

**PONTIFÍCIA UNIVERSIDADE CATÓLICA DO RIO GRANDE DO SUL –
PUCRS – FACULDADE DE FILOSOFIA E CIÊNCIAS HUMANAS - FFCH-
CURSO DE PÓS-GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA – DOUTORADO.**

DA VOZ DO OUTRO AO ENCONTRO DE MUNDOS
Gadamer, o multiculturalismo e o diálogo de culturas

ITAMAR LUÍS HAMMES

ORIENTADOR: DR. NYTHAMAR DE OLIVEIRA

Porto Alegre

2012

ITAMAR LUÍS HAMMES

DA VOZ DO OUTRO AO ENCONTRO DE MUNDOS
Gadamer, o multiculturalismo e o diálogo de culturas

Tese apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Filosofia, da Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul, como parte dos requisitos necessários à obtenção do título de Doutor em Filosofia.

Orientador: Dr. Nythamar de Oliveira

Porto Alegre

2012

ITAMAR LUÍS HAMMES

DA VOZ DO OUTRO AO ENCONTRO DE MUNDOS
Gadamer, o multiculturalismo e o diálogo de culturas

Tese apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Filosofia, da Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul, como parte dos requisitos necessários à obtenção do título de Doutor em Filosofia.

Aprovada em 19 de junho de 2012.

BANCA EXAMINADORA

Prof. Dr. Nythamar de Oliveira - PUCRS

Prof. Dr. Ernildo Stein - PUCRS

Prof. Dr. Hans-Georg Flickinger - Kassel/Alemanha

Prof. Dr. Claudio Almir Dalbosco - UPF

Profª. Dra. Nadja M. A. Hermann - FACED/PUCRS

Porto Alegre
2012

Agradecimentos

Ao curso de Pós-Graduação em Filosofia da PUCRS, pela estrutura fornecida.

Ao professor Dr. Nythamar de Oliveira, pela orientação amiga e fraternal.

Ao professor Dr. Ernildo Stein, pela interlocução e provocações filosóficas.

À Leila, minha esposa, pela paciência e incentivo.

Aos familiares, pelo carinho e apoio.

Aos colegas do Instituto Federal Sul-riograndense, campus de Venâncio Aires.

Dedicatória

À Sofia e à Cecília, minhas filhas.

SUMÁRIO

RESUMO	9
ABSTRACT	10
2. HERMENÊUTICA E AUTOCOMPREENSÃO: UMA RACIONALIDADE QUE ENFATIZA O SIGNIFICADO DE ENCONTRAR UM MUNDO DE SENTIDO ESTRANGEIRO.	25
2.1 Da autoconsciência à autocompreensão: nos compreendemos com referência ao outro.	28
2.2 De Heidegger para Gadamer: o fortalecimento do outro.....	34
2.3 <i>Phronesis</i> e diálogo: Uma racionalidade prática que exige a presença do outro	41
2.4 O caráter prático, dialógico e relacional da hermenêutica – “O diálogo que nós somos”.	47
3. DO DEBATE SOBRE NORMATIVIDADE OU UNIVERSALIDADE AO ENCONTRO DE MUNDOS: PLURALIDADE, OUTRIDADE, INCOMENSURABILIDADE, DIÁLOGO CRÍTICO.	57
3.1. O debate sobre normatividade ou universalidade na hermenêutica filosófica	60
3.2 Para além do Objetivismo e Relativismo: incomensurabilidade, pertença, solidariedade e diálogo crítico – Richard Bernstein	72
3.3 Entre familiaridade e estranheza o encontro de mundos.....	78
4. O ENCONTRO DE MUNDOS EM GADAMER: PHILIA, OIKOUMENE, VERBUM INTERIUS, EUMENÉIS ELENCHÓI.....	88
4.1 O resgate das relações de proximidade e intimidade e a política da amizade e solidariedade.....	90
4.2 Da diversidade das culturas europeias a uma visão cosmo-política de encontro de mundos	98
4.3 Saber escutar, chave do diálogo de culturas.....	110
ASPECTOS CONCLUSIVOS.....	118
REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS	123
Referências bibliográficas básicas	123
Referências bibliográficas complementares	125

SIGLAS UTILIZADAS PARA ALGUMAS OBRAS DE HANS-GEORG GADAMER

GW 1-Hermeneutik I: Wahrheit und Methode: Grundzüge einer philosophischen Hermeneutik. Tübingen: J.C.B. Mohr (Paul Siebeck), 1990.

GW 2-Hermeneutik II: Wahrheit und Methode. Ergänzungen Register. Tübingen: J.C.B. Mohr (Paul Siebeck), 1993.

GW 3-Neuere Philosophie I: Hegel. Husserl. Heidegger. Tübingen: J.C.B. Mohr (Paul Siebeck), 1987.

GW 4-Neuere Philosophie II: Probleme. Gestalten. Tübingen: J.C.B. Mohr (Paul Siebeck), 1987.

GW 5-Griechische Philosophie I. Tübingen: J.C.B. Mohr (Paul Siebeck), 1985.

GW 6-Griechische Philosophie II. Tübingen: J.C.B. Mohr (Paul Siebeck), 1985.

GW 7-Griechische Philosophie III: Plato Im Dialog. Tübingen: J.C.B. Mohr (Paul Siebeck), 1991.

GW 8- Ästhetik und Poetik I: Kunst als Aussage. Tübingen: J.C.B. Mohr (Paul Siebeck), 1993.

GW 9-Ästhetik und Poetik II: Hermeneutik im Vollzug. Tübingen: J.C.B. Mohr (Paul Siebeck), 1993.

GW 10-Hermeneutik im Rückblick. Tübingen: J.C.B. Mohr (Paul Siebeck), 1995.

P. D. E. - Platos dialektische Ethik, Hamburg, Felix Meiner, 1983.

R.E.C. – Razão na Época da Ciência, Rio de Janeiro, Tempo Brasileiro, 1983.

E. T. – Elogio da Teoria, Lisboa, Edições 70, 2002.

E.G.H. – El giro hermenéutico, Madrid, Cátedra, 2001.

H. E. R. – Hermenêutica em Retrospectiva, Petrópolis, RJ, Vozes, 2009.

L. H. E.- La Herencia de Europa, Barcelona, Ediciones Península, 1990.

V. M. II – Verdad y Método II, Salamanca, Ediciones Sígueme, 1992.

V. M. I- Verdad y Método, Salamanca, Ediciones Sígueme, 1977.

I.F.O – El inicio de la filosofía occidental, Barcelona, Ediciones Paidós, 1995.

E. Ú. D. – El último dios (La lección del siglo XX, Un diálogo filosófico con F Dotori), Barcelona, Anthropos Editorial, 2010).

A.V.P. -Arte y verdad de la palabra, Barcelona: Paidós, 1998.

M.E.R.- Mito y Razón, Barcelona: Paidós, 1997.

A.H.- Acotaciones hermenéuticas, Madrid, editorial Trotta, 2002.

RESUMO

A presente tese trata da contribuição da hermenêutica filosófica de Gadamer ao debate contemporâneo sobre multiculturalismo e diálogo de culturas. Embora Gadamer não tenha desenvolvido uma filosofia política, em diversos momentos é lembrado como um autor que contribuiu significativamente na construção de uma alternativa ao multiculturalismo ou mesmo ao diálogo de culturas. A questão que orienta a presente investigação é a seguinte: a hermenêutica filosófica de Gadamer, enquanto uma reflexão finita que se emancipa somente no encontro com o outro na medida em que entende que o aprofundamento da autocompreensão (*Selbstverständnis*) está unido ao entendimento de outras visões de mundo e formas de vida, pode ser apresentada como uma racionalidade alternativa ao multiculturalismo ou diálogo de culturas? A tese ora apresentada evidencia tal possibilidade. Na medida em que não aceita uma ideia relativista de absoluta incomensurabilidade ou incomunicabilidade das diversas visões de mundo e formas de vida e, ao defender um diálogo crítico baseado na arte de perguntar e estar aberto a perguntas, Gadamer propõe uma racionalidade que carrega padrões quase universais para um diálogo de culturas ou multiculturalismo.

Palavras-chave: Autocompreensão. Diálogo de culturas ou multiculturalismo. Ecumenismo. Hermenêutica de Gadamer. Incomensurabilidade e Alteridade.

ABSTRACT

Abstract: This doctoral dissertation deals with the contribution of Gadamer's philosophical hermeneutics to contemporary, ongoing debates on multiculturalism and the dialogue of cultures. Although Gadamer has not developed a political philosophy, he is often regarded as an author who contributed significantly to constructing an alternative account to multiculturalism or the dialogue of cultures. The question that guides the current research is as follows: Gadamer's philosophical hermeneutics, as a finite reflection is emancipated only in the encounter with the Other and to the extent that it holds that the deepening of self-understanding (*Selbstverständnis*) is attached to the understanding of other world views and life forms, can it be presented as a rational alternative to multiculturalism and the dialogue of cultures? The thesis presented here shows precisely that possibility. To the extent that he does not accept a relativistic idea of absolute incommensurability or incommunicability of the diverse world views and ways of life, and insofar as he defends a critical dialogue based on the art of asking questions and being open, Gadamer proposes a rationality that carries nearly universal standards for a dialogue of cultures or multiculturalism.

Key Words: Dialogue of cultures or multiculturalism. Ecumenism. Gadamer's Hermeneutics. Incommensurability and Alterity. Self-understanding.

Zusammenfassung: Diese Dissertation beschäftigt sich mit dem Beitrag der philosophischen Hermeneutik Gadamers zu zeitgenössischen Debatten über Multikulturalismus und Dialog der Kulturen. Obwohl Gadamer keine politische Philosophie entwickelt hat, wird er erwähnt als ein Denker, der maßgeblich über Alternative zum Multikulturalismus oder zum Dialog der Kulturen beigetragen hat. Das Ziel der vorliegenden Forschung ist die Untersuchung ob Gadamers philosophische Hermeneutik, als endliche Reflexion die nur in der Begegnung mit dem Anderen selbstständig wird und insofern sie begreift, dass die Vertiefung des Selbstverständnisses mit dem Verständnis anderer Weltanschauungen und Lebensweisen, als eine alternative Rationalität zur Multikulturalität und Dialog der Kulturen gedacht werden kann. Indem Gadamer eine relativistische Vorstellung absoluter Unendlichkeit oder nicht Kommunizierbarkeit der verschiedenen Weltanschauungen und Lebensweisen und, indem er einen kritischen Dialog, durch Nachfragen und sich in Frage stellen lassen, schlägt Gadamer eine Rationalität vor, die in sich fast universelle Standards trägt für einen Dialog der Kulturen oder Multikulturalität.

Schlagworte: Selbstverständnis. Dialog der Kulturen oder Multikulturalismus. Ökumenismus. Gadamers Hermeneutik. Inkommensurabilität und Alterität.

1. ASPECTOS INTRODUTÓRIOS

Assim se coloca com crescente urgência a tarefa de conduzir o homem, novamente, à autocompreensão de si mesmo. Para isto serve, desde a Antiguidade, a filosofia, também sob a forma do que eu chamo hermenêutica como teoria e também como práxis da arte de compreender e fazer falar o estranho e o que se fez estranho¹.

A melhor definição para hermenêutica é: deixe o que está alienado pelo caráter da palavra escrita ou pelo caráter de ser distanciado por diferenças culturais ou diferenças históricas falar novamente².

Quando Gadamer fala sobre a tarefa da hermenêutica filosófica, ou mesmo da filosofia em nosso tempo, cita o desafio de superar abismos ou arrestas que dificultam o diálogo ou autocompreensão. Parece até mesmo que um dos grandes desafios lançados ao homem contemporâneo é autocompreender-se. A filosofia precisa superar as distâncias e aproximar o que é estranho, estrangeiro ou desconhecido que pode se apresentar na forma de um texto do passado, uma obra de arte, uma língua estrangeira, uma descoberta científica, uma linguagem artificial, um poema, uma pessoa ou uma cultura distante.

Para Gadamer, vivemos numa crescente autoalienação, que se deve à dependência da humanidade em relação ao que construímos à nossa volta, como nossa civilização. Assim se coloca, com crescente urgência, a tarefa de conduzir o homem novamente à autocompreensão de si mesmo. De um lado, a ameaça de um mundo tecnificado onde estamos sempre na iminência de ficar submetidos ao controle ou domínio dos especialistas³. De outro, o risco de que as relações entre culturas diferentes se tornem cada vez mais conflitivas, até dificultar seriamente a articulação democrática dessas sociedades e uma convivência pacífica no âmbito das relações internacionais. Nos últimos textos, encontramos um Gadamer fortemente preocupado com o diálogo cultural. A relação entre culturas diversas, além de possibilitar um

¹ GADAMER, Hans-Georg. Acerca da disposição natural do homem para a filosofia. In:_____. *R.E.C.*, p.78-87.

² GADAMER, 1980 apud BERNSTEIN, 1982, p.4. O texto onde aparece esta citação é intitulado “Filosofia prática como modelo das Ciências Humanas” e aparece publicado na Revista *Research in Phenomenology*, 1980, p. 83.

³ GADAMER, Hans-Georg. A ciência como instrumento do iluminismo. In:_____. *E.T.*, p. 79.

novo equilíbrio entre o homem e a natureza, permite superar as formas de dogmatismo e evitar o perigo da autodestruição da humanidade. Somente uma “filosofia entendida como arte, cultura, diálogo, é a forma na qual a racionalidade reconhece o próprio limite, as próprias pretensões e se põe em escuta do outro”⁴.

Sabemos que esta questão do diálogo cultural e do multiculturalismo é uma das questões mais discutidas na filosofia política contemporânea e início de milênio⁵. Além da necessidade de superar o discutido choque de civilizações⁶, trata-se, fundamentalmente, de superar duas posturas céticas e antagônicas: de um lado, há os que acreditam ser o diálogo desnecessário, uma vez que somos todos iguais ou compartilhamos da mesma natureza humana; de outro, os que não acreditam no diálogo ou o veem como impossível, uma vez que somos de culturas ou jogos de linguagem diferentes e incomensuráveis⁷. Da mesma forma, a filosofia política contemporânea vem assistindo um acirrado debate em torno da noção de reconhecimento. Um número cada vez maior de pesquisadores, de diversas áreas das ciências sociais ressaltaram a importância do reconhecimento intersubjetivo na autorrealização de sujeitos e na construção da justiça social⁸.

⁴ GADAMER, Hans-Georg. Entrevista a Hans-Georg Gadamer realizada por Bruno Ventavolli. Publicada por la revista ‘La Stampa’ el 7 de Noviembre de 1995. Traducción del italiano de Amedeo Galván. Disponível em: <http://www.ddooss.org/articulos/entrevistas/gadamer.htm>. Acesso em: 20/04/2011.

⁵ O Multiculturalismo trata do convívio de diferentes culturas. Analisa relações em termos de raças, gênero, gerações, orientação sexual, religiosa, regional. O tema do Multiculturalismo é discutido de forma interdisciplinar e transversal. Autores como Charles Taylor e Nancy Fraser enfatizam a importância do reconhecimento das diferenças e de políticas redistributivas como condições necessárias para o desenvolvimento de sociedades mais democráticas e igualitárias. Para maiores informações sobre estes autores podem ser consultados: FRASER, Nancy. Da redistribuição ao reconhecimento? Dilemas da justiça na era pós-socialista. In: Souza, Jessé (org.). *Democracia hoje: novos desafios para a teoria democrática contemporânea*. Brasília: UnB, 2001, p. 245-282. E TAYLOR, Charles. A Política do reconhecimento. In: Taylor, Charles. *Argumentos Filosóficos*. São Paulo: Loyola, 2000, p. 241-274. O multiculturalismo em filosofia, como afirma Bernasconi, desafia o cânon estabelecido, insistindo na necessidade de uma maior consciência das tradições da filosofia ocidental, com sua origem na Grécia. Embora muitos filósofos tendam a associar a referência da filosofia à cultura com o fantasma do relativismo, é evidente que existem diferentes culturas, que estas com frequência se refletem na filosofia e que o diálogo de fato ocorre. Uma das tarefas da filosofia da cultura é examinar as condições subjacentes a tal diálogo e seus obstáculos, dado que muito entendimento equivocado e muita falta de compreensão ainda persistem entre várias tradições filosóficas. Ver BERNASCONI, Robert. Etnicidade, cultura e filosofia. In: BUNNIN, Nicholas; TSUI-JAMES, E. P. (Org.). *Compêndio de Filosofia*. 2ª ed. Trad. por Luiz Paulo Rouanet. São Paulo: Ed. Loyola, 2002.

⁶ A expressão choque de civilizações remonta, especialmente, a uma teoria proposta pelo cientista político Samuel P. Huntington segundo a qual as identidades culturais e religiosas dos povos serão a principal fonte de conflito no mundo após a Guerra Fria. Ver HUNTINGTON, Samuel. *O Choque de Civilizações: a Recomposição da ordem Mundial*. Rio de Janeiro: Editora Objetiva, 1997.

⁷ DALLMAYR, Fred. *Hermeneutics and inter-cultural dialog: linking theory and practice*. *Ethics & Global Politics*. Vol. 2, Nº 1, 2009, p. 23-39.

⁸ Pensadores como Charles Taylor e Axel Honneth, cada um à sua maneira, retomaram algumas considerações de Hegel para ressaltar a importância do reconhecimento intersubjetivo na autorealização de sujeitos e na construção da justiça social. Seja para abordar os dilemas do multiculturalismo nas sociedades hodiernas, para refletir sobre as lutas para a construção da cidadania, para compreender os possíveis efeitos de políticas públicas que se querem inclusivas ou para diagnosticar padrões simbólicos desrespeitosos, o conceito de reconhecimento mostra-se um instrumento promissor. Ver HONNETH, Axel. *Luta por reconhecimento: a gramática moral dos*

Embora Gadamer não tenha desenvolvido uma filosofia política, em diversos momentos, é lembrado como um autor que contribuiu significativamente na construção de uma alternativa ao diálogo cultural⁹. Da mesma forma, é muito difícil encontrar um texto ou uma obra sua em que o diálogo não é mencionado direta ou indiretamente. De certa forma, como afirma Bernstein, todo o projeto da hermenêutica filosófica pode ser lido como uma tentativa de recuperar o que ele considera ser o tema mais profundo da filosofia ocidental e de nossa cultura, que o nosso ser é dialógico¹⁰. Da mesma forma, James Risser chama atenção para o fato de que a hermenêutica gadameriana se caracteriza como um constante esforço de dar voz ao outro¹¹. Gadamer não entende a reflexão emancipadora como um ato autossuficiente da razão consigo mesma, mas como algo que se torna possível somente no encontro com o outro. Assim, “toda autoconhecimento se realiza ao compreender algo distinto, e inclui a unidade e a mesmidade desse outro”¹². Este outro pode ser uma obra de arte, um texto do passado, uma língua estrangeira, um poema, uma pessoa ou cultura diferente que abre um mundo de significado distante¹³.

Este papel fundamental do outro na hermenêutica distingue Gadamer decisivamente de autores como Husserl, Heidegger, Habermas e o aproxima de Derrida e dos filósofos da alteridade e do diálogo. Gadamer não se convenceu sobre o uso heideggeriano dos termos *Gewissen e Mitsein*. Por um lado o termo *Gewissen* não representa o fenômeno do outro, mas o nosso por-nos em relação com nós mesmos; de outro, o termo *Mitsein* não é apenas um “ser com”, mas o nosso ser enquanto “um ser em relação com o outro”. Da mesma forma, frente à exigência habermasiana de um princípio regulativo que permite superar a compreensão dependente do contexto; Gadamer afirma que ao conceito de razão ou racionalidade está implícito “que se deve contar sempre com a possibilidade de que a crença contrária pode ter

conflitos sociais. São Paulo: Ed.34, 2003 e TAYLOR, Charles. *As fontes do self*. São Paulo: Edições Loyola, 1997.

⁹ BERNSTEIN, Richard. “Si la acción fuera o pretendiera ser todo el pensamiento, ese sería el final del pensamiento”. Richard Bernstein en conversación con la redacción de *Areté*”, In: *Areté*. Revista de Filosofía, vol. XVIII, nº 1 (2006), p. 159-174. Afirma Bernstein sobre Gadamer: “Creio que é o pensador mais incisivo sobre a natureza do diálogo dos filósofos do século XX”.

¹⁰ BERNSTEIN, Richard J. *What is the Difference That Makes a Difference?* Gadamer, Habermas, and Rorty, p. 336.

¹¹ RISSER, James. *Hermeneutics and the Voice of The Other: Re-Reading Gadamer's Philosophical Hermeneutics* (Sunny Series in Contemporary Continental Philosophy). State University of New York Press: 1997.

¹² GADAMER, Hans-Georg. *V. M. I*, p. 138.

¹³ A questão do outro é fundamental para os propósitos de nossa tese. Falar de multiculturalismo, diálogo de culturas ou reconhecimento necessariamente exige falar do outro. Para uma investigação maior sobre o outro na filosofia ver HERMANN, Nadja. *Breve investigação genealógica sobre o outro*. Disponível em: <http://www.scielo.br/pdf/es/v32n114/a09v32n114.pdf>. Acesso em: 09/12/2011.

razão, seja no âmbito individual ou social”¹⁴. Derrida questiona o diálogo sempre aberto que Gadamer propõe, onde os interlocutores se movem pela boa vontade, e põe em relevo essa falsa consciência que distorce a compreensão. Para Derrida, a boa vontade que Gadamer manifesta não é nada mais que a vinculação da hermenêutica à filosofia da subjetividade. É por isso que Derrida fala de uma "boa vontade para o poder"¹⁵, desconfiando e questionando o quanto fica de dominação, apropriação e redução numa evocada boa vontade para entender, da parte da hermenêutica. Para Derrida, cada entendimento implica em ocultar uma forma de apropriação do outro e sua alteridade. Gadamer, no entanto, insiste, frente a Derrida, que a boa vontade lembra o que o Platão chama de *eumenéis elenchói*, isto é, não se trata de rastrear os pontos débeis do outro, mas de fazer o outro tão forte como seja possível.

A nosso ver, esta concepção gadameriana de reflexão emancipadora, que enfatiza o significado de encontrar um mundo de sentido estrangeiro, pode ser considerada como relevante em nosso mundo multicultural contemporâneo. Gadamer não aceita uma ideia relativista de incomensurabilidade das diversas visões de mundo e formas de vida – a visão de que somos sempre prisioneiros de nossas convenções – mas pensa que a linguisticidade universal de ser-no-mundo humano permite sempre o diálogo crítico¹⁶. Gadamer defende um ideal de diálogo crítico baseado na arte de perguntar e de estar aberto a perguntas e sugere que tal diálogo permite "uma atitude crítica frente a todas as convenções"¹⁷. A consciência hermenêutica do modo de ser dialógico do ser humano aumenta a possibilidade do diálogo exitoso ao ajudar-nos a ver que temos que escutar o outro, se desejamos compreender o geral.

Para Gadamer, o encontro hermenêutico de universos de significado histórica e culturalmente distantes tem um significado emancipador na medida que estar familiarizado com modos distantes de pensar e de atuar nos permite tomar distância crítica com respeito a práticas dominantes e à aparência natural do próprio mundo histórico. Afirma Gadamer: "...quando vislumbramos algo que nos parecia estranho e incompreensível, quando o alojamos sob nosso mundo ordenado pela linguagem, então, finalmente, a coisa fica clara"¹⁸. Neste diálogo, o aprofundamento na própria autocompreensão está unido ao entendimento de outras visões de mundo e formas de vida. É um processo que ensina o sentido da própria consciência

¹⁴ GADAMER, Hans-Georg. Réplica a Hermenêutica e Crítica da ideologia (1971). In:_____. *V.M.II*, p. 265.

¹⁵ DERRIDA, Jacques. Las buenas voluntades de Poder (Uma respuesta a Hans- Georg Gadamer). In: RAMOS, Antonio Gómes (Org.). Diálogo y desconstrucción: los límites del encuentro entre Gadamer y Derrida. *Cuaderno Gris*, Nº 03, 1998, p. 43.

¹⁶ GADAMER, Hans-Georg. A universalidade do problema hermenêutico. In:_____. *V. M. II*, p. 223.

¹⁷ GADAMER, Hans-Georg. Até que ponto a linguagem pré-forma o pensamento? In:_____, *V. M. II*, p. 199.

¹⁸ GADAMER, Hans-Georg. Retórica, hermenêutica e crítica da ideologia. Comentários metacríticos a Verdade e Método I. In:_____. *V. M. II*, p. 235.

sobre outras possibilidades de ser e agrada assim o espaço de liberdade no qual alguém pode tomar decisões fundamentais referentes à própria visão de mundo e à maneira de ser no mundo.

É importante ressaltar, como bem observa Nythamar de Oliveira, que a hermenêutica filosófica tem uma acepção de cultura mais ampla que civilização¹⁹. Uma cultura pode ser denominada civilização quando atingir um nível de progresso em que a escrita, as artes e as ciências alcancem um grau de adiantamento e as instituições sociais, políticas, jurídicas e econômicas e se desenvolvem suficientemente para resolver ao menos alguns dos problemas de ordem, segurança e eficiência com que se defronta uma sociedade complexa. A compreensão da cultura que a hermenêutica tem remonta a uma autocompreensão da cultura como valores, crenças e juízos compartilhados por uma comunidade, geralmente mais próxima das artes do que da ciência e das emergentes tecnologias. Uma identidade cultural, porém, não pode ser reduzida a uma única tradição ou escopo de significação cultural – por exemplo, a uma identidade cultural étnica, racial, religiosa, nacional, sexual, de gênero ou de qualquer significante cultural particular. Uma cultura é porosa, fluida, dinâmica e passível de mutuações ou transvalorações radicais, enfim, toda cultura pode ser combinada com uma outra ou mais culturas diferentes, num complexo processo conhecido como hibridismo cultural.

Em nossa tese queremos, portanto, nos perguntar se a hermenêutica filosófica de Gadamer, enquanto uma reflexão finita que se emancipa somente no encontro com o outro, enquanto entende que o aprofundamento da autocompreensão está unida ao entendimento de outras visões de mundo e formas de vida, pode ser apresentada como uma racionalidade alternativa ao multiculturalismo ou diálogo de culturas? Nossa hipótese aponta para uma resposta positiva, que a hermenêutica filosófica de Gadamer, na medida em que procura dar voz ao outro e não aceita uma ideia relativista de incomensurabilidade das diversas visões de mundo e formas de vida e defende um diálogo crítico baseado na arte de perguntar e estar aberto a perguntas, pode ser apresentada como um modelo ao diálogo cultural ou multiculturalismo.

O encontro de mundos ou o diálogo de culturas diferentes é, como recomenda Gadamer, uma tarefa ética e política. Precisamos aprender que mesmo no outro e no diverso pode-se realizar uma espécie de encontro consigo mesmo. É necessário potencializar uma

¹⁹ OLIVEIRA, Nythamar de. Gadamer, a hermenêutica e a crítica ao naturalismo: antirrealismo moral e construcionismo social. In: STEIN, E.; STRECK, Lenio (Org.). *Hermenêutica e Epistemologia*. Porto Alegre: Livraria do Advogado, 2011, p. 98 e 99.

forma de comunicação linguística que supera o risco de uma nova “Torre de Babel”, metáfora a qual Gadamer constantemente recorre. Pergunta-se ele: Como se pode salvar a humanidade de si mesma? Como organizar a coexistência pacífica entre povos e preservar os recursos da natureza? O mundo pluralista em que nos encontramos é como uma nova Babel. Porém, este mundo pluralista contém tarefas que não consistem tanto na programação e planificação racionalizadoras, quanto à salvaguarda dos espaços livres da convivência humana, inclusive também com o estranho ou estrangeiro²⁰.

Para dar conta desta problemática precisamos ter presente a complexidade da hermenêutica filosófica e, de modo particular, da obra de Gadamer. Este tornou-se amplamente conhecido com a publicação de *Verdade e Método*, em 1960²¹. Porém, inúmeros temas ou dimensões abordadas foram muito mal compreendidas: especialmente os temas da historicidade, da finitude, da verdade, e da importância do outro²². Isto levou Gadamer a dar esclarecimentos posteriores, publicando textos que podem ser classificados como preliminares, complementares e ampliações. Assim, na compilação de suas obras completas (*Gesammelte Werke*), intitula os volumes um e dois como *Verdade e Método* para indicar que o trabalho do volume I (que contém o texto inicialmente publicado em 1960) se estende até os textos do volume 2. No volume 2 se encontram ensaios publicados inicialmente em suas *Kleine Schriften* (1967-1977) como “*O que é a Verdade?*” (1957) e “*Sobre a problemática da autocompreensão. Uma contribuição hermenêutica ao tema da ‘desmitologização’* (1961) que complementam temas específicos de *Verdade e Método*. Mas o volume também contém ensaios mais recentes, como *Texto e interpretação* (1984) em que Gadamer esclarece o próprio escopo e as intenções de seu projeto. Nesta mesma linha, os principais escritos de Gadamer depois de *Verdade e Método* parecem colocar ênfase no projeto da hermenêutica filosófica

²⁰ GADAMER, Hans-Georg. A diversidade das línguas e a compreensão do mundo. In:_____. *GW* 8, p. 348.

²¹ FIGAL, Günter. *A oposicionalidade*. O elemento hermenêutico e a filosofia. Petrópolis: Editora Vozes, 2007, p. 11 e 12. Para Figal a hermenêutica filosófica está estreitamente ligada ao nome de Gadamer. “Foi somente por meio de Gadamer que a hermenêutica filosófica conquistou um perfil sistematicamente claro; foi somente Gadamer que tornou os seus antecessores em precursores e lhes conferiu um lugar no desenvolvimento do programa que ele mesmo defende” (p. 11). Também é com Gadamer que a hermenêutica atraiu um interesse maior da filosofia e das ciências humanas. Tanto é, que a obra principal *Verdade e Método*, pode ser considerada uma das obras mais significativas de filosofia da segunda metade do século passado. Figal cita, inclusive, algumas obras que teriam consagrado Gadamer como um clássico, especialmente o volume organizado por “Robert J. Dostal Cambridge Companion to Gadamer (Cambridge, RU, 2002), assim como o volume organizado por L.E. Hahn *The Philosophy of Hans-Georg Gadamer* na Library of Living Philosophers (Peru, Illinois, 1997) e os trabalhos monográficos abrangentes de Fruchon e Deniau: Pierre Fruchon, *L’herméneutique de Gadamer: platonismo et modernité, tradition et interprétation*, Paris, 1994; Guy Deniau, *Cognitio imaginativa: La phénoménologie hermétique de Gadamer*, Bruxelas, 2003.

²² É importante ressaltar que estes temas foram a porta de entrada da recepção relativista de Gadamer. Ver HÖSLE, Vittorio. *El tercer mundo como problema filosófico y outros*. Bogotá: CEJA (Centro Editorial Javeriano), 2003.

sobre questões e preocupações que não foram abertamente colocadas no centro dessa obra. Com a publicação de *Razão na Idade da Ciência* (1974), uma compilação de ensaios resultante, em parte, do confronto de Gadamer com Habermas e o problema da razão social, pode-se argumentar que a noção grega de *phronesis* é realmente a chave para todo o projeto da hermenêutica filosófica de Gadamer²³. Com a publicação de *A Idéia do Bem entre Platão e Aristóteles* (1978), uma obra que estende-se ao trabalho inicial de Gadamer na filosofia grega, poderia-se argumentar que a chave para interpretar a hermenêutica filosófica se encontrava nas leituras de Platão. Mais recentemente, com a publicação de *Wer bin ich, und wer bist du?* (1986), um comentário sobre a poesia de Paul Celan, Gadamer manifestou um interesse pela poesia, destacando a eminência do poético. Se olharmos conjuntamente o material sobre arte e poesia nos volumes oito e nove das *Gesammelte Werke* devemos nos perguntar se a chave para a compreensão da hermenêutica filosófica deve ser encontrada neste mesmo gesto que orienta o leitor da poesia. A complexidade parece aumentar ainda mais se levarmos em consideração o último volume das obras completas, intitulado *Hermenêutica em retrospectiva*, ou mesmo outros textos que não aparecem publicados em suas obras completas e mesmo entrevistas significativas que foram concedidas nos últimos anos de sua vida²⁴, onde Gadamer procura esclarecer mais decisivamente sua voz, especialmente diante de Heidegger.

Mesmo que alguém quisesse ignorar a importância dos outros escritos de Gadamer, na determinação do projeto de uma hermenêutica filosófica, e afirmar o projeto apenas com base em uma leitura de *Verdade e Método*, a complexidade ainda permaneceria. James Risser alerta-nos para a possibilidade de um comparativo do projeto inicial de *Verdade e Método*, um manuscrito de cerca de cem páginas, com o texto publicado em 1960, onde se percebe que foram realizadas alterações significativas ao longo do caminho²⁵. Olhando atentamente para o desenvolvimento dos temas através de várias seções no texto de 1960, pode-se detectar, por exemplo, que a seção *A redescoberta do problema hermenêutico fundamental*²⁶ foi acrescentada ao texto original. O início da seção que segue imediatamente, *A análise da*

²³ GADAMER, Hans-Georg. Réplica a Hermenêutica e Crítica da ideologia. In: _____. *V.M.II*, p. 264 e 265. (1971). É importante ressaltar que no final do debate com Habermas, Gadamer nos remete diretamente ao modelo da filosofia prática de Aristóteles.

²⁴ Gadamer é conhecido como o pensador do diálogo. Inúmeros discípulos seus não mediram esforços para deixar isto claro. Ver, por exemplo, CRAMER, Konrad. Hans-Georg Gadamer. Reflexiones sobre La persona y su obra. Neste sentido existem inúmeras entrevistas com Gadamer. Gostaria de destacar especialmente três: GADAMER, Hans-Georg. El último dios: La lección del siglo XX/Hans-Georg Gadamer em diálogo filosófico com Ricardo Dottori ; DUTT, Carsten. Em conversación com Hans-Georg Gadamer e GRONDIN, J. Hans-Georg Gadamer em diálogo.

²⁵ RISSER, James. *Hermeneutics and the Voice of The Other: Re-Reading Gadamer's Philosophical Hermeneutics*. State University of New York Press: 1997, p. 1-3.

²⁶ GADAMER, Hans-Georg. *V. M. I*, p. 378 (*GW I*, p. 312).

*consciência histórica efetual*²⁷, não só se encaixa melhor tematicamente com a seção anterior, mas, inclusive, remete a esta seção anterior, como se o leitor tivesse acabado de lê-la. Sabe-se também que, em sua forma original, a primeira parte sobre a estética não tinha sido incluída. Sem dúvida, a transformação do texto do projeto original para a versão publicada em 1960, reflete claramente o longo período de gestação de aproximadamente 10 anos que levou Gadamer a produzir *Verdade e Método*. Durante este período de tempo em que lecionou na Universidade de *Leipzig* e começou sua longa carreira na Universidade de *Heidelberg*, Gadamer se ocupou principalmente com as funções de ensino que se concentraram em grande parte no trabalho sobre o idealismo alemão. Estes deveres incluíam seminários sobre a estética de Kant e, a partir disto, pode-se explicar o fato de que a primeira parte de *Verdade e Método* sobre a questão da verdade na arte foi adicionada à versão original e a preocupação com a filosofia grega tenha sido minimizada na versão final do texto. Porém, a adição de um trecho de *Verdade e Método* é apenas uma parte da complexidade. A relação da parte 3 com a parte 2 não é menos significativa para determinação do projeto. No texto publicado de 1960 os temas da parte 1 e 2 apontam para a terceira parte e as perguntas anunciadas no início do livro apontam para o desenvolvimento dos temas na parte 3. No entanto, a parte 3 (*A linguagem como fio condutor do giro ontológico da hermenêutica*²⁸) representa uma espécie de ruptura em comparação com a parte 2 (*A extensão da questão da verdade à compreensão nas Ciências Humanas*²⁹).

Em nossa pesquisa, não nos limitaremos a *Verdade e Método* e tomaremos como ponto de partida o Gadamer maduro que procura assumir sua voz, que procura reler suas próprias motivações filosóficas, que procura perceber, especialmente, em que se diferencia de Heidegger. Neste sentido, tornam-se fundamentais os últimos textos de Gadamer. Textos estes onde Gadamer manifesta sempre mais a tarefa hermenêutica de escutar a voz do outro. A hermenêutica precisa deixar o que está alienado pelo caráter de ser distanciado por diferenças culturais falar novamente³⁰. Ela impulsiona ao encontro de mundos, ao diálogo de culturas. Daí se justifica o título da tese: “*Da voz do outro ao encontro de mundos: Gadamer, o multiculturalismo e o diálogo de culturas*”. Inerente ao título se encontra a tese de que a racionalidade hermenêutica, ao romper com a racionalidade iluminista onde impera a

²⁷ GADAMER, Hans-Georg. *V. M. I*, p. 415 (*GW I*, p. 346).

²⁸ Idem, p. 459 (*GW I*, p. 384).

²⁹ Idem, p. 223 (*GW I*, p. 175).

³⁰ GADAMER, op. cit., p. 80.

racionalidade dominadora das ciências naturais e tecnológicas, ao se preocupar em dar voz ao outro, impulsiona uma abertura para o diálogo de culturas ou o encontro de mundos.

Nossa investigação se orienta na própria postura ou racionalidade hermenêutica. Na hermenêutica a ideia do método tem um sentido diferente. Não é um procedimento. Ela traz dentro de si a ideia de que a relação entre sujeito e objeto acontece de forma circular. A hermenêutica pensa as condições de possibilidade de uma relação entre sujeito e objeto, em que sujeito e objeto não se separam inteiramente. Trata-se, como observa Stein, um método que sempre olha por dois focos: prestando atenção a um e encobrindo o outro ou falando do outro e encobrindo o primeiro³¹. Aparentemente um jogo de velamento e desvelamento. A hermenêutica trata do compreender anterior que é já sempre saber como se está no mundo, se dá conta do jeito que se deve ter para existir, para sobreviver. Ela procura uma base para os processos cognitivos humanos que se dão na linguagem e diz que existe, desde cedo, um processo comum a todos os seres humanos que lhe permite se comunicar através de uma linguagem. Na hermenêutica, ou racionalidade hermenêutica, a ideia de representação, a ideia de consciência, a ideia de sujeito que pensa tal e tal coisa retrocede ao segundo plano ou desaparece. E o que termina aparecendo é um universo de metáforas tiradas da tradição histórica, de certos elementos da tradição literária³². A hermenêutica é esta incômoda verdade que se estabelece dentro das condições humanas do discurso e da linguagem. Ela é a consagração da finitude. É a verdade que se estabelece na fluidez da própria história, da própria cultura.

Para dar conta deste problema, partiremos da própria racionalidade hermenêutica de Gadamer. Fundamental, para tanto, é perceber que Gadamer não entende a reflexão emancipadora como um ato autossuficiente da razão consigo mesma, mas como algo que se torna possível somente no encontro com o outro. Isto significa que é necessário tomar o encontro com o outro com seriedade porque há algo que não tínhamos visto ainda. No encontro com o outro superamos nossa visão estreita sobre as coisas. Abre-se um novo horizonte em direção ao desconhecido. Para Gadamer, este outro pode ser “algo da tradição – uma obra de arte, um acontecimento que compreendemos de repente – nos interpela: sucede conosco então como com o interlocutor em um diálogo”³³. Neste primeiro capítulo queremos, portanto, mostrar, como afirma Bernstein, que todo o projeto da hermenêutica filosófica pode

³¹ STEIN, Ernildo. *Aproximações sobre hermenêutica*, p. 26.

³² Idem, p. 35.

³³ GADAMER, Hans-Georg. Em conversación com Hans-Georg Gadamer. In: DUTT, Carsten. *Em conversación com Hans-Georg Gadamer*. Apresentado e traduzido ao espanhol por Teresa Rocha Barco. Madrid: Tecnos, 1998, p. 44.

ser lido como uma tentativa de recuperar o que ele considera ser o tema mais profundo da filosofia ocidental e de nossa cultura, isto é, a ideia de que o nosso ser é dialógico e estamos sempre em busca de nossa autocompreensão, que somente se plenifica no encontro com o outro³⁴. Queremos responder a pergunta: Como a hermenêutica filosófica de Gadamer pode ser apresentada como uma racionalidade favorável ao diálogo com outros mundos ou culturas? Em que sentido a reflexão hermenêutica nos impulsiona em direção ao estrangeiro ou estranho?

Neste sentido, é importante notar, como observa Ernildo Stein, que a hermenêutica filosófica de Gadamer não pode ser reduzida a um instrumental ou simplesmente um modelo, mas é uma espécie de “metateoria de todas as hermenêuticas”³⁵. A hermenêutica filosófica seria uma hermenêutica da hermenêutica porque implica um segundo nível, acima das hermenêuticas particulares. A originalidade de Gadamer consistiria no fato de ter produzido uma descrição do modo como deve ser compreendida nossa experiência da historicidade em que estamos inseridos, uma racionalidade dialógica e relacional em que estamos sempre em busca de nossa autocompreensão.

No segundo capítulo, queremos ver como esta concepção gadameriana, que enfatiza o significado de encontrar um mundo de sentido estrangeiro, pode se apresentar como uma alternativa ao diálogo de culturas ou encontro de mundos. Além de retomar o debate sobre universalidade ou normatividade da hermenêutica, argumentamos, na esteira de Bernstein, que é necessário superar os extremos entre objetivismo e relativismo e evidenciar o significado que há por trás destes extremos. Para Bernstein, o trabalho de Gadamer em *Verdade e Método* poderia ter sido intitulado *Para além do objetivismo e relativismo* porque ele expõe o que há de errado com o tipo de pensamento que se move entre estes polos opostos e abre-nos para um novo modo de pensar e entender que revela que o nosso estar ou ser no mundo é distorcido quando impomos os conceitos de objetivismo e do relativismo. Para encontrar o outro é necessário ir além do debate sobre objetivismo e relativismo na hermenêutica filosófica³⁶. Bernstein critica o conceito ilustrado de razão e aponta para o surgimento de um novo conceito de racionalidade que não supõe critérios de demarcação universais como sua premissa, isto é, de um conceito que incorpora a contingência e a

³⁴ BERNSTEIN, op. cit., p. 336.

³⁵ STEIN, Ernildo. Gadamer e a consumação da hermenêutica. In: _____. *Hermenêutica e Epistemologia*, p. 23.

³⁶ BERNSTEIN, Richard J. *Beyond Objectivism and Relativism: Science, Hermeneutics, and Praxis*. Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 1985, p. 37.

historicidade intrínseca do conhecimento e os valores humanos. São necessárias formas novas de racionalidade, mais respeitosas com a

pluralidade. Conceitos como outridade, singularidade, incomensurabilidade, alteridade, *differéce* representam um “estado de desconstrução, desestabilização, ruptura e fratura – de resistência a todas as formas de totalidade abstrata, universalismo e racionalismo”³⁷.

A hermenêutica filosófica de Gadamer não crítica, porém, somente os critérios de demarcação normativa e universal. O relativismo e a absoluta incomensurabilidade das diversas visões de mundo e formas de vida também é questionado. Através do processo da fusão de horizontes, Gadamer demonstra que não existem horizontes fechados e absolutamente incomensuráveis, uma vez que o diálogo, em princípio, não tem limitações. Os horizontes são abertos e se transformam no decorrer das nossas experiências e, em particular, mediante o contato com outros universos culturais. É também o modelo da fusão de horizontes que permite a Gadamer defender-se da acusação de relativismo linguístico. As línguas são inesgotáveis e enganam-se os que concluem da existência de diversas línguas que a razão está dividida. O contrário é o certo: “justamente pela via da finitude, da particularidade de nosso ser, visível também na diversidade das línguas, se abre o diálogo infinito em direção à verdade que somos”³⁸. Neste capítulo queremos, portanto, nos perguntar: Como acontece este encontro de mundos em Gadamer? A hermenêutica filosófica, enquanto uma reflexão emancipadora, que enfatiza o significado de encontrar um mundo de sentido estrangeiro, pode se apresentar como uma alternativa ao diálogo de culturas ou encontro de mundos?

Neste segundo capítulo queremos, portanto, caracterizar melhor este encontro de mundos em Gadamer. Como afirma James Risser, a hermenêutica filosófica precisa ser colocada no horizonte da voz do outro³⁹. A compreensão não vem do sujeito que pensa, mas do outro que se dirige a mim. Este outro que é uma pessoa que fala em cada encontro dialógico é também o outro que fala onde a linguagem se torna voz. Risser rejeita as interpretações que veem Gadamer como um hegeliano⁴⁰, sem o conhecimento absoluto, ou

³⁷ BERNSTEIN, Richard J. Uma revisión de las conexiones entre inconmensurabilidad y otredad. *Isegoria*, nº 3, 1991, p.5.

³⁸ GADAMER, Hans-Georg. A universalidade do problema hermenêutico. In: _____. *V. M. II*, p. 223. (*GW 2*, p. 230).

³⁹ RISSER, James. *Hermeneutics and the Voice of the Other*, p. 19.

⁴⁰ Gadamer rejeita a estratégia hegeliana para alcançar o conhecimento absoluto de modo tão vigoroso quanto rejeita a estratégia cartesiana. Desta forma questiona-se a afirmação de Caputo de que Gadamer é mais hegeliano que heideggeriano. Ver *Radical Hermeneutics*, p. 6.

seja, como se a tradição representasse um desdobramento progressivo da verdade sem fim. Contra esta interpretação de nossa relação com a tradição, onde simplesmente assimilamos o passado em nossas preocupações do presente, Risser enfatiza que nossa experiência do passado deve “deixar a alteridade do objeto da interpretação se apresentar”⁴¹. Assimilação e domínio do passado (ou mesmo algum aspecto do passado) são ilusões que não podem ser sustentados, se realmente nos abirmos para a “experiência” do passado que Gadamer descreve. Nesta experiência, a assimilação resulta na negatividade, na finitude, e como resultado, o domínio deve dar lugar ao diálogo, à esperança de compreender o outro. Os conceitos gadamerianos de “experiência”, “finitude”, e “diálogo” trazem-nos ao âmago da hermenêutica filosófica de Gadamer. Como observa Risser, através da “experiência somos confrontados com a percepção de que nossas percepções são finitas e limitadas. Esta percepção se destaca como a marca determinante da hermenêutica de Gadamer”⁴².

No terceiro capítulo queremos apresentar a hermenêutica como uma proposta cosmopolítica em favor do encontro de mundos ou diálogo de culturas⁴³. Como afirma Grondin, o Gadamer tardio amplia a hermenêutica filosófica uma tarefa quase política ou cosmopolítica⁴⁴. Somente uma racionalidade dialógica, voltada para o encontro de mundos, é capaz de enfrentar as consequências da revolução industrial que se manifestam na capacidade de autodestruição da humanidade, na crise ecológica, na gradativa colonização do mundo da vida e nas diversas formas de intolerância. Qual a tarefa política ou cosmo-política da hermenêutica no avanço do diálogo de culturas ou multiculturalismo?

A hermenêutica precisa, mais do que nunca, refletir sobre os limites da linguagem⁴⁵. O princípio supremo da hermenêutica filosófica já não está mais relacionado ao fato de encontrar as palavras certas para compreender, mas tomar consciência “que nós nunca podemos dizer tudo aquilo que gostaríamos de dizer”⁴⁶. Na visão de Gadamer, somos finitos e a linguagem sempre nos abandona. Nesta situação a abertura hermenêutica em direção ao outro, em direção à possível razão do outro, adquire uma nova dimensão. Se o

⁴¹ RISSER, James. *Hermeneutics and the Voice of the Other*, p. 09.

⁴² Idem, p. 10.

⁴³ DALLMAYR, Fred. Dialogue among Civilizations: a Hermeneutical Perspective. In: *Philosophie, Gesellschaft und Bildung in Zeiten der Globalisierung* (Studien zur Interkulturellen Philosophie 15). New York: Radopi, p. 67-84. Dallmayr enfatiza a relevância dos trabalhos de Gadamer para assuntos de justiça global e globalização.

⁴⁴ GRONDIN, Jean. *Hans-Georg Gadamer. Uma autobiografia*, p.434. Gadamer manifesta esta ampliação em conferências e livros como *A razão na época da ciência*, 1976; *O elogio da teoria*, 1983; *A herança da Europa*, 1989; *O estado oculto da saúde*, 1993; *A diversidade das línguas e a compreensão do mundo*, 1990; *Os limites da linguagem*, 1985, entre outros.

⁴⁵ GADAMER, Hans-Georg. Os limites da linguagem. In: _____. *GW 8*, p. 351.

⁴⁶ GADAMER, Hans-Georg. *Europa e oikoumene* (1983). In: _____. *H. E. R*, p. 290.

reconhecimento fundamental da hermenêutica passa pelo imperativo de que o outro pode ter razão, que nossa vontade de domínio deve deter-se diante do outro, então, as tendências destrutivas da revolução industrial podem talvez ser sujeitadas. Afirma Gadamer:

Em efeito, esta é a alma da minha hermenêutica, a saber, que digo que entender ao outro lhe dá, dentro de certos limites, ao outro a razão. E isto transforma mesmo. Deste modo, me imagino em realidade que, havendo crescido nesta civilização mundial, temos a tarefa – e que necessitamos também uma filosofia que seja semelhante a minha hermenêutica – de aprender a ver ao outro em sua possível razão e a duvidar, correspondentemente, da razão própria. Isto dá como resultado, tal como em geral me parece, o mesmo que você procura assinalar em toda a conversação. E que se constitui algo comum, enquanto se procura compreender o outro desta maneira. Espero que, ao final, isto se alcance também nas mais altas cúpulas das atuais potências mundiais⁴⁷.

É importante ressaltar que Gadamer sempre parte dos encontros ou diálogos íntimos entre um e outro (eu e tu) até chegar às instâncias de poder mais altas da sociedade ou altas cúpulas das potências mundiais. É por isso que Gadamer recorre ao conceito de *Philia* grega e chama atenção para a necessidade da solidariedade. Trata-se não apenas de superar a distância e a estrangeiridade do passado, mas também a distância e a estrangeiridade dos outros círculos culturais que entram em uma nova comunidade vital e colocam-nos novas tarefas e, em um mundo pluralista, elas introduzirão, sem dúvida alguma, novas trocas dialógicas e implicarão a conquista de novos horizontes de sentido, que apontam para além do conceito de filosofia, que experimentou no Ocidente a sua formação⁴⁸. Como afirma Riccardo Dottori, em uma das últimas entrevistas com Gadamer: “O mútuo acordo de todos os credos e de todas as grandes religiões sobre aquilo que lhes é comum e que nossa reflexão nos mostra realizável, parece ser para Gadamer a última possibilidade de salvação da humanidade após um século que viveu de mitos e sangrou também na luta por suas ideologias”⁴⁹. Em um texto de 1985, intitulado *Cidadãos de dois mundos*, Gadamer chama atenção para a tarefa urgente de “reconhecer no outro e na alteridade o comum. Em nosso mundo, que está se agrupando de maneira cada vez mais estreita, culturas, religiões, hábitos e avaliações profundamente diversos estão entrando em contato”⁵⁰.

É nesta contribuição da hermenêutica filosófica à linguagem ecumênica da cultura contemporânea que Gianni Vattimo percebe “não somente a koiné da cultura humanista e das

⁴⁷ GADAMER, Hans-Georg. *Education, Poetry and History*, p. 152.

⁴⁸ GADAMER, Hans-Georg. A filosofia alemã entre as duas guerras mundiais (1987). In: _____ *H.E.R.*, p. 388. (GW 10, p. 371).

⁴⁹ DOTTORI, Riccardo. *E. Ú. D.* Introdução, p. 2.

⁵⁰ GADAMER, Hans-Georg. *Cidadãos de dois mundos* (1985). In: _____. *H.E.R.*, p. 253. (GW 10, p. 237).

ciências do espírito do fim do século (...), mas também uma verdadeira e própria ontologia da atualidade, uma filosofia do mundo tardio-moderno onde o mundo se dissolve efetivamente, e cada vez mais, de modo global no jogo das interpretações”⁵¹. A hermenêutica se apresenta como verdade da linguagem ou como afirma Richard Rorty, desde outra perspectiva, como uma “expressão da esperança de que o espaço cultural deixado pelo abandono da epistemologia não chegue a preencher-se”⁵².

⁵¹ VATTIMO, Gianni. Comprender el mundo-transformar el mundo. In:_____.*El ser que puede ser comprendido es lenguaje*. Homenaje a Hans-Georg Gadamer. Madrid: Síntesis, 2001. P.68.

⁵² RORTY, Richard. *La filosofía y el espejo de la naturaleza*. Madrid: Cátedra, 1995, p. 287-288.

2. HERMENÊUTICA E AUTOCOMPREENSÃO⁵³: UMA RACIONALIDADE QUE ENFATIZA O SIGNIFICADO DE ENCONTRAR UM MUNDO DE SENTIDO ESTRANGEIRO.

Toda autocompreensão se realiza ao compreender algo distinto, e inclui a unidade e a mesmidade desse outro⁵⁴.

O diálogo verdadeiro (que nada tem a ver com o simulacro político a que se dá esse nome) é o único que permite o reconhecimento do outro. Ele nos ensina também que nenhum dos dois parceiros pode ter razão sozinho⁵⁵.

Para que a racionalidade hermenêutica de Gadamer possa ser apresentada como uma racionalidade que enfatiza o significado de encontrar um mundo de sentido estrangeiro, precisamos inicialmente caracterizá-la. Gadamer não entende a reflexão emancipadora como um ato autossuficiente da razão consigo mesma, mas como algo que se torna possível somente no encontro com o outro. Como afirma em *Entre Fenomenologia e dialética: tentativa de uma autocrítica*, o tema que orientou sua filosofia, desde o princípio, foi o outro que rompe o egocentrismo, dando a entender algo⁵⁶. O fenômeno especial do outro fez com que Gadamer buscasse “no diálogo a lingüisticidade de nossa orientação no mundo”⁵⁷. Este fenômeno do outro fez com que Gadamer se interessasse por questões que já eram comuns a autores como Kierkegaard, Gogarten, Theodor Haecker, Friedrich Ebner, Franz Rosenzweig, Martin Buber e Viktor Von Weizsäcker. Da mesma forma, o fenômeno do outro é o que distingue Gadamer de Heidegger e Husserl. Apesar de Heidegger inicialmente ter pensado que esta noção de

⁵³GADAMER, Hans-Georg. A natureza da coisa e a linguagem das coisas. In:_____.V. M. II, p. 79 e 80. Autoconsciência é a tradução do conceito de Selbstbewusstseins e Autocompreensão é a tradução de Selbstverständnis. Além de Gadamer afirmar “que o verdadeiro conceito de autocompreensão, o único aplicável em todos os casos, não deve conceber-se desde o modelo da autoconsciência, mas desde a experiência religiosa” e que “a autocompreensão humana se caracteriza sempre pela insatisfação”; afirma também, em nota, que é a partir deste conceito de autocompreensão que se deve entender a pretensão de universalidade da hermenêutica exposta em *Verdade e Método I*, o artigo sobre a *Universalidade do problema hermenêutico em Verdade e Método II* e os trabalhos posteriores, especialmente o debate com Habermas e Derrida.

⁵⁴ GADAMER, Hans-Georg. V.M.I, p. 138 . (GW, p.102).

⁵⁵ GADAMER, Hans-Georg. Entrevista a Philippe Forget e Jacques Le Rider. In: *Filosofias*. Entrevistas do Le Monde. Trad. Nuno Ramos. São Paulo:Ática, 1990, p. 217.

⁵⁶ GADAMER, Hans-Georg. Entre fenomenologia e dialética. Tentativa de uma autocrítica (1985). In:_____. V.M.II, p. 17. (GW 2, p. 9). A frase de Gadamer é: “Aí está o outro, que rompe meu egocentrismo dando-me a entender algo”.

⁵⁷ Ibidem, p. 17.

outro já estava incluída no caráter de “ser jogado” acaba, no final, reconhecendo que Gadamer foi além dele e compreendeu mais daquilo que ele (Heidegger) não havia desenvolvido com o pensamento do “ser-com”. O próprio Gadamer mais tarde afirma: “O pensamento do outro é algo mais, precisamente um pensamento que nos torna abertos ao outro, deve ser claro e ficar manifesto que também o outro tem seu direito à existência, e esta também é a justificação sua para a própria consciência moral”⁵⁸.

Importante neste contexto é o conceito de autocompreensão (*Selbstverständnis*). Um conceito que despontou na filosofia de Heidegger e na teologia do início do século passado. Para Gadamer, o conceito de autocompreensão não deve conceber-se desde o modelo da autoconsciência, mas, desde a experiência religiosa. Autocompreensão significa “que eu mesmo não me compreendo” e preciso do outro para me compreender⁵⁹. Caracteriza-se sempre pela insatisfação. É semelhante a uma experiência religiosa do cristão. Implica sempre que as aberrações da autocompreensão humana somente poderem ser corrigidas pela graça divina que faz compreender ao homem que todas as vias o levam à salvação. Por isso a arte e a história perdem seu próprio ser se são interpretados desde a subjetividade da consciência⁶⁰.

A autocompreensão está diretamente relacionada ao conceito de *phronesis* ou racionalidade prática de Aristóteles, enquanto um conhecimento ou saber que implica deliberação e aplicação a uma situação prática. O conhecimento da práxis não era um conhecimento objetivo, isto é, não se limitava a constatar um determinado número de fatos ou ler um determinado número de textos, mas o que ele conhecia o afetava imediatamente. Tratava-se de um conhecimento que se caracterizava por repercutir moralmente no modo de ser de quem o cultivava. Porém, não era um saber que se bastava a si mesmo. Era complementado sempre pela *synesis*. A *synesis* é a compreensão com a qual seguimos o outro que nos conta de si mesmo e de suas considerações sobre o que para ele é melhor.

Neste capítulo tentaremos mostrar como se desenvolve esta racionalidade que enfatiza o significado de encontrar um mundo de sentido estrangeiro. Inicialmente vamos situar o pensamento de Gadamer na tradição da hermenêutica, destacando que é uma filosofia que está em constante busca da autocompreensão, uma filosofia da finitude onde compreendemos somente com referência ao outro. Em seguida distinguiremos Gadamer de Heidegger, mostrando que o nosso ser não é apenas um “ser-com”, mas um ser em relação com o outro,

⁵⁸ GADAMER, Hans-Georg. Phronesis: Uma filosofia da finitude. In:_____. *E. Ú.D.* p. 28.

⁵⁹ GADAMER, Hans-Georg. Romantismo primevo, hermenêutica e desconstrutivismo (1987). In:_____. *H.E.R.* p.142. (GW 10, p. 130).

⁶⁰ GADAMER, Hans-Georg. A natureza da coisa e a linguagem das coisas. In:_____. *V.M.II*, p. 80. (GW 2, p.75).

isto é, Gadamer procura fortalecer a presença do outro⁶¹. Na terceira parte voltaremos as origens do pensamento de Gadamer para perceber que a preocupação em dar voz ao outro levou Gadamer a rastrear uma unidade íntima entre o pensamento de Platão e de Aristóteles. No final, mostraremos o aspecto relacional e dialógico da hermenêutica filosófica de Gadamer. Como afirma Richard Bernstein, todo o projeto da hermenêutica filosófica pode ser lido como uma tentativa de recuperar o que ele considera ser o tema mais profundo da filosofia ocidental e de nossa cultura, que o nosso ser é dialógico⁶². Para além de Bernstein outros autores também chamaram atenção para este aspecto dialógico ou relacional do pensamento de Gadamer. Habermas percebe que o mérito de Gadamer estava em demonstrar “que a compreensão hermenêutica está referida, de forma transcendentalmente necessária, à articulação de uma autocompreensão orientadora da ação”⁶³. O hermeneuta não pode adotar uma mera relação sujeito-objeto frente a sua própria herança cultural. É um sujeito histórico concreto. E seus conceitos, crenças, ideais, critérios e normas têm sua origem na mesma tradição que ele trata de interpretar. Rüdiger Bubner afirma que o compreender gadameriano é um processo dialógico em que necessariamente intervêm posições distintas sobre uma mesma coisa⁶⁴. James Risser afirma que a hermenêutica deve ser entendida como escuta da voz do outro⁶⁵. David Weberman chama atenção para o aspecto relacional da compreensão⁶⁶.

⁶¹ GADAMER, Hans-Georg. Phronesis: Uma filosofia da finitude. In: _____. *E. Ú. D.*, p. 23-34. Quando questionado sobre o seu projeto filosófico e suas diferenças em relação a Heidegger, Gadamer afirmou que ele se aproximou da filosofia desde outro ponto de vista, desde o “conceito grego de *phronesis*”. Heidegger também havia se ocupado da ética aristotélica, inclusive, teria sido ele quem o teria atraído a *phronesis*, a razoabilidade do saber prático, porém, de forma diversa. Gadamer procurou cultivar na *phronesis* uma base mais ampla, “não simplesmente no sentido de uma virtude, mas de diálogo”. Desde a *phronesis* de Aristóteles, Gadamer se aproxima de Platão e percebe que a difundida contraposição ou contraste entre Aristóteles e Platão não era correta e que existe um profundo vínculo entre ambos os filósofos. Ao mesmo tempo levanta a suspeita “que havia um ponto débil em Heidegger (...): em seu pensamento não se busca ver suficientemente o outro”.

⁶² BERNSTEIN, Richard. *What is the Difference That Makes a Difference?* Gadamer, Habermas, and Rorty, p. 336.

⁶³ HABERMAS, Jürgen. *La lógica de las ciencias sociales*. Tercera edición. Traducción de Manuel Jiménez Redondo. Madrid: editorial tecnos, 1996, p. 247.

⁶⁴ Ver BUBNER, Rüdiger. *Acerca del fundamento del comprender*, p. 5-16.

⁶⁵ RISSER, James. *Hermeneutics and the Voice of The Other: Re-Reading Gadamer's Philosophical*, 1997.

⁶⁶ Ver WEBERMAN, David. *Gadamer, Non-Intentionalism and the Underdeterminedness of Aesthetic Properties*.

2.1 Da autoconsciência à autocompreensão: nos compreendemos com referência ao outro.

As questões que envolvem o problema hermenêutico já são bem conhecidas⁶⁷. De forma geral, pode-se dizer que a hermenêutica trata do compreender. Esta problemática é apresentada em *Verdade e Método* em termos de mudança de uma hermenêutica metodológica para uma hermenêutica filosófica, uma mudança de entendimento enquanto uma metodologia das ciências humanas para a universalidade da compreensão e interpretação⁶⁸. Esta pretensão de universalidade trata principalmente do alcance e não das condições normativas de entendimento⁶⁹. Isto é, a pretensão de universalidade não trata da validade incondicional em relação à teoria gadameriana da compreensão, pois de fato a condição real para a compreensão do que Gadamer propõe (ou seja, a historicidade da

⁶⁷ A palavra hermenêutica remonta ao verbo *hermeneuein* e significa declarar, anunciar, interpretar ou esclarecer e traduzir. Geralmente é traduzido por interpretar. O substantivo *hermeneia* é traduzido por interpretação. Tanto o verbo *hermeneuein* como o substantivo *hermeneia* remetem ao mensageiro dos deuses *Hermes* (Ver PALMER, Richard. *Hermenêutica*, p. 23). O termo em grego significa aquele que leva “a compreensão e a exposição de uma sentença dos deuses, de uma mensagem divina, como, digamos, de um oráculo de Delfos, o qual precisa de uma interpretação para ser apreendido corretamente, ou seja, levado a compreensão” (Ver CORETH, E. *Questões Fundamentais de Hermenêutica*, p. 2). *Hermes*, portanto, é o mensageiro que transforma aquilo que ultrapassa a capacidade humana de compreender em algo disponível ou compreensível aos homens. É neste sentido que se atribui a *Hermes* a descoberta da linguagem e da escrita enquanto “ferramentas que a compreensão humana utiliza para chegar ao significado das coisas e para o transmitir aos outros” (Ver PALMER, Richard. *Hermenêutica*, p.24). Assim, em sua origem, a palavra hermenêutica foi transformada numa técnica empregada para tornar familiar ou compreensível algo distante e estranho. Ao mesmo tempo que as sentenças divinas exigiam uma técnica para serem interpretadas ou compreendidas outras questões inquietavam o espírito humano. Os textos profanos, as obras literárias, testemunhos históricos, velhos textos legislativos, leis, etc., também precisavam ser interpretados e compreendidos corretamente. Surgia assim, além de uma hermenêutica teológica, uma hermenêutica literária e jurídica. Em suas origens históricas, portanto, a hermenêutica é uma disciplina auxiliar, uma técnica, ou ainda, uma arte da interpretação. Seu objetivo era superar as dificuldades de compreensão e interpretação de textos teológicos, literários ou mesmo jurídicos. Enquanto técnica a hermenêutica orientava para um procedimento prático, para a interpretação ou para solucionar problemas de compreensão de uma determinada área. A partir do século XIX a hermenêutica deixa de ser apenas uma técnica ou arte da interpretação (*Kunstlehre*) e se transforma em filosofia.

⁶⁸ RUEDEL, Aloísio. *Da representação ao sentido*, p. 15-32. Aloísio afirma que as diferentes concepções ou definições de hermenêutica mostram que em alguns momentos a hermenêutica não passou de uma técnica da compreensão, em outros momentos ela se transformou em hermenêutica filosófica e, por fim, em outros momentos, ela se transformou em filosofia. Nos começos ela não passava de uma técnica ou disciplina que estabelecia regras de compreensão e interpretação como nos exemplos da hermenêutica teológica ou bíblica, hermenêutica literária ou filológica e hermenêutica jurídica. Depois ela se transformou em uma hermenêutica filosófica, isto é, o procedimento metódico da filologia e das ciências históricas foi elevado à consciência filosófica. São os casos em que filósofos elevam os métodos da compreensão à consciência filosófica. Dilthey, por exemplo, havia se perguntado sobre as condições de possibilidade de uma compreensão e interpretação. Gadamer perguntou sobre a natureza do ato de compreender: o que é compreender?. Enfim, falamos também de uma filosofia hermenêutica. É a própria filosofia que se entende como hermenêutica. A filosofia passa a ser hermenêutica quando ela assume a tarefa de interpretar a realidade do mundo da vida. Heidegger transformou o próprio ser humano em hermeneuta, na medida em que é a fonte das interpretações do mundo. Habermas afirma que a filosofia é hermenêutica na medida em que é a guardadora de racionalidade e interpretação.

⁶⁹ INEICHEN, Hans. *Philosophische Hermenetik*, p. 22. Hans Ineichen fala de três níveis da pergunta hermenêutica: “o nível da teoria geral da compreensão e da interpretação de textos, o nível da compreensão de obras e ações humanas em geral e o nível da compreensão enquanto determinação ontológica do ser humano”.

compreensão) vai contra qualquer reivindicação de universalidade. O âmbito de compreensão da hermenêutica filosófica é ampliado em virtude de sua determinação ontológica, isto é, após a análise de Heidegger em *Ser e Tempo*, a compreensão é uma determinação da existência humana, que é anterior a um compreender em termos de pesquisas metodológicas⁷⁰. É esta hermenêutica da existência que permite a Gadamer postular uma pretensão à universalidade: “o modo como nos experimentamos uns aos outros e como experimentamos as tradições históricas e as condições naturais de nossa existência e de nosso mundo forma um autêntico universo hermenêutico, com respeito ao qual, nós não estamos trancados entre barreiras insuperáveis, mas abertos a ele”⁷¹.

Em vista disto, em toda a compreensão há um terceiro momento de autocompreensão, uma espécie de aplicação que no pietismo se chamava *subtilitas applicandi*. Não basta, portanto, a hermenêutica compreender e interpretar, é necessário aplicar, compreender-se a si mesmo ou autocompreender-se. Este conceito de autocompreensão já tinha sido discutido por Heidegger. A verdadeira questão, para Heidegger, não era, porém, como se pode compreender o ser, mas como a compreensão é ser. A compreensão do ser constitui a nota existencial do Ser-aí humano⁷². O ser não se entende como resultado da operação objetivante da consciência como ocorria na fenomenologia de Husserl. “A pergunta pelo ser afeta a uma

⁷⁰ GREISCH, Jean. El conflicto de las universalidades. Traduzido para o espanhol por Antonio Gómez Ramos. In: RAMOS, Antonio Gómez (Org.). Diálogo y desconstrucción: los límites del encuentro entre Gadamer y Derrida. *Cuaderno Gris*, Nº 03, 1998, p.75-87. “O outro fundamento é a ‘continuidade do universo hermenêutico’, de que se considera que subentende todos os enfoques do real, qualquer que sejam, por outro lado, suas diferenças. O postulado de universalidade hermenêutica descansa, assim, em última instância, sobre a noção de um ‘universo hermenêutico, equivalente hermenêutico da Lebenswelt husserliana, de que toma, por outro lado, muitos traços”.

⁷¹ GADAMER, Hans-Georg. *V.M.I*, p. 26. (*GW I*, p. 4).

⁷² SCHNÄDELBACH, Herbert. Compreender. In:STEIN, Ernildo. *Racionalidade e Existência*. O ambiente hermenêutico e as Ciências Humanas. Traduzido por Ernildo Stein. Ijuí: editora Unijuí,2008.p.127-134. Para Schnädelbach a expressão “compreender” pode ser atribuída a três casos paradigmáticos: compreender de uma linguagem, compreender de fenômenos e compreender de gestos, exteriorizações, textos, etc. No primeiro caso trata-se de situações onde acontece a compreensão de uma linguagem a partir do que se exterioriza nesta linguagem, onde o conhecimento desta linguagem é o suficiente para compreendê-la. É uma situação que Wittgenstein ilustra como um “compreender-se em direção a...”. O segundo caso é o compreender do fenômeno que a filosofia moderna concebeu como produção do entendimento. Para Kant somente por meio de categorias ou conceitos do entendimento algo pode ser compreendido. “Compreender pelo entendimento é concebido, em Kant, em consonância com uma longa tradição desse pensamento, essencialmente como um procedimento espontâneo-constutivo”. Porém “a história do problema hermenêutico em sua forma moderna começa aí onde o historicismo emergente traz à consciência a distância histórica entre o ontem e o hoje como uma possível diferença qualitativa, mudando o próprio conceito de compreensão” (p. 130). Neste sentido “o peso filosófico do tema ‘compreensão’ reside, portanto, no fato de que, sob as condições do historicismo emergente, em sua forma universalizada e fundamentalizada, ele toca a autocompreensão da própria razão e, com isso, obriga a ser levada em consideração esta autocompreensão em qualquer teoria da razão—não apenas a teoria da razão hermenêutica: a transcendentalização da razão histórico-hermenêutica significa, ao mesmo tempo, uma historicização da Filosofia transcendental” (p. 134).

dimensão muito distinta quando aponta ao ser do Ser-aí que se autocompreende”⁷³. É desta forma que o contraponto infinito do Eu transcendental se integra na problemática ontológica.

Tanto a teoria de Husserl sobre o mundo da vida como o conceito heideggeriano de hermenêutica da faticidade afirmam a temporalidade e finitude do ser humano frente a tarefa infinita da compreensão e da verdade. É por isso que, para Gadamer, a hermenêutica deve ir além da autoconsciência, isto é, deve conservar e não suprimir a alteridade do outro no ato compreensivo. Neste sentido ela é uma busca da autocompreensão. Afirma Gadamer: “Minha tese é que desde esta ótica o saber não se coloca somente como problema de controlabilidade do outro e do estranho. Esta controlabilidade constitui o talento básico da investigação científica da realidade que está presente em nossas ciências naturais”⁷⁴. Porém, nas ciências do espírito, o essencial não é a objetividade, mas a relação prévia com o objeto. Em vez de objetividade, participação. A verdade hermenêutica, como afirma Stein, não é uma verdade empírica, nem uma verdade absoluta, mas uma verdade que se estabelece dentro das condições humanas do discurso e da linguagem. Ela sabe que sempre algo escapa na medida em que só se pode fundamentar naquilo que se chama de boa circularidade. “Somos incapazes de, no universo hermenêutico, expor todos os pressupostos ou, de certo modo, chegar ao elemento último, não ultrapassável”⁷⁵.

Gadamer utiliza a expressão autocompreensão em articulação com a moderna teologia protestante. A expressão tem uma característica pietista e demonstra o fato do homem não conseguir se compreender a si mesmo sem o caminho da fé. O homem está sempre em busca de sua autocompreensão. De certa forma é uma tarefa inconsumável, um empreendimento e um sucumbir sempre novos. “O homem que quer se compreender em vista de seu ser vê-se diante do elemento puro e simplesmente incompreensível da morte”⁷⁶. É por isso que para Gadamer “o verdadeiro conceito de autocompreensão, o único aplicável em todos os casos, não deve conceber-se desde o modelo da autoconsciência, mas, desde a experiência religiosa”⁷⁷. Gadamer recorre a um conceito de caráter originalmente teológico e está relacionado com o fato de que somente nos compreendemos a nós mesmos em referência a Deus. “A palavra de Deus que convoca para a conversão e nos promete uma melhor compreensão de nós mesmos não pode ser compreendida como um objeto que se encontra ali,

⁷³ GADAMER, Hans-Georg. Sobre a problemática da autocompreensão. Uma contribuição hermenêutica ao tema da ‘desmitologização’ (1961). In: _____. *V.M.II*, p. 125. (*GW 2*, p.125).

⁷⁴ GADAMER, Hans-Georg. Problemas da razão prática (1980). In: _____. *V. M. II*, p. 313. (*GW 2*, p. 323).

⁷⁵ STEIN, Ernildo. *Aproximações sobre Hermenêutica*, p. 46.

⁷⁶ GADAMER, Hans-Georg. Desconstrução e hermenêutica (1988). In: _____. *H. E. R.*, p. 154.

⁷⁷ GADAMER, Hans-Georg. A natureza da coisa e a linguagem das coisas. In: _____. *V. M. II*, p. 79. (*GW 2*, p. 75).

à nossa frente”⁷⁸. Neste sentido, a autocompreensão humana, se caracteriza sempre pela insatisfação. Isto é aplicável também à obra e à ação. Por isso a arte, a história, a linguagem, um texto, uma cultura diferente, perdem seu próprio ser se são interpretados desde a subjetividade da consciência. Afirma Gadamer:

O verdadeiro evento da compreensão ultrapassa tudo que pode ser produzido por meio do esforço metodológico e do autocontrole crítico com vistas à compreensão das palavras do outro. Ultrapassa também tudo àquilo de que nós próprios podemos ter consciência. De todo diálogo, pode-se dizer que através dele surge outra coisa diferente. A palavra de Deus que convoca para a conversão e nos promete uma melhor compreensão de nós mesmos não pode ser compreendida como um objeto que se encontra ali, à nossa frente⁷⁹.

O fato do evento da compreensão ultrapassar o esforço metodológico e autocontrole crítico de tudo aquilo de que nós próprios podemos ter consciência faz com que, para Gadamer, toda a verdade seja considerada como finita e não é possível atingir uma visão objetiva absoluta. Os críticos o acusaram de ter caído no relativismo⁸⁰. No entanto, ele permanece otimista quanto à capacidade de experimentar a verdade e assim ser transformado por esta experiência. Verdade, para Gadamer, é uma espécie de processo de autocompreensão e transformação, bem como a descoberta contínua do mundo, que acontece no diálogo com os outros ou uma fusão de horizontes⁸¹. Para Gadamer, “a autocompreensão está sempre em trânsito, isto é, se encontra num caminho cuja realização até o final é impossível”⁸². Ela não pode significar uma autotransparência plena de nossa existência. Temos que renunciar à ilusão de clarear totalmente as trevas de nossas motivações e de nossas tendências. Precisamos pensar de forma diferente, isto é, considerar que o movimento da existência humana traz consigo uma incessante tensão interna entre iluminação e encobrimento. De certa forma, a palavra hermenêutica, e a sua correspondente, a interpretação, já proporcionam uma primeira indicação. Pois nela se esconde uma diferença entre a pretensão de explicar completamente um fato dado e, por outro lado, o conceito de interpretação, com o qual

⁷⁸ GADAMER, Hans-Georg. Sobre a problemática da autocompreensão. Uma contribuição hermenêutica ao tema da ‘desmitologização’. In: _____. *V. M. II*, p. 131. (*GW 2*, p. 132).

⁷⁹ Idem, p. 131. (*GW 2*, p. 132).

⁸⁰ GRONDIN, Jean. El Legado de Gadamer. In: ACERO, Juan. Et alii (Editores). *El Legado de Gadamer*. Granada: Universidad de Granada, 2004. p.13-23. O fato de Gadamer transformar a historicidade da compreensão num princípio hermenêutico fez com que o entendimento dependesse de seu tempo, de sua época, de sua linguagem. Não existe verdade trans-histórica. As críticas principais são bem conhecidas: Betti, Habermas e Apel suspeitam de um relativismo total. De outro lado, autores pós-modernos como Rorty, Vattimo e Caputo criticaram Gadamer precisamente porque não era relativista o suficiente. Na visão deles, a hermenêutica precisaria ser mais radical onde tudo passasse a depender da linguagem e da história.

⁸¹ GADAMER, Hans-Gerg. A natureza da coisa e a linguagem das coisas. In: _____. *V. M. II*, p. 79 e 80.

⁸² GADAMER, Hans-Georg. Hermenêutica como Filosofia Prática. In: _____. *R.E.C.*, p. 70.

sempre se pressupõe tratar-se somente de uma aproximação, de um único propósito, plausível e fecundo, porém não claramente definitivo⁸³.

Para Gadamer, a ideia de uma interpretação definitiva parece ser uma contradição em si mesma. A interpretação é algo que está sempre a caminho, que nunca se conclui. A palavra interpretação faz referência à finitude do ser humano e à finitude do conhecimento humano, isto é, a experiência da interpretação contém algo que não ocorria na autoconsciência anterior, quando a hermenêutica era atribuída a âmbitos especiais e aplicada como uma técnica para a superação das dificuldades dos textos difíceis. Como não existe algo assim como um texto totalmente elucidável ou um interesse de explicação e compreensão de textos que possa ficar totalmente satisfeito, a hermenêutica pergunta pelos interesses que guiam o intérprete. Em outras palavras, a hermenêutica filosófica está mais interessada nas perguntas que nas respostas. Ela interpreta os enunciados como respostas a perguntas que tem que compreender. É por isso que Gadamer afirma que “em certo sentido toda a pergunta é igualmente uma resposta. Responde a uma necessidade”⁸⁴. Este primeiro passo do esforço hermenêutico não é um procedimento que requeira uma habilidade especial, mas faz parte de nossa práxis geral.

É importante ressaltar que em momentos centrais onde procura esclarecer seu pensamento ou proposta filosófica diante dos críticos, Gadamer, recusa-se sempre a aceitar a denominação de filosofia hermenêutica, preferindo a expressão hermenêutica filosófica, por considerar que esta fazia justiça ao caráter questionador e dialogante de sua reflexão filosófica⁸⁵. Neste sentido não é difícil reconhecer o assentimento fenomenológico de Gadamer nas páginas introdutórias de *Verdade e Método*, especialmente quando afirma que sua investigação resiste frente a pretensão de universalidade da metodologia científica, ou ainda, quando sustenta que em seu projeto não é somente o papel da hermenêutica o que está em questão, mas toda a compreensão do homem na moderna era da ciência. No prólogo à segunda edição de *Verdade e Método I*, de 1965, Gadamer faz questão de responder aos seus críticos que seu livro se assenta em uma base fenomenológica e sua intenção filosófica era interpelar ao “conjunto da experiência humana do mundo e da práxis vital”⁸⁶.

Fundamental, neste sentido, são os conceitos de *Lebenswelt e Phronesis*. O conceito de *Lebenswelt* remonta a Husserl e serviu para mostrar que “nas experiências mais sensíveis e

⁸³ GADAMER, Hans-Georg. *Hermenêutica como Filosofia Prática*. In: _____. *R.E.C.*, p. 71.

⁸⁴ *Idem*, p. 72.

⁸⁵ GADAMER, Hans-Georg. *A hermenêutica e a escola de Dilthey* (1991). In: _____. *H.E.R.*, p. 215. Nas palavras de Gadamer: “Eu só não ousava utilizar para mim a palavra ‘filosofia’, pois essa palavra está carregada de exigências”.

⁸⁶ GADAMER, Hans-Georg. *V.M.I.*, p. 12.

naturais de nossa vida cotidiana se ocultam leis muito distintas das que podemos conhecer”⁸⁷. Gadamer utiliza-se do conceito do vaso e a experiência que fazemos quando nos deparamos a sua frente. Vemos o vaso a partir da nossa posição. Não podemos vê-lo como o veem nossos ouvintes. Toda a percepção vê unicamente o lado que se lhe oferece e deixa na sombra a parte posterior. Não se compromete a explicar o conhecimento a partir dos estímulos e apresentar sua cooperação como um mecanismo. Não vemos simplesmente algo que está aqui e que pode ser medido e constatado com os meios das ciências naturais, mas o que consideramos como o que deve ser. Tomamos o vaso como na realidade é, não como algo que está no espaço e tempo ou como peça decorativa, mas como algo que está aqui para o intérprete. “Tomar algo por algo é interpretar. E na vida realmente vivida há muito mais do que compreender a pura constatação de algo”⁸⁸. Enquanto situação concreta em que todo o conhecimento se desenvolve, *Lebenswelt*, para Gadamer, se relaciona com *práxis* ou *phronesis*⁸⁹. Enquanto um saber que se caracteriza por repercutir no modo de ser de quem o cultiva. Não se trata tão somente de aplicar um conhecimento técnico, mas de considerar que consequências produz a aplicação de conhecimentos técnicos no próprio caráter. É o saber do próprio homem, e não de uma esfera determinada do saber das ciências, nem dos primeiros princípios e causas. A hermenêutica enquanto filosofia prática é, portanto, uma reflexão sobre a *práxis* que depende da *práxis*, perspectiva desde a qual é possível compreender qual é a verdadeira orientação do termo teoria na sabedoria clássica.

Nas ciências do espírito, como afirma Gadamer, o essencial não é a objetividade, mas a relação prévia com o objeto. Diferentemente das ciências da natureza, onde o saber se apresenta como problema de controlabilidade do outro e do estranho, nas ciências do espírito destaca-se a participação “nos temas essenciais da experiência humana tal como se tem plasmado na arte e na história”⁹⁰. Participar significa aprender com o outro, isto é, compreender os temas essenciais da vida humana tal como eles foram tomando figura na arte e na história. Isto significa, como lembra Portocarrero, uma reviravolta fundamental no modo habitual do pensar. É que agora a compreensão do outro transforma-se no modelo privilegiado da autocompreensão⁹¹. Não é possível viver humanamente sem estar num compromisso constante com o outro, aprender a ouvi-lo, a lutar contra o ensimesmamento. É assumir a perguntabilidade como núcleo verdadeiro da autocompreensão. “O que implica

⁸⁷ GADAMER, Hans-Georg. A diversidade da Europa. Herança e futuro. In:_____. *L. H. E*, p. 32.

⁸⁸ Idem, p. 32.

⁸⁹ LLEDÓ, Emílio. Teste do século. In: GADAMER, Hans-Georg. *A herança da Europa*. Barcelona, p. 10.

⁹⁰ GADAMER, Hans-Georg. *V.M.I*, p. 313.

⁹¹ SILVA, Maria Luísa Portocarrero F. Problemas da Hermenêutica prática, p. 330.

necessariamente à práxis inacabada da formação pela relação, expor-se ao outro, abrir-se às configurações da vida já vivida, entendendo-as como uma resposta motivada a questões que hoje são ainda as nossas”⁹².

2.2 De Heidegger para Gadamer: o fortalecimento do outro.

Em textos posteriores a *Verdade e Método*, especialmente num texto de 1983, intitulado *Fenomenologia, hermenêutica e metafísica*, Gadamer conclui que “fenomenologia, hermenêutica e metafísica não são três pontos de partida filosóficos diversos, mas o próprio filosofar”⁹³. Gadamer lembra aí como Husserl através da sentença diretriz “às coisas mesmas” implodiu a estreiteza do conceito de experiência reduzido às ciências e elevou o “mundo da vida” a experiência realmente vivida do mundo, a tema universal da meditação filosófica⁹⁴. O conceito de mundo da vida é o horizonte histórico pré-dado e intersubjetivamente constituído onde estão enraizadas todas as produções culturais. O problema de Husserl foi, na visão de Gadamer, seu programa gigantesco de uma constituição fenomenológica de toda e qualquer validade a partir do caráter apodítico do ego transcendental em nome de uma racionalidade absoluta. Da mesma forma, o conceito de intersubjetividade husserliano não abre espaço para o outro, a experiência do outro é uma realização secundária, assentada sobre a percepção pura de algo extenso e marcado por uma concepção animadora⁹⁵. Na visão de Gadamer, o sentimento de simpatia de Scheler, o Ser-com de Heidegger, a descrição de Sartre dos olhares que se encontram e a análise de Merleau-Ponty da perspectividade já são uma crítica a esse ponto de partida.

Apesar de manifestar seu fascínio pela filosofia de Heidegger⁹⁶, Gadamer não se convenceu sobre o uso heideggeriano dos termos *Gewissen* e *Mit-sein*. Heidegger havia traduzido em *Ser e Tempo* o conceito de *Phronesis* por *Gewissen* que significa consciência moral⁹⁷. Esta tradução, para Gadamer, tem seu correspondente na palavra latina *prudentia*

⁹² SILVA, Maria Luísa Portocarrero F. Problemas da Hermenêutica prática, p. 330.

⁹³ GADAMER, Hans-Georg. Fenomenologia, hermenêutica e metafísica (1983). In:_____. *H.E.R.*, p. 121.(GW 10, p. 109).

⁹⁴ Idem, p. 113.(GW 10, p. 101).

⁹⁵ Idem, p. 115.(GW 10, p. 103).

⁹⁶ Em diversos momentos de sua obra, Gadamer demonstra seu fascínio, admiração, reconhecimento e amizade por Heidegger. De certa forma o fazer filosófico se confunde com amizade e respeito. Em outros momentos manifesta sua dificuldade em expressar e assumir suas ideias ou pensamento diante de Heidegger. Especialmente em sua *Hermenêutica em Retrospectiva* e nas entrevistas que lhe foram feitas Gadamer demonstra sua cautela na hora de se diferenciar de Heidegger. Ver GADAMER, Hans-Georg. *H.E.R.* Petrópolis: Vozes, 2009.

⁹⁷ Em um texto de 1986, intitulado *Lembranças dos momentos iniciais de Heidegger*, Gadamer narra uma cena que se desenvolveu num seminário de Heidegger sobre Aristóteles, onde ele, Gadamer, era aluno. Escreve Gadamer: “em meio a distinção entre *téchne* e *phronesis*, entre o saber que conduz a produção de algo e o saber

(prudência) e, geralmente, é usado “contra Platão que fez dele um modelo”⁹⁸. Para Gadamer, esta tradução do conceito de *phronesis* por *Gewissen* ou transportar o sentido do primeiro conceito ou fenômeno ao segundo nunca “tem parecido uma operação convincente”⁹⁹. O problema é que, para Gadamer, o outro não nos aparece através da consciência. A consciência no sentido da consciência moral ou de *Gewissen* não é para Heidegger o fenômeno do outro, a consciência moral é, ao contrário, somente o segredo de nosso próprio por-nos em relação com nós mesmos, ou de chegar a nós mesmos¹⁰⁰. É por isso que Gadamer demonstra sua preferência por traduzir o conceito de *phronesis* por racionalidade prática. Afirma Gadamer:

Racionalidade não significa simplesmente ser dotado com razão, mas racionalidade é uma ‘propriedade’ positiva, que um homem possui e que o capacita a tomar decisões racionais e responsáveis. Portanto, racionalidade não é meramente uma capacidade de pensar, ver e conhecer algo, mas é uma postura fundamental do próprio ser. Aquilo que Aristóteles denominou *ethos* é dirigido pelo *logos* dessa racionalidade e só então se mostra como a segunda natureza adquirida pelo hábito, uma segunda natureza que se chamava em grego *ethos* e *Arete*, e em latim, *virtus*, e que nós denominamos há muito tempo ‘virtude’ (*Tugend*)¹⁰¹.

Gadamer também não se convenceu sobre o uso do termo heideggeriano de *Mit-sein*. O “ser-com” ou estar juntos é algo que Heidegger não desenvolveu de forma suficientemente clara. O nosso ser não é apenas um “ser-com”, mas o “o nosso ser é fundamentalmente um ser em relação com o outro”¹⁰² o sentido de que seu ser depende desta relação sua com o outro. Para Gadamer, o outro não encontra espaço no pensamento de Heidegger:

O ‘ser com...’ é mais uma afirmação sobre o ser aqui, que em certo modo deve deixar que também o outro mereça apreço e estima. Em todo ele, na ‘consciência moral’ e no ‘ser com...’ não tenho encontrado nada verdadeiramente convincente. O ‘cuidado’ é sempre um ter cuidado de alguém do seu próprio ser e o ‘ser com...’ é em realidade um pensamento do outro muito debilitado, é mais um deixar que também o outro seja e não um autêntico estar dirigido a ele¹⁰³.

que orienta o homem que age e o homem político, ou seja, o homem social, encontra-se formulado em Aristóteles com distinção o seguinte: aquilo que se pode aprender no saber artesanal pode ser desaprendido; no que concerne à *phronesis*, porém, não há nenhuma *lethe*, nenhum esquecimento. Heidegger perguntou: o que se tinha em vista com isso? E como exatamente nesse momento o sinal de aviso do final da aula tocou, ele se levantou e disse: ‘Meus senhores, eis aí a consciência moral’ e foi embora”. Ver GADAMER, Hans-Georg. *H. E. R.*, p. 15.

⁹⁸ GADAMER, Hans-Georg. A filosofia alemã entre as duas guerras mundiais (1987). In: _____. *H. E. R.* p. 384. (GW 10, p. 367).

⁹⁹ GADAMER, Hans-Georg. *Phronesis: Uma filosofia da finitude*. In: _____. *E. Ú. D.*, p. 26.

¹⁰⁰ Idem, p. 27.

¹⁰¹ GADAMER, Hans-Georg. A filosofia alemã entre as duas guerras mundiais (1987). In: _____. *H. E. R.*, p. 384. (GW 10, p. 367).

¹⁰² GADAMER, Hans-Georg. *Phronesis: Uma filosofia da finitude*. In: _____. *E. Ú. D.*, p. 27.

¹⁰³ Idem, p. 27.

Para Gadamer, no ponto de partida heideggeriano, no horizonte da questão do ser, se excluiu tão radicalmente o primado da subjetividade que o outro não pode absolutamente se transformar em problema ou pergunta. Em seu ponto de partida Heidegger, substitui o conceito de subjetividade pelo conceito de cuidado (*Sorge*) e também preocupação (*Fürsorge*). Logo percebe-se que com o conceito de cuidado o outro só é visado à margem e em uma perspectiva unilateral. Por outro lado, a preocupação “não é um cuidar do outro, mas muito mais um liberar o outro para o seu próprio ser-si-mesmo – em contraposição a um cuidado com o outro que lhe satisfizesse todas as suas necessidades e que quisesse lhe retirar o cuidado próprio ao ser aí”¹⁰⁴. Para Gadamer, pode-se perguntar, então, até que ponto esse princípio de *Ser e Tempo* mesmo pode efetivamente visualizar o outro de maneira adequada. Assim, na visão de Heidegger, o outro só podia se mostrar em sua própria existência como uma limitação. Para Gadamer, ao contrário, o fortalecimento do outro descortina a possibilidade propriamente dita da compreensão. Somente a presença do outro permite que eu veja as minhas próprias limitações. Afirma Gadamer:

Deixar o outro viger contra si mesmo – e foi a partir daí que surgiram todos os meus trabalhos hermenêuticos – não significa apenas reconhecer em princípio o caráter limitado do próprio projeto, mas exige precisamente que alcancemos um âmbito para além das próprias possibilidades no interior do processo dialógico, comunicativo, hermenêutico¹⁰⁵.

O que está em questão para Gadamer não é tanto o ser-aí heideggeriano, mas o aqui, o fato de eu existir como pessoa que está em relação ao outro e, da mesma forma, o outro que está em relação a mim. Trata-se de perceber o nosso caráter limitado diante da réplica do outro, quando queremos efetivamente ultrapassar nossos limites. Não se trata tanto de falar sobre o ser-aí (Dasein) como faz Heidegger, mas do aqui. O que constitui a base para a qual e na qual todo o ser se realiza como ser respectivo ou correspondente é o fato de que eu existo, sou aqui e agora. “Por isso é aqui o fato de que eu sou aqui, deste modo único, irrepitível, completamente particular, assume o posto de sujeito no pensamento moderno”¹⁰⁶.

Para Gadamer, a expressão heideggeriana “ser-jogado”, que demonstra que não se tem realmente escolha livre de existir e que somos limitados, não é suficiente. É necessário

¹⁰⁴ GADAMER, Hans-Georg. Subjetividade e intersubjetividade, sujeito e pessoa (1975). In: _____. H. E. R, p. 108. (GW 10, p. 96).

¹⁰⁵ Idem, p. 109. (GW 10, p. 97).

¹⁰⁶ GADAMER, Hans-Georg. Ética ou Metafísica?. In: _____. E. Ú. D, p. 35 e 36.

perceber ou experimentar nosso caráter limitado a partir da réplica do outro. Isto exige uma tradição conceitual nova e diversa. Gadamer tem em vista aquilo que está ligado ao conceito de pessoa. Em grego *prosopon* é uma expressão para máscara do autor e o papel que o autor desempenha no teatro ático. O mesmo vale para o seu equivalente latino *persona*. A história do conceito de pessoa encontrou sua primeira formulação em Boécio. Ao mesmo tempo a doutrina cristã procurou aplicar o conceito de pessoa à Trindade. “Neste caso, trata-se das três pessoas de Deus, que é compreendido ao mesmo tempo como uma unidade e como uma triplicidade, como criador e o Pai, como Redentor e o Filho, e como a difusão do Espírito Santo”¹⁰⁷. Não foi, porém, somente a história do conceito que foi determinante para a formação do conceito de pessoa, mas também a formação de novas formas sociais de cidade e de estado que estavam se consolidando. Lutero também articulou o conceito de pessoa da maneira mais estreita possível com a *fides*, com a mensagem de fé, e, com isso, ao mesmo tempo com o papel da consciência moral, em oposição ao conceito de autoconsciência teórica. É importante também perceber na linguagem conceitual filosófica a mudança do conceito de substância para o conceito moderno de subjetividade. Tanto em Descartes como em Leibniz e John Locke o conceito de pessoa é definido “por meio do conceito reflexivo da autoconsciência, sem que o outro seja efetivamente considerado aí”¹⁰⁸. O conceito de pessoa encontrou novos acolhimentos na tradição luterana por meio de Schleiermacher, assim como por meio da retomada da tradição tomista na filosofia católica do século XX e o personalismo.

Neste sentido podemos dizer que Gadamer procurou mostrar a Heidegger que a dimensão mais própria de nossa finitude, de nosso “ser jogados no mundo” consiste nos limites que experimentamos ou chegamos a conhecer quando estabelecemos nossa relação com os outros. Nesta relação ética nos resulta clara toda nossa incapacidade ou impossibilidade de adequar-nos às exigências do outro, de compreender as exigências do outro. “O modo de não sucumbir nesta finitude, de vivê-la justamente, é abrir-nos ao outro na situação de diálogo, de escutar o outro, ao tu que está em frente”¹⁰⁹. Gadamer fala que percebeu em meio à análise do discurso na hermenêutica heideggeriana do ser-aí a falta da experiência que se faz “com o outro, com a sua resistência, com a sua contradição e com a força indicadora de caminho daí proveniente”¹¹⁰. Para Gadamer, Heidegger partia do pressuposto de que no caráter de jogado já residia o oposto que se contrapõe a todo o projeto.

¹⁰⁷ GADAMER, Hans-Georg. Subjetividade e intersubjetividade, sujeito e pessoa (1975). In:_____. *H.E.R.*, p. 110.

¹⁰⁸ Ibidem, p. 110.

¹⁰⁹ GADAMER, Hans-Georg. Phronesis: Uma filosofia da finitude. In:_____. *E. Ú. D.*, p. 34.

¹¹⁰ GADAMER, Hans-Georg. A hermenêutica e a escola de Dilthey (1991). In:_____. *H.E.R.*, p. 213.

No entanto, para Gadamer, o outro não é no diálogo apenas destinatário, mas também parceiro do diálogo. Assim, Gadamer, procurou abrir o círculo hermenêutico e o uso que Heidegger fazia dele em direção ao movimento dialógico. Não se trata nesse caso de um procedimento que empreendemos junto a um texto dado, mas de um movimento existencial que ainda se encontra antes de todo procedimento. Exige-se muito mais uma resposta de nós e isso requer o empenho hermenêutico, no qual a visão se abre e se amplia pela primeira vez. Afirma Gadamer:

Hermenêutica significa antes de tudo o fato de algo falar para mim e me colocar em questão, na medida em que me coloca uma questão. Por isso, a linguagem nunca é senão no diálogo o que ela pode ser, uma vez que ela abre no jogo de pergunta e resposta uma visão que não se oferece nem na minha perspectiva, nem na perspectiva do outro¹¹¹.

Gadamer confessa que foi a ideia da finitude e a relação com o outro que o levou ao tema do trabalho de livre docência *A ética dialética de Platão*. A filosofia da finitude pode ser entendida como filosofia prática e ser revalorizada em seu sentido ético. Desde uma filosofia da finitude é possível reapropriar-se do conhecimento histórico sem cair no relativismo com o “reconhecimento de que todo o nosso conhecimento está ligado a sua peculiar situação histórica. Isto nos restitui a possibilidade de voltar a visitar o passado desde o nosso ponto de vista histórico, aquela possibilidade que eu tenho chamado fusão de horizontes”¹¹².

Em um artigo intitulado *Hermenêutica e diferença ontológica (1989)* Gadamer discute os desdobramentos dos conceitos de diferença ontológica e hermenêutica no pensamento de Heidegger. A diferença ontológica ou o ente em sua totalidade, para Heidegger, significa a distinção do ser em relação a todo o ente. Podemos dizer que todo o nosso pensamento se encontra desde o princípio sobre o caminho da diferenciação do ente em relação ao ser. Gadamer lembra do fato dos franceses terem se articulado com esse sentido de diferença e, inspirado por ele, ter escrito intencionalmente de maneira incorreta a palavra *différence*. Ao invés de *différence* eles escrevem *différance*. Esta alteração procura tornar consciente o sentido duplo em latim que reside em *differe*, como adiamento ou diferença. Portanto, afirma Gadamer, “a diferença não é algo que se faça, mas algo que se apresenta aí, que se abre como um abismo. Algo se afasta. Um despontar tem lugar”¹¹³. Gadamer também dirige sua atenção para o conceito de hermenêutica e analisa o desenvolvimento histórico desse conceito

¹¹¹ GADAMER, Hans-Georg. A hermenêutica e a escola de Dilthey (1991). In:_____.*H.E.R.*, p. 214.

¹¹² GADAMER, Hans-Georg. Phronesis: Uma filosofia da finitude. In:_____. *E. Ú. D.*, p.33.

¹¹³ GADAMER, Hans-Georg. Hermenêutica e diferença ontológica (1989). In:_____. *H.E.R.*, p. 70.

desembocando na concepção de “hermenêutica da faticidade” desenvolvida por Heidegger.

“A hermenêutica se encontra diante do desafio do incompreendido e do incompreensível, e, por meio daí, ela é trazida para o caminho do questionamento e obrigada a compreender”¹¹⁴. Isto não é nenhuma atitude de assenhoramento previamente estabelecido, mas uma resposta ao desafio que sempre se renova de não se poder compreender algo que se mostra como algo espantosamente outro, alheio, obscuro¹¹⁵. A vida é de uma tal forma que ela cria e erige constantemente em torno de si encobrimentos. Uma tal hermenêutica não segue manifestamente a curiosidade ávida por ordem, trata-se daquilo que a própria vida dá a entender. “A hermenêutica da faticidade encontra-se diante do enigma de o ser-aí jogado no aí interpretar a si mesmo, de ele projetar a si mesmo em vista de possibilidades, em vista do que advém e do que vem ao seu encontro”¹¹⁶. No *Rastro da hermenêutica*, artigo escrito em 1994, ainda provocado pelos questionamentos de Derrida, Gadamer deixa claro que a *différance* se realiza no diálogo, onde a alteridade do verdadeiro é levada a termo em pergunta e resposta. Nas palavras de Gadamer:

Isso significa, porém, que tomo o ponto de partida no diálogo. Ai realiza-se a *différance*, por meio da qual a alteridade do verdadeiro é levada a termo em pergunta e resposta. Nesta dialética de pergunta e resposta acontece uma ultrapassagem constante. Na pergunta tanto quanto na resposta algo não dito pode falar concomitantemente e pode ser desconstrutivamente passível de ser descoberto¹¹⁷.

Em um artigo de 1983, intitulado *Fenomenologia, hermenêutica e metafísica*, Gadamer fala que foi com o Heidegger tardio que ele articulou a sua contribuição à filosofia. Não o seguiu em seu esforço ininterrupto por contornar a linguagem da metafísica tradicional, a sua conceptualidade e o seu discurso sobre o conhecimento essencial e por tornar útil para o pensamento a força da evocação da palavra poética em Hölderlin. Para Gadamer, a linguagem nunca é a linguagem antiga, antiquada, já desgastada. Ao contrário, a linguagem é compartilhamento, participação, uma possibilidade de ter parte. Afirma Gadamer:

¹¹⁴ GADAMER, Hans-Georg. *Hermenêutica e diferença ontológica* (1989). In: _____. *H.E.R.*, p. 73.

¹¹⁵ *Ibidem*, p. 73.

¹¹⁶ *Idem*, p. 74.

¹¹⁷ GADAMER, Hans-Georg. *No rastro da hermenêutica* (1994). In: _____. *H.E.R.*, p. 169.

Quando falamos uns com os outros, quando buscamos uns para os outros e para nós mesmos e as palavras, quando experimentamos as palavras que conduzem a uma linguagem comum e que formam uma tal linguagem, nós nos empenhamos por compreender a nós mesmos – e isso sempre significa: tudo, mundo e homem; e isso por mais que seja possível que não nos compreendamos propriamente de modo algum uns com os outros¹¹⁸.

Em uma entrevista concedida a Carsten Dutt, Gadamer afirma que foi a filosofia do diálogo que ele expôs na terceira parte de *Verdade e Método* que foi seu “autêntico trabalho (...) perseguido nos últimos trinta anos”¹¹⁹. De certa forma, o diálogo foi o tema que deu unidade aos mais diferentes ensaios ou trabalhos produzidos por Gadamer a partir de então. Aparece aí também a sua contraposição a Heidegger. Se já em *Verdade e Método* há uma crítica implícita a Heidegger na medida em que Gadamer acolhe positivamente a opinião comum quando afirma que “por-se de acordo em uma conversação implica que os interlocutores estão dispostos a isso e que vão tentar fazer valer em si mesmos o estranho e adverso”¹²⁰; esta diferença fica mais clara na medida em que diferentemente de Heidegger, Gadamer não procura criar uma nova consciência do diálogo e uma nova consciência da compreensão nele, mas explicitar a ideia já existente do que é um diálogo. Por isso incorpora em seu discurso o que em nossos discursos cotidianos dizemos sobre “a compreensão” e a “conversação”. Dutt lembra um pequeno texto autobiográfico onde Gadamer expõe uma réplica à famosa expressão da *Carta sobre o Humanismo*:

(...) a língua não é somente a casa do ser, mas também a casa do ser humano, em que vive, se instala, se encontra consigo mesmo, se encontra no outro, e que a estância mais acolhedora desta casa é a estância da poesia, da arte. Em escutar o que nos diz algo, e em deixar que se nos diga, reside a exigência mais elevada que se propõe ao ser humano. Recordá-lo para alguém é a questão mais íntima de cada um. Fazê-lo para todos e de maneira convincente é a missão da filosofia¹²¹.

Para Gadamer, diferentemente de Heidegger, a metafísica não tem uma linguagem própria. O que há são conceitos da metafísica cujo conteúdo se define pelo uso das palavras, como ocorre com todos os vocábulos. Os conceitos que o pensamento utiliza não estão regidos por uma regra fixa e imutável, igual como ocorre com as palavras de nossa linguagem cotidiana. Os conceitos que Gadamer utiliza neste contexto ficam redefinidos pelo seu uso. Não se trata, portanto, dos conceitos da metafísica aristotélica clássica que a ontoteologia de

¹¹⁸ GADAMER, Hans-Georg. Fenomenologia, hermenêutica e metafísica (1983). In: _____. *H. E. R.*, p. 119. (GW 10, p. 106).

¹¹⁹ GADAMER, Hans-Georg. Em conversación com Hans-Georg Gadamer. In: DUTT, Carsten. *Em conversación com Hans-Georg Gadamer*, p. 55.

¹²⁰ GADAMER, Hans-Georg. *V.M.I.*, p. 465.

¹²¹ GADAMER, Hans-Georg. A missão da filosofia. In: _____. *L.H.E.*, p. 156.

Heidegger havia descoberto novamente. No caso de Gadamer pertencem muito mais à tradição platônica. Palavras como *mimesis*, *methexis*, *participación*, *anamnesis* ou *emanación* que Gadamer utiliza com um ligeiro retoque são de cunho platônico¹²². Gadamer destaca que o seu distanciamento maior em relação a Heidegger encontra-se nos seus “estudos sobre Platão”¹²³. Além de demonstrar que Platão não pode ser lido como precursor da ontoteologia, Gadamer percebeu também no diálogo socrático elaborado por Platão que a “estrutura monológica da consciência científica nunca permite de todo ao pensamento filosófico alcançar seus objetivos”¹²⁴. Para Gadamer, “a linguagem da metafísica é e será o diálogo, mesmo que este diálogo dure séculos e milênios. Por esta razão os textos de filosofia não são propriamente textos ou obras, mas contribuições a uma conversação através dos tempos”¹²⁵.

2.3 Phronesis e diálogo: Uma racionalidade prática que exige a presença do outro

A filosofia da finitude e a preocupação em dar voz ao Outro levou Gadamer a “rastrear uma unidade íntima entre o pensamento de Platão e de Aristóteles”¹²⁶. Esta unidade Gadamer percebe, fundamentalmente, no conceito de *phronesis*. De certa forma, o problema do desenvolvimento do pensamento de Aristóteles e sua distância em relação à doutrina das ideias de Platão, ocorre devido a este conceito. Gadamer critica Jaeger, por um lado, porque viu como Aristóteles desenvolveu a questão do Bem não sobre pressupostos ontológicos, nem sobre a base da crítica a doutrina das ideias, mas sobre a base de seu conceito de *phronesis* e, por outra parte, a ideia de Bem de Platão não deve ser vista em perspectivas ontológicas, mas como uma questão da dimensão ética em sentido próprio, isto é, diálogo¹²⁷.

A *phronesis* foi, como afirma Dottori, a base do pensamento de Gadamer¹²⁸. Dottori lembra que o próprio Gadamer lhe havia confidenciado que sua intenção original era escrever seu trabalho de doutorado sobre a ética aristotélica e que foi por isso que ele planejou inicialmente escrever uma introdução para a ética de Platão, particularmente, sobre o *Filebo* e

¹²² GADAMER, Hans-Georg. Entre Fenomenologia e dialética. Tentativa de uma autocrítica (1985). In: _____. *V.M.II*, p. 19.

¹²³ Ibidem, p. 19.

¹²⁴ Idem, p. 20.

¹²⁵ Idem, Ibidem, p.20.

¹²⁶ GADAMER, Hans-Georg. Phronesis: uma filosofia da finitude. In: _____. *E.Ú.D*, p. 29.

¹²⁷ Idem, p. 30.

¹²⁸ Cf. DOTTORI, Ricardo. The Concept of Phronesis by Aristotle and the Beginning of Hermeneutic Philosophy. Disponível em: <http://www2.units.it/etica/2009-1/DOTTORI.pdf>. Acesso em: 03/12/2010. Riccardo Dottori defende a ideia de que o conceito de *phronesis* foi a base do pensamento de Gadamer desde o início. Os dois primeiros ensaios filosóficos de Gadamer, a saber, *Ética dialética de Platão* (1929) e *Saber prático* (1930) teriam tratado deste tema.

que foi esta ideia brilhante que o levou a escrever sua tese de doutorado sobre o *Filebo*¹²⁹. Gadamer diz claramente que é preciso levar em conta o *Filebo* para ser capaz de determinar a relação entre o conceito de *phronesis*, como ele é trabalhado no *Protreptic*, ou conseqüentemente o uso do termo na *Ética a Nicômaco* e da relação com Platão. Em outro momento Gadamer afirma que para seguir o desenvolvimento do pensamento aristotélico e, em especial de sua ética, a consideração do *Filebo* é determinante. Ela confirma que sua intenção original da análise do *Filebo* foi determinada pelo seu interesse na fixação terminológica do conceito de *phronesis* que é onde todo o problema da relação entre Aristóteles e Platão ocorre.

Em sua habilitação profissional de 1927, intitulada *Ética dialética de Platão*, Gadamer se ocupa da problemática que une os dois grandes clássicos gregos e põe em evidência uma notável dependência. Gadamer retoma a reflexão sobre a pergunta socrática pelo Bem, assumindo que a ética aristotélica constitui a consumação verdadeira das exigências socráticas. Para Gadamer, a projeção de Platão, ao plano da explicação conceitual aristotélica resulta, no entanto, problemática “porque não pode captar a tensionalidade e energia interna da filosofia platônica que tão convincentemente nos interpela desde seus diálogos”¹³⁰. Para Gadamer, esta projeção aristotélica sobre Platão é como projetar um volume sobre um plano, por mais correta que seja, fica com as linhas sombreadas de algo aplainado que não evoca a figura original em sua dimensão completamente distinta. Não se trata de uma má compreensão, mas do problema sistemático da filosofia mesma. O que era realidade viva é captado em conceitos e, assim, “o que se ganha em clara perceptibilidade e em certeza repetível tem em sua contrapartida no que se perde em excitante ambigüidade”¹³¹.

Na visão de Gadamer a ciência aristotélica é monológica, não necessita, portanto, de assentimento ou aprovação de interlocutor algum. A dialética, ao contrário, “vive da força do entendimento dialógico, do acompanhamento compreensivo do outro e em cada um de seus passos tem um suporte na orientação do assentimento do interlocutor”¹³². Há, portanto, que voltar à dialética, porém, não aquela que ressalta as contradições e o distanciamento negativo das coisas, mas aquela positividade desenvolvida por Platão onde as múltiplas propriedades de algo são abordadas de forma conjunta, onde os parceiros avançam apesar da contradição do

¹²⁹ Cf. DOTTORI, Ricardo. The Concept of Phronesis by Aristotle and the Beginning of Hermeneutic Philosophy. Disponível em: <http://www2.units.it/etica/2009-1/DOTTORI.pdf>. Acesso em: 03/12/2010, p. 2.

¹³⁰ GADAMER, Hans-Georg. *P. D. E.*, p. 5-6 (GW 5, p. 9).

¹³¹ *Ibidem*, p. 5-6 (GW 5, p. 9).

¹³² *Idem*, p. 13. (GW 5, p. 15).

uno e do múltiplo¹³³. Para Gadamer, o *logos* no diálogo platônico tem sua força não na irrefutabilidade certa de si mesma que exclui toda a contradição antes de abordar a coisa e sim na *relevância que resulta do ver conjuntamente a diversidade em seu sentido unitário*¹³⁴. Por isso “a teoria da dialética em Platão é a teoria da possibilidade pertinente do diálogo”¹³⁵.

No segundo parágrafo do primeiro capítulo intitulado *O diálogo e o logos*, Gadamer refere-se à fala original como “um conjunto ter que ver com algo”¹³⁶ e se ocupa de um observar livre das preocupações de produzir, que tem “a tendência característica de querer estar com os outros”, em que primam o participar e o escutar, em que não é tanto o ser em direção à coisa, mas a comunidade neste ser em direção a ela”¹³⁷. Para Gadamer, “todo falar é falar com alguém que entende como tal, um chegar a ser compreendido daquilo sobre o que se fala, com aquilo que torna visível o falar. Inclusive ali onde faticamente não há nenhum outro que escute minha fala, o falado segue sendo segundo sua ideia compreensível para outros”¹³⁸.

Em *A ideia de Bem entre Platão e Aristóteles*, Gadamer demonstra que Aristóteles era mais platônico do que se imaginava e que seu esquema de ontoteologia era somente uma das perspectivas que ele derivava de sua física e que aparecem reunidas nos livros de metafísica¹³⁹. Assim, ao analisar o *Protéptico* de Aristóteles e, sobretudo, o debate então em curso sobre o desenvolvimento histórico da ética aristotélica através das três éticas afirma, frente a Jaeger, que se trata de uma relação sem sentido¹⁴⁰. Primeiro, porque se trata de uma relação muito complicada entre o tema fundamental do *Agathon* ou do Bem e os outros dois componentes, o prazer e o conhecimento e que se trata de inserir o conceito de *phronesis* ou saber prático, da racionalidade que medeia os dois. Em segundo lugar, Gadamer não percebe nenhuma crítica das ideias. Pergunta-se: “o que é que se propõe este escrito? A resposta me

¹³³ GADAMER, Hans-Georg. *P. D. E.*, p.15. (GW 5, p. 17).

¹³⁴ GADAMER, Hans-Georg. *P.D.E.*, p. 52. (GW 5, p. 48).

¹³⁵ Idem, p. 22 (GW 5, p. 23).

¹³⁶ Ibidem, p.22(GW 5, p. 23).

¹³⁷ Idem, p.25 e 26 (GW 5, p. 25 e 26).

¹³⁸ Idem, p. 27(GW 5, p. 27).

¹³⁹ GADAMER, Hans-Georg. *Entre fenomenologia e dialética. Tentativa de uma autocrítica* (1985). In: _____. *V.M.II*, p. 19.

¹⁴⁰ GADAMER, Hans-Georg. *A Idéia do Bem Entre Platão e Aristóteles*, p. 11. (GW 7, p. 132). Na visão de Gadamer, Werner Jaeger deu novos e importantes impulsos à investigação filosófica com sua obra sobre Aristóteles. Porém, na obra de Jaeger ainda reinava um esquema simples que marcou a evolução do Aristóteles platônico para o crítico da teoria das idéias de Platão e, finalmente, para o empírico. No entanto, o desenvolvimento da ética aristotélica que Jaeger adaptara à sua construção logo encontrou oposição justificada pela posição problemática que o *Protreptic* assumira neste contexto. Da mesma forma não se encontra em todo o legado de Aristóteles nenhum ponto em que Aristóteles tenha deixado de criticar a teoria das ideias de Platão ou, então, tenha deixado de ser um platônico. Se em Aristóteles desvaneceu a esperança de podermos reconhecer fases evolutivas de seu pensamento, Gadamer pergunta-se também se o mesmo não ocorreu com Platão. A ideia predominante que pressupõe a teoria dos dois mundos teria sido atenuada pelo próprio Platão, com uma visão crítica. O testemunho dessa autocrítica seria o *diálogo Parmênides*.

parecia clara: aqui não há nenhuma crítica das ideias”¹⁴¹. Gadamer critica Jaeger, por um lado, porque viu como Aristóteles desenvolveu a questão do Bem não sobre pressupostos ontológicos, nem sobre a base da crítica à doutrina das ideias, mas sobre a base de seu conceito de *phronesis* e, por outra parte, a ideia de Bem de Platão não deve ser vista em perspectivas ontológicas, mas como uma questão da dimensão ética em sentido próprio, isto é, diálogo¹⁴².

Existe para Gadamer uma proximidade entre o conhecimento do Bem buscado por Sócrates e a *phronesis* de Aristóteles. Da mesma forma que para Sócrates o conhecimento do Bem não podia ser compreendido segundo o modelo da *tekhne* e da *episteme*, Aristóteles, no livro VI da *Ética a Nicômaco* “faz uma clara diferenciação entre o conhecimento prático em relação ao conhecimento teórico e ao técnico, além de designá-lo como outro tipo de conhecimento”¹⁴³. A virtude do conhecimento prático, a *phronesis*, surge como uma encarnação do que a vida de Sócrates vivenciou anteriormente. Da mesma forma, a imagem de Sócrates desenhada por Platão na *Apologia* mostra-se muito distante de todo e qualquer interesse meramente teórico.

Gadamer percebe também, em Platão, uma relação entre a dialética e a *phronesis*. A dialética é apresentada como se fosse uma supraciência que se descortina por detrás das disciplinas matemáticas, descritas como ciências puramente teóricas. Da mesma forma Platão, em muitos momentos, emprega, em um amplo sentido, a palavra *phronesis*, tanto como sinônimo de *tekhne*, quanto de *episteme*. Assim, como afirma Gadamer, “a dialética não representa um conhecimento geral e ensinável e não surpreende que Platão a chame de *phronesis*. Pois, afinal de contas, ela não é algo que se possa aprender com facilidade. É mais que isso: é prudência”¹⁴⁴. A verdadeira dialética exercita o pensar que se fixa naquilo que é justo, está diante de nossos olhos, não se deixando desviar dessa rota por nenhum motivo. Para esta verdadeira dialética, Platão usou o termo *phronesis*, pois na questão em torno do Bem não existe conhecimento disponível. *Cada indivíduo precisa indagar a si próprio, de modo que cada um estabelecerá, necessariamente, um diálogo consigo mesmo e com os outros*¹⁴⁵. É por isso que, para Gadamer, a utopia platônica sobre uma vida boa escrita na *República*, tem como alvo o esclarecimento conceitual que a *Ética a Nicômaco* de Aristóteles

¹⁴¹ GADAMER, Hans-Georg. *Phronesis: uma filosofia da finitude*. In: _____. *E.Ú.D.*, p. 29.

¹⁴² GADAMER, Hans-Georg. *Phronesis: uma filosofia da finitude*. In: _____. *E.Ú.D.*, p. 30.

¹⁴³ GADAMER, Hans-Georg. *A Idéia do Bem Entre Platão e Aristóteles*, p. 35. (*GW 7*, p. 146).

¹⁴⁴ Idem, p. 37. (*GW 7*, p. 147).

¹⁴⁵ Idem, p.43. (*GW 7*, p. 150).

oferece com sua análise equilibrada sobre o contexto de *ethos e logos*”¹⁴⁶. A ética aristotélica permanece, assim, fiel ao verdadeiro uso da palavra *phronesis*. Aristóteles, em sua totalidade, continua a viver no mundo linguístico de Platão.

Na visão de Gadamer, Platão, através do personagem Sócrates sempre marcou de forma apenas negativa a diferença cognitiva existente entre o conhecimento do Bem e todo o conhecimento restante. Quem imaginava saber o que era uma *areté* percebia-se sempre diante de uma refutação ou correção. Como resultado revelava-se, então, que faltava a cada um o conhecimento do Bem. No entanto, no *Fédon* e na *República*, Platão fala sobre o passo que deveria ser dado rumo ao conhecimento do Bem e destaca o Bem por sua transcendência. Na *República*, Platão demonstra que o Bem vem ali comparado com o sol, e o sol é um símbolo da impossibilidade de definir o ser. O Bem é o que transcende ou a transcendência. O Bem (*Agathon*) é a expressão de algo que nunca é plenamente alcançável. Afirma Gadamer:

Neste ponto se recorre ao sol como metáfora, ou como semelhança do Bem para dizer que não se pode olhar o Bem igual que não se pode olhar o sol, apesar de que tudo quanto é bom o é graças ao Bem, assim como tudo o que é visível o é graças ao sol. Em comparação com o sol é tudo o que pode dizer-se deste mais além que é o Bem¹⁴⁷.

Para Gadamer é um pressuposto fundamental para compreender a ideia de Bem saber que não existe o ser, por um lado, e o Bem, por outro, porque ambos são efetivamente inseparáveis. Da mesma forma não há, por um lado, uma metafísica do ser e por outro lado uma filosofia moral, mas ambos são inseparáveis. *Neste sentido, como afirma Dottori, não pode existir por uma parte uma ética e por outra parte uma metafísica, mas sua discussão deve ser feita em conjunto.* Somente assim a metafísica está em seu posto. A ética não é, portanto, a ciência segunda como se havia dito a respeito da ciência primeira que para Aristóteles é a metafísica, mas a metafísica se legitima somente como momento dentro da discussão ética¹⁴⁸.

Em um artigo de 1930, denominado *Saber Prático*¹⁴⁹, Gadamer ilustra aquela ampliação dialógica da racionalidade prática. Frente à indiferença ou indeterminação do conceito de Bem em Platão, Gadamer simpatiza com a crítica aristotélica. O bem deve ser considerado em relação com a ação humana. Aristóteles havia corrigido a identificação socrático-platônica de *areté e logos* porque pensava que a sabedoria não estava na razão, mas

¹⁴⁶ GADAMER, Hans-Georg. *A Idéia do Bem Entre Platão e Aristóteles*, p. 63. (GW 7, p. 162).

¹⁴⁷ GADAMER, Hans-Georg. *Ética ou Metafísica?* In:_____.*E.Ú.D*, p. 37.

¹⁴⁸ Idem, p. 36.

¹⁴⁹ GADAMER, Hans-Georg. *Saber prático*(1930). In:_____. *GW 5*, p. 245.

no atuar conforme a razão. Não estava no conhecimento, mas no discernimento que decide a conduta moral. Este discernimento não é uma capacidade teórica, mas uma determinação do ser ético. O conhecimento ético não era um conhecimento objetivo, isto é, aquele que conhecia não se limitava a constatar um determinado número de fatos, mas o que ele conhecia o afetava imediatamente. Era algo que ele tinha que fazer. Este homem que estava consciente de si mesmo não pretendia comprovar o que era, mas muito mais dirigir o seu fazer.

Este saber prático, porém, não fica confinado ao âmbito da subjetividade. A *phronesis* não é um saber meramente subjetivo, uma vez que é complementado sempre pela *synesis*, a virtude do encontro, do entender-se uns com os outros. Se recorrermos ao juízo de outros eles julgam por alguém e sobre o que seja melhor para alguém. A *synesis* é a compreensão com a qual seguimos o outro que nos conta de si mesmo e de suas considerações sobre o que para ele é melhor¹⁵⁰. Não se trata obviamente de um saber e opinar teórico que se pode passar aos outros ou que se pode chegar a possuir a maneira de um saber para todos. Tanto o conteúdo quanto o modo de conhecer da *synesis* correspondem aos da *phronesis*, com a diferença de que na *synesis*, o entender-se uns com os outros não dá instruções ou ordens para atuar, mas aconselha e julga compreensivamente, com a qual supera a distância insalvável de julgar pelo outro não significa que este juízo careça de ser para si, essencial do saber prático¹⁵¹.

A *phronesis*, neste sentido, não se apresenta como um saber de um objeto, mas como tarefa de buscar uma racionalidade prática entregando-se a uma experiência processual viva. A uma experiência, como bem observa Hans-Georg Flickinger “que força o sujeito, a cada novo passo, a refletir acerca da adequação de sua postura frente à coisa”¹⁵². É por isso que em vez de buscar fundamentar a universalidade do conhecimento objetivo, o saber prático aceita expor-se ao risco permanente de revisão, abrindo-se ao desdobramento da experiência real. Trata-se de um saber nunca definitivo, sempre provisório, porque o agente pergunta-se nele sobre o que o move a agir, sobre a legitimidade de seus fins, além de questionar-se pela postura que toma na relação ao outro. *Neste sentido, a phronesis diz respeito, antes de tudo, ao autoentendimento da pessoa no ato de responsabilizar-se pelo seu agir.* Espelhando-se na sabedoria grega que reconhece os limites dos *logoi* e abre à razão conceitual os seus

¹⁵⁰ GADAMER, Hans-Georg. Saber prático(1930). In:_____. GW 5, p. 245.

¹⁵¹ Esta aproximação gadameriana da *phronesis* com a *synesis* deixa a hermenêutica vulnerável a críticas, especialmente quanto ao seu caráter argumentativo. Ver BERTI, Enrico. *Aristóteles no Século XX*. São Paulo: Loyola, 1997, p. 260. Afirma Berti: “A coisa mais interessante mostrada por Riedel é que a articulação estabelecida por Gadamer entre *phronesis* e *synesis*, a qual comporta a atribuição à primeira de um caráter intuitivo e a exclusão dela de qualquer argumentatividade”.

¹⁵² FLICKINGER, Hans-Georg. O Fundamento ético da Hermenêutica Contemporânea. *Revista Veritas*, Porto Alegre, v. 48, n. 2, p. 169-179, junho 2003.

pressupostos, Gadamer recupera para nós a experiência viva de um saber ontológico que precede o conceito¹⁵³.

2.4 O caráter prático, dialógico e relacional da hermenêutica – “O diálogo que nós somos”.

Para Richard Bernstein, o tema central em Gadamer é a fusão da hermenêutica com a práxis¹⁵⁴. Esta fusão se compreende melhor a partir da passagem de *Verdade e Método*:

Também nós havíamos chegado ao convencimento de que a aplicação não é uma parte última e eventual do fenômeno da compreensão, mas que determina a este desde o princípio e em seu conjunto. Tampouco aqui a aplicação consistia em relacionar algo geral e prévio com uma situação particular. O intérprete que se confronta com uma tradição tenta aplicá-la a si mesmo. Porém, isto não significa que o texto transmitido seja para ele algo geral que possa ser usado posteriormente para uma aplicação particular. Pelo contrário, o intérprete não pretende outra coisa que compreender este assunto geral, o texto, isto é compreender o que disse a tradição e o que faz o sentido e o significado do texto. E para compreender isto não lhe é dado querer ignorar-se a si mesmo e a situação hermenêutica concreta em que se encontra. Está obrigado a relacionar o texto com esta situação, se é que quer entender algo nele¹⁵⁵.

Na visão de Bernstein, a maioria dos temas fundamentais da hermenêutica filosófica está implícita nesta passagem, ou pode ser relacionada a ela¹⁵⁶. Da mesma forma, devem ser entendidas as principais críticas de Gadamer à hermenêutica do século XIX, que ela negligenciou o papel positivo dos preconceitos¹⁵⁷ que estão presentes em toda a compreensão. Gadamer afirma que foi somente com Heidegger que o papel positivo do preconceito foi

¹⁵³ FLICKINGER, Hans-Georg. O Fundamento ético da Hermenêutica Contemporânea. *Revista Veritas*, Porto Alegre, v. 48, n. 2, p. 169-179, junho 2003.

¹⁵⁴ BERNSTEIN, R. From Hermeneutics to Praxis. *Review of Metaphysics* 35/4 (June 1982), p. 824. Para Richard Bernstein o ideal grego da *phronesis*, como foi trabalhado por Aristóteles, pode ser levado como a chave de leitura de *Verdade e Método* e para todos os projetos de Gadamer desde 1960. Neste sentido, a descrição de Aristóteles do fenômeno ético serve de modelo aos problemas de hermenêutica. Bernstein caracteriza a caminhada filosófica de Gadamer como procedendo em parte de um “encontro intelectual decisivo com Aristóteles, um encontro ao qual ele frequentemente recorre e que foi iniciado pela participação dele no seminário de Heidegger sobre a *Ética a Nicômaco*”.

¹⁵⁵ GADAMER, Hans-Georg. *V.M.I.*, p. 396.

¹⁵⁶ BERNSTEIN, Richard J. What is the Difference That Makes a Difference? Gadamer, Habermas, and Rorty, p. 334.

¹⁵⁷ A tradução de Vorurteil por “preconceito” pode sugerir equívocos, já que o termo em português tem uma conotação quase exclusivamente pejorativa. Segundo Aurélio Buarque de Holanda Ferreira, Preconceito significa “conceito ou opinião formados antecipadamente, sem maior ponderação ou conhecimento dos fatos; ideia pré-concebida. Significa também “superstição”, “crendice”. Também tem o sentido de “suspeita, intolerância, ódio irracional ou aversão a outras raças, credos ou religiões” (Ver Aurélio Buarque de HOLANDA, Novo Dicionário da Língua Portuguesa, p. 1130). No entanto, do mesmo modo que Gadamer, queremos apresentar um sentido positivo ao termo. Um preconceito, igual a outros conceitos hermenêuticos chaves compostos com Vor, o acento recai sobre este prefixo (por exemplo, Vorverständnis: “compreensão prévia” ou “pré-compreensão”; Vorgriff: “antecipação”; Vorbegriffe: “pré-concepções”). O qual tem por objetivo assinalar o fato de que a linguagem, a prática, a forma de vida, etc., do intérprete são pré-condições para a compreensão; pertencem à situação inicial da qual a compreensão parte.

devidamente apreciado e esta visão ontológica requer uma nova compreensão do círculo hermenêutico. Esta é a base pela qual Gadamer resgata o preconceito contra o iluminismo. Os preconceitos são constitutivos de nosso ser e nossa historicidade. Eles abrem-nos a experiência. Estamos sempre sendo conduzidos pela história efetual (*wirkungsgeschichte*¹⁵⁸) e consequentemente estamos sempre a compreender de forma diferente. Isto envolve um encontro dialógico entre o texto e a tradição que procuramos compreender e nossa situação hermenêutica. Nós sempre procuramos compreender a partir de nosso horizonte, mas procuramos ampliar este horizonte para alcançar uma fusão de horizontes (*Horizontverschmelzung*). Gadamer salienta que os horizontes não são fechados em si mesmos, mas essencialmente abertos e fluídos. Como afirma Bernstein, “um horizonte, então, é limitado e finito, mas essencialmente aberto. Ter um horizonte é não ser limitado àquilo que é próximo, mas ser capaz de mover-se para além disso”¹⁵⁹.

Esta apropriação gadameriana de Aristóteles trouxe, na visão de Bernstein, consequências muito produtivas para a hermenêutica. A própria forma como Gadamer se apropriou de Aristóteles se transforma em um exemplo de como opera e acontece a consciência da história dos efeitos (*Wirkungsgeschichtliches Bewusstsein*), a fusão de horizontes (*Horizontverschmelzung*) e o papel positivo da distância temporal¹⁶⁰. Ilustra também como a compreensão faz parte do processo do vir a ser de sentido, a maneira em que a tradição fala a nós e tem uma pretensão de verdade sobre nós. Essa referência à tradição é tratada por Bernstein em termos práticos da seguinte maneira: “A consciência da efetividade histórica não indica um estágio final de autoconhecimento. Ao contrário, nós estamos sempre a caminho para o autoconhecimento, um autoconhecimento alcançado pela inter-relação dialética com o ‘outro’”¹⁶¹. Além do mais, quando vemos como Gadamer se apropria do texto

¹⁵⁸ Esta categoria gadameriana, como diz Richard PALMER, é um desafio à qualquer tradução adequada. Uma tradução predominantemente literal seria história (Geschichte) dos efeitos (Wirkungs). Alguns autores traduziram como "princípio da efetivação histórica" (Cf. com tradução portuguesa do livro *Questões fundamentais de hermenêutica*, de Emerich CORETH, feita por Carlos Lopes de MATOS, p. 125); "história-efetual" (Cf. com tradução portuguesa de *Hermenêutica Contemporânea*, de Josef BLEICHER, feita por Maria Georgina SEGURADO, p. 157); "história efetual" (Cf. com tradução portuguesa de *Dialética e Hermenêutica*, de J. HABERMAS, feita por Álvaro VALLS, p. 12. Este tradutor comenta: "Wirkungsgeschichte significa a história dos efeitos de uma certa obra, de sua influência sobre as gerações posteriores, e por isso adotamos a expressão 'história efetual' que parece já se estar consagrando depois da tradução espanhola de Gadamer." Esta tradução por "história efetual" é também a preferida do professor Ernildo STEIN em sua obra aproximações sobre Hermenêutica, p. 76.); "história de efetuação" (Cf. com *Hermenêutica filosófica: nas trilhas de Hans-Georg Gadamer*, obra coletiva escrita por Custódio Luís Silva de ALMEIDA, Hans-Georg FLICKINGER e Luiz ROHDEN, p. 150). Acabamos optando por história efetual.

¹⁵⁹ BERNSTEIN, Richard. *Beyond Objectivism and Relativism*, p. 143.

¹⁶⁰ BERNSTEIN, Richard. *From Hermeneutics to Praxis. The review of Metaphysics* 35, n.º. 4, p. 824.

¹⁶¹ BERNSTEIN, Richard. *Beyond Objectivism and Relativism: science, hermeneutics, and praxis*. Oxford: Basil Blackwell, 1985, p. 143.

aristotélico, ganhamos uma compreensão mais profunda sobre as ciências do espírito enquanto disciplinas práticas morais herdeiras da velha tradição da filosofia prática, cuja principal tarefa é de justificar esta forma de razão e defender a razão prática e política contra a dominação na ciência e tecnologia.

É importante ressaltar que Gadamer não compreende a hermenêutica como um método de compreensão por meio do qual os textos poderiam ser submetidos à investigação científica como todos os outros objetos da experiência. A tarefa é esclarecer um tipo peculiar de conhecimento e verdade que se realiza sempre que autenticamente compreendemos. Gadamer não está obcecado pelo ideal de um método distinto das *Geisteswissenschaften* o que poderia rivalizar com o método científico das *Naturwissenschaften*. Este ideal já levou a uma visão de compreensão como uma atividade psicológica subjetiva, algum tipo de empatia onde podemos sair de nossa situação histórica e nos identificar com as intenções dos autores dos textos ou as intenções dos agentes históricos que estamos entendendo. Porém, Gadamer percebe aí, como afirma Bernstein, um “cartesianismo latente e uma aceitação da dicotomia básica entre o que é objetivo e subjetivo”¹⁶². Na visão de Gadamer, somente com Heidegger a discussão do entendimento foi plenamente realizada. Implícito em Heidegger e explícito em Gadamer há duas reivindicações: a primazia ontológica e a universalidade da hermenêutica. Nós somos jogados para o mundo como seres que compreendem e a compreensão em si não é um tipo de atividade de um sujeito, mas pode propriamente dizer-se que é a base de todas as atividades.

Quando Gadamer introduz o conceito de jogo e nos diz que o jogo é “o fio condutor da explicação ontológica”¹⁶³ ele mostra-nos que há um modo mais primordial do ser para a compreensão do nosso ser no mundo. O jogo possui uma “essência própria, independente da consciência dos que jogam. Também há jogo e, inclusive, somente o há, verdadeiramente, quando nenhum ‘ser para si’ da subjetividade limita o horizonte temático e quando não há sujeitos que se comportam ludicamente”¹⁶⁴. O sujeito do jogo não são os jogadores, mas através deles o jogo simplesmente acontece. O jogo tem seu próprio ritmo, a sua fluibilidade própria, o seu distintivo para cá e para lá. Este modo de ser do jogo é o que Gadamer coloca como modelo em nossa relação com as obras de arte, textos e tudo o que é transmitido a nós. Gadamer introduz o conceito de jogo a fim de destacar a relação dialética e dialógica sutil que existe entre o intérprete e o que ele pretende interpretar. Compreende-se mal esta relação se pensamos que estamos apenas sujeitos ou expectadores. Nós participamos

¹⁶² BERNSTEIN, Richard. From Hermeneutics to Praxis. *The review of Metaphysics* 35, n.º. 4, p. 825.

¹⁶³ GADAMER, Hans-Georg. *V.M.I.*, p. 143.

¹⁶⁴ Idem, p. 145.

nas obras de arte, textos e tradições que encontramos. O objetivo da hermenêutica é abrir-nos ao que os textos e a tradição “dizem para nós”, ao abrir-nos ao seu significado e a reivindicação de verdade. O que Gadamer salienta com base em Heidegger é que nós não fazemos isso por esquecimento da nossa historicidade, os nossos preconceitos. Toca-se assim nos dois aspectos mais controversos da hermenêutica filosófica de Gadamer, a sua apologia do preconceito do iluminismo “o preconceito contra todo o preconceito”¹⁶⁵. Como Gadamer nos diz: “Não são tanto os nossos juízos, mas os preconceitos que constituem o nosso ser”¹⁶⁶. De fato, a historicidade da nossa existência implica que os preconceitos, no sentido literal da palavra constituem o direcionamento inicial de toda a nossa capacidade de experiência e referência.

A partir daqui podemos ver por que o problema da aplicação ou mesmo a autocompreensão é tão importante para Gadamer. Por um lado Gadamer afirma-nos que a compreensão hermenêutica é sempre limitada à “coisa em si” que estamos tentando entender ou compreender. Procuramos compreender o mesmo texto ou parte da tradição. Mas o sentido do que procuramos compreender não é autossuficiente, não existe uma coisa em si. O significado ou compreensão de um texto somente é possível por causa dos nossos preconceitos que são constitutivos do que somos, nossa própria historicidade. É por isso que Gadamer fala que para entender sempre entendemos de forma diferente. Há um jogo, um vai e vem, movimento que ocorre em toda a compreensão em que ambos buscam compreender os nossos preconceitos e são dinamicamente envolvidos um com o outro. Ao contrário daqueles que pensam que tal apropriação ou aplicação para nossa situação hermenêutica revela uma distorção ou uma deficiência que precisa ser superada, os preconceitos têm um papel positivo de permitir pré-julgamentos¹⁶⁷.

É neste contexto que se compreende a importância da análise aristotélica da *phronesis* para Gadamer. A *phronesis* é uma forma de raciocínio e conhecimento que envolve uma mediação entre o universal e o particular. Essa mediação não é obtida com um eventual recurso às normas técnicas ou métodos (no sentido cartesiano) ou a submissão de uma pré-determinação universal a um caso particular. “O que Gadamer enfatiza sobre *phronesis* é que é uma forma de raciocínio que produz uma espécie de ‘Know-how ético’ no qual tanto o que é universal como particular são co-determinados”¹⁶⁸. Além disso, a *phronesis* envolve um

¹⁶⁵ GADAMER, Hans-Georg. *V.M.I.*, p. 337.

¹⁶⁶ Idem, p. 344.

¹⁶⁷ Bernstein, Richard. From Hermeneutics to Praxis. *The review of Metaphysics* 35, nº. 4, p. 828.

¹⁶⁸ Ibidem, p. 828.

particular entrelaçamento de ser e conhecimento através da determinação do próprio bem. Assim, a *phronesis* determina o que a torna *phronimos*. Gadamer faz uma reivindicação semelhante para toda a autêntica compreensão, isto é, que não é separado do intérprete, mas constitutiva de sua *práxis*. Compreensão para Gadamer é uma forma de *phronesis*. Compreensão é autocompreensão¹⁶⁹.

A racionalidade hermenêutica se torna mais compreensível a partir dos contrastes que Gadamer destaca ao explorar as maneiras pelas quais Aristóteles distingue a *phronesis* das outras virtudes intelectuais, especialmente da *episteme* e *teknhe*. *Episteme* é o conhecimento daquilo que é universal, do que existe de necessário e assume forma de demonstração científica. A forma, o *telos* e o jeito da *episteme* é apreendido e ensinado. Neste sentido difere da *phronesis*. Esta é uma forma de raciocínio adequado para a *práxis*, onde há sempre uma mediação entre o universal e o particular, que envolve deliberação e escolha. Mas não é o contraste entre *episteme* e *phronesis* que Gadamer precisa para ilustrar a hermenêutica filosófica, mas a distinção entre *teknhe* e *phronesis*. Aqui Gadamer salienta três contrastes: 1) A *teknhe* ou a técnica é apreendida e pode ser obtida como uma habilidade. Mas a ética não pode se apreendida e nem esquecida. Em contrapartida, o sujeito da razão ética ou *phronesis* sempre se encontra em uma situação a agir e ele é sempre obrigado a usar o conhecimento ético e aplicá-lo de acordo com as exigências de sua situação concreta. 2) Existe uma concepção diferente entre meios e fins na *teknhe* e na *phronesis*. O fim da ética, ao contrário de uma técnica, não é uma coisa particular ou produto, mas a completa retidão ética de um tempo de vida. Ainda mais importante é o fato de que a atividade técnica não necessita de avaliação dos meios que lhe permitem chegar a um final em cada ocasião, isto que é exigido em termos de ética. Na ética não pode haver conhecimento prévio. Somente podemos deliberar sobre os meios adequados para esta situação particular. 3) *Phronesis*, ao contrário da *teknhe* é um tipo peculiar de conhecimento. Isto é indicado quando Aristóteles considera as variações de *phronesis*, especialmente a *Synesis*. “A compreensão é uma modificação da virtude do saber moral. Está dada pelo fato de que nela já não se trata do mesmo, mas do outro. É em consequência uma forma de juízo moral”¹⁷⁰. Portanto, não se trata de um saber geral, mas de algo concreto e momentâneo. A pessoa compreensiva não sabe nem julga desde

¹⁶⁹ Como afirma Risser: “o problema da aplicação na interpretação é similar ao problema da aplicação no relato aristotélico da ação ética. Aplicar normas à condução de nossa vida, às necessidades concretas da situação, é o modelo da interpretação de textos para aquele que deseja compreender”. Ver RISSER, J. *Hermeneutics and the voice of the other*, p. 105.

¹⁷⁰ GADAMER, Hans-Georg. *V.M.I.*, p. 394.

uma situação externa e não afetada, mas desde uma pertença específica que lhe une com o outro, de maneira que é afetado com ele e pensa com ele¹⁷¹.

Para Gadamer, quando queremos compreender um texto ou parte da tradição não podemos ignorar a nós mesmos e a nossa situação hermenêutica. Esta é uma característica do modo com que Gadamer se aproxima de Aristóteles. Vivemos numa situação hermenêutica onde somos confrontados com um mundo em que “há uma dominação da tecnologia baseada na ciência”, uma “idolatria falsa do perito”, “uma mistificação científica da moderna sociedade de especialização” e um perigoso desejo interior de nossa sociedade por orientações. É esta problemática que orienta Gadamer no questionamento do texto de Aristóteles para a reivindicação central de Gadamer de que houve um esquecimento e deformação do que realmente é práxis. A práxis da compreensão vai muito além da aplicação de um saber a um objeto qualquer, como aquela atividade que situa o homem em sua própria tradição como para recriá-la. A hermenêutica como filosofia prática representa uma nova maneira de pensar, diferente ao modelo das ciências, sujeita às mesmas exigências de racionalidade, porém com fim diverso. Este fim, para Gadamer, pode ser considerado como busca das condições para o desenvolvimento de nossas potencialidades particulares em uma sociedade plural¹⁷².

É através do encontro dialógico com o texto de Aristóteles que corremos o risco de testar nossos próprios preconceitos, profundamente arraigados, que nos cegam à autonomia e integridade da *phronesis*. Isto não significa que nos aproximamos de Aristóteles sem preconceitos e pré-julgamentos. Para Bernstein, a hermenêutica filosófica de Gadamer pode ser lida como uma reflexão profunda sobre o sentido da finitude humana, como um alerta constante contra os excessos do que ele chama de “razão de planejamento”, uma advertência de que a filosofia deve desistir da ideia de um “intelecto”. Como Heidegger, há um profundo ceticismo sobre a vontade humana e a crença de que nós podemos nos fazer de engenheiros das sociedades em que estamos vivendo e compartilhando princípios universais. A hermenêutica filosófica é ao mesmo tempo ousada e extremamente modesta. Por um lado a hermenêutica filosófica tem a tarefa de defender a razão prática e política contra os seus ataques e deformações no mundo contemporâneo. De outro lado, o que pode a filosofia ou a

¹⁷¹ GADAMER, Hans-Georg. *V.M.I*, p. 395.

¹⁷² GADAMER, Hans-Georg. Problemas da razão prática (1986). In:_____. *V.M.II*, p. 315. Assim nos indica Gadamer quando diz: “Do que tudo depende na sociedade humana é de como ela determina seus fins, ou melhor ainda, de como alcança o consenso para a suposição por todos dos fins que há que perseguir e de como encontrar os meios justos”.

hermenêutica filosófica fazer? Ela não pode resolver os problemas da sociedade ou da política.

Gadamer faz a distinção entre os preconceitos cegos ou ilegítimos e os preconceitos legítimos que são produtivos de conhecimento. A questão que se coloca é como podemos distinguir entre estes tipos de preconceitos? Para Bernstein, uma resposta é claramente descartada. Nós não podemos fazer isso por um solitário e monológico ato de pura autorreflexão. Isso é ontologicamente impossível por aquilo que somos e que revela nossa finitude humana. É somente através do encontro dialógico com o que é transmitido a nós que podemos testar o risco de nossos preconceitos. Gadamer vê isso como uma tarefa constante e aberta, ao contrário de Descartes e Hegel¹⁷³. Para Bernstein, a hermenêutica filosófica de Gadamer pode ser lida como uma tentativa de mostrar o que realmente somos, o que é mais característico de nossa humanidade, que somos seres dialógicos e conversacionais. Para Gadamer, esta ideia já se encontrava no início da filosofia ocidental e, em nosso tempo, ocupa uma aspecto central na filosofia. Afirma Bernstein,

A condição básica para toda compreensão necessita testar e colocar em risco as próprias convicções e preconceitos no e através de um encontro com o que é radicalmente “outro” ou estranho. Isto necessita imaginação e sensibilidade hermenêutica para compreender o “outro” em seu sentido mais forte possível. Somente buscando aprender do “outro”, somente pela totalidade do compreender de suas reivindicações pode-se ter um encontro crítico. Um diálogo engajado e crítico necessita abertura de si mesmo a todo o poder do que o “outro” diz. Tal abertura não indica concordância, mas sim um confronto dialógico¹⁷⁴.

Se por um lado Bernstein reconhece a contribuição positiva da hermenêutica no resgate de nossa condição dialógica e relacional questiona, no entanto, o fato de Gadamer identificar a filosofia prática com a *phronesis* correndo o risco de privar àquela e também a hermenêutica de uma estrutura argumentativa. Falta à hermenêutica de Gadamer proporcionar critérios argumentativos baseados em uma filosofia prática para superar a incerteza em que se encontra a *phronesis* na hora de decidir sobre a validade das normas contidas num *ethos* que é cada vez mais contraditório no mundo em que vivemos¹⁷⁵. O problema é que Gadamer rebaixa o nível epistemológico que tem a filosofia prática de Aristóteles porque ao assinalar

¹⁷³ BERNSTEIN, Richard. From Hermeneutics to Praxis. *The review of Metaphysics* 35, no. 4, p. 827.

¹⁷⁴ BERNSTEIN, Richard J. *The New Constellation: the ethical-political horizons of modernity/postmodernity*. Cambridge, Massachusetts: The MIT Press, 1992, p. 4.

¹⁷⁵ BERNSTEIN, Richard. *Beyond Objectivism and Relativism, Science, Hermeneutics, and Praxis*, Filadélfia, 1988, p. 158.

sua dependência da *phronesis* faz com que descenda ao âmbito das meras opiniões consagradas pelo *ethos* existente¹⁷⁶.

Para além de Bernstein, outro autor que destaca este aspecto ontológico e relacional é Weberman. Para Weberman, a tese fundamental da hermenêutica filosófica de Gadamer é que nossa compreensão ou interpretação de objetos e eventos é sempre condicionada ou moldada por nossa situação histórica de uma forma não totalmente transparente para nós. Assim, quando compreendemos algo (um texto ou uma obra de arte, por exemplo), nós sempre compreendemos de uma forma diferente, isto é, o significado de um texto é sempre condicionado e constituído em parte pelos seus leitores. Como os preconceitos são incontornáveis e constituem a única forma de acesso ao objeto da compreensão, então não há propriamente mais espaço para a admissão da objetividade da compreensão. Com a hermenêutica, o pluralismo das interpretações teria vindo para ficar e, com ele, também o relativismo desmedido e irresponsável. Neste sentido, Weberman lança as bases filosóficas do antiobjetivismo e pluralismo da hermenêutica de Gadamer, sem, no entanto, derivar o relativismo. Róbson dos Reis chama atenção para a interpretação de Weberman sobre a subdeterminação e mudanças relacionais no objeto da compreensão que a hermenêutica filosófica desenvolve. “A subdeterminação ontológica de um ente significa a incompletude de suas determinações, isto é, tais entes não estão determinados apenas em si mesmos, mas também a partir das relações que estabelecem. Trata-se, portanto, de uma identidade relacional. Exemplos de entes relacionais subdeterminados seriam precisamente os objetos e os eventos históricos, os textos, as obras de arte, etc”¹⁷⁷.

Enfim, na conclusão desse capítulo, podemos dizer que a hermenêutica filosófica é uma racionalidade que enfatiza o significado de encontrar um mundo de sentido estrangeiro. Isto se manifesta, em primeiro lugar, no reconhecimento de que o homem é um ser finito e relacional, que não existe sem toda uma inserção numa longa história ou tradição de usos, costumes, significações e valores que são o que lhe permite nomear, tal como duvidar, de algo enquanto algo. Pensar neste contexto não significa aplicar projetos ou conceitos rígidos, mas ser interpelado, integrado e interpretado pelo outro. É questionar-se, saber decidir entre possibilidades. Gadamer sabe que não se nasce pessoa. A humanidade da nossa existência depende da distância com que aprendemos a ver as fronteiras de nosso ser, a partir dos outros

¹⁷⁶ BERTI, Enrico. Gadamer and the Reception of Aristotle's Intellectual Virtues. *Revista Portuguesa de Filosofia*. Revista Portuguesa de Filosofia, P. 435-360.

¹⁷⁷ REIS, Róbson Ramos. Historicidade e mudanças relacionais: os limites da compreensão. In: STEIN, Ernildo; STRECK, Lenio (Organizadores). *Hermenêutica e Epistemologia: 50 anos de Verdade e Método*. Porto Alegre: Livraria do Advogado Editora, 2011. p. 59-71.

seres. É no encontro com o outro que me formo e me reconheço, exigindo ser, por sua vez, reconhecido¹⁷⁸.

Em segundo lugar, Gadamer não entende a reflexão emancipadora como um ato autossuficiente da razão consigo mesma, mas como algo que se torna possível somente no encontro com o outro. Não somos autossuficientes ou autoconscientes, mas estamos sempre em busca de nossa autocompreensão. A exemplo do homem religioso, que em seu caminho de fé, somente se compreende em referência à Deus; também nós somente nos compreendemos em relação ao outro. O outro se apresenta para nós como a palavra de Deus ao crente, prometendo uma melhor compreensão de nós mesmos e não podendo ser compreendido como um objeto que se encontra a nossa frente. Em terceiro lugar, a racionalidade hermenêutica, pode ser apresentada como uma alternativa ao diálogo de culturas porque se apresenta como uma filosofia da finitude e se aproxima do conceito grego de *phronesis*, não somente como uma virtude, mas como diálogo. Ao questionar, por um lado, a tradução heideggeriana de *phronesis* por consciência moral e, por outro lado, o uso do termo *Mit-sein*, Gadamer afirma que o nosso ser é fundamentalmente um ser em relação ao outro. Para Gadamer, somente a presença do outro permite que eu veja as minhas próprias limitações. Da mesma forma, o outro permite alcançar um âmbito para além das próprias possibilidades, no interior do processo dialógico e comunicativo. A *phronesis* se apresenta como uma racionalidade prática que se expõe permanentemente ao risco, abrindo-se ao desdobramento da experiência real.

Em quarto lugar, a racionalidade hermenêutica pode se apresentar como uma alternativa ao diálogo de culturas na medida em que tenta mostrar o que realmente somos, o que é mais característico de nossa humanidade, que somos seres dialógicos e relacionais. Não podemos fugir da nossa condição constitutiva que somos conduzidos por preconceitos. Eles abrem-nos a experiência. Estamos sempre sendo conduzidos pela história efetual e conseqüentemente estamos sempre a compreender de forma diferente. Isto envolve um encontro dialógico entre o texto e a tradição que procuramos compreender e nossa situação hermenêutica. Nós sempre procuramos compreender a partir de nosso horizonte, mas procuramos ampliar este horizonte para alcançar uma fusão de horizontes (*Horizontverschmelzung*). Como veremos no próximo capítulo, os horizontes não são, para Gadamer, fechados em si mesmos, mas essencialmente abertos. Para compreender

¹⁷⁸ GADAMER, Hans-Georg. A diversidade das línguas e a compreensão do mundo. In: _____. *GW* 8, p. 349. Afirma Gadamer: “Que é propriamente formação? Permitam-me citar a este propósito a um dos grandes. São palavras de Hegel: formação significa poder contemplar as coisas desde a posição do outro”.

necessitamos testar e colocar em risco as próprias convicções e preconceitos através de um encontro com o que é outro ou estranho.

Precisamos agora nos perguntar sobre os termos desse encontro de mundos que a hermenêutica proporciona. Podemos falar sobre a necessidade de um princípio universal ou numa linguagem única? Ou precisamos ir além do objetivismo e relativismo e falar de uma racionalidade ampliada que permite reunir as múltiplas expressões do pensamento? Este será o assunto do próximo capítulo.

3. DO DEBATE SOBRE NORMATIVIDADE OU UNIVERSALIDADE AO ENCONTRO DE MUNDOS: PLURALIDADE, OUTRIDADE, INCOMENSURABILIDADE, DIÁLOGO CRÍTICO.

O trabalho da hermenêutica é sempre essa transferência desde um mundo ao outro, desde o mundo dos deuses ao dos humanos, desde o mundo de uma língua estranha ao mundo da própria língua¹⁷⁹.

No primeiro capítulo vimos que a racionalidade hermenêutica se caracteriza como uma reflexão que enfatiza o significado emancipador de encontrar um mundo de sentido estrangeiro. A reflexão emancipadora não deve ser entendida como um ato autossuficiente da razão consigo mesma, mas como algo que se torna possível somente no encontro com o outro, o estranho ou estrangeiro. É o outro que está ali adiante, que interpela, que possibilita minha autocompreensão.

A questão que colocamos é se esta racionalidade potencialmente voltada para o outro, para outras visões de mundo, outras culturas, favorece um encontro de mundos ou culturas diferentes? Se for possível, como podemos estabelecer um diálogo ou comunicação entre estes mundos ou culturas diferentes a partir de Gadamer? Precisamos falar em princípios ou normas de entendimento universal? Ou é a nossa situação ontológica e relacional em que nos encontramos que possibilita o diálogo? Não seria o diálogo de culturas uma consequência de nossa busca pela autocompreensão, uma vez que o aprofundamento da nossa autocompreensão está unido ao entendimento de outras visões de mundo ou formas de vida?

Para responder estas questões precisamos inicialmente retomar o debate sobre a normatividade ou universalidade da hermenêutica, que foi amplamente discutido a partir da publicação de *Verdade e Método*, em 1960, e se desenvolveu ao longo da segunda metade do século passado e início de milênio. Destaca-se, por um lado, a crítica de Habermas e Honneth ao déficit de normatividade da hermenêutica e, por outro lado, a crítica de Derrida ao déficit de alteridade ou outridade na hermenêutica. Estes debates são importantes e relevantes, como afirma Robert Dostal, porque ajudam a esclarecer a posição de Gadamer em relação ao

¹⁷⁹ GADAMER, Hans-Georg. *Hermenêutica clássica e hermenêutica filosófica* (1977). In: _____. *V.M.II*, p. 95

projeto do Iluminismo e da modernidade, de um lado, e do pós-modernismo ou desconstrucionismo de outro lado¹⁸⁰. Se, por um lado, Gadamer é um inimigo declarado das pretensões modernas de alcançar uma transparência total do sentido afirmando que o ser-aí humano comporta dentro si uma tensão interna insuperável entre o esclarecimento e a ocultação e que a crítica das ideologias valoriza demasiadamente a competência da reflexão e da crítica; de outro lado, ao definir seu projeto como uma ontologia da experiência universal da compreensão, Gadamer não adere a um nominalismo ou relativismo ao estilo de Rorty ou a uma desconstrução total das bases do que tornava possível o consenso ou a comunicação racional humana entre mundos diferentes. Ao contrário, Gadamer é um defensor do diálogo racional e da possibilidade de comunicação entre mundos diferentes, ou culturas diferentes¹⁸¹.

É importante ressaltar, como observa Manfred Frank, que a hermenêutica de Gadamer não evoca a ideia de um transcendental com o fim de legitimar e justificar a vida. Por isso os valores têm seu fundamento em uma interpretação perspectivista infinita. A hermenêutica tem “consciência de que uma conversação, por princípio, não é controlável; a impossibilidade de fixar os signos que nos intercambiamos mutuamente, a não-indentidade dos significados sobre o que nos entendemos; a natureza, por princípio hipotética, de qualquer consenso pensável”¹⁸².

Precisamos, portanto, ver como esta comunicação entre mundos ou culturas diferentes acontece em Gadamer. Richard Bernstein afirma que o trabalho de Gadamer em *Verdade e Método* poderia ter sido intitulado *Para além do objetivismo e relativismo* por que ele expõe o que há de errado com um tipo de pensamento que se move entre estes polos opostos e nos abre para um novo modo de pensar e entender que revela que o nosso estar ou ser no mundo é

¹⁸⁰ DOSTAL, Robert. Introdução. In: *The Cambridge Companion to Gadamer*. Cambridge University Press, p. 4. Robert Dostal chama atenção para a relevância do debate de Gadamer com Habermas e outros filósofos, especialmente, para compreender a visão do autor sobre a modernidade e o Iluminismo. Enquanto Habermas abraça o projeto moderno e iluminista, Gadamer mantém uma distância crítica. Porém esta distância crítica e o projeto de uma ontologia hermenêutica também distingue Gadamer de autores pós-modernos. Para Dostal a conclusão de Richard Rorty em sua *Filosofia e o Espelho da Natureza* teria sido equivocada na medida em que considerava Gadamer como um nominalista que abandonara a guerra epistêmica.

¹⁸¹ A este respeito é importante ver LADRIÈRE, I. Prefácio. In: AGUIRRE ORAA, J.M. *Razão crítica ou razão hermenêutica? Uma análise da controvérsia entre Habermas e Gadamer*. Paris-Vitória, Cerf-Eset, 1998, p. 15. O que Gadamer e Habermas tem em comum é a busca de uma ideia de razão não mutilada, nem unidimensional. Jean Ladrière afirma assim: “Em um tempo marcado pelo aparente triunfo da ‘razão instrumental’ e, simultaneamente, o pensamento da ‘desconstrução’, onde se destruiu as bases mesmas do que tornava possível um ‘consenso’ social e cultural e onde, ao mesmo tempo, se eleva por todas as partes um questionamento ético radical sobre as práticas científicas, tecnológicas, políticas, cujo sentido se obscurece, a responsabilidade da filosofia consiste em retomar o movimento de sentido nas diferentes dimensões do pensamento e da ação e em construir a ideia de uma ‘razão ampliada’, capaz de recolher nas múltiplas expressões do pensamento e ação e de prolongar suas potencialidades na direção do ‘telos’ da vida autêntica. Esta é a responsabilidade que se encontra resolutamente assumida tanto na empresa da razão hermenêutica como na razão crítica.

¹⁸² FRANK, Manfred. Os limites da controlabilidade da linguagem, p. 90.

distorcido quando impomos os conceitos de objetivismo e relativismo. Para encontrar o Outroé necessário ir além do debate sobre objetivismo e relativismo na hermenêutica filosófica¹⁸³. Bernstein critica o conceito ilustrado de razão e aponta para o surgimento de um novo conceito de racionalidade que não supõe critérios de demarcação universal como sua premissa, isto é, de um conceito que incorpora a contingência e a historicidade intrínseca do conhecimento e os valores humanos. São necessárias formas novas de racionalidade, mais respeitosas com a pluralidade. Conceitos como outridade, incomensurabilidade, alteridade, *differénce*, mundo da vida representam um “estado de desconstrução, desestabilização, ruptura e fratura – de resistência a todas as formas de totalidade abstracta, universalismo e racionalismo”¹⁸⁴.

O fato de Gadamer realçar uma racionalidade mais respeitosa com a pluralidade não significa, portanto, aceitar uma ideia relativista de absoluta falta de comunicação entre as diversas visões de mundo e formas de vida, mas que a linguisticidade¹⁸⁵ universal de ser-no-mundo humano permite sempre um diálogo crítico ou uma linguagem comum. Gadamer defende um ideal de diálogo crítico baseado na arte de perguntar e estar aberto a perguntas e sugere que tal diálogo permite uma atitude crítica frente a todas as convenções. A consciência hermenêutica do modo de ser dialógico do ser humano aumenta a possibilidade do diálogo exitoso ao ajudar-nos a ver que temos que escutar o Outro e desejamos compreender o geral. Para Gadamer, o encontro hermenêutico de universos de significado histórica e culturalmente distantes tem um significado emancipador na medida que estar familiarizado com modos distantes de pensar e de atuar nos permite tomar distância crítica com respeito a práticas dominantes e à aparência natural do próprio mundo histórico. Neste diálogo, o aprofundamento na própria autocompreensão está unido ao entendimento de outras visões de mundo e formas de vida. É um processo que ensina o sentido da própria consciência sobre

¹⁸³ BERNSTEIN, Richard J. *Beyond Objectivism and Relativism: Science, Hermeneutics, and Praxis*. Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 1985. p. 37.

¹⁸⁴ BERNSTEIN, Richard J. Uma revisión de las conexiones entre inconmensurabilidad y otredad. *Isegoria*, nº 3, p. 5-25, 1991. p.5.

¹⁸⁵ A palavra *Sprachlichkeit* sequer existe no original alemão. Às vezes é traduzida por “linguisticidade”, outras por “caráter linguístico” ou mesmo “modo de ser linguagem”. Nas tradições espanholas há um consenso de que a melhor tradução é linguisticidade. Gadamer explica que se utiliza desta expressão porque ela evita que se fale simplesmente de língua como se houvesse uma pluralidade de línguas. Gadamer quer chamar atenção para o fato de que na formação das línguas há um ímpeto para à palavra, que já está ativo em toda língua possível. Não se trata da “capacidade linguística” de Humboldt porque Gadamer não tem “em vista aqui uma qualitas occulta, um dom, mas a base do próprio falar, que suporta todo o falar e que representa manifestamente algo comum a toda inserção em um corpo linguístico. Gadamer fala de uma “terra ferma” ou “um solo firme sob os pés” que se encontra na “palavra interior que não pode ser a esquematização prévia dessa ou de outra língua humana”. Gadamer fala da *distentio animi* de Agostinho. “Temos algo como uma corda tensionada que traz em si todos os sons, para os quais ela é colocada em oscilação”. Ver GADAMER, Hans-Georg. *H.E.R.*, p. 289.

outras possibilidades de ser e agrada assim o espaço de liberdade no qual alguém pode tomar decisões fundamentais referentes à própria visão de mundo e à maneira de ser no mundo.

Estratégico, neste sentido, é o modelo de Fusão de horizontes. Este conceito permite, por um lado, mostrar que não existem dificuldades absolutamente intransponíveis de comunicação e de compreensão entre mundos. O que parece inicialmente estranho pode, com o esforço interpretativo, num jogo de pergunta e resposta, tornar-se inteligível e suscetível de discussão racional. Por outro lado, a fusão de horizontes não deve ser vista como uma apropriação do outro, mas como abertura ao outro, um saber que o outro pode estar com razão.

Dividimos o capítulo em três partes. Na primeira parte vamos retomar ou revisar o debate sobre normatividade ou universalidade da hermenêutica filosófica. Em seguida, nos trilhos de Bernstein, argumentamos que um encontro de mundos exige que se supere os extremos entre objetivismo e relativismo para compreender o significado que há por trás desses extremos. Por fim, queremos caracterizar melhor a racionalidade pluralista de Gadamer, uma racionalidade que está em busca de uma linguagem comum que possibilita o entendimento e a compreensão.

3.1. O debate sobre normatividade ou universalidade na hermenêutica filosófica

Embora a hermenêutica de Gadamer tenha sofrido críticas das mais variadas formas e filosofias, podemos, basicamente reuni-las em torno de dois pontos centrais: por um lado, os que criticam a hermenêutica como relativista, historicista, incapaz de apresentar princípios ou padrões que pudessem estabelecer uma comunicação universal. A hermenêutica, para eles, enquadra-se na categoria da “hermenêutica das questões fundamentais”, impotente, portanto, para dar conta da individualidade ou das ações do sujeito ou dos sujeitos¹⁸⁶. De outro lado,

¹⁸⁶ A principal crítica que se faz a hermenêutica filosófica é que ela afirma uma verdade enquanto acontecimento ou manifestação do desvelamento do ser, da obra de arte, da compreensão histórica e da linguagem, desprezando a pretensão analítica de que a verdade é uma propriedade de proposições (Ver STEIN, E. *Aproximações sobre hermenêutica*, p. 78). O segundo aspecto mais forte é que a hermenêutica não tem um padrão, uma medida, um critério crítico que geralmente já se encontra no próprio conceito de verdade, necessitando, portanto, “apresentar argumentos, passos argumentativos que pudessem ser examinados um por um” (Idem, p. 79). Ineichen afirma que desde que foi introduzida a dimensão transcendental ontológica do compreender em Heidegger e Gadamer a hermenêutica deixou de se preocupar com os critérios de interpretação. Ele define a hermenêutica como teoria da compreensão e interpretação de produções humanas em geral (textos, obras e atividades) e procura um padrão para verificar a validade das interpretações. A hermenêutica precisa fornecer as normas para distinguir uma verdadeira de uma falsa interpretação. A questão da verdade deve ser discutida em termos de proposições. Para perceber se uma interpretação é verdadeira ou não Ineichen se apoia na

encontram-se os críticos que percebem na hermenêutica apenas uma marca disfarçada da filosofia do sujeito, que com o pretexto de abertura reduz o outro ou alteridade ao sujeito ou *Self*¹⁸⁷. Na visão deles, a hermenêutica, longe de ter rompido com a metafísica tradicional, nada mais é do que o velho essencialismo (a metafísica da presença) vestido com novas roupagens.

Estas duas críticas podem ser melhor compreendidas a partir da crítica de Habermas¹⁸⁸ e Honneth por um lado; e Derrida do outro lado. Para Habermas, a hermenêutica não valoriza suficientemente o poder da reflexão e da crítica e, conseqüentemente, exige um princípio regulativo. Honneth afirma que as simpatias heideggerianas de Gadamer o levaram a negar a possibilidade de um ponto de vista normativo e imparcial – de um terceiro – que medeie o encontro do si mesmo e do outro. Derrida suspeita que no diálogo hermenêutico nós ainda temos os fundamentos do sentido. Na visão de Derrida, os fundamentos assimilam a diferença e a hermenêutica fica dentro da metafísica. Ela é ainda a afirmação do mesmo – ou como Derrida fala – da vontade do mesmo se realizar no outro. Se Habermas e Honneth exigem de Gadamer uma posição mais clara sobre a universalidade ou normatividade da hermenêutica,

teoria de Tarski que afirma que uma proposição é verdadeira se os fatos são de acordo com a proposição. Segundo Ineichen o trabalho do intérprete é o de propor hipóteses, tal como é feito nas ciências empíricas. Ao interpretar um texto, um trabalho, uma ação o intérprete está a fazer sugestões, hipóteses. Segundo Ineichen esta concepção hermenêutica permite que se salve a validade da interpretação, longe do relativismo e do absolutismo. A ontologia não é para Ineichen o último fundamento da hermenêutica. A redução significa para ele nada menos do que uma gota no relativismo, ceticismo e abandono das idéias inerentes ao trabalho normativo do intérprete (INEICHEN, Hans. *Philosophische Hermeneutik*. Freiburg / Miiinchen, Verlag Karl Alber, 1991. p.5). O gradual desaparecimento da dimensão crítica e, a crescente ênfase na dimensão ontológica do trabalho de interpretação, reduziu na hermenêutica a discussão das condições transcendentais da compreensão (Idem, p. 105). É por isso que Ineichen reconhece mais afinidades com Ricoeur e Apel que antes dele sentiram a necessidade de trazer a hermenêutica ao diálogo com as ciências empíricas (Idem, p. 247). No final do livro, no entanto, há um reconhecimento da importância da hermenêutica, quando o autor afirma que: “sem ciência (...), compreensão e interpretação da linguagem são quase cegas, sem compreensão ou interpretação, os cientistas estão quase vazios” (Idem, p. 275). Esta crítica se percebe também em Günter Figal quando afirma que a hermenêutica filosófica cega a possibilidade de uma discussão sistemática e referida de modo direto ao assunto. Na visão dele, Gadamer teria prestado pouca atenção ao procedimento de examinar criticamente as teses e os argumentos, tal como foram desenvolvidos pela filosofia analítica. Com igual ceticismo teria julgado a orientação filosófica em direção às ciências empíricas e, nesta medida, sua filosofia se caracterizaria como estranha para as ciências; o procedimento de aquisição empírica de conhecimento, o exame metodológico ou a falsificação de proposições não teria nenhum papel no marco da hermenêutica. “Em resumo: nem a filosofia analítica, nem a teoria da ciência, nem a desconstrução no sentido de Derrida tem lugar em Gadamer”(Ver FIGAL, Günter. *Fenomenología de la cultura. Vérdad y método después de cuarenta años*. In: HABERMAS J. Et alii (autores). *“El ser que puede ser comprendido es lenguaje”*. Homenaje a Hans-Georg Gadamer. 2ª ed. Madrid: Editorial Síntesis, p. 112.)

¹⁸⁷ A este respeito é importante confrontar com GRONDIN, Jean. *El Legado de Gadamer*. In: ACERO, Juan. Et alii (Editores). *El Legado de Gadamer*. Granada: Universidad de Granada, 2004. p.13-23. Grondin distingue aí os principais críticos de Gadamer entre os que exigem uma preocupação mais metodológica e menos ontológica e os que exigem uma hermenêutica mais radical onde tudo depende da linguagem e da história. Do primeiro grupo fariam para Betti, Habermas e Apel. O segundo grupo seria constituído por nomes como Rorty, Vattimo e Caputo.

¹⁸⁸ Este debate se encontra reproduzido em duas obras principais: *Hermeneutik und Dialektik*. Tübingen, J.C.B. Mohr (Paul Siebeck), 1970. Organizado por Rüdiger Bubner, Konrad Cramer e Reiner Wiehl em uma homenagem aos 70 anos de Gadamer; e *Hermeneutik und Ideologiekritik*. Frankfurt, SurhkampVerlag, 1971.

isto é, elementos externos a partir dos quais o diálogo pudesse ser avaliado; Derrida está mais preocupado com a alteridade ou o outro no diálogo hermenêutico e, por isso, exige uma posição mais clara de Gadamer sobre conceitos como diferença e ruptura¹⁸⁹.

3.1.1 A crítica ao déficit normativo da hermenêutica: Habermas e Honneth

Em sua crítica à hermenêutica filosófica, Habermas afirma que não basta uma hermenêutica como mera descrição daquilo que acontece, mas precisa ser crítica, para “produzir entendimento universal no quadro de referência de uma ilimitada comunidade de interpretação”¹⁹⁰. Somente uma hermenêutica crítica, com um princípio regulativo, possibilitaria descobrir o “engano no consenso forçado e a deturpação no mal-entendido aparentemente casual”¹⁹¹. A compreensão crítica do sentido tem de assumir a antecipação formal da vida correta. Somente a ideia da verdade que se mede no consenso verdadeiro implica a da vida verdadeira. Na perspectiva de Habermas, a hermenêutica não deve permanecer indiferente diante da ideia de verdade, mas antecipar a estrutura de uma convivência em comunicação isenta de coação e um conceito de verdade isento de dominação. Em outras palavras, a hermenêutica tem que assumir a antecipação formal da vida correta. Afirma Habermas: “Só a antecipação formal do diálogo idealizado como forma de vida a ser realizada no futuro garante o último acordo fundamental contrafático que nos une previamente, e no qual cada acordo fático, quando for falso, poderá ser criticado como falsa consciência”¹⁹².

Diante da crítica habermasiana de que um diálogo racional não condicionado pressupõe sempre uma certa antecipação da vida justa, Gadamer recorre aos argumentos de Giegel. Este autor falou num “dever de entendimento”¹⁹³ e num “direito à crítica”¹⁹⁴. A possibilidade do entendimento comunicativo supõe algumas condições que o diálogo mesmo não pode criar, como uma solidariedade prévia. O diálogo não pode ser forçado, mas

¹⁸⁹ Às relações entre hermenêutica e desconstrução Gadamer dedicou, a partir dos anos 80, do século passado, vários trabalhos, alguns dos quais estão recolhidos agora no volume *Hermeneutik im Rückblick, Gesammelte Werke*, Vol 10 (1995). Vejam-se *Frühromantik, Hermeneutik, Dekonstruktivismus* (1987), *Dekonstruktion und Hermeneutik* (1988), *Hermeneutik auf der Spur* (1994.). Vejam-se também os trabalhos recolhidos em *Wahrheit und Methode, Ergänzungen, Register* (1986); *Text und Interpretation* (1983), que corresponde a conferência lida no encontro que teve com Derrida em 1981 e *Destruktion und Dekonstruktion* (1985).

¹⁹⁰ HABERMAS, Jürgen. A pretensão de universalidade da hermenêutica. In: _____. *Dialética e Hermenêutica*. Porto Alegre, 1987, p. 64.

¹⁹¹ Ibidem, p.64

¹⁹² Idem, p. 65.

¹⁹³ GIEGEL, Hans Joachim. Reflexion und Emanzipation, In: APEL, K. O. et al. *HUI*, s. 244.

¹⁹⁴ Ibidem, s. 244.

possibilitado, pois quem dialoga parte do pressuposto de que se cumpram às condições requeridas. Para Gadamer, a hermenêutica filosófica segue “tendo razão quando sustenta, em favor do autêntico sentido da comunicação, que é preciso contrastar os ‘preconceitos’ e quando mantém essa reciprocidade mesmo frente à tradição cultural dos ‘textos’”¹⁹⁵. Gadamer explica também o mal-entendido quanto à tradição. Não se trata de modo algum de privilegiar o tradicional, submetendo-se cegamente ao seu poder. A expressão “adesão à tradição” significa que esta não se esgota no que se sabe da própria origem e por isto não se pode eliminar mediante uma consciência histórica adequada. A mudança do existente é uma forma de adesão à tradição, não menos que a defesa do estabelecido. A tradição está em constante mudança. E Gadamer afirma:

Aderir-se a ela é a formulação de uma experiência em virtude da qual nossos planos e desejos se adiantam sempre a realidade, sem sujeitar-se a ela, por dizer assim. Trata-se, pois, de mediar entre a antecipação do desejável e as possibilidades do factível, entre os meros desejos e o verdadeiro querer; isto é, se trata de integrar as antecipações no material da realidade¹⁹⁶.

Para Gadamer, o conceito de reflexão utilizado pela crítica “tem algo de dogmático”¹⁹⁷. Não é possível tomar como ponto de partida o “consenso contrafático”¹⁹⁸. Isto implica na pretensão de saber de antemão sem confrontação com a prática. “O sentido da práxis hermenêutica consiste em não partir deste consenso contrafático, mas em possibilitá-lo e realizar isso que se chama convencer mediante a crítica correta”¹⁹⁹. Gadamer afirma que não há alternativa ao diálogo como meio de clarificar e avaliar as pretensões de validade. O crítico da ideologia pretende, para seu ponto de vista, uma superioridade que na realidade não pode justificar. Pretende antecipar o resultado do diálogo racional antes que este tenha lugar. Igual à crítica da ideologia, a hermenêutica se guia pela antecipação de uma vida justa. Porém “o mesmo ideal da razão que há de guiar qualquer tentativa de persuasão, a margem de sua procedência, proíbe que alguém fique para si com o conhecimento correto da cegueira do outro”²⁰⁰. A especificação dos ideais de razão e justiça não podem alcançar-se com independência da tentativa de chegar a um acordo no diálogo, isto é, com independência da compreensão hermenêutica. Afirma Gadamer:

¹⁹⁵ GADAMER, Hans-Georg. Réplica a hermenêutica e crítica da ideologia (1971). In: _____. *V.M.II*, p. 258.

¹⁹⁶ Idem, p.259.

¹⁹⁷ Idem, p. 261.

¹⁹⁸ Ibidem, p. 261.

¹⁹⁹ Ibidem, p. 261.

²⁰⁰ Idem, p. 264.

O bem humano é algo que encontramos na práxis humana e não é definível sem a situação concreta em que se prefere uma coisa a outra. Somente isto, e não um consenso contrafático, constitui a experiência crítica do bem. Deve ser reelaborado até a concretização da situação. Como ideia geral, essa ideia de vida justa é vazia.²⁰¹

Para Gadamer, o saber da razão prática também não pretende ter uma superioridade em relação ao outro. Ao conceito de razão ou racionalidade está implícito “que se deve contar sempre com a possibilidade de que a crença contrária pode ter razão, seja no âmbito individual ou social”²⁰². Gadamer se utiliza do conceito de jogo para ilustrar “a pluralidade que vai unida ao exercício da razão humana de forma igual a pluralidade que sintetiza as forças opostas na unidade de um todo”²⁰³. Para Gadamer, o “esquema do diálogo resulta fecundo utilizando-o corretamente: no intercâmbio das forças e na confrontação das opiniões se constrói uma comunidade que transcende o indivíduo e ao grupo a que este pertence”²⁰⁴.
Afirma Gadamer mais tarde:

O fato de um diálogo acontecer onde quer que e quando quer que algo ganhe voz, seja esse algo um outro ou uma coisa, uma palavra, um sinal de chama (Gottfried Benn), independentemente daquilo sobre o que e daquele com quem se dialoga, constitui a universalidade da experiência hermenêutica²⁰⁵.

Numa perspectiva próxima a Habermas, Honneth em seu artigo “*Sobre o poder destrutivo do terceiro: a doutrina da intersubjetividade de Gadamer e Heidegger*”, faz uma crítica contra o que ele considera o conceito de reconhecimento resultante da hermenêutica filosófica de Gadamer. Para Honneth, as simpatias heideggerianas de Gadamer o levaram a negar a possibilidade de um ponto de vista normativo e imparcial – de um terceiro- que medeie o encontro do si mesmo e do outro. Por isso conclui que qualquer modelo de reconhecimento limitado pela noção de experiência hermenêutica de Gadamer somente está pensado para relações próximas e pessoais com os outros²⁰⁶. Para Honneth, a posição de Gadamer segue sendo demasiado limitado para combater as condições de vida moderna que levam à invisibilidade social.

²⁰¹ GADAMER, Hans-Georg. Réplica a hermenêutica e crítica da ideologia (1971). In: _____. *V.M.II*, p.264.

²⁰² Idem, p. 265.

²⁰³ Ibidem, p. 265.

²⁰⁴ Ibidem, p. 265.

²⁰⁵ GADAMER, Hans-Georg. Desconstrução e hermenêutica (1988). In: _____. *H.E.R.*, p. 152.

²⁰⁶ HONNETH, Axel. *On the destructive Power of the third: Gadamer and Heidegger's doctrine of intersubjectivity*, p. 6. Este ensaio foi publicado inicialmente em um volume dedicado a Gadamer, pelo seu centenário. Sua inclusão na recente publicação de *Invisibilidade* sugere que Honneth considera que suas preocupações programáticas, expostas neste livro, são relevantes e apoiam sua crítica de Gadamer.

A crítica de Honneth à hermenêutica de Gadamer, de certo modo, está associada ao seu interesse por uma noção normativa de progresso moral. Em alguns de seus trabalhos recentes Honneth indica que a exigência de progresso moral se impõe quando surgem disputas e conflitos sociais devido a certas falhas no reconhecimento dos outros. Honneth sugere que para levar a cabo uma demanda por um progresso moral é necessário recorrer a um ponto de vista normativo e imparcial, isto é, a um ponto de vista associado com um conceito geral e moral de ser humano que pode ser aplicado em maior número de práticas sociais e legais. Neste sentido, o reconhecimento e a resolução de disputas e conflitos entre partes parece necessitar de um terceiro ponto de referência que pode ser concedido por aqueles envolvidos como critério para suas relações e suas lutas.

O aspecto central da crítica de Honneth, neste sentido, tem a ver com o fato de Gadamer preferir as relações caracterizadas por proximidade e intimidade, alcançadas através do tempo graças a encontros diretos e a diálogos com o outro em detrimento daquelas relações entre o eu e o outro mediados por complexas instituições políticas ou legais. A consequência disto, para Honneth, é que esta pré-decisão de Gadamer ligada a este tipo de relações próximas não somente assinala seu provincialismo heideggeriano, mas não responde as demandas do reconhecimento político e legal e, portanto, não reconhece a necessidade de superar a invisibilidade social. A hermenêutica de Gadamer não é, então, “um processo de civilização dos motivos da filosofia de Heidegger, e uma transformação destes em uma abertura ao mundo de caráter cosmopolita”²⁰⁷, mas uma visão de reconhecimento que somente nos fala sobre nossas relações próximas e pessoais com os outros.

A crítica de Honneth, no entanto, não leva em conta o núcleo das preocupações filosóficas de Gadamer. A associação gadameriana das relações próximas entre o si mesmo e outro não se derivam do provincialismo heideggeriano, mas do cuidado incessante pela finitude que encontramos na vida prática. Desde este ponto de vista Gadamer pode sustentar que o reconhecimento que surge das relações próximas da amizade, por exemplo, joga um papel fundamental no estabelecimento e promoção da deliberação política e a formação da opinião²⁰⁸.

²⁰⁷ HONNETH, Axel. *On the destructive Power of the third: Gadamer and Heidegger's doctrine of intersubjectivity*, p. 6

²⁰⁸ Trataremos deste assunto mais acuradamente no terceiro capítulo quando trataremos da hermenêutica filosófica como uma proposta quase cosmo-política de diálogo de culturas.

3.1.2 A crítica ao déficit de alteridade ou outridade da hermenêutica: Derrida

A questão central em torno do qual gira a crítica de Derrida²⁰⁹ é a suspeita de que no diálogo hermenêutico nós ainda temos os fundamentos do sentido. Na visão de Derrida, os fundamentos assimilam a diferença e a hermenêutica fica dentro da metafísica. Ela é ainda a afirmação do mesmo – ou como Derrida fala – da vontade do mesmo se realizar no outro. Derrida chama a hermenêutica de Gadamer de “a metafísica da vontade”²¹⁰. Gadamer, no entanto, não concorda com esta crítica e afirma que Derrida esquece que uma das dimensões fundamentais da linguagem é sua natureza comunicativa e sua dialogicidade. Para Gadamer, toda a linguisticidade é dialógica, pois nenhuma expressão de sentido é autônoma, mas implica necessariamente um interlocutor. O homem dialoga e se obriga a encontrar-se com a compreensão do outro, que pode ser distinta de sua e, inclusive, contradizer-lhe²¹¹.

Estas críticas ou suspeitas de Derrida podem ser reunidas em três momentos. A primeira se refere à boa vontade de consenso, uma boa vontade a que alguém se sente atraído e que de alguma forma está pressuposta em toda a ética e em certa interpretação da concepção kantiana de dignidade humana²¹². A segunda suspeita recai sobre a integração da hermenêutica psicanalítica na hermenêutica geral, ou melhor, que Gadamer queira estender as formas clássicas ingênuas de compreensão até a hermenêutica psicanalítica. A terceira suspeita recai sobre o contexto interpretativo. Para Derrida, não basta uma mera ampliação do contexto interpretativo, mas exige-se “uma ruptura ou uma reestruturação geral do contexto e do próprio conceito de ‘contexto’²¹³. Para Derrida, este conceito de contexto gadameriano, geralmente, relacionado à vivência ou à experiência do diálogo vivo, é um dos conceitos mais decisivos e, ao mesmo tempo, mais problemáticos. Derrida suspeita que esta vivência ou diálogo vivo pode ser sistemática ou não. Pergunta-se: “Que é o contexto, neste sentido, e que

²⁰⁹ Os textos deste encontro foram editados por Philippe Forget com o título *Text und Interpretation*. Múnic: Fink, 1984. Posteriormente foram editados em língua inglesa por Diane P. Michelfelder e Richard E. Palmer, com o título *Dialogue & Deconstruction*. SUNY, State University of New York Press, 1989. Os textos também podem ser encontrados no espanhol em RAMOS, Antonio Gómes (Org.). *Diálogo y desconstrucción: los límites del encuentro entre Gadamer y Derrida*. *Cuaderno Gris*, Nº 03, 1998. Disponível em: http://dialnet.unirioja.es/servlet/listaarticulos?tipo_búsqueda=EJEMPLAR&revista_búsqueda=10850&clave_búsqueda=163625. Acesso em: 10/10/2011.

²¹⁰ DERRIDA, Jacques. Las buenas voluntades de Poder (Uma resposta a Hans- Georg Gadamer). In: RAMOS, Antonio Gómes (Org.). *Diálogo y desconstrucción: los límites del encuentro entre Gadamer y Derrida*. *Cuaderno Gris*, Nº 03, 1998, p. 43.

²¹¹ GADAMER, Hans-Georg. Texto e interpretação. In: _____. *V.M.II*, p. 325.

²¹² DERRIDA, Jacques. Las buenas voluntades de Poder (Uma resposta a Hans- Georg Gadamer). In: RAMOS, Antonio Gómes (Org.). *Diálogo y desconstrucción: los límites del encuentro entre Gadamer y Derrida*. *Cuaderno Gris*, Nº 03, 1998, p. 43.

²¹³ Idem, p. 43 e 44.

é, em rigor, a ampliação de um contexto? Consiste em uma ampliação contínua ou em uma reestruturação descontínua?”²¹⁴. Derrida questiona o contexto de vivência ou diálogo vivo de Gadamer e pergunta se a condição do *Verstehen*, em lugar de ser o *continuum* de uma ‘relação’ (...) não consiste melhor na interrupção da mesma, em uma determinada relação de interrupção, na suspensão de toda mediação²¹⁵.

Em *Pese a todo o poder da boa vontade*, Gadamer responde que é muito difícil saber o que Derrida quer dizer quando ele acusa a hermenêutica de ser um projeto que pretende controlar e se apropriar do significado. Diante da crítica derridaiana que a compreensão estaria ligada à Metafísica e ao conceito kantiano de boa-vontade, Gadamer afirma que a boa-vontade lembra o que Platão chama de *eumenéis elenchói*, isto é, “não se trata de ter razão a toda custa, e rastrear, por isso, os pontos débeis do outro; antes bem se tenta fazer o outro tão forte como seja possível, de modo que seu dizer se converta em algo evidente. Parece-me que tal comportamento é essencial para qualquer entendimento”²¹⁶. Para Gadamer, esta questão da compreensão não tem nada a ver com ética. Para ele os seres imorais também se esforçam para compreender-se mutuamente. Quem abre a boca quer que lhe compreendam. De outra forma não falaria e nem escreveria. Pergunta-se Gadamer: “Derrida me dirige umas perguntas e, ao fazê-las, tem que pressupor que estou disposto a compreendê-lo. E isto não tem absolutamente nada a ver com a boa-vontade kantiana; mas com a diferença entre dialética e sofística”²¹⁷.

Gadamer reclama também da falta de compreensão de Derrida ao lhe imputar o fato de querer integrar a hermenêutica psicanalítica na hermenêutica geral, ou melhor, querer estender as formas clássicas ingênuas da compreensão à hermenêutica psicanalítica. O objetivo de Gadamer era justamente o inverso, mostrar que a interpretação psicanalítica se move em uma direção totalmente distinta e não quer compreender o que alguém quer dizer, mas o que não quer dizer ou não quer confessar. Esta é, para Gadamer, uma ruptura e não outro método que quer compreender o mesmo. Para Gadamer, é possível aproximar os enunciados que se proferem também com uma intenção totalmente distinta daquela com que se pode alcançar um entendimento.

²¹⁴DERRIDA, Jacques. Las buenas voluntades de *Poder* (Uma respuesta a Hans- Georg Gadamer). In: RAMOS, Antonio Gómez (Org.). *Diálogo y desconstrucción: los límites del encuentro entre Gadamer y Derrida*. Cuaderno *Gris*, Nº 03, 1998, p. 44.

²¹⁵ Ibidem, p. 44.

²¹⁶ GADAMER, Hans-Georg. Pese a todo, el poder de La buena voluntad. In: RAMOS, Antonio Gómez (Org.). *Diálogo y desconstrucción: los límites del encuentro entre Gadamer y Derrida*. Cuaderno *Gris*, Nº 03, 1998, p. 45.

²¹⁷ Ibidem, p. 45.

Quanto ao questionamento derridaiano de que era problemático o discurso de Gadamer sobre o contexto de vida e da posição fundamental do diálogo vivo, Gadamer enfatiza que desde Platão a lógica da pergunta e da resposta tem servido não apenas para alcançar acordos, mas também para eliminar falsos acordos, incompreensões e interpretações errôneas. Para Gadamer, fica justificado, portanto, que se parta desse processo de acordo que se vai formando e transformando, quando se tem de descrever em suas funções a linguagem e sua possível fixação escrita. Isto para Gadamer não é metafísica, mas o pressuposto que qualquer interlocutor em uma conversação necessita ter. Também Derrida, como observa Gadamer, fala e escreve para ser compreendido. É neste sentido que Gadamer afirma que não bastam solidariedades que unem os seres humanos entre si e as tornam interlocutoras de uma conversação para a compreensão. Duas pessoas necessitam para tanto entrar num diálogo inacabável. O mesmo vale para cada um, para o diálogo interno da alma consigo mesma. E Gadamer conclui desculpando-se com Derrida por sua tentativa de compreendê-lo:

Cada leitura que busca compreender é somente um passo por um caminho que não leva a nenhum final. Quem vai por este caminho sabe que nunca acaba com o texto; aceita o impacto. Se um texto poético lhe tem tocado de tal modo que, ao final, lhe entra e se reconhece nele, isto não supõe assimilação e autoconfirmação. Alguém se entrega para encontrar-se. Não creio estar tão distante de Derrida quando assiná-lo que não se sabe de antemão mais que o que se encontra ²¹⁸.

Subterrâneo às suspeitas derridaianas encontra-se o ponto de partida de Gadamer. Aos olhos de Derrida, a hermenêutica filosófica continua apoiando o que há de pior em Heidegger e, exatamente por isso, continua enredado na metafísica, é logocentrista e fonocentrista. Ela esquece a *différence*. Neste sentido a compreensão se torna sempre mais uma apropriação e procura incluir com isso um encobrimento da alteridade. Para Derrida, a ideia do diálogo que somos implica em uma constituição, uma presença, uma intrusão, inclusive, do outro em mim. Se somos diálogo não somos então entidades prévias ao diálogo que logo se relacionam em virtude de si mesmo. Em *Points de suspension* Derrida assinala que uma certa dissimetria é a lei da relação com o outro. Esta relação com o outro pode ser definida em termos de monstruoso, um tanto indefinível e *Unheimliches*: toda a experiência de abertura ao futuro se prepara a receber o distante, o monstruoso, o estranho ²¹⁹. Este é o caráter mesmo do acontecimento que tem tomado a forma do inaceitável, ou seja, do intolerável, do

²¹⁸ GADAMER, Hans-Georg. Pese a todo, el poder de La buena voluntad. In: RAMOS, Antonio Gómez (Org.). Diálogo y desconstrucción: los límites del encuentro entre Gadamer y Derrida. *Cuaderno Gris*, Nº 03, 1998, p. 47.

²¹⁹ DERRIDA, Jacques. *Points de suspension*, 1992, p. 400.

incompreensível, quer dizer, de uma certa monstruosidade²²⁰. A irrupção do distante (o que está mais além) não pode ser normalizada, tem o caráter de destino-errância dos envios. É por isso que, falando de envios, Derrida indica que não se pode enviar ao outro por correio nem risadas, nem lágrimas, nem canções. Os três modos conservam um caráter de irrepetibilidade, que dificulta sua repetição para serem enviados e traduzidos. O diálogo hermenêutico não pode querer dar conta do outro ou normalizar o monstro do outro gerando âmbitos de possíveis e pacíficos acordos, quando o que há é risco e incerteza. Se há que escutar ao outro, ao outro imprevisível e monstruoso, então, nenhum princípio de razão suficiente pode salvar-nos.

Gadamer, no entanto, afirma que Derrida não entendeu que o tema da *différence* se reflete no processo da autocompreensão que “consiste em colocar-se incessantemente em questão, em algo assim como um constante ser-outro”²²¹. Gadamer insiste também do seu afastamento de posições idealistas ainda na primeira guerra e sua aproximação de teólogos como Karl Barth e Rudolf Bultmann, filósofos como Franz Rosenzweig e Martin Buber e escritores católicos como Teodor Haecker e Ferdinand Ebner. Além do mais, como afirma Gadamer, os seus próprios trabalhos insistem “na necessidade de que o horizonte de um venha a se fundir com o horizonte do outro em toda a compreensão, então esta afirmação também não visa verdadeiramente a nenhum uno permanente e identificável, mas essa fusão acontece no diálogo que prossegue”²²². E, como se estivesse de acordo com Derrida, afirma Gadamer:

Precisamos buscar compreender o outro— e isso significa, precisamos estar preparados para o fato de nós mesmos não termos razão. Somente então a compreensão nos leva além. Assim, também sustentei isso juntamente com Derrida, até que os pontos de partida e as metas comuns foram se tornando cada vez mais claros para mim, para além dos limites de nossos modos de apresentação²²³.

Alguns autores, como por exemplo Waldenfels, fizeram coro a esta posição inicial de Derrida afirmando que só com o desenvolvimento de uma consciência filosófica liberta dos constrangimentos metafísicos, que o outro pode surgir num espaço dialógico, para além de um esquema de apropriação²²⁴. Segundo Waldenfels, contudo, Gadamer não escaparia a isso, pois confia que o outro pode ser superado, permanecendo preso à órbita de Hegel. Esta crítica,

²²⁰ DERRIDA, Jacques. *Points de suspension*, 1992, p. 401.

²²¹ GADAMER, Hans-Georg. *Romantismo primevo, hermenêutica e desconstrutivismo* (1987). In:_____. *H.E.R.*, p. 142.

²²² *Ibidem*, p. 142.

²²³ *Idem*, p. 143.

²²⁴ WALDENFELS, B. La pregunta por lo extraño. *Logos: Anales del Siminário de Metafísica*, v. 32, n. 1, p. 85-98, 1998.

como afirma Nadja Hermann, expõe os limites daquilo que é apreensível, ou seja, é possível um entendimento do outro sem submetê-lo aos nossos esquemas interpretativos? A ideia de conceber o outro já não está presa a nossa estrutura epistemológica?²²⁵

James Risser ressalta, no entanto, o fato que Gadamer tem plena consciência que a interpretação, ao buscar a compreensão compartilhada, corre sempre o risco de dominar ou subordinar o outro. Risser percebe em Gadamer “uma potencialidade para ser outro que está além do acordo comum ou compartilhado”²²⁶. A hermenêutica gadameriana não é, como suspeitava Derrida, coercitiva e nem a desconstrução deve ser entendida como um fim em si mesmo, mas é melhor compreendida conjuntamente com a hermenêutica²²⁷. Nesta perspectiva o "diálogo" não pode nunca ser submetido a um princípio regulador ou ideal de normatividade. Para Gadamer, a voz do outro sempre constituiu o campo hermenêutico da compreensão²²⁸. As pessoas não entram num diálogo para identificar as fraquezas dos argumentos do seu interlocutor, mas para reforçá-los. Gadamer considera essa boa vontade como essencial para qualquer compreensão verdadeira. Ao assumir uma tal postura seríamos inevitavelmente levados a uma hermenêutica da escuta. Para Gadamer, qualquer interpretação que é movida pela vontade de dominar está fadada ao fracasso. Ditar o significado do outro em vez de escutá-lo, não é um ato de compreensão. O ato de ouvir é então caracterizado por ter uma potencialidade produtiva. A escuta é crucial para o diálogo e para a lógica da pergunta e resposta.

Para Gadamer, o indivíduo não pode jamais conhecer de antemão o que ele ou ela irão descobrir sobre ele mesmo ou ela mesma. O mesmo pode ser dito, então, sobre uma nova tentativa de compreender a outra cultura. A hermenêutica não pretende controlar a outra cultura, mas ouvi-la para compreendê-la como um outro de modo que nós possamos emergir transformados de um tal encontro. Derrida acredita que nesta tentativa de compreender outras culturas, mundos da vida a diferença seja assimilada e absorvida pelo ato de compreensão. No entanto, não é isso que acontece, pois como Gadamer sublinha precisamos “aprender a deter-nos ante o outro e sua diferença, assim como ante a natureza e as culturas orgânicas de povos e estados, e a conhecer o outro e os outros como os outros de nós mesmos, a fim de alcançar uma participação recíproca”²²⁹.

²²⁵ HERMANN, Nadja. *Breve investigação genealógica sobre o outro*, p. 144.

²²⁶ RISSER, James. *Hermeneutics and the Voice of The Other: Re-Reading Gadamer's Philosophical Hermeneutics*, p. 16.

²²⁷ Idem, p. 169.

²²⁸ Idem, p. 182.

²²⁹ GADAMER, Hans-Georg. A diversidade da Europa. Herança e futuro. In: _____. *L. H. E.*, p.40.

Estudiosos como Jean Grondin têm alertado para as mudanças que ocorreram no pensamento de Gadamer após a crítica de Derrida e, ao mesmo tempo, com a réplica de Gadamer, o reconhecimento derridaiano à hermenêutica. Depois que Gadamer esclareceu a Derrida, em 1993, que o horizonte de sentido da hermenêutica não é universal, ao contrário, é algo que nunca se alcança, houve um reconhecimento maior do último à hermenêutica. Desde a perspectiva de Gadamer se tratava de um compreender aberto ao outro. Grondin acentua que os questionamentos de Derrida levaram a uma revisão gadameriana do conceito de compreensão. “No Gadamer tardio o compreender já não parecia mais um ‘aplicar’, ou uma apropriação do outro, mas um reconhecer que o outro pode seguir tendo razão contra mim”²³⁰. Assim o Gadamer tardio falou sempre mais dos limites do compreender, dos limites da linguagem, definindo como princípio principal da hermenêutica filosófica não o fato que o compreender pode encontrar sempre palavras para aquilo que procura captar, mas que “nós nunca podemos dizer tudo aquilo que gostaríamos de dizer”²³¹.

No final de *Destruição e Desconstrução* Gadamer havia escrito que o diálogo que continuamos em nosso próprio pensamento deveria buscar sempre o seu interlocutor. Especialmente se este interlocutor é radicalmente distinto. “Quem valoriza muito a desconstrução e insiste na diferença, se encontra no começo de um diálogo, não no final”²³². Anos depois, na ocasião da morte de Gadamer, Derrida recorda e cita a última frase e escreve estas palavras que figuram nas primeiras páginas de uma de suas últimas obras, *Béliers*:

Não sei se tenho direito, sem presunção, a falar de um diálogo entre Gadamer e eu. Porém, por pouco que o tentei, repetirei, pois, que este diálogo foi primeiro interior e unheimlich. O segredo do que mantém este Unheimlichkeit, aqui, neste mesmo instante, é que este diálogo interior provavelmente tem guardado viva, ativa, feliz, a tradição do que pareceu interrompido do exterior, me refiro em particular no espaço público. No foro interno que não se fecha jamais, esta entrevista tem guardado, quero crê-lo, a memória de um mal entendido com uma constância notável. Há cultivado e salvado o sentido escondido desta interrupção de forma ininterrupta, silenciosa, ou não, – para mim mais frequentemente interior e aparentemente muda²³³.

Derrida fala com respeito do diálogo ininterrupto que de alguma forma há mantido com Gadamer. Inclusive aí onde todos enxergaram um desencontro, inclusive Gadamer, ele gostou ainda mais da ocasião. Porém insiste que este diálogo ininterrupto não evita a contínua

²³⁰ GRONDIN, Jean. *Hans-Georg Gadamer. Una biografía*. Barcelona: Herder, 2000, p. 433.

²³¹ GADAMER, Hans-Georg. Europa e o *oikoumene* (1993). In: _____. *H.E.R.* p. 290.

²³² GADAMER, Hans-Georg. *Destruição e desconstrução* (1986). In: _____. *V.M.II*, p. 359.

²³³ DERRIDA, Jacques. *Béliers. Le dialogue ininterrompu: entre deux infinis, Le poème*. Paris: editora Galilée, 2003, p. 19.

interrupção: o julgamento desde fora pelos assistentes do diálogo, a própria ansiedade, o *umheimlich* que resta como experiência do encontro, finalmente a própria interrupção da morte de Gadamer. Dialogamos, parece dizer, porém, permita-me que experimente sempre neste diálogo uma certa *Umheimlichkeit*, uma ansiedade, uma interrupção, a presunção de uma morte inclusa.

3.2 Para além do Objetivismo e Relativismo: incomensurabilidade, pertença, solidariedade e diálogo crítico – Richard Bernstein

Richard Bernstein percebe na hermenêutica gadameriana uma crítica às pretensões de universalidade e normatividade. Para ele há um mal-estar na vida intelectual que se expressa por contrastes extremos tais como racionalidade e irracionalidade, objetividade e subjetividade, realismo e antirrealismo, universalidade e relativismo.²³⁴ Neste sentido, o trabalho de Gadamer, em *Verdade e Método*, poderia ter sido intitulado *Para além do objetivismo e relativismo* porque ele expõe o que há de errado com o tipo de pensamento que se move entre estes polos opostos e abre-nos para um novo modo de pensar e entender que revela que o nosso estar ou ser no mundo é distorcido quando impomos os conceitos de objetivismo e do relativismo²³⁵. Bernstein critica o conceito ilustrado de razão e aponta para o surgimento de um novo conceito de racionalidade que não supõe critérios de demarcação universais como sua premissa, isto é, de um conceito que incorpora a contingência e a historicidade intrínseca do conhecimento e os valores humanos. São necessárias formas novas de racionalidade, mais respeitadas com a pluralidade. Conceitos como outridade, incomensurabilidade, alteridade, *differéce* representam um “estado de desconstrução, desestabilização, ruptura e fratura – de resistência a todas as formas de totalidade abstracta, universalismo e racionalismo”²³⁶.

Para Bernstein, se voltarmos para o início da filosofia ocidental, perceberemos que um dos problemas mais instigantes trata do uno e do múltiplo ou da identidade e da diferença. Os filósofos desde o início se preocuparam por compreender o que está subjacente à multiplicidade, à diversidade, à contingência, e à singularidade. “Há alguma unidade essencial, fundamental, que abarca toda esta multiplicidade? Há algo único, eidos, universal,

²³⁴ BERNSTEIN, Richard J. *Beyond Objectivism and Relativism: Science, Hermeneutics, and Praxis*. Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 1985, p. 1.

²³⁵ Idem, p. 37.

²³⁶ BERNSTEIN, Richard J. Uma revisión de las conexiones entre inconmensurabilidad y otredad. *Isegoria*, nº 3, 1991. p.5.

forma, gênero, que seja essencial para a multiplicidade dos particulares?”²³⁷. Na tradição da filosofia e metafísica ocidental a corrente dominante foi aquela que privilegiou a unidade e universalidade em detrimento da contingência, multiplicidade e singularidade. Este problema do uno e múltiplo, identidade e diferença não aparece somente na metafísica, mas também na epistemologia, na ética, na política e na religião. Bernstein afirma que o próprio debate entre comunitaristas e anticomunitaristas pode ser entendido nesta perspectiva:

Os anti-comunitaristas são profundamente suspeitos para qualquer exigência que comprometa a independência e a irreducibilidade ontológica dos indivíduos, enquanto que os comunitaristas argumentam que uma teoria do indivíduo ou do sujeito que não reconheça a realidade dos laços comuns compartilhados que unem aos indivíduos conduz a uma compreensão superficial e inadequada da vida social e política²³⁸.

O problema é que, como afirma Bernstein, o pensamento ocidental se constituiu sobre a base de uma falsa dicotomia. Dentro destes marcos não podia escapar-se da alternativa entre “alguma forma de objetivismo, buscar um sustento último para o conhecimento, a ciência, a filosofia e a linguagem; ou bem *nos* vemos conduzidos inelutavelmente ao relativismo, ceticismo, historicismo e nihilismo”²³⁹. O realismo metafísico e teorias subjetivistas como as de Kant e Husserl, empenhadas em encontrar os fundamentos do conhecimento e da filosofia podem ser compreendidas como objetivismo. Teorias opostas, que não se apresentam como fundamentadoras, são compreendidas como relativistas. Para Bernstein, tanto o objetivismo como o relativismo se encontram interconectados e se supõem mutuamente. Ambos partem de pressupostos comuns que derivam da perspectiva cartesiana de encontrar os fundamentos indubitáveis da filosofia. Ao descobrir que não existe ponto arquimédico, que estamos inevitavelmente enredados no contexto, na história ou contingência, não sobra outra alternativa racional. Porém, o relativismo, também não se apresenta como uma alternativa filosófica mais estável. Este conduz sempre a falácia relativista: porque implícita ou explicitamente o relativista afirma que sua postura é verdadeira e assim também assegura que toda verdade é relativa, que o que se toma como verdadeiro pode ser também falso. Em consequência, o relativismo pode ser tanto verdadeiro como falso. Alguém não pode sustentar a causa do relativismo sem ao mesmo tempo criticá-lo²⁴⁰.

²³⁷ BERNSTEIN, Richard J. Una revisión de las conexiones entre inconmensurabilidad y otredad. *Isegoria*, n° 3, p. 5-25, 1991, p.6.

²³⁸ *Ibidem*, p.6.

²³⁹ BERNSTEIN, Richard J. *Beyond Objectivism and Relativism*, p. 2 e 3.

²⁴⁰ *Idem*, p. 8.

Na perspectiva cartesiana toda a ideia de contingência inevitavelmente aparece como irracional. Porém, o irracionalismo também não pode ser sustentado como teoria filosófica, dadas as contradições que carrega, obrigando o pensamento a oscilar permanentemente entre ambos os polos. Para escapar desta dicotomia Bernstein recomenda radicalizar seu antagonismo a fim de alcançar o fundamento subjacente a tal contradição para poder corroê-la criticamente em suas bases. “Devemos exorcizar a ansiedade cartesiana e assim a causa mesma da oposição entre objetivismo e relativismo perde toda sua credibilidade”²⁴¹.

Para Bernstein, a filosofia atual está presenciando um momento em que o modelo cartesiano está em crise e surge a emergência de um movimento filosófico que nos conduz “mais além do objetivismo e do relativismo”²⁴². Este fenômeno se manifesta fundamentalmente no surgimento de um novo conceito de racionalidade que não supõe já critérios de demarcação universais como sua premissa, isto é, de um conceito que incorpora a contingência e a historicidade intrínseca do conhecimento e os valores humanos. Para Bernstein este giro se tornou evidente no âmbito da epistemologia das ciências, especialmente na interpretação do conceito kuhneano de incomensurabilidade e em filosofias como de Gadamer, Habermas, Arend e Rorty.

Para Bernstein, o conceito de incomensurabilidade não pode ser interpretado como uma forma mais sofisticada de relativismo, obscurecendo seu significado real. Kuhn nunca afirmou que o método científico estivesse fundado irracionalmente. A ideia de incomensurabilidade questiona a imagem tradicional de ciência como um desenvolvimento acumulativo, porém não supõe a incomparabilidade entre paradigmas, nem nega a existência de decisões racionais. Afirma Bernstein:

Em síntese, podemos dizer que na teoria de Kuhn os paradigmas rivais são incompatíveis logicamente (e, portanto, se encontram realmente em conflito mútuo); incomensuráveis (e, portanto, não podem medir-se ponto por ponto); e comparáveis (suscetíveis de ser comparados entre si de múltiplas formas sem necessidade de que exista sempre algo em comum entre eles, isto é, grades fixas pelas quais seja possível medir o progresso)²⁴³.

²⁴¹ BERNSTEIN, Richard J. *Beyond. Objectivism and Relativism*, p.19.

²⁴² *Ibidem*, p. 19-20.

²⁴³ *Idem*, p. 86.

Esta comparabilidade permite fazer avaliações racionais na aceitação ou negação de teorias. Porém, dada a sua incomensurabilidade, a racionalidade que neste caso se põe em jogo já não pode ser concebida em um sentido estritamente lógico-teórico, isto é, não pode ser reduzível aos modelos de prova dedutiva ou generalização indutiva. Tal noção de racionalidade, para Bernstein, leva em seu bojo considerações de índole prática (valorações) e normativa (a definição de conceitos, estándares, problemas etc.) que podem ser argumentáveis, porém, não descansam em padrões indubitáveis. Bernstein cita o conceito kuhneano de persuasão “a partir do qual procurava distinguir as formas de persuasão e argumentação racional que tem lugar nas comunidades científicas daquelas formas de persuasão irracional, que segundo seus críticos, ele havia sustentado.”²⁴⁴. A questão, no entanto é que “os desacordos entre Kuhn e seus críticos, quando são reexaminados, começam a parecer mais como diferenças de ênfase que como rupturas absolutas”²⁴⁵.

Para Bernstein, o conceito de Incomensurabilidade de Thomas Kuhn, aplicado a teorias, insistia que não há uma linguagem comum dentro da qual estas podem ser expressadas por completo e que, portanto, não poderia ser utilizado para compará-las ponto por ponto²⁴⁶. Para Bernstein é necessário que se recorde o contexto em que Kuhn introduziu o conceito de incomensurabilidade e se distinga com precisão entre comensurabilidade, compatibilidade e comparabilidade. Afirma Bernstein:

²⁴⁴ BERNSTEIN, Richard J. *Beyond. Objectivism and Relativism*, p. 53.

²⁴⁵ *Idem*, p. 22.

²⁴⁶ KUNHN, Thomas. *A estrutura das revoluções científicas*. 6ª ed. São Paulo: editora Perspectiva, 2001, p. 190. Quanto a incomensurabilidade dos paradigmas é interessante confrontar com esta passagem: “Em um sentido que sou incapaz de explicar melhor, os proponentes dos paradigmas competidores praticam seus ofícios em mundos diferentes. Um contém corpos que caem lentamente; o outro pêndulos que repetem seus movimentos sem cessar. Em um caso, as soluções são compostos; no outro, misturas. Um encontra-se inserido numa matriz de espaço plana; o outro em uma matriz curva. Por exercerem sua profissão em mundos diferentes, os dois grupos de cientistas veem coisas diferentes quando olham de um mesmo ponto para a mesma direção. Isso não significa que possam ver o que lhes aprouver. Ambos olham para o mundo e o que olham não mudou. Mas em algumas áreas veem coisas diferentes, que são visualizadas mantendo relações diferentes entre si. É por isso que uma lei, que para um grupo não pode nem mesmo ser demonstrada, pode, ocasionalmente, parecer intuitivamente óbvia ao outro. É por isso, igualmente, que antes de poder esperar o estabelecimento de uma comunicação plena entre si, um dos grupos deve experimentar a conversão que estivemos chamando de alteração de paradigma. Precisamente por tratar-se de uma transição entre incomensuráveis, a transição entre paradigmas em competição não pode ser feita passo a passo, por imposição da Lógica e de experiências neutras. Tal como a mudança da forma (Gestalt) visual, a transição deve ocorrer subitamente (embora não necessariamente num instante) ou então não ocorre jamais”.

Kuhn nunca pretendia rejeitar que os paradigmas-teorias podem ser comparados – inclusive racionalmente comparados e avaliados. Ao insistir na incomensurabilidade seu propósito principal era o de indicar as formas em que os paradigmas-teorias podiam e não podiam ser comparados. Ademais a incompatibilidade não deve confundir-se ou ser assimilada com a incomensurabilidade, já que a incompatibilidade é um conceito lógico que pressupõe – como faz notar o próprio Kuhn – uma linguagem comum em que podemos especificar relações lógicas incompatíveis²⁴⁷.

Além de destacar a contribuição de Kuhn no debate sobre incomensurabilidade, Bernstein também discutiu brevemente o significado de Donald Davidson através do artigo clássico “On the Very Idea of a Conceptual Schem” (Sobre a ideia mesma de esquema conceitual). Davidson questiona aí a inteligibilidade da ideia de esquema conceitual, uma estrutura, um paradigma que se pressupõe, mas que raramente é examinado criticamente nos debates sobre incomensurabilidade²⁴⁸.

Na visão de Bernstein, a ausência de padrões universais de comparação, para Kuhn, não significa autoclausura, mas abertura *openness*²⁴⁹. Esta teoria não pretende ser uma teoria de significado, mas se refere exclusivamente a problemas e estândares “científicos com alianças competitivas em algumas áreas sobre coisas diferentes, porém entre eles se conserva um terreno comum constituído por um sentido de comunidade que possibilita o entendimento mútuo”²⁵⁰. Estas questões representam para Bernstein uma familiaridade com as filosofias contemporâneas, especialmente, dentro delas, as correntes da hermenêutica. O conceito kuhniano mais complexo de comunidade teria sua contrapartida na noção de tradição de Gadamer. De acordo com este, a natureza dialógica do homem não significa um mero entendimento objetivo do que nos é estranho. Não podemos desprender-nos de nossos preconceitos, a ideia de uma transparência comunicativa é uma abstração que contradiz nosso ser-no-mundo.

Da mesma forma que Kuhn distingue entre incomensurabilidade e incomparabilidade também Gadamer distingue entre preconceitos legítimos e ilegítimos. E os preconceitos são a base de nossa abertura ao mundo²⁵¹. Estamos sempre já inseridos em uma tradição, que, ao mesmo tempo que possibilita nosso horizonte de visibilidade, permite seu enriquecimento

²⁴⁷ BERNSTEIN, Richard J. Uma revisión de las conexiones entre inconmensurabilidad y otredad. *Isegoria*, nº 3, 1991. p.8.

²⁴⁸ Cf. com DAVIDSON, Donald. On the Very Idea of a Conceptual Scheme. *Proceedings and Addresses of the American Philosophical Association*, Vol. 47, (1973 - 1974), p. 5-20. Disponível em: <http://www.jstor.org/stable/3129898> Acesso: 10/04/2011.

²⁴⁹ BERNSTEIN, Richard J. *Beyond. Objectivism and Relativism*, p. 91.

²⁵⁰ Idem, p. 82.

²⁵¹ Idem, p. 129.

mediante a melhor compreensão daqueles que nos são diferentes, isto é, mediante a fusão de horizontes (*Horizontverschmelzung*). Dar razão deste processo é precisamente a tarefa da hermenêutica:

A tarefa da hermenêutica é encontrar recursos em nossa linguagem e experiência que nos capacitem para entender àqueles inicialmente estranhos sem impor preconceitos cegos ou ilegítimos sobre eles. Se estivermos confrontados a algo tão distante que não tivesse nada em comum com nossa experiência ou linguagem, nenhuma afinidade de nenhum tipo, então não teria sentido falar de entendimento²⁵².

Para Bernstein, o termo *Zugehörigkeit* (pertença) é o que melhor representa a noção na qual a vida comum está enraizada, do mesmo modo que os valores compartilhados de uma comunidade científica dada unem os praticantes ou seguidores de paradigmas incomensuráveis entre si. “A tarefa efetiva da consciência histórica é a de tornar explícita a afinidade histórica ou pertença”²⁵³, conclui Bernstein. Tal concepção dialógica de práxis humana se encontraria no seio do movimento atual em direção mais além do objetivismo e do relativismo e que contaria com Gadamer, Habermas, Arend, entre outros²⁵⁴. Afirma Bernstein:

Cada um destes pensadores aponta, de diferente modo, a conclusão de que experiências e modos de entendimento compartilhados, práticas intersubjetivas, sentidos de afinidade, solidariedade e laços afetivos tácitos que nos ligam em uma comunidade a outros indivíduos devem já existir. Há algo assim como um círculo aqui, comparável a círculo hermenêutico. A chegada a existência de uma forma de vida comum que pode fortalecer a solidariedade, a liberdade pública, o desejo a falar e a escutar, o debate mútuo e o compromisso com a persuasão racional pressupõe formas incipientes de dita vida comum²⁵⁵.

É por isso que Bernstein afirma que a hermenêutica é o cultivo do diálogo, alternativa única à “violência do acolhedor abraço imperialista da Razão”²⁵⁶ que privilegia na filosofia a unidade e a totalidade. Trata-se de reconhecer a radical e incomensurável singularidade do outro e de recuperar um sentido de pluralidade que desafie qualquer fácil reconciliação total. Sabendo que sempre será possível não fazer justiça à alteridade do outro devemos resistir à dupla tentação de assimilar superficialmente o outro, e ao mesmo tempo, de rechaçar como insignificante e nociva a alteridade do outro. É por isso que Bernstein afirma:

²⁵² BERNSTEIN, Richard J. *Beyond. Objectivism and Relativism*, p. 142.

²⁵³ *Ibidem*, p. 142.

²⁵⁴ *Idem*, p. 230.

²⁵⁵ *Idem*, p. 42.

²⁵⁶ BERNSTEIN, Richard J. *Beyond. Uma revisión de las conexiones entre inconmensurabilidad y otredad*. *Isegoria*, nº 3, 1991, p. 18.

Estou de acordo com um tema que tem sido central tanto para Gadamer como para Derrida – que somente através de um encontro comprometido com o outro, com a outridade do outro, se alcança uma compreensão mais informada e de maior textura das tradições às quais nós pertencemos. É por meio de nossos encontros autênticos com o que é outro e estranho como podemos avançar em nossa autocompreensão²⁵⁷.

3.3 Entre familiaridade e estranheza o encontro de mundos

A hermenêutica de Gadamer situa-se numa posição intermediária entre familiaridade e estranheza. Ela sempre é solicitada quando algo se torna estranho ou pouco familiar. É por isso que sua principal tarefa é superar abismos ou arrestas e fundir horizontes. Seja o horizonte do autor e o horizonte do intérprete, do horizonte do texto e o horizonte do leitor, do horizonte cultural do outro mundo ou estranho ao horizonte cultural do meu mundo. Nessa tensão entre familiaridade e estranheza se dá a tarefa hermenêutica da compreensão que abre um horizonte novo, onde o sujeito se expõe ao outro, é por ele interrogado. Segundo Gadamer, a tradução de textos é exemplar da tensão que ocorre em toda a compreensão:

Nela o estranho se faz próprio, quer dizer, não permanece como estranho, nem incorpora à própria linguagem mediante a mera acolhida de seu caráter estranho, senão que se fundem os horizontes de passado e presente num constante movimento como que o que constitui a essência da compreensão²⁵⁸.

Neste sentido pode-se dizer que o outro e o estranho sempre tiveram um papel decisivo para a hermenêutica, especialmente por meio das categorias estranheza e familiaridade, constitutivas da compreensão. O estranho, como afirma Nadja Hermann, “na medida em que nos tira do habitual e do familiar, cria as condições para quebrar a unidade inquestionável que nos é dada pelo pertencimento a uma tradição (familiaridade)”²⁵⁹. Pelo estranhamento surge a oportunidade do diálogo. A lógica da pergunta e resposta é compreendida, de tal modo, que o sentido da tradição é compreendido a partir das próprias possibilidades do perguntar, ou seja, encontrar as perguntas e, no texto, encontrar as respostas. Assim, o próprio horizonte que traz o texto a uma mediação pode realmente ser entendido em sua abertura. Esta lógica da pergunta e resposta, que se encontra em cada conversação pura, não se deixa reduzir à lógica da pergunta, tal como fora compreendida pelos historicistas, onde o sentido do texto era reconstruído em seu tempo, mas a lógica que procura apresentar

²⁵⁷ BERNSTEIN, Richard J. Uma revisión de las conexiones entre inconmensurabilidad y otredad. *Isegoria*, nº 3, 1991. p.14.

²⁵⁸ GADAMER, Hans-Georg. *Hermenêutica* (1969). In: _____. *V.M.II*, p. 373.

²⁵⁹ HERMANN, Nadja. Breve investigação genealógica sobre o outro, p. 143.

um texto como resposta ao nosso próprio perguntar: “Pois o texto tem que ser entendido como resposta a um verdadeiro perguntar”²⁶⁰. É a partir desta “lógica da pergunta e resposta” que Gadamer pode, no sentido de um diálogo aberto, criticar a dialética hegeliana enquanto um “monólogo de pensar que tenta produzir por antecedência o que pouco a pouco vai amadurecendo em cada conversação autêntica”²⁶¹.

Em contraste com aqueles que ignoram a questão do outro ou do estrangeiro e aqueles que exteriorizam a alteridade ou outro a tal ponto que não pode haver comunicação entre mundos, a tarefa central da hermenêutica, para Gadamer, é a construção de caminhos entre os mundos²⁶². “O trabalho da hermenêutica é sempre essa transferência desde um mundo ao outro, desde o mundo dos deuses ao dos humanos, desde o mundo de uma língua estranha ao mundo da própria língua”²⁶³. O ponto médio (*Zwischen*) entre familiaridade e estranheza é, como afirma Gadamer, “o verdadeiro lugar da hermenêutica”²⁶⁴.

Na visão de Gadamer somos constituídos por preconceitos (*Vorurteil*). Estes preconceitos, para adquirirem sua validade, devem chocar-se com instâncias negativas. São exatamente estes choques (contradições) que constituem a experiência hermenêutica²⁶⁵. Porém, diferentemente de Hegel, para quem a experiência da consciência tem que conduzir

²⁶⁰ GADAMER, Hans-Georg. V.M.I, p. 453.

²⁶¹ Idem, p. 447.

²⁶² Esta pretensão da hermenêutica gadameriana de construir caminhos ou mediações entre os mundos é frequentemente criticada pela sua incapacidade de dar conta da alteridade ou outridade. Argumenta-se que a superação do outro que a fusão de horizontes pretende, não preserva, mas erradica a alteridade; que, no contexto das preocupações sociais contemporâneas a hermenêutica não é capaz de ouvir o que o outro realmente diz. Assim, Robert Bernasconi critica Gadamer por não ser capaz de oferecer o relato de uma experiência comum, que pode ser resumido na seguinte frase: “Você não pode ser você mesmo e compreender-me”. Isto é o que as mulheres dizem aos homens, os pobres aos ricos, a vítima para o opressor, o alvo do racismo ao racista. De acordo com Bernasconi, este é o quadro sociopolítico que Gadamer prefere ignorar e são também os obstáculos que a estratégia hermenêutica não consegue superar. Confrontar com BERNASCONI, Robert. ‘You Do Not Know What I Am Talking about’: Alterity and the Hermeneutical Ideal. In *The Specter of Relativism: Truth, Dialogue, and Phronesis in Philosophical Hermeneutics*. Ed. By Lawrence Schmidt. Evanston, 1995, p. 178-195. Pergunta-se, porém, quem é esse “eu mesmo” desprovido de qualquer mudança possível, qualquer contato genuíno com o outro? Quem é esse “você mesmo”, que por definição, nunca pode me compreender? Não seriam estas concepções implícitas de individualidade e alteridade de Bernasconi, como diria Gadamer, uma espécie de sonho de Robinson Crusoe, onde a pretensão de ter um horizonte fechado que não seja também resultado do contato com outros? É exatamente nesta afirmação de Bernasconi que “você não pode ser você mesmo e me compreender” que se experimenta o pleno significado da hermenêutica de Gadamer. Não podemos nos contentar com as experiências comuns sociopolíticas de não ser ouvido, de ignorar o outro, ou da reclamação de dominar o outro sobre o pretexto de abertura. Daí a necessidade de descobrir a si mesmo no outro e o outro em mim que a fusão de horizontes pretende alcançar. A fusão de horizontes de Gadamer revela uma postura distinta quanto à relação entre ipseidade (o mesmo) e alteridade ou a comunicação entre mundos diferentes.

²⁶³ GADAMER, Hans-Georg. *Hermenêutica clássica e hermenêutica filosófica*. In: _____. V.M.II, p. 95.

²⁶⁴ GADAMER, Hans-Georg. V.M.I, p. 365.

²⁶⁵ Idem, p. 427. Afirma Gadamer: “E nisso reside a abertura fundamental da experiência em direção da nova experiência, não somente no sentido geral de que os erros encontram a sua correção, mas também no sentido de que ela se orienta essencialmente para uma confirmação contínua, tornando-se necessariamente diferente do que era no caso de faltar essa confirmação”.

necessariamente a um saber-se a si mesmo que já não tem nada diferente nem estranho fora de si, para Gadamer, a verdade da experiência contém sempre a referência a novas experiências²⁶⁶. A dialética da experiência tem sua própria consumação não em um saber concluínte, mas nesta abertura à experiência que é posta em funcionamento pela experiência mesma²⁶⁷. Para Gadamer, a experiência, como dialética, assenta na negação determinada e isso revela o fato de uma nova experiência não se limitar a implicar a anulação de outra anterior, mas representar uma fase nova e mais avançada do conhecimento, que compreende tanto o novo conhecimento, como uma conscientização daquele que fora inicialmente considerado, de forma errada, como verdadeiro: não só temos agora mais conhecimentos, como de melhor nível²⁶⁸.

Para compreender melhor o processo da fusão de horizontes precisamos recorrer à crítica de Gadamer a Hegel. Tanto Gadamer como Hegel estão preocupados com uma fusão do presente e da história. Gadamer, entretanto, se distancia de Hegel, afirmando que a base da hermenêutica não é a mediação absoluta da história e verdade, que a fusão de horizontes não é uma fusão de todo o passado no presente; que a compreensão não é uma abolição da finitude na infinitude do conhecimento. Os críticos haviam refutado a ideia hegeliana de que o outro seja experimentado pela consciência como outro de mim mesmo e não como um tu realmente

²⁶⁶ GADAMER, Hans-Georg. *V.M.I.*, p. 431. Afirma Gadamer: “Para Hegel o caminho da experiência da consciência tem que conduzir necessariamente a um saber-se a si mesmo que já não tem nada diferente nem estranho fora de si. Para ele a consumação da experiência é a ‘ciência’, a certeza de si mesmo no saber. O padrão a partir do qual pensa a experiência é, portanto, o do saber-se. Por isso a dialética da experiência tem de culminar na superação de toda experiência, que se alcança no saber absoluto, isto é, na consumada identidade de consciência e objeto. A partir daí poderemos compreender por que não faz justiça à consciência hermenêutica a aplicação que Hegel faz à história, quando considera que esta é concebida na autoconsciência absoluta da filosofia. A essência da experiência é pensada aqui, desde o princípio, a partir de algo no qual a experiência já está superada”.

²⁶⁷ *Ibidem*, p. 431. “A verdade da experiência contém sempre a referência a novas experiências. Nesse sentido a pessoa a que chamamos experimentada não é somente alguém que se fez o que é através das experiências, mas também alguém que está aberto a experiências. A consumação de sua experiência, o ser pleno daquele que já conhece tudo, e que de tudo sabe mais que ninguém. Pelo contrário, o homem experimentado é sempre o mais radicalmente não dogmático, que, precisamente por ter feito tantas experiências e aprendido graças a tanta experiência, está particularmente capacitado para voltar a fazer experiências e delas aprender. A dialética da experiência tem sua própria consumação não em um saber concluínte, mas nesta abertura à experiência que é posta em funcionamento pela experiência mesma”.

²⁶⁸ OLIVEIRA, Manfredo Araújo. *Para Além da Fragmentação*. São Paulo: Edições Loyola, 2002, p. 43. Afirma Manfredo: “Precisamente aqui, para Gadamer, está a enorme atualidade de Hegel e sua aproximação à hermenêutica, uma vez que a sentença especulativa não se situa propriamente no nível da proposição; aqui não ocorre a atribuição de um predicado a um sujeito, portanto o movimento de determinação não se faz por meio da vinculação da base firme do sujeito, mas aqui o predicado é que é a substância; o sujeito passou para o predicado e com isso foi superado, ou seja, na forma do predicado se exprime a verdade do sujeito. Em suma, estamos para além da esfera da proposição, na medida mesma em que a sentença especulativa revela a unidade originária do conceito”.

distinto e exterior. Porém, para Gadamer, este não é um argumento que se sustenta, por um lado, porque considera que é impossível separar familiaridade e estranheza, e por outro lado, porque também considera que parte do mérito hegeliano é precisamente o desenvolvimento da relação com o outro, isto é, o reconhecimento de si no outro. A verdade dos críticos do pensamento especulativo reside, no entanto, na constatação de que a alteridade nunca é abolida na fusão hermenêutica dos horizontes.

Assim, a partir de Hegel, Gadamer conserva três momentos para a experiência hermenêutica: a experiência da negatividade ou finitude; a experiência da pertença ou unidade consigo mesmo da consciência, a meio caminho entre o familiar e o estranho e, por último, a abertura a novas experiências. Neste sentido, a melhor maneira de pensar a relação ou mediação sujeito objeto não estará colocada pela relação dialética de identidade dos contrários, mas na relação dialógica ou conversacional em que o familiar se torna estranho e o estranho familiar²⁶⁹.

Gadamer recorre ao conceito husserliano de horizonte para explicar como acontece esta compreensão que parte dos preconceitos. O horizonte se caracteriza como um conjunto particular de conceitos, crenças e valores com base nos quais compreendemos o mundo e os outros. Quando queremos compreender um texto do passado, uma obra de arte ou uma outra pessoa, outra cultura não podemos nos desfazer deste horizonte. Ao contrário, partimos deste horizonte, ele é o ponto de partida, ele é abertura para o outro ou para o mundo. É por isso que Gadamer concebe a compreensão como uma fusão de horizontes. Uma fusão, porém, em que os horizontes estão unidos de forma negativa e dialética. Se não houvesse uma ligação entre os horizontes da ipseidade e a alteridade a compreensão implicaria uma transposição empática do eu para o outro²⁷⁰. Neste caso uma suspensão de todos os nossos pressupostos e abandono

²⁶⁹ GADAMER, Hans-Georg, *V.M.I.*, p. 418.

²⁷⁰ Para Kearney a relação entre o eu e o outro é o problema central da hermenêutica. De acordo com Kearney existem três maneiras paradigmáticas para a relação entre ipseidade e alteridade: romântica, radical e diacrítica. Schleiermacher, Dilthey e, surpreendentemente, Gadamer são classificados como românticos e se caracterizam pela tentativa de unir o eu e o outro como caso de apropriação do outro. No outro extremo, a hermenêutica radical de Caputo rejeita o modelo de apropriação e afirma uma dissimetria irredutível entre o eu e o outro. Entre essas posições extremas estaria a hermenêutica diacrítica de Ricoeur que evita tanto a comunhão congenial de horizontes e a ruptura entre ambos, enquanto explora o que há de comum entre ambos. (Ver KEARNEY, Richard. *What is Diacritical Hermeneutics?* Journal of Applied Hermeneutics. December 10/2011. Disponível em: <https://docs.google.com/viewer?a=v&q=cache:tsiWWykneJQJ:136.159.25.71/jah/index.php/jah>. Acesso em: 10/01/2012). A pergunta que nos interessa aqui é se de fato a hermenêutica ou fusão de horizontes de Gadamer pode ser classificada como uma apropriação do outro ou alteridade? Esta crítica geralmente ecoa da presença hegeliana no pensamento de Gadamer. É importante, portanto, ressaltar contra Kearney que a hermenêutica de Gadamer não pretende abolir a alteridade na fusão de horizontes. O próprio Gadamer nos alerta que existe sempre o perigo desta apropriação do outro e assim deixar de reconhecer a alteridade do outro. “Por isso é uma tarefa tão importante como constante impedir uma assimilação precipitada do passado com as próprias expectativas de sentido. Somente então se chega a escutar a tradição tal como ela pode fazer-se ouvir em seu

de todas as nossas verdades e crenças seria um requisito necessário para compreensão da alteridade. Esta é, no entanto, a posição criticada por Gadamer. Como ele nos diz: “Esse deslocar-se não é nem empatia de uma individualidade na outra, nem submissão do outro sob os próprios padrões, mas significa sempre uma ascensão a uma universalidade própria com a do outro”²⁷¹. Para Gadamer os horizontes são abertos e unidos entre si. Afirma Gadamer:

Pode-se dizer, neste sentido, que existem horizontes fechados? (...). Pode-se dizer que o horizonte do próprio presente é algo tão fechado? (...). Ou não será isso um novo reflexo romântico, uma espécie de robinsonada do Aufklärung histórico, a ficção de uma ilha inalcançável, tão artificial quanto o próprio Robinson, o presumível fenômeno originário do solus ipse? Tal como cada indivíduo não é nunca indivíduo solitário, pois está sempre entendendo-se com os outros, da mesma maneira o horizonte fechado que cercaria uma cultura é uma abstração²⁷².

O processo da fusão de horizontes mostra, portanto, que não há em princípio dificuldades absolutamente intransponíveis de comunicação e de compreensão. Aquilo que inicialmente nos parece estranho ou ininteligível pode, através do esforço interpretativo, tornar-se inteligível de discussão racional. Em clara oposição à noção relativista de absoluta incomensurabilidade, Gadamer salienta que um horizonte fechado é uma abstração, uma vez que o nosso horizonte se transforma no decorrer das nossas experiências e, em particular, mediante o contato com outros universos culturais. Um horizonte de compreensão tem um caráter não apenas finito, mas também aberto. Deste modo, a diversidade de horizontes de compreensão não significa que não haja padrões de racionalidade partilhados por diferentes comunidades ou culturas; pelo contrário, a experiência da comunicação humana aponta para a existência de tais padrões. Note-se, a este propósito, que a crítica gadameriana de uma razão absoluta tem apenas como objetivo alertar para o caráter histórico e situado da razão, sem pôr em causa o “ideal da razão”, ou seja, “o ideal de um mundo inteligível, ordenado

sentido próprio e diferente” (V.M.I, p. 376). O próprio Ricoeur em sua conclusão da *Teoria da Interpretação* aborda alguns equívocos sobre o que ele chama de “apropriação hermenêutica”, destacando-se as afirmações de que a apropriação é um retorno à afirmação romântica de uma coincidência “congenial” com o “gênio” do autor e a tarefa da hermenêutica é o entendimento do destinatário original do texto. Ricoeur volta para o apoio a Gadamer, abordando simultaneamente estes equívocos. Ricoeur afirma que Gadamer já mostrou porque o segundo equívoco é falho: “as cartas de Paulo não são menos dirigidas a mim do que para os romanos, os Gálatas, aos Coríntios, e aos Éfesios” (RICOEUR, Paul. *Teoria da interpretação*, p. 105). O repúdio de Ricoeur ao primeiro equívoco é mais significativo no contexto atual: “Desta maneira, a apropriação deixa de parecer um tipo de posse, uma forma de pendurar as coisas; em lugar disto, implica um momento de desapropriação do eu egoísta e narcisista(...). Somente a interpretação que cumpre com o mandado do texto, que segue a seta de sentido e que trata de pensar de maneira acorde, dá início a uma nova autocompreensão” (p. 106).

²⁷¹ GADAMER, Hans-Georg. *V.M.I*, p. 375.

²⁷² Idem, p. 374.

racionalmente²⁷³. Tal como Gadamer afirma, por detrás da relatividade de linguagens e convenções está algo de comum: a razão humana²⁷⁴.

É o modelo da fusão de horizontes que permite a Gadamer defender-se da acusação de relativismo linguístico. Esta acusação tem origem no fato de Gadamer conceber a linguagem como meio universal da experiência humana e de considerar que diferentes tradições culturais e linguísticas contêm diferentes visões de mundo. Todavia, o “mundo linguístico” em que cada um de nós vive não impede o acesso a outros horizontes culturais; cada língua, longe de ser uma prisão, tem a capacidade de abrir-se às outras²⁷⁵. As diferentes visões linguísticas do mundo não constituem, como Gadamer tem o cuidado de frisar, “uma relativização do mundo” nem são meras aproximações a um “mundo em si”. Pelo contrário, a noção de um ‘mundo em si’ é, segundo Gadamer, problemática e não pode significar senão a totalidade das diferentes visões do mundo ou perspectivas sob as quais o mundo se oferece. Não existe, segundo Gadamer, um “mundo em si” contraposto às diferentes visões linguísticas do mundo.

Para Gadamer, é na pluralidade das línguas que se articula a pluralidade dos mundos da vida²⁷⁶. Como a linguagem é algo mais do que um mero sistema de signos e não há uma língua universal, mas diferentes línguas, compreendemos desde a própria língua e cada compreensão enriquece e transforma esta língua. É como se cada língua tivesse abertura para a outra língua. Neste sentido, podemos recordar que Habermas, em seu projeto sobre a *Lógica das ciências sociais*, quando estabelece um marco de compreensão das ciências sociais se apoia em primeiro lugar em Wittgenstein e sua teoria dos jogos de linguagem e posteriormente em Gadamer. O que conduz de um ao outro é que na análise de Wittgenstein as diferentes formas de linguagem constituem unidades ou sistemas fechados, enquanto que Gadamer mostra que a linguagem em certo modo pode autotranscender-se a si mesma oferecendo uma capacidade de reflexão. Cada sistema linguístico ou mundo cultural não é um todo fechado, mas que tem aberturas, pois a linguagem está aberta a tudo o que se deseja dizer e compreender ampliando-se sem cessar. Habermas alude a este fenômeno com a expressão metafórica de porosidade até fora e até dentro do sistema linguístico e do mundo cultural²⁷⁷.

É desta forma que o modelo da fusão de horizontes nos conduz para além do objetivismo e do relativismo. Para além do objetivismo porque chama atenção para o fato da

²⁷³ GADAMER, Hans-Georg. *H.E.R.* p. 263.

²⁷⁴ GADAMER, Hans-Georg. Até que ponto a linguagem pré-forma o pensamento? (1973). In: _____. *V.M.II*, p. 200.

²⁷⁵ GADAMER, Hans-Georg. *V.M.I*, p. 543 (*GW I*, p. 457).

²⁷⁶ Idem, p. 150

²⁷⁷ HABERMAS, J. *La lógica de las ciencias sociales*, p. 256 e 257.

inteligibilidade de textos, obras de arte, culturas, línguas depender de um determinado contexto ou horizonte de compreensão. Por outro lado, este modelo evita o relativismo ao defender a possibilidade da comunicação e da discussão reacional entre os diferentes horizontes.

A hermenêutica de Gadamer supera, assim, as deficiências da postura incomensurabilística vista muitas vezes como única atitude tolerante e respeitosa em relação ao outro. Ao não reconhecer qualquer vínculo entre as diferentes culturas, línguas, ou subjetividades, para Gadamer, esconde-se uma indiferença para com o outro ou alteridade. Somente se houver um vínculo entre os outros e o si mesmo, somente se a fusão de horizontes pressupõe uma certa unidade, o outro pode fazer uma reclamação sobre mim. A unidade do horizonte não significa uma supressão da alteridade, mas aponta para o fato de que, como James Risser tem alertado “a hermenêutica de Gadamer está preocupada com a abertura da vida compartilhada em que um é capaz de ouvir a voz do outro”²⁷⁸. O próprio Gadamer é mais cauteloso em não fornecer este vínculo de forma esclarecedora. Ele indica sua preocupação em ouvir o outro e não ignorar a sua singularidade. Em *os Limites do esperto* Gadamer escreve:

Me parece um defeito de nossa mentalidade pública que sempre destaquemos o diferente, o discutido, o polêmico e desesperado da consciência humana e que deixamos, por assim dizê-lo, sem voz, ao verdadeiramente comum e vinculante. Já colhemos os frutos de uma larga educação para o diferente e a sensibilidade que exige a percepção das distinções (...). Tenho a impressão de que aqui seria conveniente uma reflexão sobre as profundas solidariedades da vida humana a todas as escalas(...). Elevar em nossa consciência aquilo que nos une²⁷⁹.

Enfim, para concluir, apresentamos algumas teses de Bernstein, extraídas do debate sobre Incomensurabilidade e Outridade e que se apresentam como orientações hermenêuticas para um encontro de mundos²⁸⁰:

1) Questiona-se a crença num quadro determinado universal, neutro e a-histórico em que todas as linguagens podem ser suficientemente traduzidas e que permite avaliar racionalmente as afirmações válidas feitas dentro destas linguagens diferentes;

2) A incomensurabilidade de linguagens e tradições não implica necessariamente em relativismo ou perspectivismo;

²⁷⁸ RISSER, James. Shared Life. In Symposium, Vol. 6, N° 2, p. 167.

²⁷⁹ GADAMER, Hans-Georg. Los límites do experto. *L.H.E.*, p. 143.

²⁸⁰ BERNSTEIN, Richard J. Uma revisión de las conexiones entre inconmensurabilidad y otredad. *Isegoria*, n° 3, 1991, p.5-25. Em muitos momentos simplesmente resumo as teses do autor.

3) O conceito de incomensurabilidade não deve ser confundido e nem ser reduzido a incompatibilidade ou incomparabilidade lógica. As linguagens incomensuráveis podem ser comparadas e avaliadas racionalmente de múltiplas formas. Esta comparação e avaliação requer o cultivo da imaginação e sensibilidade hermenêutica;

4) As linguagens e tradições incomensuráveis não devem ser entendidas como mônadas sem janelas, fechadas sobre si mesmas, que nada compartilham. Sempre há pontos de sobreposição e entrecruzamento. Nossos horizontes linguísticos sempre estão abertos. Isso é o que permite a comparação e, inclusive, às vezes, a fusão de horizontes;

5) Não podemos escapar da possibilidade prática real de que somos incapazes de entender as tradições estranhas e as formas em que são incomensuráveis com as tradições em que pertencemos;

6) A resposta à ameaça desse fracasso prático deve ser ético, isto é, assumir a responsabilidade de escutar com atenção, usar nossa imaginação linguística, emocional e cognitiva para captar o que é expressado e dito em tradições estranhas;

7) Dentro de uma linguagem dada ou tradição que pode ser incomensurável com seus rivais, os participantes sempre estão realizando demandas de validade universal que transcendem seus contextos locais;

8) Devemos esforçar-nos para evitar o falso essencialismo quando tentamos compreender as tradições a que pertencemos ou aquelas tradições estranhas que são incomensuráveis com nossas tradições. “As discussões Leste-Oeste caem, com frequência nesse falso essencialismo, seduzindo-nos com a ideia de que há determinadas características essenciais que distinguem a ‘mente’ ocidental da oriental”²⁸¹.

9) Aprender a viver com tradições rivais, plurais e incomensuráveis é sempre algo precário e frágil. “Não há algoritmos para captar o que é compartilhado e o que é genuinamente diferente. De fato, o comum e o diferente são por si só deslocados e estão historicamente condicionados. A busca das coisas em comum e diferenças entre tradições incompatíveis sempre é uma tarefa e uma obrigação – uma *Aufgabe*”²⁸².

Além de concluir que a hermenêutica propõe uma revisão no conceito de incomensurabilidade, Bernstein aponta também uma revisão no conceito de outridade que pode ser reunida nas seguintes teses:

²⁸¹ BERNSTEIN, Richard J. Uma revisión de las conexiones entre inconmensurabilidad y otredad. *Isegoria*, nº 3, 1991, p.14.

²⁸² *Ibidem*, p.14.

- 1) As controvérsias relativas à outridade ou alteridade do outro refletem uma forte tendência na filosofia a reduzir (violentamente) o outro ao mesmo;
- 2) Esta alteridade irreduzível não significa que não há nada em comum entre o Eu e seu autêntico outro. Se não houvesse nada em comum nos encontraríamos de novo nas aporias do relativismo e o perspectivismo autodestrutivo.
- 3) Reconhecer a radical alteridade do outro não significa que não havia maneira de entender o outro, ou de comparar o eu com seu outro. Inclusive uma relação assimétrica é uma relação.
- 4) Reconhecer a alteridade radical não significa que devemos entender os termos desta relação do eu ou de nós com seu outro como mônadas sem janelas, impenetráveis entre eles.
- 5) Nunca podemos escapar à possibilidade prática real de que podemos não ser capazes de fazer justiça à alteridade do outro.
- 6) A resposta a esta ameaça há de ser prática. Assumir a responsabilidade de reconhecer, apreciar e não violar a alteridade do outro. Devemos resistir à dupla tentação de assimilar superficialmente a alteridade do outro ao que é o mesmo, como de rechaçar a alteridade do outro como se careceria de significado.
- 7) Contrariamente ao que pensa Levinas, há uma reciprocidade entre o eu e outro que é compatível com sua radical alteridade, posto que ambos permanecem diante da obrigação recíproca de tentar transcender seu egoísmo narcisista mediante a compreensão da alteridade do outro.
- 8) Precisamos esforçar-nos para evitar um falso essencialismo que somente vê mais do mesmo no outro— que fracassa autenticamente ao enfrentar-se ao terror da outridade.
- 9) Aprender a viver com a instabilidade da alteridade; aprender a aceitar e encontrar a pluralidade radical que reconhece completamente a singularidade – é sempre frágil e precário. Nada poderá nunca antecipar por completo as rupturas e novos lugares de crescimento da alteridade. A busca de coisas comuns e pontos concretos de diferença sempre é uma tarefa e uma obrigação – uma *Aufgabe*²⁸³.

Estas teses de Bernstein soam como orientações gadamerianas para um diálogo de culturas ou encontro de mundos. Sempre existe a possibilidade de comunicação entre mundos diferentes.

Podemos, portanto, concluir o segundo capítulo, afirmando que a hermenêutica filosófica favorece um encontro de mundos. A hermenêutica questiona o conceito ilustrado de

²⁸³ BERNSTEIN, Richard J. Uma revisión de las conexiones entre inconmensurabilidad y otredad, p. 22.

razão e aponta para o surgimento de um conceito de racionalidade que não supõe critérios de demarcação universal como sua premissa e incorpora a contingência e a historicidade. Neste sentido são necessárias novas formas de racionalidade, mais respeitosa com a pluralidade que incorporam conceitos como mundo da vida, outridade e incomensurabilidade. O fato, porém, de Gadamer realçar uma racionalidade respeitosa com a pluralidade não significa aceitar uma ideia relativista de absoluta falta de comunicação entre as diversas visões de mundo e formas de vida, mas a linguisticidade universal de ser-no-mundo permite sempre uma atitude crítica frente as convenções.

Para Gadamer, a hermenêutica situa-se numa posição intermediária entre familiaridade e estranheza. Nessa tensão entre familiaridade e estranheza se dá a tarefa hermenêutica da compreensão que abre um horizonte novo, onde o sujeito se expõe ao outro, é por ele interrogado. Em contraste com aqueles que ignoram a questão do outro ou do estrangeiro e aqueles que exteriorizam a alteridade do outro a tal ponto que não pode haver comunicação entre mundos, a tarefa central da hermenêutica, para Gadamer, é a construção de caminhos entre os mundos. Gadamer recorre ao conceito husserliano de horizonte para mostrar que não existem dificuldades absolutamente intransponíveis de comunicação e de compreensão. Em oposição à noção relativista de absoluta incomensurabilidade ou comunicação entre mundos Gadamer afirma que um horizonte fechado é uma abstração, uma vez que o nosso horizonte se transforma no decorrer das nossas experiências e, em particular, mediante o contato com outros universos culturais. Um horizonte de compreensão tem um caráter não apenas finito, mas também aberto. É o modelo da fusão de horizontes que permite a Gadamer defender-se da acusação de relativismo linguístico. O mundo linguístico em que cada um de nós vive não impede o acesso a outros horizontes culturais. Cada língua, longe de ser uma prisão, tem a capacidade de se abrir às outras. Gadamer mostra que a linguagem em certo modo pode autotranscender-se a si mesmo oferecendo uma capacidade de reflexão. Cada sistema linguístico ou mundo cultural não é um todo fechado, mas que tem aberturas, pois a linguagem está aberta a tudo o que se deseja dizer e compreender ampliando-se sem cessar e, por sua vez, permite tomar mediante a reflexão uma certa distância respeito de suas próprias expressões.

4. O ENCONTRO DE MUNDOS EM GADAMER: *PHILIA*, *OIKOUMENE*, *VERBUM INTERIUS*, *EUMENÉIS ELENCHÓI*

Alguns dos problemas com os quais o pensamento filosófico precisará se confrontar parecem-me, por exemplo, os seguintes: o diálogo entre religiões na era do ateísmo de massas e aproximação dos círculos culturais sobre a terra²⁸⁴.

Gadamer é um utopista, porém, é alguém que parte das esperanças do nosso mundo, do mundo da vida e o diálogo que somos. Parte desta ideia de diálogo para desenvolver um projeto ‘quase’ político, de diálogo entre culturas²⁸⁵.

Alguns críticos não compartilham da crença de que a hermenêutica filosófica pode ser apresentada como um projeto político ou cosmopolita de encontro de mundos. A principal crítica que se faz à hermenêutica é a falta de um potencial crítico ou normativo capaz de favorecer relações entre o eu e o outro ou o encontro de mundos mediado por instituições políticas ou legais mais complexas²⁸⁶. Na medida em que a hermenêutica favorece relações caracterizadas pela proximidade e intimidade, graças a encontros diretos e dialógicos com o outro, não pode ser apresentada como uma alternativa cosmopolita ou encontro de mundos²⁸⁷. No entanto, alguns autores tem chamado atenção para o fato de que a hermenêutica de Gadamer tem uma contribuição significativa no debate de temas que se relacionam ao diálogo de culturas e mesmo assuntos de justiça global ou globalização²⁸⁸. Jean Grondin afirma que

²⁸⁴ GADAMER, Hans-Georg. A filosofia alemã entre as duas guerras mundiais (1987). In:_____. *H.E.R.*, p. 388.

²⁸⁵ GRONDIN, Jean. “La hermenéutica es una manera de hacer filosofía y no una escuela”. In: *Areté Revista de Filosofía*, Vol. XVIII, Nº 2, 2006, p. 323-337. Disponível em: http://revistas.pucp.edu.pe/arete/files/arete/XVIII-2_08_Documental_Jean_Grondin.pdf. Acesso em: 19/01/2012.

²⁸⁶ Richard Bernstein não percebe na hermenêutica recursos suficientes para tratar com assuntos críticos da política. Gadamer não é um pensador preocupado com a política atual e não acredita que o conceito de *phronesis* seja suficiente para afrontá-la. Para Bernstein, quando Gadamer fala sobre a tradição da filosofia prática, há algo importante que atrai a atenção, porém, não suficientemente rico para tratar com as complexidades que alguém tem de afrontar nas teorias sobre a democracia, sociedade de massas, poder, distorções e etc. Ver BERNSTEIN, Richard. “Si la acción fuera o pretendiera ser todo el pensamiento, ese sería el final del *pensamiento*.” *Areté. Revista de Filosofía*, vol. XVIII, núm. 1 (2006), p. 159-174.

²⁸⁷ Esta crítica procede, principalmente, de Habermas e Honneth. Honneth afirma que a hermenêutica de Gadamer somente fala de nossas relações próximas e pessoais com os outros e, portanto, não dá conta das relações mediadas por complexas instituições políticas e legais. Ver HONNETH, Axel. On the destructive power of the third. Gadamer and Heidegger’s doctrine of intersubjectivity. Disponível em: <https://www.msu.edu/~lotz/classes/f2006intersubjectivity/pdfs/honneth%20on%20gadamer%20heidegger.pdf>. Acesso em: 31/07/2011.

²⁸⁸ Vários autores tem chamado atenção para a contribuição do pensamento de Gadamer para assuntos de interesse político. Podemos mencionar, especialmente, os trabalho de Fred Dallmayr que enfatiza a relevância de Gadamer para assuntos de justiça global e globalização. Ver DALLMAYR, Fred. Hermeneutics and intercultural dialog: linking theory and practice. *Ethics & Global Politics*. Vol. 2, Nº 1, 2009, p. 23-39. O próprio

Gadamer amplia à hermenêutica filosófica uma tarefa quase política ou cosmo-política²⁸⁹.

Esta tarefa se manifestaria na sua preocupação com os destinos da humanidade, especialmente com as consequências da revolução industrial como a capacidade humana de autodestruição, a crise ecológica, a gradativa colonização do mundo da vida e as diferentes formas de manifestação de intolerância. Se o reconhecimento fundamental da hermenêutica passa pelo imperativo de que o outro pode ter razão, que nossa vontade de domínio deve deter-se diante do outro, então, as tendências destrutivas da revolução industrial podem ser sujeitadas. Deste modo, como afirma Gadamer, poderá não ser demasiado ousado afirmar que:

talvez sobrevivamos como humanidade se conseguirmos aprender que não somente devemos aproveitar nossos recursos e possibilidades de ação, mas aprender a deter-nos diante do outro e sua diferença, assim como diante da natureza e as culturas orgânicas de povos e estados e conhecer ao outro e os outros como aos outros de nós mesmos, a fim de alcançar uma participação recíproca²⁹⁰.

O encontro de mundos ou diálogo de culturas torna-se, assim, para Gadamer, um tema da máxima atualidade. Trata-se do tema político por excelência porque através dele temos que responder diante da história da humanidade²⁹¹. Não é possível permanecer de braços cruzados e não se preocupar com as questões ou problemas que interessam a todos os povos e culturas. Somente uma mudança na direção dos processos que já estão em marcha poderão tornar “possível a sobrevivência de todos”²⁹². Para Gadamer, as pessoas que estão envolvidas neste debate político e econômico estão bem conscientes que todos, tanto no Oriente como no Ocidente, nos aproximamos lentamente da zona fronteira da vida e da sobrevivência e que

Gadamer afirma que “todos deveríamos ser conscientes de que um teórico, um homem que dedica sua vida ao conhecimento puro, também depende da situação social e da prática política. (...). Seria uma ilusão acreditar que a vida dedicada à teoria está livre da vida política e social e dissociada de seus imperativos. O mito da torre de marfim onde vivem os teóricos é uma fantasia irreal. Todos nos encontramos no meio do tráfego social”. Ver GADAMER, Hans-Georg. A diversidade da Europa. Herança e futuro. In: _____. *L.H.E.*, p. 19.

²⁸⁹ GRONDIN, Jean. *Hans-Georg Gadamer. Uma autobiografia*, p. 434. Para Grondin, Gadamer manifestaria esta ampliação quase política ou cosmo-política de sua hermenêutica em conferências, textos ou livros como *A razão na época da ciência, 1976; O elogio da teoria, 1983; A herança da Europa, 1989; O estado oculto da saúde, 1993; A diversidade das línguas e a compreensão do mundo, 1990; Os limites da linguagem, 1985*, entre outros. Gadamer manifesta aí sua preocupação com a sociedade atual, especialmente, com as consequências da Revolução Industrial. Para Gadamer, está em jogo a sobrevivência segura de nossa espécie, desde o momento em que ela mesma possui as armas e os recursos para destruir-se a si mesma. Neste contexto, Gadamer pensava, sobretudo, também na crise ecológica. Não visualizava, no entanto, nenhuma saída pelos caminhos da filosofia como manifestou em seu texto *Sobre a incompetência política da filosofia* (Ver GADAMER, Hans Georg. *A.H.*, p. 49-57). No entanto, como bem observa Grondin, não era possível, para Gadamer, ser pessimista e sem esperança. Uma ampliação da hermenêutica do diálogo, onde se reconhece que o outro pode ter razão, que a vontade de domínio deve dar lugar ao outro, pode talvez submeter as tendências destrutivas da revolução industrial.

²⁹⁰ GADAMER, Hans-Georg. A diversidade da Europa. Herança e futuro. In: _____. *L.H.E.*, p. 40.

²⁹¹ GADAMER, Hans-Georg. A diversidade das línguas e a compreensão do mundo. In: _____. *GW 8*, p. 339.

²⁹² GADAMER, Hans-Georg. A diversidade da Europa. Herança e futuro. In: _____. *L.H.E.*, p. 22.

para nossa salvação comum devemos evitar o cruzamento desta fronteira. A questão que se coloca é como encontrar uma linguagem comum que possa salvar a humanidade de si mesma e desenvolver o espírito comunitário, a solidariedade necessária para a vontade de viver e sobreviver?

Mas o que pode oferecer a filosofia numa situação como essa, pergunta-se Gadamer²⁹³. Desde a sua origem grega, a filosofia persegue interesses teóricos, formula as perguntas sobre a verdade e o bem de um modo que não reflete o benefício próprio nem o proveito do público. Na modernidade a autêntica posição da filosofia acadêmica passou a ser a teoria do conhecimento ou uma teoria do conhecimento científico. Em nosso tempo a filosofia precisa defender o conjunto de nossa riqueza cultural, protegê-la das ameaças e, talvez, preparar-nos todos para a missão da humanidade. A filosofia precisa voltar-se para o mundo da vida e a práxis. É na prática que cada um é responsável e pertence a sua sociedade, a sua nação e em geral à humanidade. É na práxis que cada um percebe a necessidade de “controlar sua parcialidade, sua pletora de desejos, impulsos, esperanças, interesses, de modo que o outro não seja invisível ou não permaneça invisível”²⁹⁴.

Sobretudo nos últimos escritos de Gadamer, encontramos uma série de argumentos favoráveis a um encontro de mundos ou diálogo de culturas. Percebemos estes argumentos no resgate das relações de proximidade e intimidade e na política de amizade e solidariedade; na discussão cosmo-política de encontro de mundos que se manifesta num pensar ecumênico que se desenvolve a partir da diversidade das culturas ou línguas europeias; na compreensão da importância da escuta, de dar voz ao outro no diálogo de culturas: *Verbum interius e Eumenéis elenchói*.

4.1 O resgate das relações de proximidade e intimidade e a política da amizade e solidariedade.

É importante ressaltar, como já vimos no primeiro capítulo, que a escolha de Gadamer pelas relações próximas e pessoais entre o eu e o outro deriva do seu cuidado incessante pela finitude que encontramos na vida prática. Desde este ponto de vista, Gadamer pode sustentar que o reconhecimento que surge das relações próximas da amizade, por exemplo, jogam um papel vital no estabelecimento e na promoção da deliberação política e da formação da opinião. Se, como vimos no segundo capítulo, as dívidas filosóficas de Gadamer com Hegel

²⁹³ GADAMER, Hans-Georg. A diversidade da Europa. Herança e futuro. In: _____. *L.H.E.*, p. 23.

²⁹⁴ Idem, p.37.

são grandes, rejeita, no entanto, a crença na figura absoluta de uma autoconsciência que caracteriza a posição hegeliana sobre o reconhecimento. Foi esta rejeição ao absoluto hegeliano que conduziu Gadamer ao desenvolvimento de um conceito de reconhecimento a partir da ética de Aristóteles²⁹⁵. Aristóteles parte dos aspectos finitos que se encontram na vida prática. A genialidade de Aristóteles se encontra em sua sensibilidade pelo “condicionado multiplamente”²⁹⁶. Em Aristóteles se encontra uma resposta sobre a possibilidade de uma ética filosófica, uma doutrina do homem que não necessita de uma autotranscendência supra-humana²⁹⁷. Gadamer afirma de um modo entusiasta que a filosofia prática representa o modelo mais adequado para a autocompreensão das chamadas ciências do espírito, uma racionalidade que ensaia e corrige constantemente as ações humanas sob a situação concreta a que se aplique.

Alguns estudiosos têm chamado atenção para o significado do conceito de tradição para a hermenêutica filosófica. Christopher P. Smith tem demonstrado que a concepção sobre o que deve ser a tarefa da filosofia prática, para Gadamer, se torna evidente a partir da associação que estabelece o significado ético e político da tradição e a noção de *ethos*²⁹⁸. Sabemos que um dos princípios fundamentais da hermenêutica filosófica de Gadamer é que a compreensão surge de encontros dialógicos que se gestaram na história. Compreendemos a partir de expectativas de sentido que provém da tradição. Quando compreendemos algo, sempre compreendemos a partir de uma tradição de sentido que nos marca e torna essa compreensão possível. Por esta razão a compreensão nunca alcança um ponto de vista imparcial, absolutamente autorreflexivo, mas se mantém dentro de um horizonte de convicções, sensibilidades e disposições transmitidas desde o passado. Esta ênfase de Gadamer na tradição não deve, no entanto, ser tomada como uma forma de conservadorismo cultural. Pelo contrário, como afirma Hans-Helmut Gander, a tradição não se comporta de forma linear e uniformemente, mas como uma história de rupturas, de caminhos subterrâneos e esquecidos. O ponto principal de Gadamer é que a compreensão hermenêutica não alcança uma forma infinita de transcendência, mas, finita²⁹⁹.

É importante observar também que, nos últimos escritos ou textos, Gadamer utiliza sempre menos o termo tradição. Parece até que o termo ou conceito dá lugar para uma outra

²⁹⁵ HOFER, M. Verstehen und Anerkennung, Zum Stellenwert der Freundschaft bei Hans-Georg Gadamer. Em Existencia. Vol. 7, p. 98.

²⁹⁶ GADAMER, Hans-Georg. Sobre a possibilidade de uma ética filosófica. In:_____. *Antologia*, p. 130.

²⁹⁷ Idem, p. 131.

²⁹⁸ SMITH, C. Hermeneutics and Human Finitude. New York: Fordham University Press, p. 179-266.

²⁹⁹ GANDER, H.H. Between Strangeness and Familiarity. In: *Research in Phenomenology*. Vol. 34.

palavra chave, a solidariedade³⁰⁰. Se em *Verdade e Método I* o conceito de tradição era um conceito chave e não se encontrava uma única referência à noção de solidariedade, em muitos trabalhos subsequentes e entrevistas, esta noção recebe cada vez mais atenção. Em muitas das entrevistas com Gadamer em assuntos de política, ética e do mundo dos negócios, o diálogo termina com um chamamento para a solidariedade. Isso dá lugar à sugestão de que a ideia de solidariedade se transforma numa substituição para a tradição inicial, ou uma forma de ampliação ou expansão do conceito de tradição³⁰¹.

Para Gadamer, portanto, os conceitos de *phronesis* e *ethos* são uma demonstração de que o diálogo ou reconhecimento entre mundos diferentes não necessita de uma autotranscendência supra-humana ou um princípio ou norma a partir do qual pudesse se estabelecer. São conceitos que possibilitam uma orientação na ação, uma autocompreensão³⁰². Dentro deste contexto, Gadamer dedica uma atenção especial ao conceito de *philia*, fundamental na formação de nossas crenças, juízos e ações políticas³⁰³. Em seu ensaio *Amizade e autoconhecimento: reflexões sobre o papel da amizade na ética grega*, afirma:

Por meio das relações com nossos amigos, que compartilham nossas posições e intenções, porém que também podem corrigir-las e fortalecer-las, nos aproximamos ao divino, que possui continuamente o que nós somente possuímos intermitentemente: presença, vigília, auto-presença no 'Espírito' (Geist)³⁰⁴.

³⁰⁰ GADAMER, Hans-Georg. Réplica a Hermenêutica e crítica da ideologia (1971). In:_____.*V.M.II*, p. 255. Diante dos questionamentos habermasianos sobre a ênfase dogmática na tradição, Gadamer foi esclarecendo que tradição não significa necessariamente violência e poder, mas solidariedade.

³⁰¹ LAWN, Chris. *Compreender Gadamer*. Petrópolis: Editora Vozes, 2007, p. 140. Para Chris Lawn a ideia de solidariedade dá aos trabalhos de Gadamer um outro ingrediente, o otimismo. Apesar do aparente desespero e incompreensão que ele evidentemente expressou em relação ao incidente de 11 de setembro, existe um tema constante de esperança secular para o futuro nos últimos trabalhos de Gadamer. Na visão de Gadamer, nunca devemos permitir que o dogmatismo sufoque a fantasia utópica e a presteza para reflexão. Gadamer cita o movimento de protesto contra o poder atômico e a luta pela proteção legal aos animais, à natureza e às crianças, como exemplos de solidariedades genuínas que oferecem esperança para o futuro. Nos últimos trabalhos de Gadamer, percebemos de uma forma mais evidente que em *Verdade e Método*, engajamentos com atividades práticas na vida do mundo, o mundo real além das salas dos seminários de filosofia. Estes textos cobrem áreas tão diversas da prática como educação, crítica literária, psicanálise e prática médica.

³⁰² É desta forma que Gadamer associa a tarefa da compreensão com a noção ética da *phronesis* (Ver RISSER, J.*Hermeneutics and the Voice of the Other*, p. 105). Como não há princípios transcendentais que garantem nosso êxito na vida prática, a racionalidade que guia a vida prática se centra no juízo prudente, na imaginação ética e sabedoria que acompanham a experiência. Esta associação entre compreensão ética e *phronesis* se encontra em vários dos últimos ensaios de Gadamer e ao longo de toda a sua obra e pensamento, como já vimos no primeiro capítulo.

³⁰³ Em 1928 Gadamer pronunciou sua conferência inaugural em Marburg ao iniciar sua vida como docente. O título foi “O papel da amizade na ética filosófica”. Quase 60 anos mais tarde, em 1985, compôs o ensaio intitulado “Amizade e autoconhecimento”. No intervalo entre ambos publicou um estudo sobre a *Lysis* de Platão, diálogo no qual Sócrates interroga a dois jovens amigos sobre o que é a amizade.

³⁰⁴ GADAMER, Hans-Georg. *Amizade e autoconhecimento: reflexões sobre o papel da amizade na ética grega*. In:_____. *GW 7*, p. 405.

Gadamer ressalta o fato de que é a nossa condição finita que nos obriga a ter amigos. Esclarece este ponto a partir da discussão aristotélica sobre a distinção entre autossuficiência (*autarkeia*) e o amor de si mesmo (*philautia*)³⁰⁵. Na visão de Gadamer, Aristóteles nega a ideia de que os seres humanos são autossuficientes e não necessitam de amigos. Pelo contrário, o amor por si mesmo, que guia a amizade, se converte na aceitação de que nossos esforços por refletir-nos em nós mesmos, e nos nossos assuntos práticos, necessita da ajuda dos outros³⁰⁶. A amizade, porém, compensa nossos limites. O amigo pode compreender-nos melhor do que nós mesmos podemos nos compreender e, por isso, nos é indispensável para tentar compreender-nos e compreender o que devemos fazer.

Gadamer encontra no recurso ao *ethos*, a *phronesis* e a *philia* aristotélica uma alternativa ao colapso de otimismo da modernidade vivida a partir do começo do século XX. Afirma que “depois de que o otimismo pelo progresso que seguiu ao período liberal foi destruído pela catástrofe da primeira Guerra Mundial, necessitamos construir uma nova forma de entender a comunidade humana (e cívica)”³⁰⁷. Uma comunidade humana compreendida a partir do conceito grego de *philia* é decisiva para a saúde política. A amizade não ajuda somente a realizar os fins pessoais, mas aumenta a habilidade para deliberar e decidir sobre o que devemos fazer no mundo que compartilhamos com os outros. Afirma Theodore George:

Para a hermenêutica filosófica de Gadamer uma das principais tarefas da vida política é a aplicação dos estândares éticos, normas e leis herdadas às necessidades sociais presentes. Os seres humanos estão expostos na esfera política a mesma finitude que encontram em suas vidas pessoais: não há nenhuma pista nem guia, nem tampouco nenhuma instituição de justiça processual, que garantem a aplicação dos estândares éticos. Pelo contrário, na esfera política devemos nos apoiar na *phronesis* de todos e podemos apoiar-nos também na *philia*, em nossas amizades, para aumentar nossas capacidades³⁰⁸.

³⁰⁵ GADAMER, Hans-Georg. Amizade e autoconhecimento: reflexões sobre o papel da amizade na ética grega. In: _____. *GW 7*, p. 402.

³⁰⁶ Uma das ideias centrais de Gadamer é que a concepção moderna do sujeito torna impossível a amizade. Para captar as profundas implicações desta observação é importante ter presente a função desempenhada pela amizade na antropologia aristotélica. Em poucas palavras, o homem não pode alcançar a felicidade ou *eudaimonia* sem ter amigos. Daí que quando Gadamer nos leva a ver que a concepção moderna de homem como sujeito autoconsciente torna impossível a amizade de fato está assinalado o defeito fundamental da modernidade, uma vez que ilumina porque a alienação e a solidão são as duas características distintivas do homem moderno. Gadamer recupera a complexa noção aristotélica da autarquia ou autossuficiência conforme a qual a motivação fundamental para buscar a autarquia não é a liberdade individual, como propõe as doutrinas modernas, mas ter as bases para alcançar a perfeição na amizade. Somente assim a autossuficiência não conduz ao hedonismo egoísta no qual o homem moderno deposita suas esperanças de encontrar a felicidade.

³⁰⁷ GADAMER, Hans-Georg. Amizade e autoconhecimento: reflexões sobre o papel da amizade na ética grega. *GW 7*, p. 396.

³⁰⁸ GEORGE, Theodore. De la invisibilidad a la intimidad: Honneth, Gadamer y el reconocimiento del outro. In: LÓPES, María del Rosario Acosta (comp.) *Reconocimiento y diferencia*. Bogotá: Siglo del Hombre Editores, Universidad de los Andes, 2010, p. 310.

É por esta importância política que Gadamer dedica à amizade, que se pode associá-la com a formação da solidariedade na sociedade. Gadamer não sustenta somente a amizade no sentido íntimo e próximo entre amigos, mas também com a formação de um mundo político e social mais amplo e compartilhado. “A amizade flui dentro do canal completo da formação de comunidades nas quais alguém começa a sentir-se e a reconhecer-se a si mesmo (...) significa um envolvimento real na textura da vida humana comum”³⁰⁹. Para Gadamer, o conceito de *philia* grega abrange todas as formas de convivência dos homens, a relação comercial, a camaradagem na guerra, a comunidade do trabalho, as formas de vida do matrimônio, a formação de grupos sociais e a formação de partidos políticos, em suma, a totalidade da vida comunitária dos homens. Pertence à essência do conceito de amizade o fato de que aos amigos tudo é comum. A amizade funda-se no sentimento de solidariedade. A convivência humana nunca se institui noutra base a não ser a de solidariedades vigentes. A solidariedade pressupõe sempre o que os gregos designavam como amizade consigo próprio e aquilo que leva à valorização da solidão e possibilita o poder estar sozinho. O que os gregos designavam como amizade conservava uma verdade profunda. Platão fundou todo o seu projeto de um Estado utópico sobre a noção de que o Estado é uma imagem da alma em ponto grande. Gadamer entende que:

A singular estrutura política que ele descreve, com a sua divisão em três ordens sociais fixas e com a sua criação de uma classe de guardiões, que com perspicácia guia o destino da totalidade, pretende ilustrar o que a alma humana é e pode ser. A sua ideia de uma constituição que exclui as discórdias internas e reúne todos os membros do Estado numa capacidade de ação solidária, reflete o fato de que também a alma humana, não obstante os seus conflitos e tensões impulsivas, se consegue tornar senhora da dilaceração interior, e é capaz de se unir em torno de um propósito único. A constituição íntima do homem e a sua capacidade de comunidade são, no fundo, a mesma coisa. Só quem é amigo de si próprio se pode ajustar ao que é comum³¹⁰.

Em *Amizade e Solidariedade*, Gadamer reflete sobre o papel da amizade e a falta de solidariedade própria da atual sociedade de massas. Parte da crítica de Karl Jaspers de que vivemos numa época da responsabilidade anônima. Embora as formas de vida da revolução industrial e de suas consequências, precisamos perguntar como é possível salvaguardar e seguir desenvolvendo as coisas que realmente suportam a felicidade humana. Afirma Gadamer:

³⁰⁹ GADAMER, Hans-Georg. Amizade e autoconhecimento: reflexões sobre o papel da amizade na ética grega. In: _____. *GW* 7, p. 404.

³¹⁰ GADAMER, Hans-Georg. Isolamento como sintoma de auto-alienação. In: _____. *E. T.*, p. 107.

Não obstante segue tendo sentido perguntar-se que é a amizade verdadeira e que representa o amigo em um mundo que o é sempre também de instituições compartilhadas e de regulações estabelecidas e, ao mesmo tempo, da máxima diversidade de conflitos e de formas de entendimento que tornam possível a ação em comum. Claro está que nós vivemos nesta era da responsabilidade anônima que com sua peculiar arte de organizar as coisas nos tem trazido um mundo de estranheza recíproca³¹¹.

A aproximação gadameriana ao significado político da amizade procura responder aos desafios da sociedade moderna, demasiadamente burocrática e tecnológica. Em seu ensaio *Cultura e Mídia*, Gadamer expõe suas ideias sobre o significado político da amizade diante das condições modernas. A maior preocupação de Gadamer é com o assustador anonimato da vida diante das condições de uma sociedade administrada burocraticamente³¹². Gadamer se concentra sobre os efeitos que os meios de comunicação de massa das sociedades modernas trazem sobre a cultura de nosso tempo e sobre a saúde da deliberação política e a formação da opinião pública³¹³. Esta aproximação sugere que nada seja mais urgente politicamente do que o resgate das relações de proximidade com os outros e a força que obtemos delas.

A preocupação de Gadamer é pela influência que os meios de comunicação de massa têm sobre a cultura, não somente das civilizações europeias, mas de todas as regiões do mundo que confiam nestes meios. Para Gadamer, o isolamento que resulta dos meios de comunicação de massa, igual que muitas das condições da vida moderna, é uma de suas consequências mais notórias. Sobre o efeito dos meios de comunicação de massa os encontros entre uns e outros não se dão pessoalmente, mas desde uma distância bastante despersonalizada. No entanto, como observa Walter Brogan, Gadamer não associa o isolamento com a alienação, entendida como a perda irreparável da pertença com os outros, mas com a solidão que leva implícito o desejo de recuperar nosso sentido de conexão³¹⁴. Em *Cultura e Mídia*, Gadamer enfatiza o potencial de anonimato, de isolamento e solidão para reprimir os tipos de crescimento, mudança e pensamento independente que surge das experiências cara a cara. Gadamer se pergunta se a sociedade moderna não se apresenta com um excesso de mediações que diminuem nossas oportunidades de estabelecer relações com outros por meio da experiência dialógica. “Nada chega a ser mais difícil que ter experiências

³¹¹ GADAMER, Hans-Georg. Amizade e solidariedade. In: _____. *A.H.*, p. 78.

³¹² GADAMER, Hans-Georg. Culture and Media. In: HONNETH, Axel (Ed.). *Cultural-Political Interventions in the Unfinished Project of Enlightenment*. Cambridge, MA: The MIT Press, 1992, p. 183.

³¹³ Idem, p. 184.

³¹⁴ BROGAN, W. Gadamer's Praise of Theory Aristotle's Friend and the Reciprocity Between Theory and Practice. 2002. En *Research in Phenomenology*, Núm. 32, p. 151.

em uma civilização tão predominantemente regulada – um fato que marca toda nossa vida social”³¹⁵.

Frente uma vida dominada por uma sociedade completamente racionalizada, a tarefa política mais urgente é envolver-se em atividades que nos permitem o encontro direto com o mundo e com os outros. “Em vista da infinita mediação que controla nossas vidas, queremos, como seja possível, proteger a imediatez. Ao igual que a espontaneidade, esta permite o acesso imediato a realidade e, em particular, da outridade do outro, do ser humano”³¹⁶. Para Gadamer as condições da vida moderna fazem um chamado ao que se poderia denominar uma política da intimidade. Uma política em que a liberdade significa uma afirmação da experiência e da vida compartilhada que promove o crescimento como resistência aos anonimatos da sociedade moderna.

Em *Cultura e Mídia*, Gadamer também se concentra sobre as consequências que os meios de comunicação de massa têm sobre a deliberação política e a formação da opinião pública. Os meios de comunicação de massa incluem formas complexas de mediação que atrofiam a consciência de preocupações compartilhadas, da criatividade e da flexibilidade próprias da relação entre o si mesmo e o outro. Afirma ele:

Devemos reconhecer que todas as instituições e tarefas que começam com a formação da opinião pública e que perseguem seus propósitos por meio dos meios de comunicação de massa contém um aparato de complicação e mediação intermináveis; com ela a imediatez do juízo e do trato espontâneo se vê ameaçada uma e outra vez ³¹⁷.

Devido ao anonimato que criam os meios de comunicação, os processos por meio dos quais levamos a cabo a tarefa da deliberação com outros correm o risco de tornarem-se rígidos e indiferentes. Para Gadamer, a imposição de mediações que interrompem a proximidade e a intimidade das relações entre o si mesmo e os outros, necessárias para uma experiência genuína, põem em risco nossa cultura política de deliberação e a formação da opinião.

Embora Gadamer não ignore os resultados positivos que trazem para nossas vidas os meios de comunicação, aponta os perigos da despersonalização implícita no tipo de comunicação que se leva a cabo por meio destes. Gadamer invoca a história da noção de comunicação para ressaltar os interesses políticos presentes em sua preocupação pelos efeitos

³¹⁵ GADAMER, Hans-Georg. Culture and Media. In: HONNETH, Axel (Ed.). *Cultural-Political Interventions in the Unfinished Project of Enlightenment*. Cambridge, MA: The MIT Press, 1992.

³¹⁶ Idem, p. 176.

³¹⁷ Idem, p. 184.

dos meios de comunicação. O maior problema da comunicação facilitada pelos meios de comunicação é que o anonimato que produzem nos tira a força que obtemos da solidariedade que surge das amizades formadas graças a intimidade dessas experiências. Ninguém duvida do poder dos meios de comunicação para interconectar todas as regiões do mundo num implacável intercâmbio de informação, porém, Gadamer nos recorda que os meios de comunicação não só nos conectam com os outros, mas também ameaçam separar-nos da solidariedade que obtemos na deliberação política e formação de opinião. Enfim ameaçam nos distanciar das lições que podemos obter por meio da amizade.

Para Gadamer é por meio da proximidade e da intimidade com nossos amigos que podemos ser confrontados com a outridade, embora que a imposição de estândares imparciais, sejam normativos, burocráticos ou de outro tipo, ameaçam interromper nossas capacidades de juízos, discrição e jogo, necessários para a deliberação política e a formação de opinião. Estas capacidades são promovidas e acrescentadas não somente pelas semelhanças que compartilhamos com nossos amigos, mas, sobretudo, pelas perguntas que estes lançam as nossas convicções, a partir, precisamente, de sua outridade. Para Gadamer, nossa experiência é enriquecida sempre que nos vemos desafiados a compreender o inesperado, o incalculado e o incalculável – em poucas palavras, o outro. Esta é a única maneira em que podemos aprender de nossas experiências³¹⁸.

Embora as instituições políticas modernas ou contemporâneas não possam ser comparadas às antigas cidades-estados e suas formas de vida, ambos se fundam na premissa da solidariedade. Trata-se daquela solidariedade natural onde emanam decisões comuns que todos consideram validadas no âmbito da vida moral, social e política. É no conceito grego para o amigo que se articulava toda a vida da sociedade. Nele se expressa a condição tácita frente a qual pode existir algo como a regulamentação sem violência da convivência humana ou uma ordem legal. Para Gadamer o ordenamento jurídico moderno depende da mesma premissa. Afirma Gadamer:

tenho a impressão de que as condições decisivas para a solução dos problemas vitais do mundo moderno não são outras que as formulações na experiência do pensamento grego. Da mesma forma o progresso da ciência e seu uso racional não criará uma situação totalmente distinta que não necessite de amizade, isto é, uma solidariedade básica mediante a qual é possível a estrutura de ordem de convivência³¹⁹.

³¹⁸ GADAMER, Hans-Georg. Culture and Media. In: HONNETH, Axel (Ed.). Cultural-Political Interventions in the Unfinished Project of Enlightenment. Cambridge, MA: The MIT Press, 1992, p. 316.

³¹⁹ GADAMER, Hans Georg. Cidadãos de dois mundos. In: _____. *L. H. E.*, p. 115.

4.2 Da diversidade das culturas europeias a uma visão cosmo-política de encontro de mundos

Pouco a pouco vai se revelando que a pluralidade das línguas humanas é uma das formas em que se articula a pluralidade dos mundos da vida³²⁰.

Para Gadamer, uma característica que marcou todas as grandes civilizações, entre elas a da Europa e do ocidente cristão, é a abertura dialógica e de intercâmbio. A capacidade de confrontar-se com o estranho, abrindo um diálogo em que se dá e se recebe. A própria definição do conceito de cultura indica a humildade daquele que sabe inclinar-se para recolher. A Europa, em sua conflituosa história, soube recolher não somente o próprio, mas também o estranho. Afirma Gadamer:

No bem e no mal tem sabido abrir-se as culturas estrangeiras, estranhas, distantes a ela. Esta aparente debilidade se converteu todas as vezes em força. Esta é a força da Europa: respeitar aquilo que, apesar de ser comum, não é alienado. E onde existe a alteridade se impõe com urgência a tarefa da hermenêutica³²¹.

“Desde que somos um diálogo e podemos ouvir uns dos outros”, afirma Gadamer, somos a história una da humanidade³²². Quanto mais conhecemos as culturas e as tradições dos povos no passado e no presente, que não se encontram como nós na tradição cristã, tanto mais surge um diálogo, diferente, mas passível de ser aprendido. O homem tem a palavra e isto o distingue de todos os outros seres naturais. A filosofia grega dizia que o homem é o ser vivo que tem o *logos*. *Logos* é tudo aquilo que se articula no discurso, precisamente a palavra que se diz ao outro. O segredo da tradição da cultura humana assenta na palavra. A própria expressão tradição está intimamente ligada à palavra. Por tradição entendemos, em primeiro lugar, as notícias escritas que nos chegaram por meio da escrita, das transcrições, e de reproduções. No entanto, para Gadamer:

³²⁰ GADAMER, Hans-Georg. A hermenêutica e a escola de Dilthey (1991). In: _____. *E.G.H.*, p. 150.

³²¹ GADAMER, H-G. Entrevista a Gadamer, a sus cien años de vida. Entrevista concedida a Donatella di Cesare. *Periodista/“Corriere della Sera”* (7 de febrero de 2000).

³²² GADAMER, Hans-Georg. A cultura e a palavra. In: _____. *E.T.*, p. 9.

a escrita e a ressurreição da palavra a partir da escrita permanecem um dos grandes segredos de toda a tradição humana. Justamente a nossa própria cultura, a tradição humanístico-cristã, dá-nos que pensar; antes de mais, numa hora em que as outras grandes religiões e culturas universais começam, com alguma hesitação inicial, a dialogar conosco; e, sobretudo, a partir do momento em que o diálogo de gigantes, que se tornou agora necessário entre a humanidade atea e as religiões, atingiu a hora da sua atualidade³²³.

A cultura, para Gadamer, deve ser compreendida como o âmbito de tudo o que cresce em virtude de o partilharmos. É o que consegue impedir os homens de se precipitarem uns sobre os outros³²⁴. É por isto que, para Gadamer, as três formas de palavra que estão na raiz de nossa civilização são a pergunta, a saga e a reconciliação ou a promessa. A pergunta representa nossa condicionalidade finita, a limitação do nosso conhecer, de nossa interpretação e previsão, em suma, a situação do homem no mundo. A saga é a antiga rival da tradição religiosa e filosófica grega. Nela as palavras têm a pretensão de se realizarem a si mesmas, de serem certas no seu próprio dizer, no seu dito. Por isso, o ideal da saga poética cumpre-se na intraduzibilidade. A reconciliação é uma das experiências mais profundas que os homens fazem, pois, nela apresenta-se a verdadeira historicidade do homem. O segredo da reconciliação é que ela se apresenta onde existe a desunião, a desavença e a cisão, onde nós estivermos divididos, onde a nossa convivência se desfizer, quer se trate de um Eu ou Tu, ou de uma pessoa e a sociedade. “Só através da reconciliação se pode superar a alteridade, a ineliminável alteridade, que separa o homem do homem e se eleva, sim, à admirável realidade uma vida e de um pensamento comuns e solidários”³²⁵.

4.2.1 Da herança europeia a um pensar ecumênico

Para Gadamer, não existe nenhum conhecimento da realidade ou do futuro se não houver uma associação com o passado. Para perceber, por exemplo, como se encontra a Europa hoje é necessário perguntar como se converteu no que hoje é. Depois de passar por duas catástrofes ou guerras mundiais a Europa e o mundo passaram por profundas transformações. Em política, como afirma Gadamer, já “não se trata do equilíbrio de forças na

³²³ GADAMER, Hans-Georg. A cultura e a palavra. In: _____. *E.T.*, p. 18.

³²⁴ Pergunta-se Gadamer: “Se eu fosse obrigado a classificar a tradição de outras culturas e a dizer algo acerca de Lao-Tsé, o grande sábio chinês – Será literatura religiosa? Literatura filosófica? Será poesia? – não teria nenhuma resposta; não é por eu nada saber, mas porque só na história da cultura e da civilização ocidentais é que estas três formas do discurso e da palavra se desenvolveram umas a partir das outras e evoluíram umas com as outras num modo constante de troca”. Ver GADAMER, Hans-Georg. *Cultura e a palavra*. In: _____. *E.T.*, p. 18.

³²⁵ GADAMER, Hans-Georg. A cultura e a palavra. In: _____. *E.T.*, p. 21.

Europa”³²⁶. Desde então se trata de um equilíbrio global, onde conceitos ou expressões como economia nacional se tornaram obsoletas. “Que são as nações, que é a economia nacional na era das multinacionais, na era da economia mundial, em uma era que recebeu sua autêntica fisionomia através da Revolução Industrial?”³²⁷. Na era da Revolução Industrial as pessoas já não se encontram em casa. Pela primeira vez, criou-se um arsenal de armas cujo uso já não promete a vitória a ninguém, mas pode significar o suicídio coletivo da civilização humana. Neste processo de Revolução Industrial, Gadamer não visualiza nenhuma saída. Somente uma mudança na direção dos processos que já estão em marcha possibilitará a sobrevivência de todos, exigindo de nós esforços diferentes dos requeridos pelas atividades político-econômicas ou de política exterior³²⁸.

Mas o que pode oferecer a filosofia numa situação como essa, pergunta-se Gadamer³²⁹. Desde a sua origem grega a filosofia persegue interesses teóricos, formula as perguntas sobre a verdade e o bem de um modo que não reflete o benefício próprio nem o proveito do público. Na modernidade a autêntica posição da filosofia acadêmica passou a ser a teoria do conhecimento ou uma teoria do conhecimento científico. Em nosso tempo a filosofia precisa defender o conjunto de nossa riqueza cultural, protegê-la das ameaças e preparar-nos para a missão da humanidade. Ela precisa voltar-se para o mundo da vida e a práxis. É na prática que cada um é responsável e pertence a sua sociedade, a sua nação e em geral à humanidade. É na práxis que cada um percebe a necessidade de “controlar sua parcialidade, sua plethora de desejos, impulsos, esperanças, interesses, de modo que o outro não seja invisível ou não permaneça invisível”³³⁰.

Em *Europa e o oikoumene*, Gadamer apresenta algumas características do pensar ecumênico. Fala que foi a radicalidade com a qual Heidegger colocou novamente em questão a história do pensamento e da alma ocidental que o despertou para a existência de novas tarefas de pensamento. Tratava-se, em primeiro lugar, de partir do fato de a língua, a língua falada, do mundo da vida e não como no neokantismo do fato da ciência como horizonte no interior do qual se colocam nossas perguntas. O espaço no qual o pensamento precisa se realizar e no qual ele se comunica precisa ser a linguagem. Afirma Gadamer:

³²⁶ GADAMER, Hans Georg. A diversidade da Europa. Herança e futuro. In: _____. *L. H. E*, p. 21.

³²⁷ GADAMER, Hans Georg. A diversidade da Europa. Herança e futuro. In: _____. *L. H. E*, p. 21.

³²⁸ Idem, p. 22.

³²⁹ Idem, p. 23.

³³⁰ Idem, p.37.

A língua que realmente falamos uns com os outros é a língua real. Há, contudo, uma pluralidade inabarcável de línguas. Em cada língua, porém, o pensamento é possível. Pode-se dizer tudo em cada língua, ainda que não se possa dizê-lo em uma única frase ou em uma única palavra; mas nós podemos procurar e encontrar as palavras para aquilo que queremos pensar. Neste caso há o falar³³¹.

Em segundo lugar, um pensar ecumênico precisa levar em conta a distinção aristotélica entre *epísteme* e *phronesis*. Em meio à ciência empírica moderna este último, enquanto faculdade de julgar, havia perdido toda a sua legitimidade. Presenciamos, no entanto, uma difusão da faculdade de julgar como mera aplicação racional de regras. Basta uma olhada no sistema de ensino atual para perceber como a aquisição de regras e o aprendizado de regras se tornaram dominantes. “As pessoas aprendem como se faz algo e como se tem de fazê-lo, e tudo parece bem rápido como se pudéssemos fazer tudo”³³². No entanto, é um problema preocupante saber como em uma sociedade cujo sistema de comunicação se aperfeiçoa cada vez mais em linguagens simbólicas artificiais é possível fomentar e cultivar a faculdade de julgar. Gadamer lembra, no entanto, que ele partiu do fato de que a linguagem é diálogo, ela

é uma forma de convivência tanto na conservação do antigo quanto na renovação. Pensemos no fato de não apenas recebermos informações em um diálogo, mas de também nos aproximarmos uns dos outros. Onde um diálogo realmente acontece, aí os parceiros do diálogo, quando se despedem um do outro, não são mais totalmente os mesmos. Falar é falar um com o outro e isso instaura algo comum. Assim, nós todos exercitamos uns com os outros e uns junto aos outros a nossa faculdade de julgar³³³.

Um pensar ecumênico exige, em terceiro lugar, que se questione e se busque um novo equilíbrio ao tipo de saber unilateral que se tornou dominante na Europa. Na era da ciência moderna, e diante do alcance de suas aplicações técnicas, a filosofia tem uma responsabilidade maior. Não podemos seguir vendo a natureza como um simples objeto para a exploração, devemos considerá-la uma companheira em todas suas manifestações, porém também conceituá-la como o outro com o qual convivemos³³⁴. A hermenêutica chama atenção para a necessidade de reconhecer o outro, saber que não é meu domínio, não é meu feudo. A

³³¹ GADAMER, Hans Georg. Europa e o oikoumene (1993). In: _____. *H.E.R.*, p. 288.

³³² Idem, p. 295.

³³³ Ibidem, p. 295.

³³⁴ GADAMER, Hans Georg. A diversidade da Europa. Herança e futuro. In: _____. *L. H. E.*, p. 35.

Europa, segundo Gadamer, mais do que qualquer parte do mundo, caracterizou-se pela possibilidade e necessidade históricas de convivência com outros, por diferentes que eles sejam. A diversidade de línguas europeias, a vizinhança do outro num espaço reduzido e a igualdade do outro num espaço ainda mais restrito constituiu-se numa verdadeira escola de aprendizagem e convivência. Não se trata apenas da unidade da Europa no sentido de uma aliança de poder político, mas do futuro da humanidade em geral para o qual todos devemos trabalhar³³⁵.

Trata-se basicamente de saber que “não há nenhuma proposição que diga tudo aquilo que alguém quer dizer. Há sempre ainda algo não dito, por detrás ou na própria coisa dita; e isso seja porque ela se esconde, seja porque ela não foi corretamente explicitada”³³⁶. Isto não significa, porém, de maneira alguma que precisaríamos nos aproximar de maneira questionadora a um ponto por detrás de tudo o que é dito no sentido da psicanálise ou da crítica das ideologias. Aproxima-se mais da linguagem poética. Afirma Gadamer:

A poesia – quer epopeia, lírica ou drama – possui a sua própria nobreza, que não colocamos em questão, mas que nos coloca em questão. A poesia não fala certamente a linguagem do conceito ou, digamos de uma forma melhor, não conduz nenhum discurso que procura se expressar conceitualmente. A linguagem poética é uma linguagem que possui a sua plena realidade performativa na convivência³³⁷.

Um pensar hermenêutico exige, portanto, uma reflexão sobre os limites da linguagem ou mesmo sobre os limites de um enunciado. Não podemos dizer tudo o que gostaríamos de dizer. Em outras palavras, tudo o que se forma num contexto de ideias dentro de nós introduz, no fundo, um processo infinito. Não existe nenhuma conversação ou diálogo que se conclua antes de um acordo real. São as limitações de nossa temporalidade, de nossa finitude e de nossos preconceitos os que nos impedem concluir realmente uma conversação. O limite da linguagem é na realidade o limite que se leva a cabo em nossa temporalidade, na discursividade de nosso discurso, no dizer, pensar, comunicar, falar. É preciso ter a “consciência que qualquer falante, em qualquer instante em que esteja buscando a palavra correta- quer dizer, a palavra que alcança ao outro– tem ao mesmo tempo a consciência de que não termina de encontrá-la”³³⁸.

³³⁵ GADAMER, Hans-Georg. A diversidade da Europa. Herança e futuro. In: _____. *L.H.E.*, p. 38.

³³⁶ GADAMER, Hans Georg. Europa e o oikoumene (1993). In: _____. *H.E.R.*, p. 298 e 299.

³³⁷ Ibidem, p. 299.

³³⁸ GADAMER, Hans Georg. Os limites da linguagem. In: _____. *GW 8*, p. 361.

Gadamer assinala a importância de respeitar o outro, dialogando com ele e assumindo a possibilidade de que nós, ao final, não tenhamos a razão: “Precisamos aprender a respeitar uns aos outros e os outros. O que é o mesmo, precisamos aprender a não ter razão. Precisamos aprender a perder o jogo, isto começa aos dois anos ou antes³³⁹. Na visão de Gadamer,

viver com o outro, viver como o outro do outro é uma obrigação humana fundamental que rege tanto a maior como a menor escala. Aprender a viver um com o outro a medida que crescemos e avançamos pela vida, como geralmente se afirma, parece igualmente válido para as grandes federações da humanidade, para os povos e estados. Nisto a Europa tem a vantagem especial de ter podido e devido aprender mais que outros países a viver com outros, embora no caso dos outros serem diferentes³⁴⁰.

Esta vantagem especial da Europa se manifesta, em primeiro lugar, pela pluralidade de línguas europeias. Isto faz com que o outro se aproxime em sua diversidade. Esta proximidade ou vizinhança do outro nos preocupa pese todas as diferenças. O outro do vizinho não é somente a diferença tímida a evitar, também é a diferença que convida ao encontro com o mesmo. “Todos somos outros e todos somos nós mesmos”³⁴¹. Em segundo lugar, Gadamer não acredita, em absoluto, na ideia de uma língua única, nem para a Europa nem para a humanidade. Pode até ser prático em certos âmbitos como nas comunicações, onde já se pratica. Porém, a língua é principalmente o que fala a comunidade linguística natural e somente as comunidades linguísticas naturais estão em situação de construir juntas o que as une e o que reconhecem nas demais. Quem não enxerga na língua mais que um prático sistema de signos pode esperar o compromisso da ciência unitária ou o *unity science*. Porém, diante da pluralidade de ciências existentes nas línguas civilizadas e nas culturas linguísticas de todos os povos com tradições e patrimônios próprios, é precisamente a diversidade, o reencontro conosco mesmo, o reencontro com o outro na língua, a arte, a religião, o direito e a história o que nos permite formar verdadeiras comunidades³⁴². A língua natural, a língua falada naturalmente, é sempre uma fonte de preconceitos que tem de deixar-se corrigir pela experiência. Porém, não é só isto. Por outro lado é também um convite a reconhecer-se a si mesmo e a reconhecer uma vez mais todo o saber transmitido pela língua através da poesia, a

³³⁹ GADAMER, Hans Georg. A diversidade da Europa. Herança e futuro . In: _____. *L.H.E.*, p. 37.

³⁴⁰ Ibidem, p. 37.

³⁴¹ Idem, p. 38.

³⁴² Idem, p. 39.

filosofia, a história, a religião, o direito e os costumes, tudo o que compõe uma cultura³⁴³.

É necessário ter cuidado para não entregar-se a preconceitos e ideias pré-concebidas. Quando não se trata de aprender a dominar algo aprendemos a conhecer a diferença do outro em sua disparidade em nossos próprios preconceitos. “Isto é o máximo e mais elevado a que podemos aspirar e chegar: participar no outro, conseguir participação no outro”³⁴⁴.

Talvez o contributo mais significativo das ciências filosóficas para o futuro da Europa e da humanidade seja o fato de trazer à tona uma consciência que realça a diversidade. “Europa tem a experiência histórica mais rica já que possui em espaço mais reduzido a maior diversidade e um pluralismo de tradições linguísticas, políticas, religiosas e éticas que tem de manter a listra desde há muitos séculos”³⁴⁵. A tendência atual em direção à unificação e à aproximação de todas as diferenças não deve conduzir ao erro de que o enraizado pluralismo de culturas e línguas, e dos destinos históricos, pode ou deve ser realmente reprimido. A solução poderia estar no extremo oposto, em uma civilização que impulsionaria a vida própria da regiões, as agrupações humanas e o estilo de vida. A carência de pátria, com que o mundo industrial moderno ameaça o ser, inspira a busca de uma pátria³⁴⁶.

É necessário introduzir um novo conceito de tolerância. A tolerância não pode ser tomada como uma renúncia de suas convicções ou preconceitos em defesa de valores do outro. “Tolerar ao outro não significa em absoluto perder a plena consciência da irrenunciável essência própria. É sim a própria força, sobretudo, por força diante da certeza própria de existir, o que dá capacidade para a tolerância”³⁴⁷. A tolerância, portanto, deve basear-se em uma força interior. Não se trata do sacrifício e anulação de alguém em favor do bem-estar geral, mas da afirmação própria para o conhecimento do outro e seu reconhecimento. “O trabalho verdadeiramente global em favor da coexistência humana neste planeta é a autêntica missão do futuro humano”³⁴⁸.

Gadamer chama atenção para um estranho contraste que estaríamos vivendo. Por um lado nos encontramos diante de um centralismo econômico e da língua de trânsito e, por outro lado, temos a preservação do mundo da vida diferenciado. Se por um lado há um processo de globalização econômica sempre maior em curso; por outro lado parece que há uma ampliação do pluralismo linguístico, uma proteção de minorias linguísticas nos diversos países. Isto nos

³⁴³ Idem, *Ibidem*, p. 39 e 40.

³⁴⁴ GADAMER, Hans Georg. A diversidade da Europa. Herança e futuro. In: _____. *L. H. E*, p. 40.

³⁴⁵ GADAMER, Hans Georg. O futuro das ciências filosóficas Europeias. In: _____. *L. H. E*, p. 60.

³⁴⁶ *Ibidem*, p. 60.

³⁴⁷ Idem, p. 61.

³⁴⁸ *Ibidem*, p. 61.

leva a pensar que precisamos aprender a pensar de maneira ecumênica³⁴⁹. Não é apenas a pluralidade europeia que talvez queira se juntar e formar uma unidade. É a humanidade sobre o globo que precisa fazê-lo, a fim de aprender a conviver mutuamente e, assim, talvez adiar a autoaniquilação ou mesmo evitá-la por meio de uma constituição mundial capaz de ser controlada³⁵⁰.

Para pensar ecumenicamente não basta, como observa Gadamer, uma língua de trânsito ou de moedas convertíveis. Isto acirra ainda mais os conflitos entre os povos ou culturas diferentes. “Por toda a parte, as coisas se dão de um modo que a Revolução Industrial penetra em outros mundos culturais e provoca o surgimento de consequências imprevisíveis”³⁵¹. Apesar da ampliação da racionalidade europeia, emerge por toda parte um novo nacionalismo e um novo regionalismo, acumulando-se novas matérias primas para conflitos. “Assim, a coexistência de culturas fundamentalmente diversas e a pluralidade de línguas que lhes são correspondentes, uma pluralidade que cresce com o nivelamento, transformam-se em uma questão vital para a humanidade”³⁵².

Ao refletir sobre esta pluralidade de culturas e línguas e suas possibilidades Gadamer retomou a doutrina da Trindade de Santo Agostinho. O mistério do cristianismo ensina de uma maneira maravilhosa como de Deus Pai provém o seu Filho e como se propaga o Espírito Santo. Trata-se da distinção estoica entre o *logos prophorikos* e *endiathetos*, a assim chamada palavra interior, que na locução latina se chama *verbum interius*. Trata-se do ímpeto à palavra. Temos algo como uma corda tensionada que traz em si todos os sons, para os quais ela é colocada em oscilação. Essa corda é ainda anterior a toda língua falada e é ressonante em cada uma delas. Gadamer também chama de caráter linguístico, isto é, para toda a formação de línguas há um ímpeto à palavra, que já está ativo em toda língua possível. Isto significa que “nós não pensamos proposições. Nós pensamos para além de toda e qualquer proposição possível”³⁵³. É por isso que, para Gadamer, o princípio supremo da hermenêutica filosófica é

³⁴⁹ GADAMER, Hans Georg. Europa e o oikoumene (1993). In:_____. *H.E.R.*, p. 283 e 284. A palavra *oikoumene* é uma expressão grega para designar o mundo habitado. A este conceito não pertence hoje somente a Europa, mas o Novo Mundo, a América do Norte a América do Sul e mesmo o leste da Ásia e da Índia. Embora a filosofia ainda não tenha encontrado nenhum parâmetro para dizer se deve chamar o diálogo de um sábio chinês com o seu discípulo filosofia, religião ou poesia; a ciência europeia encontrou uma difusão internacional e intercontinental, de modo que ela é a única por toda a parte no mundo. Torna-se necessário, portanto, perguntar ‘o que é filosofia no sentido ocidental do termo’ e se ela se delinea de forma diferente na era da nova oikoumene.

³⁵⁰ GADAMER, Hans Georg. Europa e o oikoumene (1993). In:_____. *H.E.R.*, p. 287.

³⁵¹ Ibidem, p. 287.

³⁵² Ibidem, p. 287.

³⁵³ Idem, p. 290.

“que nós nunca podemos dizer tudo aquilo que gostaríamos de dizer. Sempre ficamos algo aquém disso, não podemos dizer tudo aquilo que propriamente queríamos”³⁵⁴.

Encontramo-nos sempre em situação de quem quer ser compreendido pelo outro. Queremos entrar em um acordo com o outro, mesmo que se trate de nos contradizer ou de apresentar uma resistência. Queremos, como afirma Gadamer, encontrar uma linguagem comum, queremos entrar em diálogo. Daí porque Gadamer define a arte da compreensão como a arte da escuta³⁵⁵. Trata-se de deixar em aberto a possibilidade de que o outro possa ter razão. Além disso, como afirma Gadamer, é necessário também uma certa devoção ao questionamento. Precisamos perguntar sobre algo que nós mesmos não sabemos. Conduzimos o diálogo a um tal ponto que nos deparamos com uma questão para a qual nós mesmos não temos mais resposta. Desse modo é possível conhecer o outro com vistas a sua capacidade de pensamento.

4.2.2 A linguagem como um estar a caminho ao comum de uns com os outros

Para Gadamer, a linguisticidade é o horizonte em que se dá a compreensão como estrutura essencial da existência humana. Como assinala Fernando Inciarte, para Gadamer “a realidade é mais o tecido que os homens, em sua convivência ou interação dialógica, vão pouco a pouco tramando. (...). O diálogo que vamos entretecendo e em que desde que começamos estamos submetidos é a realidade do mundo como texto criado por seus intérpretes”³⁵⁶. Embora a ciência e a técnica sejam consideradas uma condição indispensável para nossa sobrevivência, não significa que estejam em condições de resolver ou organizar a coexistência pacífica entre os povos e preservar os recursos da natureza. O fundamento da civilização humana, para Gadamer, não é a matemática, mas a constituição linguística dos homens. A palavra que é dita a alguém não é representável com símbolos conceituais ou matemáticos. A palavra existe como algo que chega a alguém. Afirma Gadamer:

A linguagem pertence à práxis, aos homens enquanto estão juntos uns com os outros e frente a outros. A hermenêutica afirma que a linguagem pertence ao diálogo (*Gespräch*); quer dizer, a linguagem é o que é se porta tentativas de entendimento (*Verständigungsversuche*), se conduz ao intercâmbio de comunicação, a discutir o pro e o contra³⁵⁷.

³⁵⁴ Ibidem, p. 290.

³⁵⁵ GADAMER, Hans Georg. Europa e o oikoumene (1993). In: _____. *H.E.R.*, p. 290.

³⁵⁶ INCIARTE, Fernando. *Hermenêutica y sistemas filosóficos*, p. 213 e 214.

³⁵⁷ GADAMER, Hans Georg. A diversidade das línguas e a compreensão do mundo. In: *GW* 8, p. 343.

A linguagem não é proposição e juízo, mas unicamente é se é resposta e pergunta. Deste modo, na filosofia de hoje mudou-se a orientação fundamental desde a qual se considera a linguagem geral. Conduz do monólogo ao diálogo (*Díalog*)³⁵⁸. Gadamer pensa a linguagem como um estar a caminho ao comum de uns com os outros (*ein Unterwegs zum Miteinander*) e não como uma comunicação de fatos e estados de coisas a nossa disposição.

Esta forma de enxergar a linguagem exige que se pergunte novamente pelo significado da palavra mundo. Não se trata de compreender o mundo no sentido de uma equação universal, tal como refletiu Heisenberg poucos anos antes de sua morte, mas como mundo do homem³⁵⁹. O mundo é primordialmente para o homem aquilo dentro e em meio do que está. Não contemplamos o mundo com a enorme distância com que o físico pretende anotá-lo, mas com a “urgência com que se nos coloca a tarefa da pluralidade das línguas”³⁶⁰. O mundo não é objeto, mas

existe como horizonte. ‘Horizonte’ evoca a experiência viva que todos conhecemos. O olhar está dirigido em direção ao infinito do afastamento e este infinito volta para nós com cada esforço, por grande que seja, e com cada passo, por grande que seja, se abrem sempre outros novos horizontes. O mundo é, neste sentido para nós, um espaço sem limites em meio do qual estamos e buscamos nossa modesta orientação³⁶¹.

Da mesma forma que o mundo não é algo dado, também o nosso ser no mundo não é algo dado. Para entender-nos uns aos outros precisamos de uma intenção moral e não lógica. Numa sociedade marcada pela racionalidade das ciências monológicas, que nos transformam em dominadores universais, precisamos saber que “o outro representa uma determinação primária dos limites de nosso amor próprio e de nosso egocentrismo”³⁶². Para Gadamer, alcançaremos isto somente lenta e trabalhosamente e requer o uso da produtividade da linguagem para entender-nos em vez de apegar-nos obstinadamente a todos os sistemas de regras com os quais diferenciamos entre o correto e o falso. Como afirma Gadamer, “quando falamos, pensamos, sobretudo, em tornar-nos compreensíveis a nós e aos outros de tal modo que os outros podem responder-nos, confirmar-nos ou retificar-nos”³⁶³.

³⁵⁸ GADAMER, Hans Georg. A diversidade das línguas e a compreensão do mundo. In: *GW* 8, p. 344.

³⁵⁹ *Ibidem*, p. 344.

³⁶⁰ *Idem*, p. 345.

³⁶¹ *Idem*, p. 344.

³⁶² *Idem*, p. 346.

³⁶³ *Ibidem*, p. 346.

Para Gadamer, a tarefa da hermenêutica não deve ser de eliminar a diversidade das línguas no curso de um processo de organização, mas aprender a salvar as distâncias e a superar os antagonismos entre nós. E isto significa respeitar, atender e cuidar ao outro e dar-nos mutuamente novos ouvidos, algo de que carece bastante este mundo em que se apela aos especialistas. A hermenêutica serve para desenvolver a possibilidade de transmitir ao outro o que alguém pensa de verdade e obter dele a resposta, a réplica de seu modo de pensar. Torna-se necessário liberar a linguagem em suas possibilidades criadoras e alcançar o entendimento. Isto não se pode alcançar mediante meras instituições, mas somente com o intercâmbio vivo de ideias e pelo pluralismo em que vivemos. Diante da informática uniformizadora de tudo, diante da qual no futuro se ampliará as disponibilidades em nossa vida social, é necessário cultivar ainda mais a linguagem em suas possibilidades mais próprias. Torna-se necessário encontrar a palavra certa e também aprender o silêncio eloquente: em síntese, estar presente no diálogo³⁶⁴.

É na pluralidade das línguas que se articula a pluralidade dos mundos da vida. Como a linguagem é algo mais do que um mero sistema de signos e não há uma língua universal, mas diferentes línguas, compreendemos desde a própria língua e cada compreensão enriquece e transforma esta língua. É como se cada língua tivesse abertura para a outra língua. Em um artigo de 1973, intitulado *Até que ponto a linguagem pré-forma o pensamento*, Gadamer enumera as principais críticas que foram feitas contra a universalidade da experiência de mundo mediada pela linguagem. Cita a objeção dos americanos segundo a qual a relatividade de todas as cosmovisões linguísticas impossibilitam sair da respectiva cosmovisão. Em segundo lugar, cita o argumento habermasiano de que a hermenêutica estaria subestimando os modos de experiência extralinguísticos, como o trabalho e o poder, quando afirma que graças à linguagem articula-se a experiência do mundo como uma experiência comum. Para Gadamer, no entanto, o verdadeiro mal entendido na questão da linguisticidade de nossa compreensão é um mal entendido sobre a linguagem, como se esta fosse um inventário contingente de palavras e frases, de conceitos, opiniões e modos de ver. A linguagem é, para Gadamer, a única palavra cuja virtualidade nos abre a possibilidade incessante de seguir falando e conversando e a liberdade de decidir-se e deixar-se decidir. A linguagem não é uma convencionalidade reelaborada nem o lastro de esquemas prévios que nos esmagam, mas a força generativa e criadora capaz de fluidificar uma e outra vez este material³⁶⁵.

³⁶⁴ GADAMER, Hans Georg. A diversidade das línguas e a compreensão do mundo. In: *GW* 8, p. 349.

³⁶⁵ GADAMER, Hans-Georg. Até que ponto a linguagem pré-forma o pensamento (1973). In: _____. *V.M.II*, p. 201.

Com esta visão de linguagem generativa e criadora, Gadamer coloca-nos num lugar propício para o diálogo, para a conversação, para a fusão de horizontes. A linguagem não é reduzida a um mero sistema de signos, mas também não consiste simplesmente num meio de comunicação do pensamento, ela contribui para a configuração dos objetos e, com isso, para o seu conhecimento. No entanto, o conhecimento adequado só se adquire com o descobrimento que proporciona a pergunta bem feita. Assim, resulta que o mais importante é a correta formulação da pergunta, tarefa que, segundo Gadamer, se leva a cabo num determinado contexto histórico. Gadamer concebe o desenvolvimento dialético como um processo que se realiza através da sucessão de perguntas e respostas onde a pergunta – como ocorre na filosofia platônica – tem um papel predominante: é a que guia o curso do diálogo e que conduzirá ao terreno do verdadeiro. A dialética

não é aqui mais que a arte de levar uma conversação e sobretudo de descobrir a inadequação das opiniões que dominam a alguém, formulando conseqüentemente perguntas e mais perguntas. A dialética é aqui, portanto, negativa; se dedica a desconcertar as opiniões. Porém, este desconcerto é ao mesmo tempo um esclarecimento, pois libera o olhar e permite orientar-se adequadamente em direção a coisa³⁶⁶.

Para Gadamer, um dos melhores contributos dos diálogos platônicos foi sua constatação que perguntar é mais difícil que responder. Quando os parceiros do diálogo de Sócrates tentam devolver a pergunta às suas molestas perguntas, mostram o seu fracasso. Quem procura ter razão, mas não procura clarear as coisas, considera que é mais fácil perguntar do que responder. Mas o fracasso do parceiro se demonstra no fato de ele pensar saber tudo e não precisar perguntar. Para perguntar tem que querer saber, isto é, saber que não se sabe. Quando alguém sabe que não sabe e quando não defende, por meio de um método, que precisa compreender melhor aquilo que já compreende, então, adquire essa estrutura de abertura, que caracteriza o questionamento autêntico. Neste sentido o diálogo parte de um fundamental não saber, característico do filósofo, que configura sua própria atividade principalmente como interrogação e em geral afirma a primazia especulativa da pergunta sobre a resposta. “A arte de perguntar é a arte de seguir perguntando e isto significa que é a arte de pensar”³⁶⁷.

Gadamer parte do pressuposto de que todo o entendimento ou compreensão é um problema linguístico e que seu êxito, ou fracasso, se produz por meio da linguisticidade. Não

³⁶⁶ GADAMER, Hans-Georg. *V.M.I.*, p. 556.

³⁶⁷ Idem, p. 444.

se trata apenas do entendimento entre os seres humanos ou o diálogo de culturas ou mundos diferentes, mas também quando a compreensão “se dirige a algo extralinguístico ou escutamos a voz apagada da letra escrita, um fato linguístico do gênero deste diálogo interno da alma consigo mesma, como definiu Platão a essência do pensamento”³⁶⁸.

Gadamer percebe, na tradição das ciências do espírito europeias, uma energia ou força que direciona para a unidade, na pluralidade de línguas. Pode-se até falar numa língua única para as ciências naturais, porém, a questão muda no caso das ciências filosóficas ou humanas. Poderia, inclusive, dizer-se que a pluralidade de línguas nacionais na Europa está estreitamente vinculada às ciências filosóficas e sua função na vida cultural da humanidade. Não se pode nem imaginar que este mundo cultural, por muito prático que resultasse também para as ciências filosóficas, se colocará de acordo em uma língua de comunicação universal, como se faz na investigação das ciências naturais³⁶⁹. Afirma Gadamer:

Não acredito na linguagem universal da humanidade, assim como não acredito em um clima gerado artificialmente para todos os habitantes da terra. Mas acredito que a humanidade pode aprender a partir de suas próprias experiências. Há experiências originárias para os homens em todas as línguas. Todos aqueles que falam uns com os outros ou que falam também conosco sabem venerar e ouvir – assim como sabem respeitar e se corresponsabilizar por aquilo que encobre o futuro comum³⁷⁰.

Para Gadamer, a linguagem constitui e sustenta nossa orientação comum no mundo. Falar uns com os outros não é primariamente discutir entre si. Parece significativo para as tensões que se produzem dentro da modernidade que esta utilize tanto o verbo ‘discutir’. Falar uns com os outros põe de manifesto um aspecto comum do falado. A verdadeira realidade da comunicação humana consiste em que o diálogo não impõe a opinião de um contra a do outro nem agrega a opinião de um a do outro ao modo de soma. O diálogo transforma uma e outra. Um diálogo alcançado faz que já não se possa recair no dissenso que o coloca em marcha. A coincidência que não é já minha opinião nem a tua, mas uma interpretação comum do mundo, possibilita a solidariedade moral e social³⁷¹.

4.3 Saber escutar, chave do diálogo de culturas

³⁶⁸ GADAMER, Hans-Georg. Linguagem e compreensão (1970). In: _____. *V.M.II*, p. 181.

³⁶⁹ GADAMER, Hans-Georg. O futuro das ciências filosóficas europeias. In: _____. *L.H.E.*, p. 41 e 42.

³⁷⁰ GADAMER, Hans Georg. Heidegger e a linguagem (1990). In: _____. *H.E.R.*, p. 39.

³⁷¹ GADAMER, Hans Georg. Linguagem e compreensão (1970). In: _____. *V.M.II*, p. 185.

Em sua obra tardia, Gadamer associa sempre mais a tarefa da hermenêutica com a atitude de escuta. Neste sentido, encontramos definições dessa em termos de uma filosofia do ouvir³⁷² que ao mesmo tempo deve se exercitar como a “arte de estar disposto a não ter a razão”³⁷³. Gadamer não desconhece que este chamado a escuta vai contra corrente da maneira como nossa cultura tem sido organizada pela racionalidade tecnológica, mais monológica e indiferente ao sentido da pluralidade e a alteridade do outro. Para evitar sua autodestruição a humanidade precisa colocar limites a esta racionalidade. Somente com o cultivo de outras forças, que nos permitem recuperar a dimensão dialógica da existência, podemos desmontar esta aproximação unidimensional da vontade de domínio e do poder fazer que é inerente à dita racionalidade. Afirma Gadamer: “Em escutar o que nos disse algo e em deixar que se nos diga, reside a exigência mais elevada que se propõe o ser humano. Recordá-lo para alguém mesmo é a questão mais íntima de cada um. Fazê-lo para todos, e de maneira convincente é a missão da filosofia”³⁷⁴.

Podemos dizer que existem duas formas típicas de incapacidade para o diálogo: a incapacidade subjetiva, que é a incapacidade de ouvir, e a incapacidade objetiva, que é consequência da falta de uma linguagem comum. A primeira refere-se àquelas situações em que não se quer ouvir ou se ouve mal, que Gadamer descreve assim:

E não é isto realmente uma de nossas experiências humanas fundamentais, que não percebemos em tempo o que acontece no outro, que nosso ouvido não é suficientemente sensível para ‘ouvir’ seu emudecimento e seu endurecimento? Ou também que se ouve mal. É inacreditável o que pode acontecer neste caso. (...) Não ouvir e ouvir mal – ambas as coisas provêm da mesma razão que se pode encontrar na própria pessoa. Só aquele que não ouve ou ouve mal, que permanentemente se escuta a si mesmo, aquele cujo ouvido está, por assim dizer, cheio do alento, que constantemente se infunde a si mesmo ao seguir seus impulsos e interesses, não é capaz de ouvir o outro³⁷⁵.

A segunda incapacidade para o diálogo, a incapacidade objetiva, reside na falta de uma linguagem comum entre os seres humanos. Esta linguagem vai se “degradando sempre mais e mais quanto mais nós nos adaptarmos à situação monológica da civilização científica dos nossos dias e à técnica de informação de tipo anônimo à qual estamos sujeitos”³⁷⁶. Gadamer lembra do diálogo de mesa e a forma como vai desaparecendo, sendo substituído pelo

³⁷² GADAMER, Hans-Georg. Sobre el Oír. In:_____. *A.H.* Madrid: Editorial Trotta, 2002, p. 67-75.

³⁷³ GADAMER, Hans-Georg. A diversidade da Europa. In:_____. *L. H. E.*, p. 37.

³⁷⁴ GADAMER, Hans-Georg. A missão da filosofia. In:_____. *L. H. E.*, p. 156.

³⁷⁵ GADAMER, Hans-Georg. A incapacidade para o diálogo. In:_____. *V.M.II*, p. 209.

³⁷⁶ Idem, p. 210.

conforto técnico e seu uso irracional, em casos produzidos, por exemplo, pelos meios de comunicação social.

É por isso que a arte da compreensão ou do entendimento entre culturas é, antes de tudo, a arte da escuta. É necessário deixar em aberto a possibilidade de que o outro possa ter razão. Se não pressentirmos isso dos dois lados o outro já está sempre em uma terrível situação. Na filosofia conduzimos o diálogo a um ponto que nos deparamos com uma questão para a qual nós mesmos não temos mais a resposta. Desse modo é possível conhecer o outro com vistas a sua capacidade de pensamento. Aliás, essa situação acontece com certeza com muita frequência, quando lidamos com filosofia. Na filosofia, sempre ocorre de não sabermos nós mesmos a resposta, quando realmente ousamos pensar e não apenas interrogamos as reservas de saber, dos outros ou as nossas mesmas³⁷⁷.

A linguagem da fala dialógica não é posse dos interlocutores. O diálogo sempre pressupõe uma linguagem comum. Há algo colocado em que os parceiros participam e se integram. O acordo construído não significa necessariamente conciliação ou ajuste externo de objetos, mas que

ambos vão entrando, à medida que se alcança o diálogo, sob a verdade da própria coisa, e é esta que os reúne numa nova comunidade. O acordo no diálogo não é uma mera representação e impor o próprio ponto de vista, mas uma transformação rumo ao comum, de onde já não se continua sendo o que se era³⁷⁸.

Um diálogo autêntico não pode ser conduzido pela subjetividade dos participantes. Eles chegam como que tarde demais e apenas participam do diálogo. O diálogo tem um movimento próprio, uma direção onde os dialogantes são menos os diretores que os dirigidos. Também não podemos antecipar o resultado do diálogo. Dizer que um diálogo foi bom significa afirmar que ele tem “seu próprio espírito e que a linguagem que nele discorre leva consigo sua própria verdade, isto é, ‘desvela’ e deixa aparecer algo que desde este momento é”³⁷⁹. No diálogo hermenêutico não deve haver a pretensão de um parceiro impor sua opinião sobre o Outro. Também não significa necessariamente estar de acordo com o parceiro. O parceiro deve poder ponderar e pensar sobre o que o Outropensa. Ele poderia ter razão com o que diz e com o que propriamente quer dizer. Assim é mais adequado falar que o diálogo transforma a ambos. Assim,

³⁷⁷ GADAMER, Hans Georg. Europa e o oikoumene (1993). In: _____. *H.E.R.*, p. 290.

³⁷⁸ GADAMER, Hans-Georg. *WMI*, p.458.

³⁷⁹ Idem, p. 461.

a consciência que não é já minha opinião nem a tua, mas uma interpretação comum do mundo possibilita a solidariedade moral e social. O que é justo e se considera tal reclama por si mesmo a coincidência que se alcança na compreensão recíproca das pessoas. A opinião comum vai se formando constantemente quando falamos uns com os outros e desemboca no silêncio do consenso e do evidente³⁸⁰.

Para Gadamer, compreender não significa estar de acordo com aquilo, com o que ou com quem se compreende. Antes, significa que eu posso ponderar e considerar o que o outro pensa. Ele poderia ter razão com aquilo que ele diz e de fato quer dizer. Compreender não é, pois, um domínio do oposto, do outro e em geral do mundo objetificado. Compreender significa ter consciência de que nossa linguagem efetiva não é suficiente para esgotar o diálogo. Somente no diálogo, “no encontro com pessoas que pensam diferentemente, podendo habitar em nós mesmos, podemos esperar chegar além da limitação de nossos eventuais horizontes”³⁸¹.

Uma das condições fundamentais para a efetivação do diálogo hermenêutico é saber ouvir. O diálogo não se esgota nos processos de comunicação do escrever, do falar, do representar. Quem é “interpelado tem que ouvir, queira ou não. Não pode afastar seus ouvidos do mesmo modo que, ao olhar algo, se afasta olhando para uma direção determinada”³⁸². Podemos até fechar os olhos, mas não podemos fechar os ouvidos. A moral e a literatura existiram, originariamente, em forma oral, em que o ouvir possuía primazia sobre o olhar. A linguagem oral expressa a totalidade uma vez que nela se conservam a tonalidade e a musicalidade da voz, dimensões centrais do ouvir.

O diálogo hermenêutico de Gadamer recupera a força do pensamento dialético que não pode ser dirigido pela razão autônoma. Um pensamento que indica uma leitura dupla que se pode compreender como dois pontos de vista em relação a uma mesma coisa. Ele possibilita revelar também o lado avesso do que se vê explicitamente enfocado tematizando, assim, o não tematizável dentro de um mesmo pensamento³⁸³. Em outras palavras, ele possibilita desmascarar as ilusões de uma ilustração autopossessiva que não reconhece os limites da consciência de si. Supera o ponto de partida da individualidade metódica que instrumentaliza

³⁸⁰ GADAMER, Hans-Georg. *Linguagem e compreensão* (1970). In: _____. *V.M.II*, p.185.

³⁸¹ GRONDIN, Jean. *Hermenêutica: introdução à hermenêutica filosófica*, p. 207.

³⁸² GADAMER, Hans-Georg. *WM I*, p.553.

³⁸³ FLICKINGER, Hans Georg. *Pedagogia e Hermenêutica: uma revisão da racionalidade iluminista*. In: FÁVERO, Altair A. et al. *Filosofia e Racionalidade*, p. 141-156

o acontecer comunicativo de sentido.

Para Gadamer, quem

escuta o outro, escuta sempre alguém que tem seu próprio horizonte. Ocorre entre tu e eu a mesma coisa que entre povos ou entre círculos culturais e comunidades religiosas. Em todas as partes nos enfrentamos com o mesmo problema: devemos aprender que escutando o outro se abre o verdadeiro caminho em que se forma a solidariedade³⁸⁴.

Para Gadamer, não se trata de querer eliminar a diversidade das línguas em curso num processo de organização, mas que cada um aprenda a salvar as distâncias e a superar os antagonismos entre nós. E isto significa respeitar, atender e cuidar ao outro e dar-nos mutuamente novos ouvidos, algo de que carece bastante este mundo em que se apela aos espertos ou especialistas.

Uma das experiências fundamentais de nossa convivência humana é que o interpelado que ouve tem que entender e aquele que fala é recebido na silenciosa resposta do que escuta. Da mesma forma que na conversação também aqui tem que estar vigente esta experiência fundamental da convivência humana que é o entender-se entre si. Se queremos estar confortáveis no mundo do futuro, para as gerações jovens será da mais decisiva importância que a estreita convivência das diversas culturas e mundos linguísticos acabe por fazer possível uma compreensão recíproca³⁸⁵. Gadamer fala da importância de apreender línguas estrangeiras e aprendê-las o suficientemente bem para ser capaz de pensar na língua do outro e de entender a língua do outro. Para Gadamer, será uma verdadeira tarefa do futuro reconhecer-se uns aos outros a despeito da diversidade de culturas. Afirma Gadamer:

Igual que quando se reúne a gente, quando se tem em casa estrangeiros, ou quando alguém mesmo se movimenta como estrangeiro em outro país, será uma verdadeira tarefa do futuro reconhecer-se uns aos outros a despeito da diversidade das culturas. É algo que temos que aprender desde Europa, se queremos dar o passo em direção de um mundo unitário. E não creio que uma linguagem única pode resolver os problemas³⁸⁶.

Em seu texto *El último dios*, Gadamer discute a presença das comunidades minoritárias nos países europeus. Já não são somente uma comunidade, mas muitas comunidades que buscam integrar-se e mantêm um forte sentido de pertença em seu interior. Gadamer se pergunta pela coexistência destas minorias dentro da comunidade que as acolheu.

³⁸⁴ GADAMER, Hans Georg. A diversidade das línguas e a compreensão do mundo. In: *GW* 8, p. 347.

³⁸⁵ GADAMER, Hans-Georg. Sobre o ouvir. In: _____. *A.H.*, p.72.

³⁸⁶ *Ibidem*, p.72.

Se corre o risco de levar a sociedade acolhedora a um sentido indiscriminado de fechamento a toda comunidade minoritária que se constitui por meio da imigração. O problema, porém, não é somente o possível conflito entre a sociedade que acolhe as minorias e as minorias mesmas, mas também o de ajustar o conflito das minorias entre si. Gadamer se pergunta se o estado laico ou estado de direito podem ser suficientes onde as comunidades de minorias, que chegam a criar-se, proveem de tradições e costumes completamente distintos. Por isso Gadamer afirma que:

somente um diálogo entre as grandes religiões, que constituem uma das bases essenciais do elemento de pertença das minorias, pode levar a mútua tolerância e ao respeito recíproco e, em consequência, pode contribuir fortemente a resolver o problema da coexistência pacífica e de mútuo respeito, tanto ao nível da sociedade europeia como a nível mundial³⁸⁷.

Uma peça chave, portanto, para o diálogo intercultural ou encontro de mundos em Gadamer, é o diálogo inter-religioso. Em vários momentos Gadamer chama atenção para a necessidade do diálogo inter-religioso. No entanto, Gadamer reconhece que a tarefa não é fácil, uma vez que partindo das religiões, em sua faticidade, nenhuma delas está em situação de reconhecer o direito relativo das outras religiões. Nem sequer no seio do Cristianismo é fácil avançar no caminho do entendimento ecumênico entre as diferentes confissões. Por outro lado, a modificação dos padrões mundiais fez com que o cristianismo mudasse sua posição absoluta no grande diálogo da humanidade. Da mesma forma, pergunta-se como as outras culturas, cujas tradições religiosas são muito diferentes das nossas, podem fazer ouvir sua voz. As religiões universais descobrem necessariamente um caráter comum de que, até agora, não estavam cientes, o qual vai muito além do que viera à luz nas primeiras tentativas de diálogo³⁸⁸. Para Gadamer a reivindicação do caráter absoluto do cristianismo e mesmo a pretensão de verdade de todas as religiões deixou de ser incontestável.

Na conclusão deste capítulo podemos, portanto, afirmar que Gadamer apresenta uma visão quase cosmo-política em favor do diálogo de culturas ou encontro de mundos. São os desafios pelos quais a humanidade se depara como as consequências da revolução industrial que se manifesta na capacidade humana de autodestruição, a crise ecológica, a gradativa colonização do mundo da vida e as diferentes formas de manifestação da intolerância que exigem este encontro. Urge que a nossa vontade de domínio seja detida em favor do Outro. Torna-se necessário, em primeiro lugar, resgatar as relações de proximidade e intimidade.

³⁸⁷ GADAMER, Hans-Georg. A filosofia em meio da tempestade. In: _____. *E.Ú.D.*, p. 122 e 123.

³⁸⁸ GADAMER, Hans-Georg. A ideia de tolerância: 1782-1982. In: _____. *E.T.*, p. 85 e 85.

Diante da pretensão moderna de encontrar um princípio ou norma a partir do qual pudesse estabelecer uma convivência ou encontro de mundos, Gadamer insiste que os conceitos gregos de *phronesis*, *ethos* e *philia* possibilitam uma orientação na ação, uma autocompreensão. O reconhecimento que surge, por exemplo, das relações próximas da amizade ocupam um papel fundamental no estabelecimento e na promoção da deliberação política. Gadamer ressalta o fato de que é nossa condição finita que nos obriga a ter amigos. O amigo pode compreender-nos melhor do que nós mesmos podemos nos compreender e, por isso, nos é indispensável para tentar compreender-nos e compreender o que devemos fazer. Uma comunidade humana compreendida a partir do conceito de *philia* é decisiva para a saúde política. A preocupação de Gadamer é com o assustador anonimato da vida diante das condições de uma sociedade administrada burocraticamente. Frente uma vida dominada por uma sociedade completamente racionalizada a tarefa política mais urgente é envolver-se em atividades que nos permitem o encontro direto com o mundo e com os outros. As condições da vida moderna fazem um chamado ao que se poderia denominar uma política da intimidade. Uma política em que a liberdade significa uma afirmação da experiência e da vida compartilhada que promove o crescimento como resistência aos anonimatos da sociedade moderna.

Além disso, para Gadamer, o encontro de mundos deve ser pensado desde a Europa. A Europa, entre outras grandes civilizações, sempre se caracterizou pela abertura dialógica e o intercâmbio. A capacidade de confrontar-se com o estranho, abrindo um diálogo em que se dá e se recebe. O próprio conceito de cultura indica a humildade daquele que sabe inclinar-se para recolher. A Europa mais do que qualquer parte do mundo caracterizou-se pela possibilidade e necessidade históricas de convivência com outros, por diferentes que eles sejam. A diversidade das línguas europeias, a vizinhança do outro num espaço reduzido e a igualdade do outro num espaço ainda mais restrito constituiu-se numa verdadeira escola de aprendizagem de convivência. Talvez o contributo mais significativo das ciências filosóficas para o futuro da Europa e da humanidade seja o fato de trazer à tona uma consciência que realça a diversidade. A tendência em direção à unificação e aproximação de todas as diferenças não deve conduzir ao erro de que o enraizado pluralismo de culturas e línguas e os destinos históricos pode ou deve ser realmente reprimido. A solução, ao contrário, está no impulso a vida própria das regiões e das culturas. Da mesma forma a tolerância não pode ser tomada como uma renúncia dos preconceitos em favor dos valores do outro. Ao contrário os preconceitos são o ponto de partida, são a abertura em direção ao outro e seu reconhecimento.

Cabe, enfim, assinalar que Gadamer associa sempre mais a hermenêutica a tarefa de escutar ou mesmo uma filosofia do ouvir. Em contraposição a cultura de massa organizada pela racionalidade tecnológica, mais monológica e indiferente ao sentido da pluralidade e alteridade do outro a hermenêutica insiste na recuperação dialógica de nossa existência. A exigência mais elevada que se propõe ao ser humano está em escutar o que nos disse algo e em deixar que se nos diga. Trata-se de certa forma da *Eumenéis elenchói*, isto é, não se trata de rastrear os pontos débeis do outro, mas de torná-lo tão forte como seja possível de modo que seu dizer se converta em algo evidente³⁸⁹.

³⁸⁹ GADAMER, Hans-Georg. Pese a todo o poder da boa vontade. In: RAMOS, Antonio Gómes (Org). *Diálogo y desconstrucción: los límites del encuentro entre Gadamer y Derrida*, p. 45.

ASPECTOS CONCLUSIVOS

Ao longo deste trabalho, abordamos a hermenêutica filosófica de Gadamer a luz dos problemas contemporâneos do multiculturalismo ou diálogo de culturas. Nossa tese apontava para a possibilidade de encontrar na hermenêutica filosófica de Gadamer condições quase universais para um encontro de mundos ou diálogo de culturas.

À guisa de conclusão, queremos retomar os argumentos conclusivos já expostos no decorrer do trabalho (1) e; em seguida, apresentaremos o que são, ao nosso ver, as principais contribuições da hermenêutica filosófica de Gadamer ao estudo do multiculturalismo ou diálogo de culturas (2).

(1) No primeiro capítulo, chegamos à conclusão que a hermenêutica filosófica pode se apresentar como uma alternativa ao encontro de mundos porque é uma racionalidade que enfatiza o significado de encontrar um mundo de sentido estrangeiro. Isto se manifesta, em primeiro lugar, no reconhecimento de que o homem é um ser finito e relacional, que não existe sem toda uma inserção numa longa história ou tradição de usos, costumes, significações e valores que são o que lhe permite nomear, tal como duvidar, de algo enquanto algo. Pensar neste contexto não significa aplicar projetos ou conceitos rígidos, mas ser interpelado, integrado e interpretado pelo outro. É questionar-se, saber decidir entre possibilidades. Gadamer sabe que não se nasce pessoa. A humanidade da nossa existência depende da distância com que aprendemos a ver as fronteiras de nosso ser, a partir dos outros seres. É no encontro com o outro que me formo e me reconheço, exigindo ser, por sua vez, reconhecido³⁹⁰.

Em segundo lugar, Gadamer não entende a reflexão emancipadora como um ato autossuficiente da razão consigo mesma, mas como algo que se torna possível somente no encontro com o outro. Não somos autossuficientes ou autoconscientes, mas estamos sempre em busca de nossa autocompreensão. A exemplo do homem religioso, que em seu caminho de fé, somente se compreende em referência à Deus; também nós somente nos compreendemos

³⁹⁰ GADAMER, Hans-Georg. A diversidade das línguas e a compreensão do mundo. In:_____. *GW* 8, p. 349. Afirma Gadamer: “Que é propriamente formação? Permitam-me citar a este propósito a um dos grandes. São palavras de Hegel: formação significa poder contemplar as coisas desde a posição do outro”.

em relação ao outro. O outro se apresenta para nós como a palavra de Deus ao crente, prometendo uma melhor compreensão de nós mesmos e não podendo ser compreendido como um objeto que se encontra a nossa frente. Em terceiro lugar, a hermenêutica se apresenta como uma filosofia da finitude e se aproxima do conceito grego de *phronesis*, não somente como uma virtude, mas como diálogo. Ao questionar, por um lado, a tradução heideggeriana de *phronesis* por consciência moral e, por outro lado, o uso do termo *Mit-sein*, Gadamer afirma que o nosso ser é fundamentalmente um ser em relação ao outro. Para Gadamer, somente a presença do outro permite que eu veja as minhas próprias limitações. Da mesma forma, o outro permite alcançar um âmbito para além das próprias possibilidades, no interior do processo dialógico e comunicativo. A *phronesis* se apresenta como uma racionalidade prática que se expõe permanentemente ao risco, abrindo-se ao desdobramento da experiência real.

No segundo capítulo concluímos que a hermenêutica filosófica favorece um encontro de mundos. A hermenêutica questiona o conceito ilustrado de razão e aponta para o surgimento de um conceito de racionalidade que não supõe critérios de demarcação universal como sua premissa e incorpora a contingência e a historicidade. Neste sentido, são necessárias novas formas de racionalidade, mais respeitosa com a pluralidade que incorporam conceitos como mundo da vida, outridade e incomensurabilidade. O fato, porém, de Gadamer realçar uma racionalidade respeitosa com a pluralidade não significa aceitar uma ideia relativista de absoluta falta de comunicação entre as diversas visões de mundo e formas de vida, mas a linguisticidade universal de ser-no-mundo permite sempre uma atitude crítica frente às convenções.

Para Gadamer, a hermenêutica situa-se numa posição intermediária entre familiaridade e estranheza. Nessa tensão entre familiaridade e estranheza se dá a tarefa hermenêutica da compreensão que abre um horizonte novo, onde o sujeito se expõe ao outro, é por ele interrogado. Em contraste com aqueles que ignoram a questão do outro ou do estrangeiro e aqueles que exteriorizam a alteridade do outro, a tal ponto que não pode haver comunicação entre mundos, a tarefa central da hermenêutica, para Gadamer, é a construção de caminhos entre os mundos. Gadamer recorre ao conceito husserliano de horizonte para mostrar que não existem dificuldades absolutamente intransponíveis de comunicação e de compreensão. Em oposição à noção relativista de absoluta incomensurabilidade ou comunicação entre mundos, Gadamer afirma que um horizonte fechado é uma abstração, uma vez que o nosso horizonte se transforma no decorrer das nossas experiências e, em particular, mediante o contato com

outros universos culturais. Um horizonte de compreensão tem um caráter não apenas finito, mas também aberto. É o modelo da fusão de horizontes que permite a Gadamer defender-se da acusação de relativismo linguístico. O mundo linguístico em que cada um de nós vive não impede o acesso a outros horizontes culturais. Cada língua, longe de ser uma prisão, tem a capacidade de se abrir às outras. Gadamer mostra que a linguagem em certo modo pode autotranscender-se a si mesma oferecendo uma capacidade de reflexão. Cada sistema linguístico ou mundo cultural não é um todo fechado, mas que tem aberturas, pois a linguagem está aberta a tudo o que se deseja dizer e compreender ampliando-se sem cessar e, por sua vez, permite tomar mediante a reflexão uma certa distância a respeito de suas próprias expressões.

Na conclusão do terceiro capítulo, afirmamos que Gadamer apresenta uma visão quase cosmo-política em favor do diálogo de culturas ou encontro de mundos. São os desafios pelos quais a humanidade se depara como as consequências da Revolução Industrial que se manifesta na capacidade humana de autodestruição, a crise ecológica, a gradativa colonização do mundo da vida e as diferentes formas de manifestação da intolerância que exigem este encontro. Urge que a nossa vontade de domínio seja detida em favor do outro. Torna-se necessário, em primeiro lugar, resgatar as relações de proximidade e intimidade. Diante da pretensão moderna, de encontrar um princípio ou norma a partir do qual pudesse estabelecer uma convivência ou encontro de mundos, Gadamer insiste que os conceitos gregos de *phronesis*, *ethos* e *philia* possibilitam uma orientação na ação, uma autocompreensão. O reconhecimento que surge, por exemplo, das relações próximas da amizade ocupam um papel fundamental no estabelecimento e na promoção da deliberação política. Gadamer ressalta o fato de que é nossa condição finita que nos obriga a ter amigos. O amigo pode compreender-nos melhor do que nós mesmos podemos nos compreender e, por isso, nos é indispensável para tentar compreender-nos e compreender o que devemos fazer. Uma comunidade humana compreendida a partir do conceito de *philia* é decisiva para a saúde política. A preocupação de Gadamer é com o assustador anonimato da vida diante das condições de uma sociedade administrada burocraticamente. Frente a uma vida dominada por uma sociedade completamente racionalizada, a tarefa política mais urgente é envolver-se em atividades que nos permitem o encontro direto com o mundo e com os outros. As condições da vida moderna fazem um chamado ao que se poderia denominar uma política da intimidade. Uma política em que a liberdade significa uma afirmação da experiência e da vida compartilhada que promove o crescimento como resistência aos anonimatos da sociedade moderna.

Além disso, para Gadamer, o encontro de mundos deve ser pensado desde a Europa. A Europa, entre outras grandes civilizações, sempre se caracterizou pela abertura dialógica e o intercâmbio. A capacidade de confrontar-se com o estranho, abrindo um diálogo em que se dá e se recebe. O próprio conceito de cultura indica a humildade daquele que sabe inclinar-se para recolher. A Europa, mais do que qualquer parte do mundo, caracterizou-se pela possibilidade e necessidade históricas de convivência com outros, por mais diferentes que eles sejam. A diversidade das línguas europeias, a vizinhança do outro num espaço reduzido e a igualdade do outro num espaço ainda mais restrito constituiu-se numa verdadeira escola de aprendizagem de convivência. Talvez o contributo mais significativo das ciências filosóficas para o futuro da Europa e da humanidade seja o fato de trazer à tona uma consciência que realça a diversidade. A tendência em direção à unificação e à aproximação de todas as diferenças não deve conduzir ao erro de que o enraizado pluralismo de culturas e línguas deve ser realmente reprimido. A solução, ao contrário, está no impulso a vida própria das regiões e das culturas. Da mesma forma, a tolerância não pode ser tomada como uma renúncia dos preconceitos em favor dos valores do outro. Ao contrário, os preconceitos são o ponto de partida, são a abertura em direção ao outro e seu reconhecimento.

Cabe, enfim, assinalar que Gadamer associa sempre mais a hermenêutica à tarefa de escutar ou mesmo uma filosofia do ouvir. Em contraposição à cultura de massa organizada pela racionalidade tecnológica, mais monológica e indiferente ao sentido da pluralidade e alteridade do outro, a hermenêutica insiste na recuperação dialógica de nossa existência. A exigência mais elevada que se propõe ao ser humano está em escutar o que nos disse algo e em deixar que se nos diga. Trata-se de certa forma da *Eumenéis elenchói*, isto é, não se trata de rastrear os pontos débeis do outro, mas de torná-lo tão forte como seja possível de modo que seu dizer se converta em algo evidente³⁹¹.

(2) São inúmeras as contribuições da hermenêutica de Gadamer ao debate contemporâneo sobre o multiculturalismo ou diálogo de culturas. Em primeiro lugar, a hermenêutica insiste no diálogo entre diferentes tradições e culturas. Em vários momentos Gadamer chama atenção para a necessidade do diálogo inter-religioso. No entanto, reconhece que a tarefa não é fácil, uma vez que partindo das religiões, em sua faticidade, nenhuma delas está em situação de reconhecer o direito relativo das outras religiões. Nem sequer no seio do Cristianismo é fácil avançar no caminho do entendimento ecumênico entre as diferentes confissões.

³⁹¹ GADAMER, Hans-Georg. Pese a todo o poder da boa vontade. In: RAMOS, Antonio Gómes (Org). *Diálogo y desconstrucción: los límites del encuentro entre Gadamer y Derrida*, p. 45.

Em segundo lugar, Gadamer não pretende pensar uma multiplicidade de culturas paralelas e incomunicáveis que simplesmente se toleram, como acontece em muitas versões do multiculturalismo contemporâneo. Quando Gadamer fala da universalidade da linguagem ele configura um universo em que a diversidade está contemplada. Da mesma forma que não existem horizontes fechados, uma vez que o nosso horizonte se transforma no decorrer das nossas experiências e, principalmente, mediante o contato com outros universos culturais; também não existem mundos linguísticos fechados e incomunicáveis. Cada língua, longe de ser uma prisão, tem a capacidade de se abrir às outras. A linguagem, neste sentido, não é um universo que pode ser contemplado reflexivamente como uma totalidade dada, mas um mundo que expressamos desde dentro como um horizonte que nos rodeia e que sempre pode ser ampliado.

Em terceiro lugar, falar de fusão de horizontes significa, para Gadamer, falar de complexidade, de horizontes diferentes, de identidades ricas em diferenças e cada uma delas transformando-se em suas identidades, em contato com a diferença. Todo o contato supõe um custo para a própria identidade, um custo que torna possível a mudança, quer dizer, o enriquecimento que supõe integrar diferenças criativamente. Assim, para usar um exemplo, “um brasileiro pode ser diferenciado como teuto-gaúcho, ítalo-paulista, afrodescendente, nissei ou tupi-guarani, além de poder ser ao mesmo tempo judeu, espírita, corintiano, gremista, petista e/homossexual”³⁹².

Em quarto lugar, trata-se de compreender o encontro de mundos ou culturas não como um processo de enculturação e de renúncia aos próprios valores e tradições, mas como diálogo fértil e enriquecedor. A tolerância não pode ser tomada como uma renúncia de suas convicções ou preconceitos em defesa de valores do outro. Tolerar ao outro não significa em absoluto perder a plena consciência da irrenunciável essência própria. É sim a própria força, sobretudo, por força diante da certeza própria de existir, o que dá capacidade para a tolerância. A tolerância, portanto, deve basear-se em uma força interior. Não se trata do sacrifício e anulação de alguém em favor do bem-estar geral, mas da afirmação própria para o conhecimento do outro e seu reconhecimento. Para isto, é necessário encontrar uma linguagem comum que vai além da razão ilustrada, porém, sem renunciar à razão e seus poderes críticos, de outro modo cairíamos num relativismo.

³⁹² OLIVEIRA, Nythamar. Gadamer, a hermenêutica e a crítica ao naturalismo: antirrealismo moral e construcionismo social. I: STEIN, Ernildo; STRECK, Lenio (Org.). *Hermenêutica e Epistemologia*. Porto Alegre: Livraria do Advogado, 2011, p. 99.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

Referências bibliográficas básicas

GADAMER, Hans-Georg. *Hermeneutik I: Wahrheit und Methode: Grundzüge einer philosophischen Hermeneutik*. Tübingen: J.C.B. Mohr (Paul Siebeck), 1990, GW 1.

_____. *Hermeneutik II: Wahrheit und Methode. Ergänzungen Register*. Tübingen: J.C.B. Mohr (Paul Siebeck), 1993, GW 2.

_____. *Neuere Philosophie I: Hegel. Husserl. Heidegger*. Tübingen: J.C.B. Mohr (Paul Siebeck), 1987, GW 3.

_____. *Neuere Philosophie II: Probleme. Gestalten*. Tübingen: J.C.B. Mohr (Paul Siebeck), 1987, GW 4.

_____. *Griechische Philosophie I*. Tübingen: J.C.B. Mohr (Paul Siebeck), 1985, GW 5.

_____. *Griechische Philosophie II*. Tübingen: J.C.B. Mohr (Paul Siebeck), 1985, GW 6.

_____. *Griechische Philosophie III: Plato Im Dialog*. Tübingen: J.C.B. Mohr (Paul Siebeck), 1991, GW 7.

_____. *Ästhetik und Poetik I: Kunst als Aussage*. Tübingen: J.C.B. Mohr (Paul Siebeck), 1993, GW 8.

_____. *Ästhetik und Poetik II: Hermeneutik im Vollzug*. Tübingen: J.C.B. Mohr (Paul Siebeck), 1993, GW 9.

_____. *Hermeneutik im Rückblick*. Tübingen: J.C.B. Mohr (Paul Siebeck), 1995, GW 10.

_____. *Wahrheit und Methode: Grundzüge einer philosophischen Hermeneutik*. 4. Aufl. Tübingen: J.C.B. Mohr, 1975.

_____. *Verdad y método: Fundamentos de una hermenéutica filosófica*. Traduzido para o espanhol por Ana Agud Aparicio e Rafael de Agapito. Salamanca: ediciones Sígueme, 1977. Tradução de: Wahrheit und Methode.

_____. *Verdade e Método: Traços fundamentais de uma hermenêutica filosófica*. Traduzido por Flávio Paulo Meurer. Petrópolis, RJ: Vozes, 1997. Tradução de: Wahrheit und Methode.

_____. *Verdad y Método II*. Traduzido por Manuel Olasagasti. Salamanca: ediciones Sígueme, 1992. Tradução de: Wahrheit und Methode. Ergänzungen – Register.

- _____. *La herencia de Europa*. Traduzido para o espanhol por Pilar Giralt Gorina. Barcelona: Ediciones Península, 1990. Tradução de: Das Erbe Europas.
- _____. *Elogio da Teoria*. Traduzido por João Tiago Proença. Lisboa: edições 70, 2001. Tradução de: Lob der Theorie.
- _____. *El Giro Hermenéutico*. Segunda edición. Traducción de Arturo Parada. Madrid: Cátedra, 2001.
- _____. *Razão na época da ciência*. Traduzido por Ângela Dias. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1983. Tradução de: Vernunft im zeitalter der Wissenschaft.
- _____. *O caráter oculto da saúde*. Traduzido por Antônio Luz Costa. Petrópolis: Editora Vozes, 2006. Tradução de: Über die Verborgenheit der Gesundheit.
- _____. *Hermenêutica em Retrospectiva (Volume IV): A posição da Filosofia na Sociedade*. Traduzido por Marco Antônio Casanova. Petrópolis: Editora Vozes, 2007. Tradução do original: Hermeneutik im Rückblick (Gesammelte Werke, Band 10) IV- Die Stellung der Philosophie in der Gesellschaft.
- _____. *Mis años de aprendizaje*. Traduzido para o espanhol por Rafael Fernández de Maruri Duque. Barcelona: editorial Herder, 1996. Tradução de: Philosophische Lehrjahre.
- _____. *Acotaciones Hermenéuticas*. Traduzido para o español por Ana Agud e Rafael de Agapito. Madrid: Trotta, 2002. Tradução de: Hermeneutische Entwürfe.
- _____. *Mito y razón*. Introdução de Joan-Carles Mèlich. Traduzido por José Francisco Zuniga García. Barcelona: Paidós, 1997.
- _____. *La dialéctica de Hegel. Cinco ensayos hermenéuticos*. Traduzido para o espanhol por Manuel Garrido. 3 ed. Madrid: Ediciones Cátedra, 1988. Tradução de: Hegels Dialektik: Fünf hermeneutische Studien.
- _____. *El problema de la conciencia histórica*. Traduzido para o espanhol por Agustín Domingo Moratalla. Madrid: editorial Tecnos, 1993. Tradução de: Le problème de la conscience historique.
- _____. *Estética y hermenéutica*. 2 edición, Barcelona: editorial Tecnos, S/A, 1998. (Introducción de Ángel Gabilondo e Traducción de Antonio Gómez Ramos)
- _____. *A atualidade do Belo. A arte como jogo, símbolo e festa*. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1985. (Trad. de Celeste Aida Galeão)
- _____. *El inicio de la filosofía occidental*. Lecciones compiladas por Vittorio De Cesare. Übersetzt von Ramón Alfonso Diez (Paidós studio, 112). Barcelona, Buenos Aires, Mexico H1995.
- _____. *Philosophische Lehrjahre*. Eine Rückschau. Frankfurt a. M. 2, 1995.

_____. Pese a todo, el poder de La buena voluntad. In: RAMOS, Antonio Gómes (Org.). Diálogo y desconstrucción: los límites del encuentro entre Gadamer y Derrida. *Cuaderno Gris*, N° 03, 1998, p. 45-47. Disponível em: http://dialnet.unirioja.es/servlet/listaarticulos?tipo_busqueda=EJEMPLAR&revista_busqueda=10850&clave_busqueda=163625. Acesso em: 10/10/2011.

_____. Culture and Media. In: HONNETH, Axel (Ed.). *Cultural-Political Interventions in the Unfinished Project of Enlightenment*. Cambridge, MA: The MIT Press, 1992.

_____. On Education, Poetry, and History: applied hermeneutics. Edited by Dieter Misgeld and Graeme Nicholson. Translated by Lawrence Schmidt and Monica Reuss. State University of New York, 1992.

_____. A Letter by Professor Hans-Georg Gadamer, in R. J. Bernstein, *Beyond Objectivism and Relativism: Science, Hermeneutics and Praxis*, University of Pennsylvania Press, Philadelphia 1983, p. 261-265.

GADAMER, Hans-Georg. Practical philosophy as a model of the human sciences. In: *Research in Phenomenology*, 9, p. 83.

_____. Entrevista a Gadamer, a sus cien años de vida. Entrevista concedida a Donatella di Cesare. *Periodista/“Corriere della Sera”* (7 de febrero de 2000). Tradução ao espanhol por Douglas A. Palma. Disponível em: <http://www.eluniversal.com/verbigracia/memoria/N90/contenido02.htm>. Acesso em: 30/11/2009.

_____. Entrevista a Hans-Georg Gadamer realizada por Bruno Ventavoli. Publicada por la revista *“La Stampa”* el 7 de Noviembre de 1995. Traducción del italiano de Amedeo Galván. Disponível em: <http://www.ddooss.org/articulos/entrevistas/gadamer.htm>. Acesso em: 20/04/2011.

_____. Entrevista a Philippe Forget e Jacques Le Rider. In: *Filosofías. Entrevistas do Le Monde*. Trad. Nuno Ramos: Ática, 1990. p. 214-221.

_____. *El último dios: La lección del siglo XX/Hans-Georg Gadamer em diálogo filosófico com Ricardo Dottori*. Traducción de José Luis Iturrate. Barcelona: Anthropos Editorial, 2010. Título original: L'ultimo Dio. Um dialogo filosofico com Ricardo Dottori.

_____. *Hermenéutica de la modernidad*. Conversaciones com Silvio Vietta. Trad. de L. Elizaicín-Arrarás. Madri: Trotta, 2004. Título original: Hans Georg Gadamer und Silvio Vietta: Im Gespräch.

_____. Em conversación com Hans-Georg Gadamer. In: DUTT, Carsten. *Em conversación com Hans-Georg Gadamer*. Apresentado e traduzido ao espanhol por Teresa Rocha Barco. Madrid: Tecnos, 1998.

Referências bibliográficas complementares

ACERO, J. J. et alli (editores). *El Legado de Gadamer*. Granada: editora universidade de Granada, 2004.

AGUIRRE ORAA, José María. *Raison critique ou raison herméneutique? Une analyse de la controverse entre Habermas et Gadamer*. Vorwort von Jean Ladrière (Victoriensia, 69). Paris, Vitoria, 1998.

_____. Hans Georg Gadamer: La alternativa “Ontológica” Hermenêutica. Disponível em: dialnet.unirioja.es/servlet/fichero_articulo?codigo=227759&orden=0. Acesso em: 14/05/2010.

APEL, Karl-Otto et al. *Hermeneutik und Ideologiekritik*. Frankfurt: Suhrkamp, 1971. p. 7-44.

_____. *Transformação da Filosofia 1: Filosofia Analítica, Semiótica, Hermenêutica*. Trad. Paulo Astor Soethe. São Paulo: edições Loyola, 2000.

_____. *Transformação da Filosofia 2: O A priori da Comunidade de Comunicação*. Trad. Paulo Astor Soethe. São Paulo: edições Loyola, 2000.

ARCHARD, David. Filosofia política e social. In: BUNNIN, Nicholas; JAMES, E.P.T.Tsui (Org.). *Compêndio de filosofia*. 2ª ed. São Paulo: edições Loyola, 2002.

ARISTOTELES. *Ética à Nicômaco*. Os Pensadores. São Paulo: Abril, 1973.

BERNASCONI, Robert. ‘You Do Not Know What I Am Talking about’: Alterity and the Hermeneutical Ideal. In *The Specter of Relativism: Truth, Dialogue, and Phronesis in Philosophical Hermeneutics*. Ed. By Lawrence Schmidt. Evanston, 1995, p. 178-195.

_____. Etnicidade, cultura e filosofia. In: BUNNIN, Nicholas; TSUI-JAMES, E. P. (Org.). *Compêndio de Filosofia*. 2ª ed. Trad. por Luiz Paulo Rouanet. São Paulo: Ed. Loyola, 2002.

BERNSTEIN, Richard J. *Beyond Objectivism and Relativism: Science, Hermeneutics, and Praxis*. Philadelphia: Univesity of Pennsylvania Press, 1985.

_____. "From Hermeneutics to Praxis." *The review of Metaphysics* 35, nº 4 (1982): 823-845.

_____. "In *Hermeneutics and Modern Philosophy*. Edited by Brice R. Wachterhauser. Albany: State University of New York Press, 1986.

_____. What is the Difference That Makes a Difference? Gadamer, Habermas, and Rorty. Disponível em: <http://www.scienzepostmoderne.org/DiversiArticoli/WhatIsTheDifferenceThatMakesADifference.pdf>. Acesso em: 23/11/2010.

_____. Uma revisión de las conexiones entre inconmensurabilidad y otredad. *Isegoria*, nº 3, p. 5-25, 1991. Disponível em: <http://isegoria.revistas.csic.es/index.php/isegoria/article/viewArticle/364>. Acesso em: 26/03/2011.

_____. “Si la acción fuera o pretendiera ser todo el pensamiento, ese sería el final del pensamiento. *Areté*. Revista de Filosofía, vol. XVIII, nº 1 (2006), p. 159-174. Disponível em: <http://revistas.pucp.edu.pe/arete/files/arete/Arete-vol-XVIII-1-2006/XVIII-1%2007%20Documento%20Bernstein.pdf>. Acesso em: 14/05/2011.

_____. Introdução. IN: GIDDENS, A.; JAY, M.; RORTY, R. e outros. *Habermas e a modernidade*. Madrid: Cátedra, 1994.

_____. *Perfiles filosóficos*. Ensayos a la manera pragmática. Trad. por Martí Mur Ubasart. México: Siglo veintiuno editores, 1991. Tradução de: philosophical profiles. Essays in a pragmatic mode.

BERNSTEIN, Richard J. *The New Constellation: the ethical-political horizons of modernity/postmodernity*. Cambridge, Massachusetts: The MIT Press, 1992.

BERTI, Enrico. *Aristóteles no Século XX*. São Paulo: Loyola, 1998.

_____. *As Razões de Aristóteles*. São Paulo: Loyola, 1998.

_____. Gadamer and the Reception of Aristotle's Intellectual Virtues. *Revista Portuguesa de Filosofia*. T. 56, Fasc. 3/4, A Idade Hermenêutica da Filosofia (The Age of Hermeneutics): Hans-Georg Gadamer (Jul. - Dec., 2000), p. 345-360

BLEICHER, Josef. *Hermenêutica Contemporânea*. Traduzido por Maria Georgina Segurado. Rio de Janeiro: edições 70, 1992. Tradução de: Contemporary Hermeneutics, 1980.

BROGAN, W. Gadamer's Praise of Theory. Aristotle's Friend and the Reciprocity Between Theory and Practice. In: *Research in Phenomenology*. Núm. 32.

BUBNER, Rüdiger. *La filosofía alemana contemporánea*. Traduzido para o espanhol por Francisco Rodríguez Martín. Madrid: ediciones Cátedra, S.A., 1984. Tradução de: Modern german philosophy.

_____. Acerca del fundamento del comprender. Traducción de Rosario Grimaldi y Juan Vázquez. *Isegoria*, Nº 5 (1992): 5-16. Disponível em: <http://isegoria.revistas.csic.es/index.php/isegoria/article/viewArticle/335>. Acesso em: 10/01/2010.

CAPUTO, John D. *Radical Hermeneutics: repetition, Deconstruction, and the Hermeneutics Project*. Bloomington: 1987.

CORETH, Emerich. *Questões Fundamentais de Hermenêutica*. Traduzido por Carlos Lopes de Matos. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 1973. Tradução de: Grundfragen der Hermeneutik.

CRAMER, Konrad. Hans-Georg Gadamer. *Reflexiones sobre La persona y su obra*. Disponível em: <http://www.raco.cat/index.php/Convivium/article/viewFile/73208/98835>. Acesso em: 22/07/2011.

DALLMAYR, Fred. A Gadamerian Perspective on Civilisational Dialogue. *Global dialogue*. Vol. 3, Nº 1, 2001. Disponível em: <http://www.worlddialogue.org/content.php?id=131> Acesso em: 23/04/2012.

_____. Hermeneutics and inter-cultural dialog: linking theory and practice. *Ethics & Global Politics*. Vol. 2, Nº 1, 2009, p. 23-39. Disponível em: <http://www.ethicsandglobalpolitics.net/index.php/egp/article/viewFile/1937/2186>. Acesso em: 22/07/2011.

_____. Dialogue among Civilizations: a Hermeneutical Perspective. In: *Philosophie, Gesellschaft und Bildung in Zeiten der Globalisierung* (Studien zur Interkulturellen Philosophie 15). New York: Radopi, p. 67-84.

DAVIDSON, Donald. *On the Very Idea of a Conceptual Scheme*. Proceedings and Addresses of the American Philosophical Association, Vol. 47, (1973 - 1974), p. 5-20. Disponível em: <http://www.jstor.org/stable/3129898> Acesso: 10/04/2011.

DERRIDA, Jacques. *Las buenas voluntades de Poder* (Uma resposta a Hans- Georg Gadamer). In: RAMOS, Antonio Gómez (Org.). Diálogo y desconstrucción: los límites del encuentro entre Gadamer y Derrida. *Cuaderno Gris*, Nº 03, 1998, p. 43. Disponível em: http://dialnet.unirioja.es/servlet/listaarticulos?tipo_busqueda=EJEMPLAR&revista_busqueda=10850&clave_busqueda=163625. Acesso em: 10/10/2011.

_____. Interpretar las firmas (Nietzsche/Heidegger). Dos preguntas. In: RAMOS, Antonio Gómez (Org.). Diálogo y desconstrucción: los límites del encuentro entre Gadamer y Derrida. *Cuaderno Gris*, Nº 03, 1998, p. 49-62. Disponível em: http://dialnet.unirioja.es/servlet/listaarticulos?tipo_busqueda=EJEMPLAR&revista_busqueda=10850&clave_busqueda=163625. Acesso em: 10/10/2011.

_____. *Points de suspension*. Paris: Editions Galilée, 1992.

_____. *A voz e o fenômeno*. Tradução e prólogo de Francisco Peñalver. Valência: Artes Gráficas Soler, 1985. Tradução de: La voix et le phénomène.

_____. Uninterrupted dialogue: Between two infinities. *Research in phenomenology*, 34, 2004. Disponível em: <http://www.wehavephotoshop.com/PHILOSOPHY%20NOW/PHILOSOPHY/Derrida/UNINTERRUPTED%20DIALOGUE.pdf>. Acesso em: 10/01/2012.

_____. *Béliers. Le dialogue ininterrompu: entre deux infinis, Le poème*. Paris: editora Galilée, 2003.

DOTTORI, Ricardo. The Concept of Phronesis by Aristotle and the Beginning of Hermeneutic Philosophy. *Ethics&Politics*, XI, 2009, 1, p. 301-310. Disponível em: http://www2.units.it/etica/2009_1/DOTTORI.pdf. Acesso em: 03/12/2010.

DOSTAL, Robert. Introducion. In: *The Cambridge Companion to Gadamer*. New York: Cambridge University Press, 2002.

FIGAL, Günter. Fenomenologia da cultura. Verdad y método depois de quarenta anos. In:_____. *El ser que puede ser comprendido es language*. Homenaje a Hans-Georg Gadamer. Prólogo e tradução para espanhol feita por Antonio Gómes Ramos. Madrid: Síntesis, 2001. p. 109-116.

_____. *Oposicionalidade: O elemento hermenêutico e a filosofia*. Traduzido por Marco Antônio Casanova. Petrópolis, RJ: Vozes, 2007. Título original: Gegenständlichkeit – Das Hermeneutische und die Philosophie.

FLICKINGER, Hans-Georg. O Fundamento ético da Hermenêutica Contemporânea. *Revista Veritas*, Porto Alegre, v. 48, n. 2, p. 169-179, junho/2003.

_____. Da experiência da arte à hermenêutica filosófica. In: ALMEIDA, C. *et. al. Hermenêutica Filosófica: nas trilhas de Hans-Georg Gadamer*. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2000, p. 27-52.

_____. Pedagogia e Hermenêutica: uma revisão da racionalidade iluminista. In: FÁVERO, Altair A. *et. al. Filosofia e Racionalidade*. Passo Fundo: editora da UPF, 2002, p. 141-156.

FLICKINGER, Hans-Georg; ALMEIDA, Custódio Luís Silva; ROHDEN, Luiz. *Hermenêutica filosófica: nas trilhas de Hans-Georg Gadamer*. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2000.

FORGET, Philippe. Gadamer, Derrida: punto de encuentro. Traduzido para o espanhol por Gabriel Aranzueque. In: RAMOS, Antonio Gómes (Org.). Diálogo y desconstrucción: los límites del encuentro entre Gadamer y Derrida. Cuaderno Gris, N° 03, 1998, p.195-228. Disponível em: http://dialnet.unirioja.es/servlet/listaarticulos?tipo_busqueda=EJEMPLAR&revista_busqueda=10850&clave_busqueda=163625. Acesso em: 10/10/2011.

FRANK, Manfred. Los limites de la controlabilidad del lenguaje. La conversación como lugar de la diferencia entre neoestructuralismo y hermenéutica. In: RAMOS, Antonio Gómes (Org.). Diálogo y desconstrucción: los límites del encuentro entre Gadamer y Derrida. Cuaderno Gris, N° 03, 1998, p.89-98. Disponível em: http://dialnet.unirioja.es/servlet/listaarticulos?tipo_busqueda=EJEMPLAR&revista_busqueda=10850&clave_busqueda=163625. Acesso em: 10/10/2011.

FRASER, Nancy. Da redistribuição ao reconhecimento? Dilemas da justiça na era pós-socialista. In: Souza, Jessé (org.). *Democracia hoje: novos desafios para a teoria democrática contemporânea*. Brasília: UnB, 2001, p. 245-282.

FRUCHON Pierre. *L'herméneutique de Gadamer*. Platonisme et modernité. Paris: Les éditions du Cerf, 1994.

GANDER, Hans-Helmuth. Erhebung der Geschichtlichkeit des Verstehens zum hermeneutischen Prinzip. In: FIGAL, Günter (Org.). *Wahrheit und Methode*. Berlin: Akademie Verlag, 2007. p. 105-125.

_____. Between Strangeness and Familiarity. In: Research in Phenomenology. Vol. 34.

GEORGE, Theodore. De la invisibilidad a la intimidad: Honneth, Gadamer y el reconocimiento del otro. In: LÓPEZ, María del Rosario Acosta (comp.) *Reconocimiento y diferencia*. Bogotá: Siglo del Hombre Editores, Universidad de los Andes, 2010.

GIEGEL, Hans Joachim. Reflexion und Emanzipation. In: APEL, K. O. *et. al. Hermeneutik und Ideologiekritik*. Frankfurt: Suhrkamp, 1971. p. 244-282.

GREISCH, Jean. El conflicto de las universalidades. Traduzido para o español por Antonio Gómez Ramos. In: RAMOS, Antonio Gómez (Org.). Diálogo y desconstrucción: los límites del encuentro entre Gadamer y Derrida. *Cuaderno Gris*, Nº 03, 1998, p.75-87. Disponível em: http://dialnet.unirioja.es/servlet/listaarticulos?tipo_busqueda=EJEMPLAR&revista_busqueda=10850&clave_busqueda=163625. Acesso em: 10/10/2011.

GRONDIN, Jean. *Hans-Georg Gadamer*. Uma biografia. 2ª ed. Traduzido para o espanhol por Angela Ackermann Pilári, Roberto Bernet e Eva Martín-Mora. Barcelona: Herder, 2000.

_____. *Introdução à hermenêutica filosófica*. Traduzido por Benno Dischinger. São Leopoldo: Ed. Unisinos, 1999. Tradução de: Einführung in die philosophische Hermeneutik.

_____. El Legado de Gadamer. In: ACERO, Juan. Et alii (Editores). *El Legado de Gadamer*. Granada: Universidad de Granada, 2004. p.13-23

GUERVÓS, Luis De Santiago. “Hermenéutica y desconstrucción: divergencias y coincidencias. ¿Un problema de lenguaje?. In: MAILLARD, Chantal, GUERVÓS, Luis de Santiago (eds.). Estética y hermenéutica, *Contrastes*. Revista Interdisciplinar de filosofía, Suplemento 4, Málaga, 1999, p. 238-248.

HABERMAS, Jürgen. *Dialética e Hermenêutica: para a crítica da hermenêutica de Gadamer*. Traduzido por Álvaro L. M. Valls. Porto Alegre: L&PM, 1987.

_____. *La lógica de las ciencias sociales*. Traduzido para o espanhol por Manuel Jiménez Redondo. Madrid: Editora Tecnos, 1996. Tradução de: Zur Logik der Sozialwissenschaften.

_____. Der Universalitätsanspruch der Hermeneutik. In: APEL, K-O. et al. *Hermeneutik und Ideologiekritik*. Frankfurt: Suhrkamp, 1971. p. 120-159.

_____. *A inclusão do outro*. Estudos de teoria política. Traduzido por George Sperber e Paulo Astor Soethe. São Paulo: Edições Loyola, 2002.

_____. Teoría de la Acción Comunicativa. Tomo I (Racionalidade de la acción y racionalización social). Madrid: Taurus, 1987.

_____. *Teoría de la acción Comunicativa*. Tomo II (Crítica de la razón funcionalista). Madrid: Taurus, 1987.

_____. A Corrosão Crítico-Metafísica do Racionalismo Ocidental: Heidegger. In: _____. *O Discurso Filosófico da Modernidade*. Lisboa: Dom Quixote, 1990.

HERMANN, Nadja. *Breve investigação genealógica sobre o outro*. Disponível em: <http://www.scielo.br/pdf/es/v32n114/a09v32n114.pdf>. Acesso em: 09/12/2011.

HOFER, M. Verstehen und Anerkennung, Zum Stellenwert der Freundschaft bei Hans-Georg Gadamer. *Em Existencia*. Vol. 7, p. 87-102.

HONNETH, Axel. *Luta por reconhecimento: a gramática moral dos conflitos sociais*. São Paulo: Ed.34, 2003.

_____. On the destructive power of the third. Gadamer and Heidegger's doctrine of intersubjectivity. Disponível em: <https://www.msu.edu/~lotz/classes/f2006intersubjectivity/pdfs/honneth%20on%20gadamer%20heidegger.pdf>. Acesso em: 31/07/2011.

HÖSLE, Vittorio. *El tercer mundo como problema filosófico y otros*. Bogotá: CEJA (Centro Editorial Javeriano), Cra 7ª N° 40-62, Abril, 2003.

HOLANDA, Aurélio Buarque. *Novo Dicionário da Língua Portuguesa*. 14ª impressão. Rio de Janeiro: Editora Nova Fronteira, 2000.

HUNTINGTON, Samuel. *O Choque de Civilizações: a Recomposição da ordem Mundial*. Rio de Janeiro: Editora Objetiva, 1997.

INCIARTE, Fernando. *Hermenéutica y Sistemas Filosóficos*. In:_____. Tiempo, sustancia, lenguaje. Ensayos de metafísica, ed. L. Flamarique, Eunsa, Pamplona, 2004. Disponível em: http://www.google.com.br/#pq=fernando+inciarte+gadamer&hl=ptBR&cp=36&gs_id=21&xhr=t&q=Hermen. Acesso em: 05/02/2012.

INEICHEN, Hans. *Philosophische Hermeneutik: Handbuch Philosophie*. Freiburg/München: 1991.

IRMEN, Friedrich. *Langenscheidts Taschen-wörterbuch: der Portugiesischen und Deutschen Sprache*. Berlin: Langenscheidt, 1982.

KANT, Immanuel. *Crítica da Faculdade do Juízo*. Traduzido por Valério Rohden e António Marques. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 1993. Tradução de: Kritik der Urteilskraft und Schriften.

KEARNEY, Richard. What is Diacritical Hermeneutics? Journal of Applied Hermeneutics. December 10/2011. Disponível em: <https://docs.google.com/viewer?a=v&q=cache:tsiWWykneJQJ:136.159.25.71/jah/index.php/jah/article/download/6/7+richard+kearney+gadamer&hl=pt->. Acesso em: 10/01/2012.

LADRIÈRE, Jean. Prefacio. In: AGUIRRE ORAA, J.M. *Razão crítica ou razão hermenêutica? Uma análise da controvérsia entre Habermas e Gadamer*. Paris-Vitória, Cerf-Eset, 1998.

LANG, Peter Christian. *Hermeneutik, Ideologiekritik, Asthetik. Über Gadamer und Adorno sowie fragen eines aktuellen Asthetik*. Königstein: Verlag Anton Hain Meisenheim, 1981.

LAWN, Chris. *Compreender Gadamer*. Tradução de Hélio Magri Filho. Petrópolis: Editora Vozes, 2007. Tradução do original: Gadamer: a guide for the perplexed.

LLEDÓ, Emilio. Testigo del siglo: En el 90 aniversario de Hans-Georg Gadamer. In: GADAMER, Hans-Georg. *La herência de Europa. Ensaïos*. Traduzido para o espanhol por Pilar Giralt Gorina. Barcelona: ediciones Península, 1990. Tradução do original: Das Erbe Europas.

MADISON, G. B. Gadamer/Derrida: The Hermeneutics of Irony and Power. Disponível em: <http://rajobac.files.wordpress.com/2010/10/gadamer-derrida-parte-viii1.pdf>. Acesso em: 31/12/2011.

MCCARTHY, Thomas. *La Teoria Crítica de Jürgen Habermas*. Traduzido para o espanhol por Manuel Jiménez Redondo. Madrid: Editorial Tecnos, 1987. Tradução de: The critical theory of Jürgen Habermas, 1978.

MORATALLA, A. *El Arte de poder no tener razón. La hermenéutica dialógica de HG Gadamer*. U.P.Salamanca, Salamanca, 1990.

OLIVEIRA, Manfredo Araújo de. *Ética e Racionalidade Moderna*. São Paulo: Edições Loyola, 1993.

_____. *Reviravolta Lingüístico-Pragmática na filosofia contemporânea*. São Paulo: Edições Loyola, 1996.

_____. *Para Além da Fragmentação: Pressupostos e objeções da racionalidade dialética contemporânea*. São Paulo: Edições Loyola, 2002.

OLIVEIRA, Nythamar Fernandes de et. al. *Fenomenologia hoje II: significado e linguagem*. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2002.

_____. Gadamer, a hermenêutica e a crítica ao naturalismo: antirrealismo moral e construcionismo social. In: STEIN, Ernildo; STRECK, Lenio. *Hermenêutica e Epistemologia*. Porto Alegre: Livraria do Advogado, 2011.

PALMER, Richard E. *Hermenêutica*. Traduzido por Maria Luísa Ribeiro Ferreira. Lisboa: Edições 70, 1989. Tradução de: Hermeneutics.

RAMOS, Antonio Gómes (Org). *Diálogo y desconstrucción: los límites del encuentro entre Gadamer y Derrida*. Cuaderno Gris, N° 03, 1998. Disponível em: http://dialnet.unirioja.es/servlet/listaarticulos?tipo_busqueda=EJEMPLAR&revista_busqueda=10850&clave_busqueda=163625. Acesso em: 10/10/2011.

REALE, Giovanni; ANTISERI, Dario. *História da Filosofia: do Romantismo aos nossos dias*. Traduzido por Álvaro Cunha. São Paulo: Edições Paulinas, 1991, v. 3. Tradução de: Il pensiero occidentale dalle origini ad oggi.

REIS, Róbson Ramos. *Hans-Georg Gadamer 1997: Verdade e método*. Petrópolis, Vozes. Resenha. Revista Natureza Humana, 10(1):205-210, jan-jun 2008. Disponível em: <http://pepsic.bvs-psi.org.br/pdf/nh/v10n1/v10n1a09.pdf>. Acesso em: 23/05/2011.

_____. Historicidade e mudanças relacionais: os limites da compreensão. In: STEIN, Ernildo; STRECK, Lenio (Organizadores). *Hermenêutica e Epistemologia: 50 anos de Verdade e Método*. Porto Alegre: Livraria do Advogado Editora, 2011, p. 59-71.

RESE, Friederike. Phronesis als Modell der Hermeneutik. Die hermeneutische Aktualität des Aristoteles. In: FIGAL, Günter (Org.). *Wahrheit und Methode*. Berlin: Akademie Verlag, 2007, p. 127-147.

RICOEUR, Paul. *Interpretação e ideologias*. Traduzido por Hilton Japiassu. 3. ed., Rio de Janeiro: F. Alves, 1988.

_____. *Caminos del reconocimiento*. Tres estudios. Traduzido para o espanhol por Agustín Neira. México: FCE, 2006. Tradução de: *Parcours de La reconnaissance*.

_____. *Si mesmo como outro*. Trad. Agustín Neira Calvo. Madrid: Siglo Veintiuno, 1996.

_____. *Teoria da interpretação. Discurso e excedente de sentido*. 6ª edição. Traduzido para o espanhol por Graciela Monges Nicolau. Universidade Iberoamericana, 2006.

RISSER, James. *Hermeneutics and the Voice of The Other: Re-Reading Gadamer's Philosophical Hermeneutics* (Sunny Series in Contemporary Continental Philosophy). State University of New York Press: 1997.

_____. *Shared Life*. In *Symposium*, Vol. 6, Nº. 2, Ano 2002.

ROHDEN, Luiz. *Hermenêutica filosófica: Entre a linguagem da experiência e a experiência da linguagem*. São Leopoldo: Editora Unisinos, 2002.

RORTY, Richard. O ser que pode ser compreendido é linguagem. In: FIGAL, Günter. *El ser que puede ser comprendido é linguagem*. Homenagem a Hans-Georg Gadamer. Prólogo e tradução para espanhol feita por Antonio Gómes Ramos. Madrid: Síntesis, 2001, p. 41-57.

_____. *La filosofía y el espejo de la naturaleza*. Madrid: Cátedra, 1995, p. 287-288.

RUEDELL, Aloísio. *Da representação ao sentido: através de Schleiermacher à hermenêutica atual*. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2000.

SCHNÄDELBACH, Herbert. Compreender. In: STEIN, Ernildo. *Racionalidade e Existência. O ambiente hermenêutico e as Ciências Humanas*. Traduzido por Ernildo Stein. Ijuí: Editora Unijuí, 2008, p. 127-134.

_____. *Philosophie in Deutschland*. Frankfurt: Suhrkamp, 1983.

SILVA, Luísa Portocarrero. *Conceitos Fundamentais de Hermenêutica Filosófica*. Disponível em: http://www.uc.pt/fluc/lif/conceitos_herm. Acesso em 31/12/2011.

_____. Da “Fusão de horizontes” ao “conflito de interpretações”: a hermenêutica entre H.G. Gadamer e P. Ricoeur. Disponível em: <http://saavedrafajardo.um.es/WEB/archivos/Coimbra01/Coimbra01-06.pdf>. Acesso em: 31/12/2011.

_____. Problemas da Hermenêutica Prática. Disponível em: <http://saavedrafajardo.um.es/WEB/archivos/Coimbra/08/Coimbra08-03.pdf>. Acesso em: 31/12/2011.

STEIN, Ernildo. Dialética e Hermenêutica: Uma controvérsia sobre Método em Filosofia. In: HABERMAS, Jürgen. *Dialética e Hermenêutica: Para a crítica da hermenêutica filosófica*. Tradução e apresentação de Álvaro L. M. Valls. Porto Alegre: L&PM, 1987.

_____. *Aproximações sobre Hermenêutica*. Porto Alegre: EDIPUCRS, 1996.

_____. *Inovação na Filosofia*. Ijuí: Editora UNIJUÍ, 2011.

SMITH, C. *Hermeneutics and Human Finitude*. New York: Fordham University Press, 1991.

TAYLOR, Charles. *El multiculturalismo y La 'politica del reconocimiento'*. México: Fondo de cultura econômica, 1993.

_____. A Política do reconhecimento. In: _____. *Argumentos Filosóficos*. São Paulo: Loyola, 2000, p. 241-274.

_____. *As fontes do self*. São Paulo: Edições Loyola, 1997.

TRACY, David. *Pluralidad y ambigüedad: hermenéutica, religion, esperanza*. Traduzido para o espanhol por María tabuyo e Agunstín López. Madrid: Trota, 1997.

_____. El retorno de Dios en la teología contemporánea. *Concilium* 256, diciembre 1994.

VATTIMO, Gianni. Compreender o mundo-transformar o mundo. In: FIGAL, Günter. *El ser que pode ser compreendido é linguagem*. Homenagem a Hans-Georg Gadamer. Prólogo e tradução para espanhol feita por Antonio Gómes Ramos. Madrid: Síntesis, 2001, p. 59-69.

VOLPI, Franco. Hermenêutica y filosofia práctica. *Revista Éndoxa* (séries filosóficas), Madrid, nº 20, 2005, p. 265-294. Disponível em: http://espacio.uned.es/fez/eserv.php?pid=bibliuned:Endoxa-20057A100858-E25A-4427-EC33-7997C5251E7E&dsID=hermeneutica_filosofia_practica.pdf. Acesso em: 21/05/2011.

WALDENFELS, B. La pregunta por lo extraño. *Logos: Anales del Siminaria de Metafisica*, v. 32, n. 1, p. 85-98, 1998. Disponível em: <http://www.ucm.es/BUCM/revistas/fsl/15756866/articulos/ASEM9899110085A.PDF>. Acesso em: 15/12/2011.

_____. Europa frente a lo extraño. *Recerca Revista de Pensamento e analisis*, n. 6, p. 9-22, 2006. Disponível em: http://www.ugr.es/~civiliza/memo/material/textos/BW_eurext.pdf. Acesso em: 15/12/2011.

WARNKE, Georgia . *Gadamer. Hermeneutics, Tradition and Reason*. Stanford, 1987.

WEBERMAN, David. *Gadamer, Non-Intentionalism and the Underdeterminedness of Aesthetic Properties*. Disponível em:

http://www.oquenosfazpensar.com/adm/uploads/artigo/gadamer's_hermeneutics,_non_intentionalism_and_the_underdeterminedness_of_aesthetic_properties/n18Weberman.pdf.

Acesso em: 12/09/2011.

WEINSHEIMER, Joel . *Gadamer's Hermeneutics. A Reading of "Truth and Method"*. New Haven: 1985.

WELLMER, Albrecht. *Kritische Gesellschaftstheorie und Positivismus*. Frankfurt: [s.n], 1969.

_____. Reflexão hermenêutica a luz da desconstrução. In: ACERO, J. J. *et. al.* (editores). *El Legado de Gadamer*. Granada: editora universidade de Granada, 2004.

ZUNIGA García, FRANCISCO José. *El diálogo como juego. La hermenéutica filosófica de Hans-Georg Gadamer* (Monografica. Universidad de Granada, 212). Granada, 1995.