o entendimento mútuo sobre a questão em jogo, o que não pode ser alcançado sem um constante jogo recíproco de argumentos críticos, os quais, nesse jogo, são re-pensados a cada novo argumento apresentado, de modo que os participantes mantenham-se abertos a colocarem suas próprias opiniões em jogo uma vez mais. Assim se realiza a reflexão crítica própria da hermenêutica de Gadamer – e não por um ideal de suspender qualquer determinação prévia numa motivação racional, o que para a consciência histórica se apresenta enquanto um "extremismo dogmático inadequado à *condition humaine*" (GADAMER, 2002, p. 316).

CAP. 4 – O CARÁTER ÉTICO DA HERMENÊUTICA FILOSÓFICA

4.1 A HERMENÊUTICA ENQUANTO FILOSOFIA PRÁTICA E A CONSCIÊNCIA DE SOLIDARIEDADE

Foi visto que toda compreensão é um acontecimento que traz à fala uma possível verdade sobre a coisa em questão, e que o modo de realização de uma interpretação autêntica da própria coisa se releva a partir de uma situação hermenêutica, no entremeio entre a tradição atuante na compreensão humana (os próprios preconceitos que através dela são significativos ao existente humano) e o modo como, pelo outro, a coisa vem à fala ao intérprete num momento particular; é nesse entremeio que o sentido da coisa mesma é projetado e que a tarefa hermenêutica tem seu lugar. Diante disso, reconhecer e compreender a tradição de forma apropriada se revela uma preparação para o existente humano encontrar novas formas de compreender o mundo e a si mesmo.

Uma interpretação autêntica, assim, encontra-se numa disposição em, a partir das compreensões prévias que se tem, procurar entender outras perspectivas, fundir-se a outros horizontes. Como foi visto, isso se realiza através da práxis dialógica, de modo que os envolvidos nela busquem o entendimento a respeito do que falam e possam partilhar, de modo significativo, suas opiniões. Nesse sentido, o compreender recíproco através do diálogo pressupõe sempre, além de um posicionamento crítico frente ao que é dito, uma abertura ao outro, uma disposição a ouvi-lo no que ele tem a dizer de válido. O posicionamento e a disposição, assim requeridos, devem ser concebidos do mesmo modo como se realiza a experiência hermenêutica, enquanto algo que se dá na imediatez de uma situação, sem que nenhum conhecimento prévio garanta a realização de um diálogo legítimo. A possibilidade de compreender-mo-nos uns aos outros se encontra à medida em que dialogamos, mas também quando nos desentendemos e buscamos nos entender a respeito das coisas tal como são apresentadas na linguagem.

Deste modo, Gadamer mostra que a linguisticidade, o caráter de linguagem presente em tudo, é o *médium* universal da comunicação humana. Com isso, entende-se que a linguagem dialógica é o terreno em que toda práxis tem possibilidade de concretizar-se, pois a linguagem tem sua própria historicidade, formando, junto a tradições, o sentido comunitário a partir do qual se dão as condições de possibilidade de toda compreensão. Assim, embora pareça que cada um ou cada povo tenha sua própria linguagem,

não existe, em absoluto, o problema de uma linguagem comum para todos. Existe apenas a maravilha de que, apesar de termos todos uma linguagem diferente, podemos nos compreender além dos limites dos indivíduos, dos povos, dos tempos. Essa maravilha não pode certamente ser dissociada do fato de que também as coisas, sobre que falamos, apresentam-se diante de nós como algo comum, quando falamos sobre elas. O modo de ser de uma coisa só se expressa quando falamos sobre ela. O que entendemos por verdade – revelação, desocultação das coisas – tem, portanto, sua própria temporalidade e historicidade. Em todo esforço por alcançar a verdade, descobrimos admirados que não podemos dizer a verdade sem interpelação e sem resposta e assim sem o caráter comum do consenso [ou entendimento] obtido. (GADAMER, 2002, p. 71)

Dessa forma, aquele que mantém uma consciência hermenêutica sabe-se enquanto quem não domina 'a linguagem' ou 'a verdade', mas como quem busca, no constante fluxo da práxis vital em que as palavras vêm à fala, projetar-se de modo apropriado em suas relações com os outros no mundo, participando, assim, do grande diálogo da humanidade consigo mesma e deixando com que a pretensão de verdade do dito a respeito das coisas se manifeste. Nesse sentido, o existente humano que tem consciência de sua natureza finita e que reconhece sua pertença no âmbito comum da vida – enquanto espaço em que sempre se dá compreensão – pode assumir a tarefa do saber enquanto projeto de, a cada vez, alcançar uma interpretação autêntica sobre o que se dialoga, isto é, *a tarefa hermenêutica*.

Ademais, nesse grande diálogo da humanidade consigo mesma, em que as compreensões mostram-se pelas aplicações que lhes são inerentes na vida de cada existente humano e em suas projeções na vida comunitária, a práxis movida por uma consciência hermenêutica se revela uma espécie de sabedoria prática, própria da hermenêutica filosófica, a qual se caracteriza fundamentalmente enquanto *abertura* ao surgimento de novos horizontes de sentido, através do diálogo. É, pois, devido à linguagem e sua historicidade, o *médium* universal da comunicação humana, que algo pode se revelar enquanto verdade pela

própria práxis dialógica – uma práxis auto-implicativa que, concomitantemente a formação de compreensões próprias, atua no âmbito comunitário formador de tradições.

Nota-se, com isso, que com a hermenêutica filosófica Gadamer realiza uma explicitação ontológica que conscientiza seu leitor a restituir "a práxis como âmbito por excelência do pensamento" (BATISTA, 2007, p. 69), e a não mais concebê-la no sentido ingênuo de uma 'aplicação' que seria posterior ao pensamento puramente teórico. Pois, a teoria hermenêutica "é uma práxis refletida, um modo de ser mais pleno do homem que conjuga seu pensar com seu agir. Nessa perspectiva, não há uma cisão entre teoria e práxis, mas uma relação tensional" (ROHDEN, 2008, p. 142). A *hermenêutica é práxis*, ela direciona o existente humano não só a buscar, pela consciência histórica, uma compreensão das coisas, mas a um saber sobre si mesmo e um agir vinculado a esse saber (e, por isso, também pode ser compreendida em seu caráter ético, como veremos). Deste modo, compreende-se que "a hermenêutica é filosofia e, enquanto filosofia, filosofia prática", isto é, uma filosofia "que tem consciência de suas implicações filosóficas", que tem consciência de suas implicações para a vida concreta e para o futuro da história humana (GADAMER, 1983, p. 60).

Assim, uma consciência hermenêutica que, a cada situação, aplica, a partir de suas experiências, um posicionamento adequado à própria situação em que se encontra, na abertura ao que vem à fala sobre a coisa mesma com a qual se relaciona, tem a possibilidade de deixar que algo se revele a partir de suas compreensões prévias, ao mesmo tempo que permite que novas compreensões surjam pelo entendimento humano fundado numa práxis dialógica. O diálogo hermenêutico, nesse sentido, deve ser compreendido como núcleo da *filosofia prática* de Gadamer, pois a compreensão hermenêutica, enquanto experiência dialógica pela qual se realiza, concomitantemente, autocompreensão e a mútua compreensão, traz implicações práticas no amplo âmbito comunitário da vida, pelo próprio projetar-se mediante as compreensões que se realizam.

Nesse contexto, o desenvolvimento da concepção do *sensus communis* de Vico é fundamental para Gadamer, pois para Vico é o senso comunitário que preserva uma espécie de validade da sabedoria prática, estabelecendo, através da linguagem, a compreensão partilhada de uma comunidade (MOOTZ, 2008). De acordo com Gadamer, Vico acredita que o desenvolvimento do humano no mundo, por seus projetos, vontades, expectativas, não se dá por uma universalidade abstrata da 'razão', mas por uma universalidade concreta realizada na

história, a qual "representa a comunidade de um grupo, de um povo, de uma nação, do conjunto da espécie humana. A formação desse sentido [ou senso] comum" é, por isso, "de decisiva importância para a vida" (GADAMER, 1999, p. 50, grifo meu). É, pois, nesse amplo âmbito vital de formação histórica, onde não temos um domínio estritamente racional, em que se fundamenta a pretensão de verdade do dito que se revela nas relações intersubjetivas e que dão sentido ao mundo.

Deste modo, sendo cultivado por meio de tradições, o *sensus communis* se mostra um sentido para "a justiça e o bem comum que vive em todos os homens, e mais, um sentido que é adquirido através da vida em comunidade e que é determinado pelas ordenações e objetivos desta", projetando-se pelas práticas sociais (GADAMER, 1999, p. 52). O que atua aí é uma espécie de saber ético que não é meramente um universal pré-dado que poderia ser pré-conhecido, porque ele é continuamente determinado por situações particulares, a cada momento histórico, mesmo quando, enquanto pré-compreensão partilhada em uma sociedade, determina o particular – como foi visto a respeito do saber da *phronesis*. Nesse sentido, embora nunca possa ser objetificado por uma definição precisa, o senso comunitário guia os existentes humanos, desde sempre, nos seus afazeres cotidianos, nas práticas ditas mais 'comuns' da vida e nas relações que mantêm uns com os outros a partir daquilo que se tem, de algum modo, estabelecido como o bem comum no seio de tradições; é este senso que mantêm unida toda uma sociedade, que sustenta a compreensão compartilhada de mundo tornando possível o próprio dialogar e, com ele, também, toda mudança nesse âmbito comunitário, isto é, o direcionamento a novos projetos, novos horizontes de sentido.

O *sensus communis*, dessa forma, revela-se, pelo *médium* da linguagem, condição de possibilidade da "genuína solidariedade ética e civil", pela preocupação que cada participante da sociedade tem a respeito do bem comum (GADAMER, 1999, p. 63). Pois o senso comunitário estrutura o sentido que constitui a própria comunidade, formando o âmbito comum da vida humana através do qual é possível se estabelecer uma práxis dialógica autêntica que vise abarcar aqueles que convivem. A práxis própria à consciência de solidariedade, nesse sentido, mostra-se uma forma complexa de diálogo que visa uma cooperação social, onde o pensar e o agir humano se encontram vinculados na busca pela realização do bem próprio a uma comunidade. Dessa forma, a consciência solidariedade antecipada em um diálogo se revela um pressuposto ético da hermenêutica filosófica, um pressuposto de todo diálogo autêntico.

No entanto, é válido notar que o existente humano que procede em suas relações com os outros no mundo simplesmente em conformidade com o que se convencionou adequado a si nesse mundo, hoje dominado por uma exacerbada consciência técnico-científica, por um exacerbado individualismo, encontra-se ignorante de sua pertença comunitária e da atuação da tradição em seu horizonte próprio. Pois o que forma o sentido comunitário não é algo meramente 'recebido', como as informações adquiridas pelos meios midiáticos no mundo contemporâneo e os 'conhecimentos' científicos que circulam o ideal de progresso e domínio da natureza, mas é algo que pertence essencialmente à tradição e que exige interpretação – somente quando o existente humano se encontra vinculado, de modo significativo, ao que se faz ouvir pela voz da tradição, é que ele pode alcançar uma compreensão autêntica, a partir do entendimento com os outros a respeito das questões que lhe interpelam no mundo comunitário da vida prática.

Nesse sentido, aquele que procede a partir de significações pré-estabelecidas e irrefletidas acaba por se ver dispensado da própria participação nesse âmbito comunitário de formação de mundo e da tarefa de decidir sobre seus atos, meramente executando funções que lhe são ordenadas ou repetindo discursos dados. A reflexão hermenêutica, no entanto, não deve se limitar a compreensões dadas e ao mantimento conservador de algo que poderia ser chamado de um 'sistema comunitário pré-estabelecido'. A tarefa prática da hermenêutica, ao contrário, realiza-se na abertura às experiências dialógicas que rompem e legitimam, de modo interpretativo, preconceitos históricos atuantes no *sensus communis*, projetando, dessa forma, novos horizontes compreensivos no próprio seio de uma comunidade.

Com isso, o existente humano deve assumir uma grande responsabilidade com a práxis dialógica; ao mesmo tempo em que se tem certa liberdade de crítica, a abertura própria de respeito e tolerância ao que o outro diz é fundamental – o que se impõe como uma grande tarefa na atualidade. É, portanto, como *tarefa* que se compreende a hermenêutica filosófica enquanto filosofia prática; tarefa que se realiza com a reflexão hermenêutica.

Uma reflexão hermenêutica depende, assim, para o seu exercício, da consciência histórica – consciência dos preconceitos formadores do mundo compartilhado em que vivemos, de sua pertença e participação efetiva no que se forma enquanto um senso comunitário no seio de tradições – e, ademais, de uma consciência de solidariedade – consciência da vinculação fundamental de sua existência com relação a

dos outros com quem convive; mas realiza-se plenamente quando se revela uma reflexão crítica que, ao manter em seu horizonte o âmbito comunitário de formação de mundo, assume a responsabilidade pelas implicações de suas compreensões. Com isso, a hermenêutica pode ser pensada como filosofia prática por "revelar essa capacidade de ir além do imediato de uma situação atual e estabelecer através de uma relação compreensiva com o outro, o âmbito comunitário e dialógico, que nos sustenta como seres históricos" e que sustenta as práticas comunitárias (BATISTA, 2007, p. 88).

Dessa forma, pode-se dizer que a filosofia hermenêutica enquanto filosofia prática toma para si a mais nobre tarefa herdada de Aristóteles: a decisão sobre o agir de acordo com a sua própria responsabilidade. Pois, como foi visto no tópico "A interpretação gadameriana da *phronesis* aristotélica", o existente humano não deve meramente seguir padrões que lhe são cunhados pela vida em sociedade (embora seja, em certa medida, co-determinado por eles); mas deve responder pela situação por conta própria, assumindo a responsabilidade pelas implicações de suas compreensões e de seu atuar em função delas. Ademais, a consciência hermenêutica deve manter em seu horizonte que toda compreensão, ao mesmo tempo em que é autocompreensão e projeção de sentido, realiza-se efetivamente pelo entendimento obtido em uma *comunidade de diálogo*, modo pelo qual se constitui o sentido das coisas e as práticas comunitárias.

É, portanto, num confronto entre a esfera do pensamento próprio e sua condição comunitária vivida que toda compreensão se projeta na práxis vital (BATISTA, 2007); é nesse confronto, próprio da reflexão hermenêutica, que se pode conceber as implicações éticas da autocompreensão ontológica que a filosofia de Gadamer proporciona. Não cabe, assim, em nossos propósitos o desenvolvimento de uma teoria ética sistematizada, fundada em pressupostos gadamerianos; mas ressaltar o caráter ético que se encontra na própria hermenêutica filosófica. Pois, pela consciência hermenêutica o existente humano é direcionado à responsabilidade de se projetar autenticamente no mundo a partir de suas relações com os outros, de modo que o outro seja respeitado em sua diferença, incluído na comunidade de diálogo. Por isso, a solidariedade pode ser concebida enquanto um pressuposto do autêntico diálogo, já que ela se estabelece pela preocupação que cada participante da sociedade tem a respeito do bem comum e pela consideração que cada um tem com os demais. Nesse sentido, torna-se uma tarefa buscar a cada vez revitalizar, pelo *médium* da linguagem, uma comunidade de diálogo onde possa haver entendimento.

A consciência de solidariedade, portanto, pode ser compreendida em dois âmbitos. Num primeiro, ser solidário se revela uma disposição inerente ao próprio dialogar, uma condição para que se efetive o autêntico diálogo. Num segundo modo de compreender a solidariedade, é possível pensá-la enquanto uma implicação da hermenêutica filosófica, enquanto uma aplicação da compreensão da própria historicidade humana, ou seja, enquanto uma tarefa que se coloca ao existente humano que se projeta no mundo da vida prática consciente dos preconceitos atuantes em toda compreensão.

Deste modo, além de revelar uma autocompreensão ontológica – “como o desejo e ato livre do ser humano que se esforça por tematizar o movimento do Ser que se dá a compreender na linguagem” (ROHDEN, 2005, p. 284) –, a hermenêutica filosófica explicita-se enquanto filosofia prática pelas implicações da autocompreensão ontológica que com ela se alcança e, por isso, pode ser concebida em seu caráter ético: como autoconsciência de um *dever ser* teórico não desvinculado da práxis. Pois, a teoria hermenêutica mesma “é uma práxis refletida, um modo de ser mais pleno do homem que conjuga seu pensar com seu agir” (ROHDEN, 2008, p. 142). Dessa forma, ao restituir a práxis como modo originário do próprio pensar humano, da própria realização da vida humana no seio de tradições, de comunidades, Gadamer “esclareceu decisivamente a tarefa que é assumida na fusão entre hermenêutica e práxis”, que para nós revela a fusão entre sua ontologia e a ética nela implícita:

trata-se de um engajamento em defesa da razão prática, em detrimento da atual condição [...] na qual considera-se racionalidade somente à medida que seja fundamentalmente científica. Assim, Gadamer, na articulação entre hermenêutica e filosofia prática, estabelece como fundamental a questão da preservação – pela via do pensamento – de um tipo de racionalidade que não se contraponha à imanência em que se desdobra a vida humana (BATISTA, 2007, p. 60-61).

A ontologia gadameriana, nesse sentido, tem como pressuposto que o que vem à fala, a cada vez, nas relações intersubjetivas não é independente da situada condição humana e suas possibilidades próprias. Com isso, a grande lição da filosofia hermenêutica, entendida como filosofia prática, pode nos ajudar a compreender “a ética a partir

de nossas experiências finitas, contingentes e limitadas historicamente” (ROHDEN, 2008, p. 148), o que se revela algo próprio desse novo tipo de racionalidade que Gadamer visa preservar, a saber, a *razão prática* ou *razão social*. A partir dessa racionalidade, abrem-se possibilidades de pensamento a respeito de implicações éticas que respondam aos pressupostos da ontologia gadameriana, isto é, de questões próprias a uma ética que, ao ser concebida pelo próprio movimento da vida, direcione o existente humano a buscar o que se entende por bem comunitário numa dada sociedade, através do estabelecimento de uma comunidade de diálogo que vise a convivência pacífica entre os diferentes modos de ser – tarefa que se coloca a cada vez.

Embora não seja objetivo deste trabalho desenvolver uma ética nestes termos e sim explicitar o caráter ético da filosofia gadameriana, bem como algumas implicações éticas de tal perspectiva, é válido salientar que uma ética, assim pensada, nunca pode ser objeto de uma delimitação precisa, como foram concebidas diversas teorias éticas ao longo da história; a *abertura hermenêutica* é seu pressuposto fundamental e, por isso, ela deve ser continuamente interpretada, transformada e conservada no seio de uma comunidade de diálogo, a partir das próprias experiências e compreensões dos implicados nela.

Deste modo, antes da formulação de regras sociais, da instituição de princípios morais ou leis políticas, da teorização abstrata do que é 'o bem comunitário' ou da estipulação de um *télos* próprio à vida humana, não se pode ignorar o mundo da vida prática onde tais ordenações se fundamentam. A experiência hermenêutica, a experiência que nos abre à autocompreensão ontológica e que nos mantém abertos a novas experiências, encontra-se no âmbito originário da práxis em que todo *dever ser* é derivado.

Toda fundamentação teórica ou todo sistema de pensamento não pode negligenciar [...] o engajamento imediato com o 'mundo da vida prática', que é anterior a toda e qualquer reflexão e ação. É a práxis a perspectiva comum não somente da hermenêutica, em sua relação com a filosofia prática, mas de todo projeto de pensamento (BATISTA, 2007, p. 66).

Nesse sentido, a limitação de certas práticas (seja por protestos sociais que reivindiquem mudanças legais, seja através de sanções estatais, etc.), mesmo quando aceitas comunitariamente, faz parte da

busca pelo bem comum, faz parte da própria tradição que, quando cultivada, incorpora em si os conflitos que surgem mediante as mudanças de mentalidade em cada época, matendo unida uma sociedade na abertura à possibilidade de toda mudança na vida comunitária, aos novos horizontes de sentido que se integram ao projeto compartilhado²⁶. Pois, como foi visto, a tradição não se opõe à razão; é a razão, a qual Gadamer define como razão prática ou razão social, que torna possível o mantimento de uma comunidade de diálogo e toda mudança no mundo da vida. É, portanto, nesse solo originário em que a existência humana se projeta, o mundo da vida prática, que se pode encontrar toda possibilidade de fundamentação teórica, como a formulação de princípios ou leis gerais.

Nota-se, com isso, que o individualismo característico das sociedades contemporâneas, ao negar o vínculo entre 'história individual' e 'história das comunidades', entre o 'presente' e o 'passado herdado', está segmentando cada vez mais a vida humana, estipulando conceitos que induzem as pessoas a pensar de forma isolada o que é *uno*, afastando-as do mundo da vida prática e da consciência de sua própria historicidade. De modo que as civilizações, ao romperem com a unidade da vida humana, estão rompendo com a possibilidade de um futuro compartilhado, o futuro ao qual os existentes humanos se encontrariam engajados.

Como salienta Gadamer, o atual modo de vida "permite que o caráter evidente, outrora válido, das tradições vinculativas se dissolva numa arbitrariedade inexperiente", pondo fim ao autêntico diálogo (GADAMER, 2001a, p. 87). E se hoje não nos relacionamos dialogicamente, se não buscamos nos entender sobre o que consideramos ser o bem para a vida humana a partir de nossas compreensões situadas historicamente, fica difícil afirmar que cremos no valor que o 'bem' – seja qual for sua concepção – possa ter para nós. Gadamer questiona: “Pra quem se trabalha aqui? Até que ponto os rendimentos da técnica estão a serviço da vida?” (GADAMER, 1983, p.

²⁶ Podemos citar como exemplos tanto o caso de ocorrer uma intervenção na cultura de um povo por meio de uma mudança legislativa que proíba punitivamente o que é aceito comunitariamente – como o estupro coletivo praticado em certos países com o fim de castigar mulheres por supostos erros praticados, considerados pecados ou 'crimes' –, como o caso de protestos sociais terem êxito em suas reivindicações a respeito da legalidade de práticas e da obtenção de direitos – como os que concernem à obtenção do direito ao casamento entre pessoas do mesmo sexo.

43). De acordo com ele, a tecnificação da natureza e das estruturas sociais, a fim da racionalização total do mundo da vida, dissolveu o valor das tradições e destruiu a própria possibilidade de se viver bem, de modo que “a rentabilidade econômica, um novo motor de uma transformação incessante em nossa civilização” se converteu “em um poder social cada vez mais forte” – “e isto caracteriza a maturidade, ou caso se queira, a crise de nossa civilização” (GADAMER, 1983, p. 43). Assim, o 'grande progresso' que o desmedido emprego da ciência trouxe consigo não foi aliado de um progresso na vida política e social; ao contrário, encontramos-nos enredados numa decadente desrazão social, onde não há espaço para uma solidariedade ética e civil.

Esta decadência, segundo Gadamer, corresponde a cisão entre teoria e prática, própria da consciência científica, revelando-se pelo emprego da ciência e sua “situação de discrepância entre aquilo que se pode fazer e o saber em torno daquilo que se deve ou quer fazer” (GADAMER, 2009, p. 335). De acordo com ele, “o emprego da ciência já pressupõe que a ciência enquanto tal, antes de todo emprego e livre de toda visualização de um emprego possível, possua a sua existência certa de si e autônoma”, de modo que a possibilidade da teoria 'livre' acaba por liberar seu conhecimento para um “emprego arbitrário – justamente porque ela não consegue decidir sobre seu emprego a partir da própria competência científica” (GADAMER, 2009, p. 335). No entanto, a ciência, com seu ideal de “poder fazer o que se pode”, embora aparentasse “abrir um grande horizonte de progresso e futuro”, trouxe a “questão temerária, ante a qual a humanidade se encontra há muito tempo, [...] a questão de saber se esse progresso é ou pode se tornar realmente um progresso para o fomento da humanidade” ou se a arruinará (GADAMER, 2009, p. 335). Nesse sentido, deve-se notar que quando o poder econômico, movido pelo progresso científico, assumiu a orientação da vida política e social, ele trouxe consigo uma mudança na situação da vida humana em geral; pois agora esperamos não mais da própria comunidade, ou do poder público vinculado à ela, a responsabilidade pela solução dos problemas que temos enfrentado; hoje observamos uma espécie de fé na própria ciência, a de que ela conseguiria “banir os perigos que ela mesma provocou, transformando em objeto de sua preocupação e de seu saber o futuro de uma maneira que ainda não se fez presente” (GADAMER, 2009, p. 336).

A hermenêutica filosófica se encontra, pois, nessa situação com a tarefa de recuperar o verdadeiro sentido da práxis no âmbito comunitário do mundo da vida, o qual se mantém em meio a todas as transformações humanas, pelo *médium* da linguagem dialógica. É

assumindo a tarefa que se coloca com a autocompreensão ontológica própria da hermenêutica filosófica, da qual deriva toda práxis enquanto comportamento vital, que se pode superar a desrazão social que se encontra sob o nome de 'racionalização' científica em nosso tempo.

Gadamer, nesse sentido, indica que a possibilidade de se alcançar uma razão social hoje depende do reconhecimento de que a razão científica avançou de tal modo, com o exacerbado desenvolvimento técnico e tecnológico, que perdeu de vista seu próprio sentido originário, isto é, o de proporcionar uma vida melhor para a humanidade. Com isso, a ontologia gadameriana nos direciona a “uma preocupação ética em termos de um restabelecimento de uma *razão social*”, pelo reestabelecimento da práxis como âmbito originário do pensamento (BATISTA, 2007, p. 70). Deste modo, ao rompermos com o ideal de racionalização científica do mundo, o qual, em nossa época, sobrepõe-se à consciência histórica, abrimos caminho para que tradições sejam reconhecidas enquanto solo de experiências comuns a partir das quais se torne possível dialogar. No entanto, o reestabelecimento de uma razão social se revela uma difícil tarefa, pois atualmente a consciência científica se impõe em todos os âmbitos da vida como se fosse a única capaz do conhecimento eficiente do mundo, de uma tal forma que o problema da ausência de uma razão social não se apresenta circunscrito ao âmbito das ciências, mas de toda a vida humana que hoje se move em torno da técnica e, com o desenvolvimento tecnológico, do individualismo cada vez mais forte, principalmente nos meios urbanos (GADAMER, 1983).

Nesse sentido, é a “condição comunitária participativa, própria das sociedades humanas”, que indica, em última instância, a possibilidade do “nascimento do conceito de razão” social em nossa época (BATISTA, 2007, p. 72). Gadamer aposta, assim, numa razão social fundada na autêntica práxis dialógica, ou seja, numa racionalidade que se paute no que é primordial para a sociedade através do estabelecimento de uma consciência de solidariedade ética e de responsabilidade perante as implicações de suas compreensões na vida concreta e para o futuro da história humana. Pois, segundo ele, “*a solidariedade [...] é a condição decisiva e a base de toda razão social*”, base para a formação de comunidades de diálogo (GADAMER, 1983, p. 56). Dessa forma,

com o despertar de uma consciência de solidariedade, poderia surgir uma humanidade que lentamente começaria a se entender como

humanidade, isto é, a entender, que está reciprocamente vinculada, tanto no que diz respeito ao seu florescimento, como à sua decadência e que tem que solucionar o problema de sua vida neste planeta (GADAMER, 1983, p. 55).

Com isso, a tarefa que nos interpela e que se revela pelo caráter ético da hermenêutica filosófica concerne tanto a uma *disposição em ouvir o outro*, quanto a uma *capacidade de compreender o que ele diz* – o que se realiza pelo pressuposto ético de todo diálogo: uma consciência de solidariedade. Pois o outro não só fala, mas deve ser ouvido e, ao falar, permite com que 'nós' falemos com mais propriedade e responsabilidade, de modo a justificarmos o *dever ser* no âmbito comunitário pelo mantimento da razão social.

Deste modo, com o desenvolvimento deste tópico não buscamos desenvolver de uma teoria ética baseada em pressupostos gadamerianos, mas mostrar um aspecto do desenvolvimento da própria hermenêutica filosófica onde ontologia e ética se encontram entretecidas. De modo que a hermenêutica, compreendida enquanto filosofia prática, possa nos direcionar a certas tarefas requeridas no âmbito ético-ontológico de seu desenvolvimento, tais como: o reconhecimento de que o outro pode estar certo e o respeito pelo outro que tal pressuposição nos exige – o respeito pela liberdade de manifestar sua opinião e de viver ao seu modo; a busca pelo solo comum necessário para que ocorra o entendimento, isto é, a busca pelo o que nos liga ao outro para que possamos partilhar mesmo nossas divergências; a disposição em pôr à prova nossos próprios preconceitos para que sejamos transformados pelas novas compreensões a que nos abrimos, para que ampliemos nossa compreensão própria; o reconhecimento de que a tradição não é um 'objeto' de um suposto 'passado estagnado', mas algo a que nos encontramos vinculados e que pode nos oferecer questões relevantes para a vida; e a *tolerância* enquanto virtude necessária para que deixemos com que as diferenças se manifestem no diálogo – diferente do que ocorre em um debate onde queremos nos impor para vencê-lo (PALMER, 2004).

Ora, tudo isso pode se manifestar no diálogo com a tradição ou com outro horizonte humano, na realização da fusão de horizontes. Mas é preciso salientar que aí se encontra algo mais do que meramente 'suportar' a presença do outro ou da tradição em nossas vidas, encontre-se aí uma exigência hermenêutica e ética: *nós precisamos compreender*

o outro – e, como sabemos, essa é uma tarefa gigantesca no que concerne à consciência planetária ao pensarmos em nosso mundo globalizado (PALMER, 2004).

4.2 A IDEIA DE TOLERÂNCIA

Gadamer é conhecido por seu diálogo com a tradição, pelo modo original que concebe o encontro com textos e obras produzidos ao longo da história e como estes se revelam à compreensão humana. A partir da temática dos preconceitos, grande foi a repercussão da hermenêutica filosófica no que diz respeito a autoridade pela qual a tradição ocupa lugar em nós. No entanto, como temos visto, é importante se ter mente que a hermenêutica filosófica tem também por preocupação central o diálogo entre os existentes humanos, o diálogo que acontece entre as pessoas hoje, e como é possível que um entendimento entre os que dialogam seja alcançado.

Assim, com o desenvolvimento de sua filosofia, Gadamer visa abrir seu leitor para uma consciência hermenêutica, uma consciência que, através de uma autoconsciência ontológica, reconheça o âmbito comunitário de formação de suas próprias compreensões e, com isso, coloque-se a questão: como dialogar hoje, nesse momento na história? Tal questão não é trivial. Pois o que se observa no modo de vida atual é uma crescente incapacidade para dialogar, isto é, a perda do trato entre as diferenças pela não disposição em ouvir o outro (GADAMER, 2006). Cada vez menos as pessoas estão participando do diálogo a respeito de decisões fundamentais para suas próprias vidas e para as vidas dos outros com quem convivem – e isso não ocorre só no nível da comunidade planetária (pela dificuldade de diálogo entre povos distintos), esse fenômeno pode ser observado mesmo em pequenas comunidades, no diálogo cotidiano entre as pessoas.

Na atual civilização, conectada ao modo científico-tecnológico de pensar, as pessoas têm se comportado cada vez mais monologicamente. O telefone, a televisão, os computadores e os diversos aparelhos multifuncionais vêm reconfigurando a estrutura social do mundo, tornando comum a alienação entre os existentes humanos e um individualismo exacerbado. O crescente apelo às informações disponíveis e propagadas de modo irrefletido, pelos diversos canais midiáticos, revela que as atuais sociedades estão perdendo o valor das tradições, do senso comunitário responsável pelo vínculo social constitutivo de nossa própria historicidade. Diante disso, Gadamer

questiona a consciência científica que hoje se encontra em todos os âmbitos da vida e visa recuperar o que ele chama de razão social (ou razão prática, como foi visto no tópico anterior). Com a explicitação ontológica da estrutura da compreensão, do modo de ser finito e histórico do ente humano, ele procura abrir caminho para uma consciência que perceba a atuação constante dos outros no modo como cada um concebe o mundo e a si mesmo, de modo que seu leitor seja interpelado pela tarefa de uma busca, incessante, por compreender as coisas de modo adequado, o que só é possível pela *abertura hermenêutica* própria da *práxis dialógica*. Nota-se, contudo, que quando nos deixamos interpelar pelas exigências de um autêntico diálogo, encontramos-nos no ponto onde ética e ontologia se encontram na filosofia de Gadamer. Pois o diálogo hermenêutico pressupõe uma consciência de solidariedade para sua realização e, a partir dela, de uma disposição a ouvir o outro, a qual se revela *uma espécie de virtude: a tolerância*.

No texto *A ideia de tolerância* (2001a), Gadamer procura expor uma leitura da história efetual de tal ideal, o que, embora não tenha grande repercussão nos estudos gadamerianos, já começa a ter atenção de alguns acadêmicos, como Richard Palmer²⁷ e Maria Navarro²⁸. Este tópico visa apresentar as principais questões levantadas no texto supracitado e desenvolvê-las a partir de outras leituras.

Segundo Gadamer, a ideia de tolerância, em sua origem histórica, era concebida enquanto sinal de fraqueza política, isto é, enquanto medida tomada por um regime que, com relação aos que ameaçam seu poder, dá espaço para divergências, revelando uma incapacidade de contenção e domínio social. No entanto, nos anos 90 do séc. XVIII, o anúncio do *Édito de Tolerância* feito por José II (que foi imperador do Sacro Império Romano-Germânico), revela-se um ato de soberania, re-significando o sentido usual do termo (GADAMER, 2001a).

De acordo com Gadamer, o *Édito* se tratava de "uma medida política que, como tal, significava o abrandamento de duas frentes endurecidas, tendo em vista o livre estabelecimento e a convivência pacífica de duas confissões religiosas divergentes", a católica e a protestante (GADAMER, 2001a, p. 84). Esse evento, embora tenha ocorrido em meio ao fortalecimento do Iluminismo e da burguesia capitalista frente ao Absolutismo Cristão, que até então dominava, não

²⁷ Vide seu artigo intitulado "Gadamer's hermeneutical openness as a form of tolerance".

²⁸ Vide seu artigo intitulado "On tolerance in reality interpreted".

se expressava como debilidade política ou religiosa. A tolerância, nesse momento, era expressão da fortaleza de uma consciência estatal que podia permitir tais liberdades, dada a confiança em seu próprio poder²⁹.

Assim, procurando manter a ordem política mediante a mudança de mentalidade impulsionada pelo Iluminismo, o qual sustentava o ideal de "uma organização racional-constitutiva do mundo social" (GADAMER, 2001a, p. 85), a tolerância religiosa, enquanto liberdade civil limitada à esfera privada, ainda era um conceito vazio no âmbito da esfera pública. As mudanças políticas que deram origem ao Édito se referiam unicamente ao registro civil dos casamentos entre protestantes, os quais eram considerados nulos por não serem realizados na igreja. Na prática, o Édito de Tolerância veio apenas oficializar tais uniões, enquanto reafirmava o catolicismo como religião oficial do império. Dessa forma, o Édito tornava o poder político mais forte: ao mesmo tempo em que concedia a tão desejada liberdade de cada qual poder pensar e agir como quisesse na esfera da vida privada, o que fazia com que os crentes de outras religiões se sentissem integrados ao Estado; evitava conflitos entre os diferentes segmentos religiosos, ao limitar tal liberdade na esfera da vida pública.

Nesse contexto, é preciso notar que tolerar não significa uma postura de respeito para com as diferenças, nem "o reconhecimento de direitos iguais aos que pensam de outra maneira"; o que era tolerado com o Édito se limitava "à esfera da vida privada", "ao exercício imperturbado do culto próprio" (GADAMER, 2001a, p. 85). A tolerância, assim, era entendida num sentido negativo: ser tolerante é "suportar aqueles que não compartilham de nossas crenças", é abster-se perante o outro (NAVARRO, s. d. , p. 1). Nesse sentido, sua definição não possui um "conteúdo explicitamente ético", "seu propósito era o de unicamente tornar possível uma determinada administração política mediante a pluralidade de crenças" que se estabeleceu com a Reforma na Europa (NAVARRO, s. d. , p. 1-2). Se quisermos, no entanto, compreendê-la num sentido positivo, como disposição ou enquanto uma espécie de virtude, isto é, como uma postura ética (e, portanto, uma

²⁹ A este respeito Gadamer salienta que a tolerância não deve ser compreendida como "irresolução que admite o direito de outrem, que já não confia em seu próprio direito ou poder", pois "o homem de Estado pode proclamar a tolerância universal em matérias religiosas" não "por fraqueza, mas pela força da sua consciência política e da sua confiança no poder da consciência política dos seus súditos, que sustém o Estado" (GADAMER, 2001a, p. 93).

postura ativa) com relação ao outro, a tolerância deve ser concebida como a abertura hermenêutica necessária para a realização de um diálogo significativo – a qual, a partir da autocompreensão ontológica proporcionada pela hermenêutica filosófica, revela-se uma tarefa.

Como se sabe, desde o Édito de Tolerância, o semblante da Terra foi drasticamente alterado. "Com o domínio científico da natureza e a reconfiguração do nosso ambiente", instaurou-se uma nova ordem no mundo social (GADAMER, 2001a, p. 85), o que impulsionou os governos a grandes mudanças no que se refere ao papel da religião no Estado e aos direitos individuais. Com a revolução industrial em âmbito mundial e a globalização, instalaram-se também deploráveis condições sociais decorridas das transformações econômicas pela consolidação do capitalismo, tornando-se necessário o estabelecimento de direitos humanos fundamentais que protegessem o cidadão (embora estes não sejam de fato garantidos pelo Estado). Nesse contexto, também se consolidou em grande parte do mundo o ideal de Estado laico (o que também é questionável dada a participação de segmentos religiosos em bancadas governamentais), o qual fundamentou a liberdade religiosa na esfera da vida pública enquanto um direito garantido pelos governos. Entretanto, mesmo diante das supostas mudanças, pelas liberdades e direitos adquiridos, ainda nos é difícil pensar em uma sociedade em que a tolerância, enquanto virtude, possa se sustentar. Num mundo em que o desenvolvimento científico-tecnológico é de tirar o fôlego, decorrem transformações no âmbito social que não vêm acompanhadas de um suporte vincutivo que sustente comunidades de diálogo, que integre as mudanças de mentalidade de geração em geração.

Hoje ainda não há liberdade de ser diferente, de pensar e de agir de um modo que não compactue com o pré-estabelecido numa determinada sociedade. Seja por penalidades inerentes ao sistema político, seja por discriminação social, há uma constante sensação de impotência quando se é diferente ou quando se quer contrapor-se ao pré-estabelecido pelo 'sistema'. A tolerância, pois, é ainda um grande desafio que nos interpela na atualidade, tanto em nível mundial, pela incapacidade de diálogo entre as diferentes nações, como nas relações entre as pessoas em suas práticas cotidianas. É precisamente por isso que, para Gadamer, *a tolerância agora deve se tornar uma tarefa* (GADAMER, 2001a).

Como foi visto no tópico anterior, o atual modo de vida é caracterizado pelo individualismo e pelo rompimento com a consciência histórica. Nas sociedades contemporâneas é difícil encontrar espaço para o mantimento de uma práxis dialógica autêntica e, com isso, de uma

convivência solidária e ética, fundada em valores compartilhados mediante as constantes mudanças que ocorrem no mundo da vida. Por isso, de acordo com Gadamer, hoje em dia se observa que "nem os mais velhos nem as jovens gerações confundidas pela necessidade de orientação parecem adaptar-se ao padrão em que, desde sempre, se resolveram os conflitos geracionais" (GADAMER, 2001a, p. 87). A vivência num mundo transformado pela consciência técnico-científica não mais se caracteriza pelo reconhecimento da autoridade de tradições que mantêm unidas as pessoas em uma comunidade e pela qual se torna possível toda mudança histórica autoconsciente, isto é, enquanto projeto compartilhado.

Nesse sentido, segundo Gadamer, a intolerância que hoje tornou-se presente tanto nas gerações mais velhas quanto nas mais jovens se revela pela insegurança dos novos conceitos de valor pelos quais têm de se orientar (GADAMER, 2001a). Promulgados pelos meios midiáticos, ideais de racionalização do mundo da vida, 'necessidade' de bens de consumo, utopias da produtividade, descartabilidade e renovação contínua, passam a suplantar o que comunitariamente poderia se estabelecer pelo bem comum. De modo que o vínculo perdido entre gerações e a substituição mecânica dos valores através do consumo movido pelo desejo insaciavelmente renovado pelo próprio mercado, fazem desaparecer do horizonte humano qualquer sentido para uma ética.

De acordo com Gadamer, a possibilidade de hoje se manter uma comunidade de diálogo (e, com ela, uma solidariedade ética) é barrada pelos *mass media* que, imperceptivelmente, integram-se à vida transmitindo informações e valores frente aos quais não temos direito de resposta, o que traz uma terrível sensação de impotência (GADAMER, 2001a). No entanto, é válido notar que a impotência que hoje é sentida se dá de um modo bem diferente de como ocorria na época do Édito de Tolerância, quando se temia a repressão daqueles que detinham o poder. Atualmente, aquele que, de algum modo, não compactuar com o pré-estabelecido "pela omnipresença, livre e disponível, da informação a todos comum" (GADAMER, 2001a, p. 88), sente-se impotente não mais "perante os outros, que seriam os que decidem e dominam, mas frente ao 'sistema'", uma força impessoal que ordena a vida humana a qual já nascemos todos integrados (GADAMER, 2001a, p. 88). Como salienta Gadamer,

todos já aceitamos o sistema em que vivemos [...].
A dominação absoluta desse sistema já há muito

que não é a dominação de um indivíduo ou de uma classe dominante. Já não há, pois, um déspota que possa ser destronado. É o anonimato do poder que a todos engloba (GADAMER, 2001a, p. 92)

O 'sistema', pois, veio substituir aquele vínculo originário que agregava gerações, as tradições e a autoridade que elas mantinham no próprio movimento existencial humano, por sua constante atualização, de modo a penetrar em todos os âmbitos da vida e promover um constante incentivo à adaptação de cada indivíduo ao seu lugar no sistema. O existente humano, hoje, já nasce para ocupar esse lugar; sua vida, pois, já se encontra pré-objetivada antes mesmo dele se auto-conscientizar dela. Não há, dessa forma, "nenhuma área de nossa vida que não esteja integrada a esse sistema e que não seja agora por ele co-administrada. O seu alcance estende-se da chamada vida familiar à indústria cultural" (GADAMER, 2001a, p. 91).

Com isso, Gadamer ressalta o domínio da Terra pelos imanescentes processos técnico-científicos e econômicos, mas também indica um anônimo domínio social que se estabeleceu pela racionalização e monologização do mundo da vida, o que deu origem ao 'sistema' e impulsionou sua abrangência total. Nota-se, dessa forma, que nos encontramos mediante um conformismo geral, em sociedades em que as pessoas não conseguem tomar decisões a partir de suas próprias reflexões, mas tão somente a partir do que lhes é imposto. Assim, é "natural que não se premie, tanto a potência criadora do indivíduo, como seu poder de adaptação" (GADAMER, 1983, p. 45). Por isso, cada vez "é menor o número de pessoas que tomam decisões", que assumem responsabilidades, "e cada vez maior o das pessoas que só estão a serviço deste aparato, a moderna sociedade industrial está submetida a uma coação objetiva imanente" (GADAMER, 1983, p. 45).

Com isso, como pensar em tolerância? De acordo com Gadamer, hoje "a ideia de tolerância adquire um novo significado, justamente porque já não pode ser exigida de quem ou dos poucos que detém o poder" (GADAMER, 2001a, p. 92). Como foi visto, hoje "ninguém tem o poder, todos estão ao seu serviço" (GADAMER, 2001a, p. 92). Todos servem à manutenção do próprio 'sistema'. Por isso, a tolerância, compreendida no horizonte da abertura hermenêutica proposta por Gadamer, talvez seja a mais importante contribuição para se pensar em como é possível dialogar hoje, em como é possível se estabelecer a razão social em nossa época, de modo a romper, de alguma forma, com

o que é meramente determinado pelo 'sistema'. Somente recuperando o sentido originário da práxis dialógica é possível romper com o monólogo sistemático que hoje domina todos os âmbitos da vida. Tal tarefa, portanto, exige que comecemos por aprender a ouvir uns aos outros e, para tal, a tolerância se revela um pressuposto fundamental.

Com isso, diferente do modo como a tolerância fora concebida historicamente em seu advento nos anos 90 do século XVIII e de como diversas teorias ético-políticas a conceberam objetificando-a, tratamos aqui de um novo tipo de tolerância. Tolerar não significa meramente 'aturar' ou 'suportar' o outro ou as diferenças. Não quer dizer permitir determinadas liberdades devido à fortaleza ou fraqueza do próprio poder perante o outro. Não quer dizer se abster diante de opiniões divergentes, de crenças religiosas ou, ainda, de atitudes com as quais não se concorda tendo em vista algum objetivo. Não significa meramente aceitar passivamente a opinião do outro, nem o ato de indulgência perante algo que não se quer ou que não se pode impedir. Também não significa um direito que o outro possui com relação a nós mesmos, nem deve ser concebida enquanto um dever num sistema de regras estabelecidas para o convívio social.

Como já fora indicado, *a tolerância deve ser entendida como a abertura hermenêutica* requerida por Gadamer para a realização de todo diálogo significativo e, do mesmo modo em que se realiza a *phronesis* (tal como Gadamer interpreta Aristóteles), ela deve ser concebida enquanto uma virtude não objetificável, algo que acontece em uma situação particular e que através dela abre ao existente humano a possibilidade de atuar em suas relações com os outros pelo mantimento dessa abertura, a cada experiência, a cada vez. Ser tolerante também tem relação com a consciência de solidariedade apresentada no tópico anterior, pois *ser tolerante implica comportar-se e atuar com solidariedade*. Ademais, ser tolerante pressupõe a consciência histórica, a consciência da finitude de toda compreensão e, com isso, o *respeito pelo outro*, o reconhecimento da liberdade do outro poder pensar de outra maneira, de ter voz numa comunidade ainda que divirja do pré-estabelecido, de modo que se conceba a possibilidade de que sua posição possa ser verdadeira, de que o outro tenha algo de válido a nos dizer, ainda que diferente ou oposto à nossa própria opinião.

Deste modo, a tolerância deve ser concebida enquanto uma espécie de virtude e, como tal, num sentido positivo, enquanto uma disposição e uma tarefa hermenêutica. Nesse sentido, tolerar implica a abertura hermenêutica pela qual se ouve o outro no encontro efetivo entre diferentes horizontes, de modo que seja buscado um entendimento

mútuo sobre o que está em jogo, isto é, a fusão de horizontes. A tolerância que devemos praticar hoje se funda, assim, num espaço comunitário de convivência pacífica, de modo que ela "nunca seja objeto de uma delimitação precisa"; pois "convivência tolerante não significa Direito", mas o mantimento da liberdade de se poder ser diferente, pensar diferente e agir de modo diferente: "só quando estão em jogo solidariedades mais profundas [...] é que a tolerância é possível enquanto virtude" (GADAMER, 2001a, p. 89).

Assim, se quisermos responder à exigência básica da hermenêutica filosófica é preciso que, a partir da práxis dialógica, entendamos que nós devemos nos esforçar para compreender o outro. São, pois, os pressupostos de todo autêntico diálogo hermenêutico, explicitados no desenvolvimento de *Verdade e Método* e tomados enquanto indicações para o bom dialogar, para a busca de uma compreensão autêntica sobre as coisas, que nos ajudam nas implicações éticas que se revelam com a ontologia de Gadamer. A consciência de *como* se dá compreensão nos direciona à buscarmos ir além dos próprios preconceitos e alcançar, a cada vez, uma compreensão mais ampla sobre as coisas e a respeito de nós mesmos, o que só pode ocorrer por uma práxis dialógica fundada na abertura hermenêutica, isto é, na capacidade de ouvir outro, através de uma postura tolerante.

Ademais, é válido notar que a tarefa da tolerância é "uma tarefa que cabe a cada qual" (GADAMER, 2001a, p. 94) e que não pode ser objetificada, pois ela se realiza com o próprio dialogar. Assim, o novo significado que a ideia de tolerância adquire hoje se funda na busca por uma convivência pacífica entre os diferentes e não na eliminação de divergências por um ordenamento assegurado pelo 'sistema'. Pois, para se falar em tolerância e em diálogo encontra-se pressuposto que vivemos em um mundo plural, em um mundo em que há conflitos, divergências de interesses entre grupos sociais e entre pessoas: sem pluralidade a tolerância não tem significado, sem diferença não é possível estabelecer qualquer prática dialógica (NAVARRO, s. d.). Desta forma, a possibilidade de se alcançar o entendimento faz parte da essência do diálogo, assim como faz parte da essência da tolerância.

Com isso, a tolerância deve ser compreendida em dois âmbitos (assim como, no tópico anterior, compreendemos a solidariedade). Num primeiro, a tolerância é um pressuposto de todo diálogo. Nesse sentido, ela deve ser pensada não somente "enquanto virtude de convívio que nos é inculcada, mas como fundamento da disposição anímica humana, que conta com a alteridade do outro e com a multiplicidade das alteridades que existem, par a par, na nossa realidade" tão complexa (GADAMER,

2001a, p. 94). A tolerância, nesse âmbito de acontecimento, sempre já está em ação quando nos relacionamos uns com os outros, revelando-se enquanto condição para toda fusão de horizontes, enquanto um pressuposto da hermenêutica filosófica. Já num segundo modo de se pensar a tolerância, devemos compreendê-la como virtude e como tarefa. Nesse sentido, quando se fala em pôr em suspenso os próprios preconceitos, em ouvir o outro, em se abrir em busca do alcance do horizonte compreensivo do que vem à fala no diálogo a fim de se realizar a autêntica práxis dialógica, a tolerância demonstra ser uma implicação da autocompreensão ontológica alcançada pela consciência hermenêutica, isto é, pela consciência da historicidade e dos limites de toda compreensão.

O que se revela com a explicitação do caráter ético da hermenêutica filosófica, portanto, concerne não somente a uma disposição pressuposta em ser tolerante e solidário com relação ao outro, mas também a uma capacidade de compreender e interpretar o que isso significa efetivamente, ou seja, de atuar em função dessa consciência. É, pois, no horizonte da hermenêutica compreendida como filosofia prática que as implicações éticas da hermenêutica filosófica podem ser concebidas.

Dessa forma, somente a partir de uma consciência tolerante e solidária que se pode pensar no real entendimento entre as diferenças enquanto uma tarefa que, a cada vez, se coloca nesse mundo plural e tão complexo em que se vive. É, sobretudo nos conflitos que a tolerância pode tomar a consciência dos que se encontram em debate, uma vez que estes se mantenham dispostos a ouvir o outro e buscar compreendê-lo em sua diferença, na abertura à realização da fusão de horizontes. Para tal, a compreensão da ontologia de Gadamer se mostra indispensável. Por isso, com a explicitação ontológica da filosofia gadameriana e com o desvelamento de seu caráter ético procuramos dar um contributo às atuais investigações no campo da hermenêutica. Com o que foi desenvolvido aqui, estamos conscientes de que apenas estamos indicando caminhos. Estes, terão de ser percorridos.

CONCLUSÃO

Com o desenvolvimento de alguns conceitos sustentadores da hermenêutica filosófica, este trabalho buscou fazer jus ao modo de ser histórico do existente humano e revelar as implicações da autocompreensão alcançada pela explicitação ontológica feita por Gadamer. Como conclusão, buscaremos retomar alguns dos pontos mais relevantes do presente texto a fim de salientar o vínculo entre a ontologia gadameriana, a hermenêutica compreendida como filosofia prática e as implicações éticas que procuramos explicitar.

Foi visto que uma consciência hermenêutica é aquela que se alcança, necessariamente, pelo reconhecimento da finitude da existência humana e de sua inelutável historicidade. De modo que toda compreensão e todo pretensão saber humano, enquanto frutos de seu tempo, sempre se realizarão nos limites de suas possibilidades próprias. Com isso, a 'razão', que sempre fora tão exaltada pelas sociedades humanas, já não pode se auto-nomear absoluta ou livre de quaisquer influências externas a si, pois todo esforço racional se revela mediado por um processo de formação histórica da consciência, o qual constitui um horizonte de sentido por onde as coisas serão compreendidas: os preconceitos próprios a cada existente humano.

Os preconceitos, pois, não são algo que uma pessoa possa aceitar ou recusar por um suposto uso adequado de sua racionalidade. Como foi visto, os preconceitos ultrapassam qualquer pretensão de domínio racional sobre eles, encontrando-se sempre atuantes na compreensão humana. Foi visto também que aquilo que chamamos tradição, por sua autoridade que a mantém viva ao longo do tempo, revela-se uma fonte de preconceitos. No entanto, ter consciência da existência de preconceitos e da pertença a uma tradição não é um obstáculo para a compreensão, mas a condição de sua possibilidade. Toda compreensão envolve, assim, um sentido prévio dado pela tradição, bem como o pressuposto de que haverá modificações deste sentido prévio. Deste modo, a crítica não deve ser encarada como um obstáculo à tradição, mas enquanto algo que depende dela assim como nossa participação nela depende da crítica.

Dessa forma, o que é conservado pela tradição resiste à toda dúvida, mas também à toda crítica e, ao mesmo tempo, a qualquer inércia ao longo da história. Sendo cultivada e assumida nas práticas cotidianas, a tradição segue na base das compreensões e dos comportamentos humanos, atuando inclusive sobre os interesses do saberes em geral. De modo que a conservação, característica essencial

da tradição, revela-se um ato da razão, embora não compreendida no sentido tradicional, como capacidade de uma subjetividade, mas enquanto consciência participante de uma tradição vinculante.

A hermenêutica filosófica, com isso, ensina que a tradição fornece um fluxo de concepções no qual nos situamos e que devemos saber distinguir entre os preconceitos produtivos e os que nos impedem de pensar – o que se realiza através do diálogo com a própria tradição e com outros existentes humanos (onde a tradição também é atuante). Conscientes de que nos situamos num mundo plural, constituído por uma diversidade de culturas, de ideais, de histórias, de projetos, somos direcionados a travar um diálogo com a pluralidade de vozes nas quais ressoa o passado, de modo que possamos reconhecer a tradição em nossa própria historicidade, pelo reconhecimento dos preconceitos que guiam nossa compreensão ao nos depararmos com a concepção estranha do outro. Ademais, por sempre se mostrar enquanto uma diversidade de vozes, pela alteridade das opiniões e pela compreensão dos diferentes modos de vida possíveis ao longo da história, o existente humano reconhece na tradição possibilidades – pelas possibilidades de sentido abertas a cada vez que se compreende cada voz dessa pluralidade. Saber ouvir o outro, portanto, é o que torna possível ao existente humano ultrapassar a estreiteza de seu horizonte compreensivo (sempre limitado), descobrindo também alguns preconceitos que atuam sobre ele.

Com isso, entende-se que o que guia a compreensão humana não é um ato da subjetividade, mas o que se determina a partir da comunidade que une cada existente humano à tradição – uma comunhão que é um processo aberto, em contínua formação. Pois, o saber do existente humano sempre se encerra em um horizonte concernente à situação histórica de sua existência, de modo que as gerações vindouras, mediante novos horizontes, compreenderão o mesmo de modo diferente, já que a cada situação as coisas se revelam sob determinada luz. Nota-se, assim, que a finitude humana se mostra precisamente pelo fenômeno do outro – pela consciência das possibilidades compreensivas que se abrem em outros horizontes.

Por isso, a tarefa hermenêutica se dá pela práxis dialógica e pelo o entendimento entre os interlocutores a respeito da questão em jogo – tarefa que se coloca a cada vez. Nesse ponto, no entanto, é válido salientar que o existente humano não pode conferir à 'razão' a garantia de um entendimento ao se abrir ao diálogo, uma vez que no verdadeiro diálogo não há quaisquer certezas relativas ao seu resultado. É preciso lembrar que a realização um diálogo autêntico implica uma espécie de

'entrega' e 'acolhida' dos envolvidos nele. Como foi visto, acolher significa se abrir ao outro, ouvir o que ele tem a dizer e buscar compreendê-lo em seu horizonte. Entregar-se ao jogo dialético dialógico significa jogá-lo e simultaneamente ser-jogado, isto é, tomar posição nele e assumir a insegurança desse movimento existencial auto-implicativo.

Gadamer, assim, salienta a importância da abertura ao outro, da disposição ao acolhimento daquilo que, a princípio, é estranho, mas em momento algum deixa de mostrar a dimensão crítica do diálogo ao explicitar o modo como interpreta-se a opinião alheia, através de uma posição projetiva de sentido fundada na própria historicidade daquele que compreende. Deste modo, ouvir o outro não significa meramente concordar com o que ele diz ou se anular ao ouvi-lo. Ouvir o outro significa se abrir a ele, buscar compreendê-lo em seu horizonte e manter-se em uma disposição de considerar uma posição diferente ou até oposta à sua.

Como foi visto, é o horizonte do próprio perguntar que determina a orientação da compreensão de sentido do próprio diálogo e essa interrogação pressuposta é o que mantém o existente humano em certa abertura ao próprio diálogo. Caso contrário, o diálogo não seria necessário e nem mesmo seria possível, pois seus interlocutores já teriam um conhecimento objetificado do que têm em vista e o dialogar tomaria a forma de um debate, onde se buscaria impor opiniões. Quando, porém, alguém não sabe que sabe, adquire essa estrutura de abertura. Nesse sentido, a pergunta tem o caráter de descoberta com relação à resposta, tem o caráter de 'estar descobrindo com o outro', enquanto processo de construção de sentido através do qual os próprios implicados no diálogo vão se constituindo, ao passo em que vão constituindo suas opiniões e respostas a tais perguntas.

Este processo não é dialético-sintético, mas dialético-dialógico, de modo que não podemos falar em um resultado definitivo, mas aberto, como uma experiência que continua atuante e nos projeta a novas experiências. É, pois, pela abertura ao outro que a pretensão de verdade sobre o tema em questão se revelará – o que se dá enquanto algo inesperado que irrompe no diálogo, algo que se encontra além de qualquer expectativa, que se dá enquanto uma autêntica experiência. É nesse sentido que o alcance de uma nova compreensão traz em si a ocorrência de uma experiência hermenêutica, a qual conduzirá o existente humano para além de toda expectativa, pois esse tipo de experiência não está determinada pelo peso próprio de uma ou outra observação precedente, mas é algo que surge de repente, de improviso,

e, entretanto, não sem uma preparação: deve-se estar aberto a experiências.

Assim, pela consciência histórica, o existente humano que tem certa experiência pode alcançar uma compreensão que o amadureça e o mantenha aberto à tradição e aos outros com quem convive, pois a experiência hermenêutica traz consigo a compreensão fundamental da existência, a de que é através da quebra das expectativas que os limites da própria existência humana são concebidos. Por isso, aquele a quem chamam de 'experiente' é o que compreende os limites de toda a antecipação, a insegurança de todas as expectativas humanas e, no entanto, tal fato não o torna dogmático (de modo a combater tal insegurança), mas o abre a novas experiências, a cada vez.

Com isso, o existente humano que tem consciência de sua natureza finita e que reconhece sua pertença ao âmbito comum da vida – enquanto modo pelo qual sempre se dá compreensão – pode assumir a tarefa do saber enquanto projeto de, a cada vez, alcançar uma interpretação autêntica sobre o que se dialoga, isto é, a tarefa hermenêutica, de modo a assumir a responsabilidade nessa projeção de sentido no mundo da vida prática. Pois, como vimos, toda compreensão lança o existente humano a possibilidades existenciais, isto é, a novos modos de *poder ser*. Assim, assumindo a tarefa hermenêutica, a cada compreensão o existente humano se projeta, respondendo por seu próprio ser na práxis vital. A compreensão, dessa forma, revela-se um modo de ser próprio do existente humano que, quando elucidada em sua estrutura, abre sua consciência para a dimensão ontológica de sua existência, para a possibilidade de assumir-se enquanto ser histórico e para responsabilidade de projetar-se autenticamente no mundo, o que implica suas atuações na vida prática e suas relações com os outros.

Com a explicitação do momento da aplicação vinculado à toda interpretação, Gadamer repensa as condições que levam à configuração da vida humana, de modo que elas possam projetar significativamente todo saber prático e direcionar o existente humano a responsabilizar-se pelo mesmo. A hermenêutica filosófica, assim, é uma forma de conscientização, enquanto teoria da arte do compreender, que surge da práxis e se volta a ela, sem a qual não é nada mais que um processo vazio. Dessa forma, a hermenêutica em si mesma é práxis em sentido genuíno, pois não se evade da situação concreta na busca de critérios teóricos, em princípios racionais *a priori*, aquém da própria historicidade. Ao contrário, a hermenêutica filosófica encontra-se implicada no movimento existencial humano. Longe, portanto, de consistir em instrumento categorial formal de um suposto sistema

filosófico absoluto, ela deixa aberta a possibilidade de transcendermos todo sistema, isto é, qualquer compreensão dada. A hermenêutica, assim, é práxis desde que consista em um diálogo contínuo.

Dessa forma, Gadamer realiza, com a hermenêutica filosófica, uma explicitação ontológica que conscientiza seu leitor a restituir a práxis como âmbito por excelência do pensamento. De modo que ele perceba que a vida humana e a própria história não representam uma meta, que não têm um sentido ou uma utilidade que nos levaria a determinado fim. Aprendemos com Gadamer que uma finalidade última para o humano não existe e que a hermenêutica se propõe a pôr o pensamento em movimento a cada vez, recusando-se à estagnação da práxis por uma suposta 'razão' dogmática que se imponha.

A hermenêutica é práxis e, enquanto práxis, direciona o existente humano não só a buscar, pela consciência histórica, uma compreensão das coisas, mas a um saber sobre si mesmo e um agir vinculado a esse saber. Deste modo, compreende-se a hermenêutica filosófica enquanto filosofia prática, isto é, como uma filosofia que tem consciência de suas implicações filosóficas, que tem consciência de suas implicações para a vida concreta e para o futuro da comunidade humana.

Assim, a consciência hermenêutica, que agora se revela uma espécie de razão prática ou razão social, deve manter em seu horizonte que toda compreensão autêntica, ao mesmo tempo em que é autocompreensão e projeção de sentido, realiza-se efetivamente pelo entendimento obtido em uma comunidade de diálogo, modo pelo qual se constitui o sentido das coisas e as práticas comunitárias. Dessa forma, além de revelar uma autocompreensão ontológica, a hermenêutica filosófica se explicita enquanto filosofia prática pelas implicações da autocompreensão ontológica que com ela se alcança e, por isso, pode ser concebida em seu caráter ético: como autoconsciência de um *dever ser* que não pode ser desvinculado da práxis. Pois, a reflexão hermenêutica mesma é uma práxis refletida, um modo de compreensão que conjuga o pensamento à ação.

Com isso, a tarefa que nos interpela e que se revela pelo caráter ético da hermenêutica filosófica concerne tanto a uma disposição em ouvir o outro, quanto a uma capacidade de compreender o que ele diz – o que se realiza pelo pressuposto ético de todo diálogo: uma consciência de solidariedade. Pois o outro não só fala, mas deve ser ouvido e, ao falar, permite com que 'nós' falemos com mais propriedade e responsabilidade, de modo a justificarmos o *dever ser* no âmbito comunitário. Gadamer aposta, assim, numa razão fundada na práxis dialógica, ou seja, numa racionalidade que se pautar no que é primordial

para a sociedade através de uma solidariedade ética que se estabeleça entre os existentes humanos. Uma consciência de solidariedade é uma condição decisiva para o que ele chama de razão social, base para a formação de comunidades de diálogo. Nesse sentido, a práxis própria à solidariedade mostra-se uma forma complexa de diálogo que visa uma cooperação social.

No entanto, o que se observa no modo de vida atual é uma crescente incapacidade para dialogar, isto é, a perda do trato entre as diferenças pela não disposição em ouvir o outro. Na atual civilização, conectada ao modo científico-tecnológico de pensar, as pessoas têm se comportado cada vez mais monologicamente, procedendo a partir de significações pré-estabelecidas e irrefletidas. Diante disso, Gadamer salienta que somente recuperando o sentido originário da práxis dialógica é possível romper com o monólogo sistemático que hoje domina todos os âmbitos da vida. E é precisamente por isso que a tolerância agora deve se tornar uma tarefa.

A tolerância, compreendida no horizonte da abertura hermenêutica proposta por Gadamer, deve ser concebida enquanto uma virtude não objetificável, enquanto uma tarefa que cabe a cada qual, e que abre o existente humano à possibilidade de atuar em suas relações com os outros pelo mantimento dessa abertura, a cada experiência, a cada vez. Ademais, ser tolerante também tem relação com a consciência de solidariedade, pois ser tolerante implica comportar-se e atuar com solidariedade, o que implica uma atitude de respeito pelo outro, o reconhecimento da liberdade do outro poder pensar de outra maneira, de ter voz numa comunidade ainda que divirja do pré-estabelecido, de modo que se conceba a possibilidade de que sua posição possa ser verdadeira, de que o outro tenha algo de válido a nos dizer, ainda que diferente ou oposto à nossa própria opinião.

A tolerância que devemos praticar hoje se funda, assim, num espaço comunitário de convivência pacífica entre os diferentes e não na eliminação de divergências. Pois convivência tolerante significa o mantimento da liberdade de se poder ser diferente, pensar diferente e agir de modo diferente: só quando está em jogo a verdadeira solidariedade ética é que a tolerância é possível enquanto virtude. Para isso, como foi visto, é preciso que se compreenda a hermenêutica filosófica como filosofia prática e, portanto, em seu caráter ético-ontológico. Com isso, o engajamento em manter a práxis dialógica da maneira mais plena possível em nosso pensamento deve se intensificar à medida em que desenvolvemos nossa capacidade de abertura ao outro, o que, para Gadamer, constitui a estrutura essencial da vida humana.

BIBLIOGRAFIA

- ACERO, J. J., et. al. (eds). **El legado de Gadamer**. Granada: Universidade de Granada, 2004.
- ALMEIDA, C. L. S. **Hermenêutica e dialética**: dos estudos platônicos ao encontro com Hegel. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2002.
- ARISTÓTELES. **Ética a Nicômaco**. São Paulo: Abril Cultural, 1979.
- BATISTA, G. S. **Hermenêutica e práxis em Gadamer**. 96 f. Dissertação (Mestrado) – Filosofia, PUC-Rio, Rio de Janeiro, 2007.
- BERNSTEIN, R. J. **Philosophical Profiles**: Essays in a Pragmatic Mode. Cambridge: Polity Press, 1986.
- DOSTAL, R. J. editor. **The Cambridge Companion to Gadamer**. New York: Cambridge University Press, 2002.
- GACKI, S. R. S. **Perspectivas do diálogo em Gadamer**: A Questão do Método. São Leopoldo: Universidade do Vale do Rio dos Sinos, 2006.
- GADAMER, H-G. *A ideia de tolerância*. In: **Elogio da teoria**. Lisboa: Edições 70, 2001a (p. 81-95).
- _____. **A Razão na Época da Ciência**. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1983.
- _____. **Arte y Verdad de la Palabra**. Barcelona: Paidós, 1993.
- _____. **Herança e futuro da Europa**. Lisboa: Edições 70, 1989.
- _____. **Hermenêutica da Obra de Arte**. São Paulo: Martins Fontes, São Paulo, 2010.
- _____. **Hermenêutica em Retrospectiva**. Petrópolis: Vozes, 2009.
- _____. **La educación es educarse**. Buenos Aires: Paidós, 2000.

_____. *Rethorik, hermeneutik, ideologiekritik*. In: STEIN, E. *Dialética e hermenêutica: uma controvérsia sobre método em filosofia*. In: HABERMAS, J. **Dialética e Hermenêutica**: Para a crítica da hermenêutica de Gadamer. Porto Alegre: L&PM, 1987 (p. 98-134).

_____. **The Gadamer Reader: A Bouquet of the Later Writings**. Editado por Richard Palmer (traduzido do alemão para o inglês). Evanston, Illinois: Northwestern University Press, 2007.

_____. **The incapacity for conversation**. *Continental Philosophy Review*. v. 39, p. 351-359, 2006.

_____. **Verdad y método I**. Octava edición. Salamanca: Ediciones Sígueme, 1999.

_____. **Verdade e método II**: Complementos e índice. Petrópolis: Vozes, 2002.

GADAMER, H. G.; DOTTORI, R. **A Century of Philosophy: A conversation with Ricardo Dottori**. New York: The Continuum International Publishing Group Inc, 2006.

GADAMER, H. G.; HABERMAS, J. *Das erbe Hegels*. In: STEIN, E. *Dialética e hermenêutica: uma controvérsia sobre método em filosofia*. In: HABERMAS, J. **Dialética e Hermenêutica**: Para a crítica da hermenêutica de Gadamer. Porto Alegre: L&PM, 1987 (p. 98-134).

GADAMER, H-G, et al. **Gadamer in conversation**: Reflections and commentary. New York: Yale University Press, 2001b.

GRODIN, J. *Gadamer's Basic Understanding of Understanding*. In: DOSTAL, R. J. editor. **The Cambridge Companion to Gadamer**. New York: Cambridge University Press, 2002 (p. 36 – 51).

HABERMAS, J. **Dialética e Hermenêutica**: Para a crítica da hermenêutica de Gadamer. Porto Alegre: L&PM, 1987.

HEIDEGGER, M. **A questão da técnica**. São Paulo, 2007. Disponível

em: <<http://www.scielo.br/pdf/ss/v5n3/a05v5n3.pdf>>. Acesso em 28/08/2013.

_____. **Phenomenological Interpretations in Connection with Aristotles**: An Indication of the Hermeneutical Situation (1922). In: HEIDEGGER, M. *Suplements: From The Earliest Essays to *Being and Time* and Beyond*. Edited by John van Buren, Albany, State University of New York Press, 2002.

_____. **Ser e Tempo**. Parte I. Petrópolis: Vozes, 1988a.

_____. **Ser e Tempo**, Parte II. Petrópolis: Vozes, 1988b.

KUHN, T. S. **A estrutura das revoluções científicas**. São Paulo: Ed. Perspectiva, 1975.

MILOVIC, M. **Comunidade da Diferença**. Rio de Janeiro/ Ijuí: Relume Dumará/Unijuí, 2004.

MOOTZ III, F. J. **Gadamer's rhetorical conception of hermeneutics as the key to developing a critical hermeneutics**. Disponível em: <<http://ssrn.com/abstract=1316033>>. Acesso em 14/02/2008.

NAVARRO, M. **On tolerance in reality interpreted**. Instituto de Filosofia, CSIC. Projektbezogener deutsch-spanischer Personenaustausch (DAAD). s. d. (p. 1-11).

PALMER, R. E. **Gadamer's Hermeneutical Openness as a Form of Tolerance**. MacMurray College, Jockonville, Illinois, USA. In: Comunicação apresentada na 15th Conference of the InterAmerican Congress of Philosophy da Pontificia Universidad del Perú em 15/01/2004, na cidade de Lima, Peru.

_____. **Hermenêutica**. Lisboa: Edições 70, 1999.

PERAITA, C. S. **Hermenêutica de la Vida Humana**: Entorno al Informe Natorp de M. Heidegger. Madrid: Trotta, 2002.

PIERCEY, R. **Ricoeur's account of tradition and the Gadamer-Habermas debate**. *Human Studies* 27, 2004 (p. 259-280).

PINEDO, M. *De la interpretación radical a la fusión de horizontes: la perspectiva de la segunda persona*. In: ACERO, J. J., et. al. (eds). **El legado de Gadamer**. Granada: Universidade de Granada, 2004 (p. 225-236).

RICOEUR, P. **From text to action**. Evanston: Northwestern University Press, 1991.

ROHDEN, L. **Hermenêutica Filosófica**: entre a linguagem da experiência e a experiência da linguagem. 1 ed. São Leopoldo: Editora Unisinos, 2005.

_____. **Interfaces da hermenêutica**. Caxias do Sul: Educs, 2008.

STEIN, E. *Dialética e hermenêutica: uma controvérsia sobre método em filosofia*. In: HABERMAS, J. **Dialética e Hermenêutica**: Para a crítica da hermenêutica de Gadamer. Porto Alegre: L&PM, 1987 (p. 98-134).

VALLS, A. L. M. *Introdução*. In: HABERMAS, J. **Dialética e Hermenêutica**: Para a crítica da hermenêutica de Gadamer. Porto Alegre: L&PM, 1987 (p. 5-13).

WEINSHEIMER, J. C. **Gadamer's Hermeneutics**: A reading of Truth and Method. New York: Yale University Press, 1985.

WU, R. **O abismo sob a ponte**: os limites da controvérsia entre Gadamer e Habermas. In: Charles Feldhaus; Delamar José Volpato Dutra. (Org.). Habermas e interlocuções. 1ªed.São Paulo: DWW Editorial, 2012, v. , p. 223-243.