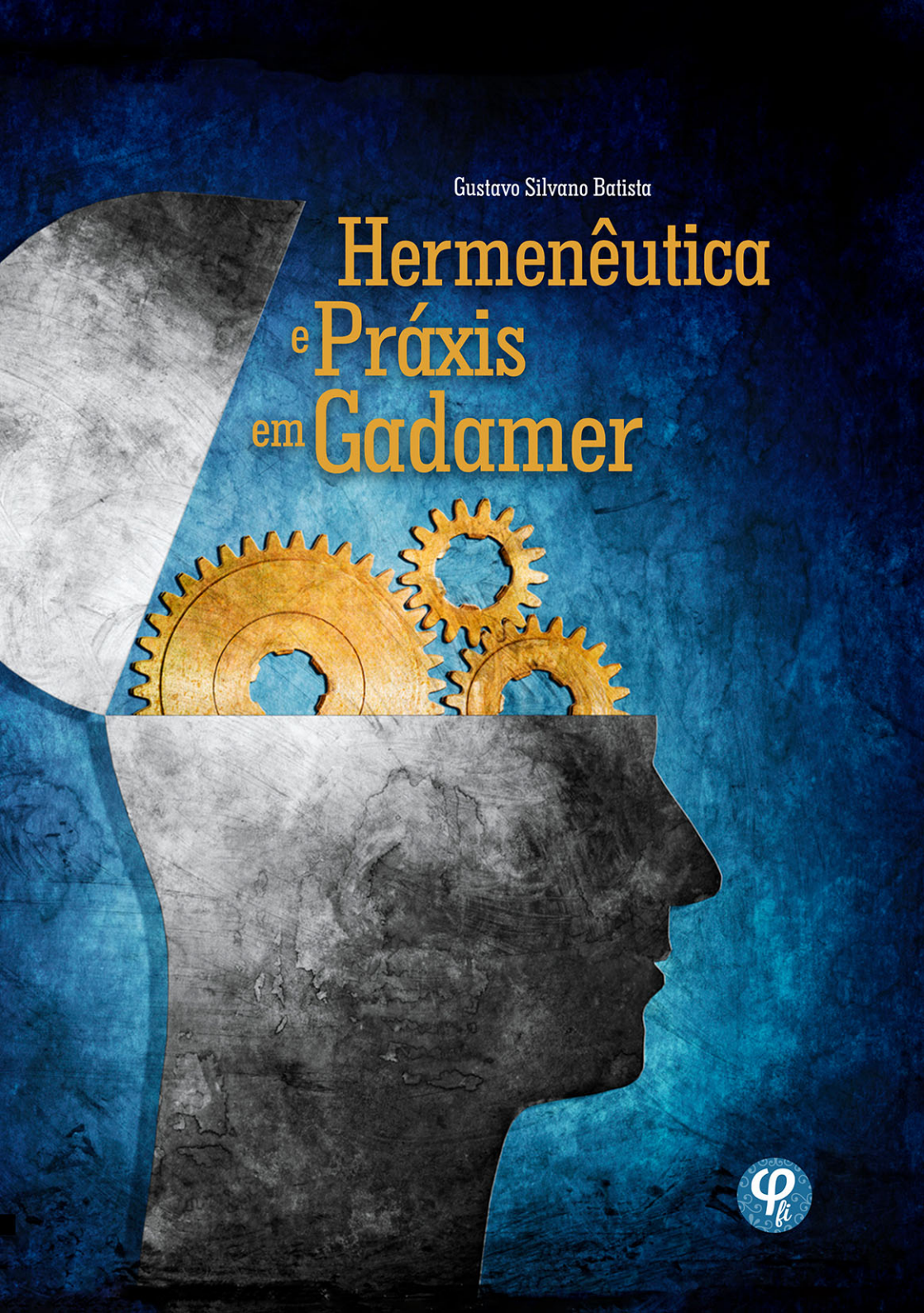
Gustavo Silvano Batista

Hermenêutica e Práxis em Gadamer



A instauração de um vínculo fundamental entre a hermenêutica filosófica e a práxis humana impõe-se para Hans-Geog Gadamer como a grande tarefa de suas investigações filosóficas. Neste sentido, o desenvolvimento de um projeto de pensamento eminentemente interpretativo, nos moldes de uma filosofia hermenêutica, inserido no espaço comum da vida humana colocou-se como a principal empreitada para o filósofo de Heidelberg. Ao mesmo tempo, a esfera humana da práxis só poderia ser devidamente pensada à medida que fosse reconhecido um cunho eminentemente hermenêutico, que do ponto de vista de Gadamer, está pressuposto a toda reflexão filosófica, encontrando-se desde sempre inerente à mesma. É neste sentido que, de início, podemos afirmar que a filosofia hermenêutica surge da práxis e, ao mesmo tempo, volta-se à práxis. A fusão entre hermenêutica filosófica e práxis, realizada por Gadamer a partir de sua principal obra, *Verdade e Método*, e consolidada em alguns ensaios posteriores, é um traço característico da própria reflexão gadameriana na qual a pergunta acerca das condições gerais do compreender encontra-se relacionada fundamentalmente a esse âmbito comum, próprio de uma comunidade linguística.

9 788556 965189

editora Φfi .org

CC BY SA

Hermenêutica e Práxis em Gadamer

Direção Editorial

Lucas Fontella Margoni

Comitê Científico

Prof. Dr. Paulo Cesar Duque Estrada
Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro - PUC-Rio

Prof.ª Dr.ª Lígia Teresa Saramago Pádua
Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro - PUC-Rio

Prof. Dr. André de Macedo Duarte
Universidade Federal do Paraná - UFPR

Hermenêutica e Práxis em Gadamer

Gustavo Silvano Batista

Diagramação: Marcelo A. S. Alves
Capa: Carole Kümmecke - https://www.behance.net/CaroleKummecke

O padrão ortográfico e o sistema de citações e referências bibliográficas são prerrogativas de cada autor. Da mesma forma, o conteúdo de cada capítulo é de inteira e exclusiva responsabilidade de seu respectivo autor.

Todos os livros publicados pela Editora Fi
estão sob os direitos da Creative Commons 4.0
https://creativecommons.org/licenses/by/4.0/deed.pt_BR

http://www.abecbrasil.org.br

Dados Internacionais de Catalogação na Publicação (CIP)

BATISTA, Gustavo Silvano

Hermenêutica e Práxis em Gadamer [recurso eletrônico] / Gustavo Silvano Batista -- Porto Alegre, RS: Editora Fi, 2018.

104 p.

ISBN - 978-85-5696-518-9

Disponível em: http://www.editorafi.org

1. Filosofia; 2. Hermenêutica; 3. Práxis; 4. Gadamer; 5. Interpretação; I. Título.

CDD: 100

Índices para catálogo sistemático:
1. Filosofia 100

O presente livro é uma versão modificada de minha dissertação de mestrado, defendida em março de 2007 no Programa de Pós-Graduação em Filosofia da PUC-Rio, sob a orientação do Prof. Dr. Paulo Cesar Duque-Estrada. Este texto teve como principal inspiração as reflexões realizadas pelo Prof. Duque-Estrada em seus trabalhos sobre Gadamer e Heidegger, à medida em que busca desdobrar um argumento que consideramos importante para uma interpretação decisiva do pensamento de Gadamer, segundo a qual a hermenêutica filosófica é eminentemente prática, e está essencialmente referida a nossa condição comunitária de ser-com-os-outros (*togetherness*). Este livro, assim como a dissertação, é dedicado a Evandro José da Silva, que em grande medida acreditou e contribuiu para que o mesmo pudesse ser escrito.

Sumário

Introdução **11**

Capítulo 1 ..... **15**
A questão da compreensão como tarefa da hermenêutica filosófica
1.1 – Compreensão e Interpretação na indagação da práxis 15
1.2– A fusão de horizontes como estrutura da compreensão. 29

Capítulo 2 ..... **39**
A aplicação e a retomada da filosofia prática de Aristóteles
2.1 – A retomada do conceito de aplicação. 39
2.2 – Gadamer e Aristóteles: A compreensão como *phronesis*. 50

Capítulo 3 ..... **63**
A Hermenêutica Filosófica como Práxis e suas implicações ético-políticas
3.1 – A primazia da práxis na compreensão hermenêutica. 63
3.2 – Implicações ético-políticas da retomada hermenêutica da práxis. 71

Capítulo 4 ..... **81**
Solidariedade e crítica no âmbito da práxis
4.1 – A solidariedade como engajamento prático. 81
4.2 – Habermas e a crítica à práxis hermenêutica. 85

Conclusão **93**

Referências **97**

Introdução

> *Penso, então, que a tarefa principal da filosofia é justificar este caminho [dialógico] da razão e defender a razão prática e política contra a dominação da técnica baseada na ciência. Essa é a finalidade da hermenêutica filosófica: corrigir a falsificação peculiar da consciência moderna, a idolatria do método científico e da autoridade anônima das ciências e defender novamente a mais nobre tarefa da decisão-execução do cidadão de acordo com sua própria responsabilidade – em vez de ceder tal tarefa ao especialista. Neste sentido, a filosofia hermenêutica é herdeira da mais antiga tradição da filosofia prática.*
>
> Hans-Georg Gadamer
> *Hermenêutica e Ciência Social*, 1975.

A instauração de um vínculo fundamental entre a hermenêutica filosófica e a práxis humana impõe-se para Hans-Geog Gadamer como a grande tarefa de suas investigações filosóficas. Neste sentido, o desenvolvimento de um projeto de pensamento eminentemente interpretativo, nos moldes de uma filosofia hermenêutica, inserido no espaço comum da vida humana colocou-se como a principal empreitada para o filósofo de Heidelberg. Ao mesmo tempo, a esfera humana da práxis só poderia ser devidamente pensada à medida que fosse reconhecido um cunho eminentemente hermenêutico, que do ponto de vista de Gadamer, está pressuposto a toda reflexão filosófica, encontrando-se desde sempre inerente à mesma. É neste sentido que, de início, podemos afirmar que a filosofia hermenêutica surge da práxis e, ao mesmo tempo, volta-se à práxis.

A fusão entre hermenêutica filosófica e práxis, realizada por Gadamer a partir de sua principal obra, *Verdade e Método*, e

consolidada em alguns ensaios posteriores, é um traço característico da própria reflexão gadameriana na qual a pergunta acerca das condições gerais do compreender encontra-se relacionada fundamentalmente a esse âmbito comum, próprio de uma comunidade linguística.

Os contornos próprios ao acontecer da compreensão indicam uma tarefa própria de um pensamento que se estrutura a partir de uma exigência fundamental, que pode ser formulada da seguinte forma: *a visualização da abertura de um domínio compreensivo que dê conta da significância fundamental de nossa relação comum, familiar e vital com o mundo, tal como se manifesta efetivamente na vida cotidiana*. Em outras palavras, as condições do processar histórico-existencial deste acontecimento compreensivo na vida comunitária constituem, portanto, o espaço no qual Gadamer, a partir do horizonte das humanidades[1], instaura sua reflexão.

Assim, ao retomar a questão da compreensão como um momento central de seu pensamento e, ao mesmo tempo, herança da tradição hermenêutica e do pensamento de Martin Heidegger, Gadamer dedica-se à tarefa filosófica de uma descrição da própria estrutura do evento compreensivo, que se manifesta nos moldes de um acontecimento. Em outras palavras, é a pergunta pela compreensão – tomada numa perspectiva diferente da metodologia hermenêutica tradicional e da hermenêutica da facticidade heideggeriana – que é colocada como o ponto inicial no qual desenvolve-se a filosofia de Gadamer e que, como veremos, encontra-se necessariamente referida à esfera prática. Ou seja, a compreensão é entendida como o modo básico de ser do homem,

[1] Gadamer, seguindo o pensador W. Dilthey, está de acordo quando este último afirma que o conhecimento que ocorre no domínio das ciências humanas é apenas um conhecimento mais amplo do que já se encontra na imanência da vida. Nas palavras de Gadamer: *"Estas últimas [as ciências humanas ou históricas] pensam apenas, avançando e ampliando, o que já se encontra implícito na experiência da vida"*. DUQUE-ESTRADA, Paulo Cesar – *Limites da Herança Heideggeriana: a Práxis na Hermenêutica de Gadamer*. In *Revista Portuguesa de Filosofia*, Lisboa, v. 56, p. 514, 2000.

essencialmente vinculado à nossa experiência prática de co-participação na vida comunitária.

Neste sentido, o problema fundamental da hermenêutica filosófica, isto é, a questão da compreensão, torna-se um momento fundamental para o tratamento da questão da práxis, o que direciona as investigações de Gadamer para uma reabilitação da antiga tradição da filosofia prática de Aristóteles. É neste registro, isto é, na articulação entre hermenêutica e práxis, que se encontram os traços característicos do projeto gadameriano, principalmente no que se refere à retomada das noções aristotélicas de *phronesis* (sabedoria moral) e *práxis* (prática). A reabilitação do pensamento prático de Aristóteles também é um aspecto relevante de sua reflexão sobre o compreender.

Deste modo, o reconhecimento da esfera da vida em comum, como o espaço em que a compreensão já e sempre acontece, constitui-se para Gadamer um ponto de partida para que a interrogação filosófica possa ser retomada em outros termos, de modo a confrontar-se com as configurações de nossa época, fundamentalmente marcada pelo progresso da ciência e o aperfeiçoamento da tecnologia e que, segundo a visão de Gadamer, constitui-se um dos fatores mais decisivos no distanciamento crônico do âmbito mais original da experiência da vida em comum.

Desta forma, o presente livro tem como principal objetivo apresentar a relação entre hermenêutica filosófica e práxis, conforme foi desenvolvido por Gadamer, mostrando o caráter central de tal implicação para a própria reflexão hermenêutica. Por isso, partimos da questão da compreensão e alguns de seus desdobramentos práticos, cerne do projeto filosófico de Gadamer em direção à questão da práxis, a partir da qual Gadamer irá reivindicar para a sua hermenêutica filosófica um caráter eminentemente ético-político.

Pretendemos, portanto, elucidar os conceitos fundamentais ao esclarecimento do caráter prático da hermenêutica filosófica, a partir de noções-chave, como *compreensão*, *fusão de horizontes* e

aplicação, indicando as características próprias do discurso gadameriano, que estão fundamentalmente ligadas ao problema da práxis. Tais conceitos apresentam, em linhas gerais, a dimensão situada do pensamento de Gadamer, que, ao mesmo tempo, exige um retorno a uma reflexão de seu âmbito prático.

Por último, para lidar com a questão gadameriana da práxis, tratamos também da afinidade sugerida por Gadamer entre a hermenêutica filosófica e a filosofia prática de Aristóteles, onde há um mesmo caráter situado do acontecer – ético-político e compreensivo, respectivamente – inserido na imanência da vida humana. Para isso, partimos da análise filosófica que Gadamer faz de nosso tempo, marcado pela ciência e tecnologia, e a necessidade de recuperação do âmbito prático, no qual deve se localizar o pensamento filosófico. Esta reivindicação trouxe para a hermenêutica filosófica algumas implicações ético-políticas, que devem ser pensadas a partir do que Gadamer conceitualiza como *solidariedade*. Tais implicações apontam, de modo fundamental, para aspectos de nossa relação básica com as coisas, que, por extensão, indicam também os limites da própria reflexão hermenêutica; principalmente, no que se refere à relação entre razão prática e tradição lingüística. Este é o motivo que nos fez recorrer ao contato com o pensamento de Habermas, acerca dos pressupostos práticos do pensamento de Gadamer.

Assim sendo, este trabalho pretende, em concordância com Gadamer, apontar a necessidade de um pensamento que não se distancie da vida prática. Mais do que oferecer pressupostos para ações transformadoras da realidade ético-política buscamos, junto às reflexões de Gadamer, esclarecer alguns pressupostos práticos apontados pela hermenêutica filosófica e atuantes em todo projeto de pensamento, que, por conseguinte, não deveriam ser ignorados.

Capítulo 1

A questão da compreensão como tarefa da hermenêutica filosófica

1.1 – Compreensão e Interpretação na indagação da práxis

O tratamento gadameriano do acontecer compreensivo tem como referência básica a análise heideggeriana da estrutura original da compreensão, conforme desenvolvida em *Ser e Tempo*. Conforme afirma Miroslav Milovic, "a questão principal do livro Ser e Tempo, lembrará Gadamer, não é como o ser pode ser interpretado, mas como a compreensão é o próprio ser. A compreensão é a condição de abertura para o ontológico, para o autêntico da própria vida" [1]. A estrutura compreensiva do ser humano, ponto central na investigação heideggeriana da questão do ser, é um dos apoios encontrados por Gadamer para a realização de seu projeto hermenêutico. Ao contrário de Heidegger, que orienta suas pesquisas para a pergunta sobre o ente, tendo em vista a questão do sentido do Ser, Gadamer focaliza suas reflexões no caráter universal da experiência hermenêutica. Conforme o próprio Gadamer afirma, "Embora eu tenha contornado a intenção filosófica de Heidegger, quer dizer, a retomada do "problema do ser", torna-se não obstante claro que somente uma viva tematização da existência humana enquanto "ser-no-mundo"

[1] MILOVIC, Miroslav – *Comunidade da Diferença*. Rio de Janeiro/ Ijuí: Relume Dumará/ Unijuí, 2004, p. 125.

revela as implicações plenas do *Verstehen* (compreender) como possibilidade e estrutura da existência"[2].

A novidade trazida por Heidegger – ou seja, *o traço ontológico do conceito de compreensão enquanto modo originário próprio da vida humana* – é um importante pressuposto para Gadamer quando este tematizará a compreensão como um problema ontológico-existencial e, por conseguinte, prático, no qual se esforça por "compreender como a hermenêutica pôde fazer jus à historicidade da compreensão" [3].

Mesmo vinculado à herança fenomenológica, perspectiva que é, em grande medida, preservada na filosofia hermenêutica, Gadamer, ao se afastar da questão heideggeriana por excelência – *a questão do sentido do ser* –, retoma o problema hermenêutico como instância possibilitadora de uma reflexão acerca dos pressupostos implícitos a todas as coisas. Em outras palavras, Gadamer busca tematizar a *dimensão interpretativa* que está em jogo em toda experiência humana compartilhada com os outros. Ele percebeu que as análises ontológicas de Heidegger permitem evidenciar uma tematização da hermenêutica enquanto uma reflexão fundamental acerca da imanência da experiência comunitária humana. Diz Gadamer:

> Ele [Heidegger] interpretou a estrutura temporal do *Dasein* (Ser-aí) como o movimento de interpretação. Tal interpretação não ocorre como uma atividade no curso da vida, mas *é* a *forma* da própria vida humana. Portanto, nós interpretamos através da própria energia de nossa vida, que significa 'projetando' *em* e *através* de nossos desejos, vontades, esperanças, expectativas, assim como em nossa experiência vital; e este processo culmina

[2] GADAMER, Hans-Georg – *O Problema da Consciência Histórica*. Tradução de Paulo Cesar Duque-Estrada. Rio de Janeiro: Ed. FGV, 1998. p. 12, doravante referido como PCH.

[3] GADAMER, Hans-Georg – *Verdade e Método*, tradução de Flávio Paulo Meurer, revista por Enio Paulo Giachini e Márcia Sá Cavalcante Schuback, 5ª. Edição. Petrópolis: Vozes, 2003, p. 354, doravante referido como VM. Para minha tradução das passagens desta obra citadas, foi também utilizada a versão em inglês *Truth and Method*, tradução e revisão de Joel Weinsheimer e Donald G. Marshall, 2ª. Edição. New York: Continuum, 1996.

> em sua expressão pelo sentido do discurso. A interpretação do interlocutor e seu discurso, do escritor e seu texto, é um aspecto especial do processo da vida humana como um todo[4].

A partir desta herança de Heidegger, Gadamer tematiza o modo como existimos a partir de nossa relação primordial com as coisas, tendo como modelo a relação lingüística entre leitor e texto. A compreensão é sempre o pressuposto de uma relação, seja com o mundo que nos cerca, seja com os outros. Como bem observa, "compreender e interpretar textos não é um expediente reservado apenas à ciência, mas pertence claramente ao todo da experiência do homem no mundo" [5]. Deste modo, a experiência hermenêutica abre um âmbito no qual se pode vislumbrar o modo como, essencialmente e historicamente, somos. Neste sentido, o cunho interpretativo do pensamento de Gadamer sugere um caráter primordial, que é formulado por ele nos seguintes termos:

> Hermenêutica é uma palavra que a maioria das pessoas não conhece nem precisa conhecer. Mas ainda assim a experiência hermenêutica atinge-as e não as exclui. Também elas tentam apreender algo como algo e, por fim, compreender tudo à sua volta, e com ele se comportar de forma adequada. E este algo é, ademais, quase sempre alguém que sabe reclamar os seus direitos. *Esta conduta hermenêutica tem, ao que parece, o seu aspecto essencial no fato de se reconhecer imediatamente o Outro enquanto Outro.* Ele não é meu *dominium*, não é o meu feudo, como podem chegar a sê-lo muitas manifestações da natureza explicadas no campo das ciências naturais[6].

---

[4] GADAMER, Hans-Georg. 'The Conflict of Interpretations'. In BRUZINA, R. & WILSHIRE, B. *Phenomenology: Dialogues and Bridges*. Albany: SUNY Press, 1982, p. 302. Citado em GRODIN, Jean. Gadamer's Basic Understanding of Understanding. In DOSTAL, Robert J. (Ed.) – *The Cambridge Companion to Gadamer*. Cambridge: Cambridge University Press, 2002, p. 38, tradução minha.

[5] VM, p. 29.

[6] GADAMER, Hans-Georg – *Herança e Futuro da Europa*, trad. de António Hall. Lisboa: Ed. 70, 1989, p. 24-25, grifo meu, doravante referido como HFE.

Conforme foi sublinhado na citação anterior, a noção gadameriana de compreensão, além de ser um dos momentos fundamentais na tematização da questão hermenêutica, constitui, por outro lado, a possibilidade de se tematizar um âmbito mais abrangente de experiência da vida, para além de uma noção restrita às concepções convencionais já preestabelecidas pelas ciências, tendo sempre como horizonte a figura do outro enquanto outro. Este é um dos aspectos pelo qual Gadamer acaba por radicalizar, em certo sentido, a hermenêutica heideggeriana da facticidade para, ao contrário de Heidegger, gerar um pensamento próprio remetido basicamente a tematização da relação com o outro como um aspecto essencial do âmbito da vida em comum. É nesta tematização que se localiza a reflexão gadameriana. Como afirma Duque-Estrada, "para Gadamer, não necessitamos conceber a experiência da compreensão, para fazer justiça ao seu caráter mais original, tal como afirmado por Heidegger, como que externa (ou anterior) à efetividade do processo de autoformação da vida que se dá através de uma tradição lingüística particular"[7]. Neste sentido, Gadamer pensa a compreensão (*Verstehen*) como um processar histórico e universal sempre efetivo e atuante na vida humana, a partir de seu caráter essencialmente comunitário, isto é, como sempre e já efetivamente prática. Gadamer ressalta esse aspecto prático atuante em toda compreensão nos seguintes termos:

> A compreensão implica sempre uma pré-compreensão que, por sua vez, é prefigurada por uma tradição determinada em que vive o intérprete e que modela os seus preconceitos. Assim, todo encontro significa a "suspensão" de meus preconceitos, seja o encontro com uma pessoa com quem aprendo a minha natureza e os meus limites, seja com uma obra de arte ("não há um lugar em que não possa ver-te, deves mudar a tua vida") ou com um

[7] DUQUE-ESTRADA, Paulo Cesar – *Gadamer's Rehabilitation of Practical Philosophy: an Overview,* tese de doutorado apresentada em Boston College, The Graduate School of Arts and Sciences, Department of Philosophy, 1993, p.164, tradução minha.

> texto; e é impossível contentar-se em "compreender o outro", quer dizer, buscar e reconhecer a coerência imanente aos significados-exigências do outro. Um outro chamado está sempre subentendido. Tal como uma idéia infinita, o que também está subentendido é uma exigência transcendental de coerência na qual tem lugar o ideal de verdade. *Mas é ainda necessário que eu esteja disposto a reconhecer que o outro (humano ou não) tem razão e a consentir que ele prevaleça sobre mim*[8].

A passagem acima citada indica um traço fundamental da noção gadameriana de compreensão: o caráter *universal, imanente e dialógico*, que faz desta mesma noção uma estrutura essencial ao ser humano em seus modos de existir e agir. Tal aspecto também é, por conseqüência, um pressuposto a todo discurso, onde o compreender está sempre motivado por *prejuízos* ou *preconceitos* (*Vorurteil*), ou seja, por uma orientação prévia a todo compreender que, para além de aceitação ou recusa, constituem a base da compreensão. No processo compreensivo sempre estamos munidos de opiniões que não podemos simplesmente abandonar. Essa visão prévia constitui, na argumentação de Gadamer, um pressuposto que não pode ser desconsiderado.

Deste modo, toda compreensão constitui-se, pois, como um posicionamento histórico e situado no qual existe uma dupla atuação: 1. *o modo como interpretamos algo, isto é, nossa receptividade e interação com o outro*; e 2. *o próprio outro, com quem interagimos e que consequentemente nos constitui de modo efetivo, nos termos de um vir-a-ser*. Assim, a dimensão a um só tempo ontológica e prática do processar compreensivo pode ser descrita como momento no qual estamos inseridos na tradição com nossos posicionamentos e prejuízos, a partir dos quais nos situamos, tendo sempre diante de nós um outro – seja um texto, uma outra pessoa ou uma obra de arte e, em última instância, a Tradição -, que fundamentalmente possui um 'querer-dizer', ou

[8] PCH, p. 14, grifo meu.

seja, um horizonte de sentido a ser compreendido. Em uma frase, conforme as palavras de Bernasconi, "para Gadamer, a compreensão ocorre como um encontro com algo que nos fala" [9].

Já no início de *Verdade e Método*, Gadamer formula como problema fundamental da hermenêutica a questão da compreensão e suas implicações filosófico-hermenêuticas. A hermenêutica filosófica, então, deve partir de uma questão que, mesmo perpassando toda tradição metodológico-interpretativa, revela um questionamento existencial e prático que somente tal reflexão pode vislumbrar. Como afirma o próprio Gadamer, "essa investigação coloca a questão ao *todo da experiência humana do mundo e da práxis da vida"*[10].

A pergunta *como é possível a compreensão?* é, em certo sentido, inseparável de implicações ontológico-práticas, que, ao serem objeto de reflexão, abrem um âmbito de pensamento no qual é preservado uma estrutura de diálogo que, ao mesmo tempo, não se identifica com qualquer forma de relativismo ou dogmatismo. Isto porque, como Bernstein observa, junto a tais dimensões existe um traço crítico que também se encontra implicado na formulação gadameriana da questão. Diz 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 dialógico[11].

---

[9] BERNASCONI, R. *Bridging the Abyss: Heidegger and Gadamer*. In *Research in Phenomenology,* vol. 16, p. 6, 1986, tradução minha.

[10] VM, p. 16.

[11] BERNSTEIN, Richard J. – *The New Constellation: the ethical-political horizons of modernity/ postmodernity*. Cambridge, Massachusetts: The MIT Press, 1992, p. 4, tradução minha.

A dimensão crítica salientada por Bernstein neste trecho acima citado reforça um traço essencial ao pensamento de Gadamer, segundo o qual a relação com o outro – que, conforme já dissemos, consiste, em última instância, na relação com o legado da tradição – significa um perene questionamento de nosso próprio modo de ser compreensivo. O encontro dialógico é, assim, um acontecimento no qual estamos inseridos, interagindo reciprocamente com os outros; tal interação é melhor entendida nos termos de uma confrontação, na qual acontece um mútuo e crítico processo de transformação. É graças a essa confrontação, aspecto interno a todo compreender, que constitui o compreender sempre de modo distinto, isto é, nunca compreendemos da mesma maneira; ou sempre compreendemos diversamente. Nas palavras de Duque-Estrada, "de acordo com Gadamer, toda compreensão acontece na forma de uma confrontação com a tradição à qual ela pertence. Isto significa, então, que a confrontação com a tradição é uma questão central na tematização gadameriana da compreensão"[12]. É neste diálogo crítico e não violento, marcado pelo ideal de mútua compreensão – que a experiência hermenêutica se manifesta efetivamente em sua condição inseparavelmente ontológica e prática. Deste modo, segundo Gadamer,

> Compreender não é, em todo caso, estar de acordo com o que ou quem se *compreende*. Tal igualdade seria utópica. Compreender significa que eu posso pensar e ponderar o que o outro pensa. Ele poderia ter razão com o que diz e com o que propriamente quer dizer. (...) Compreender é sempre, em primeiro lugar, "Ah, agora compreendi o que tu queres!". Com isso eu não disse ainda que tu também tens razão ou a terás! Mas só se nós chegarmos tão longe diante de uma outra pessoa à nossa frente, de uma situação

[12] DUQUE-ESTRADA, Paulo Cesar – *Gadamer's Rehabilitation of Practical Philosophy: an Overview,* tese de doutorado apresentada em Boston College, The Graduate School of Arts and Sciences, Department of Philosophy, 1993, p.107, tradução minha.

> política ou de um texto, a ponto de o compreendermos, poderemos, de fato, compreender-nos mutuamente[13].

Gadamer aponta uma prioridade fundamental na condição do compreender: *a atenta e responsável relação com um outro em sua perene abertura ao evento compreensivo*. A descrição da estrutura da compreensão, realizada em *Verdade e Método*, vem atender à necessidade de tematização de nossa condição de ser com os outros que, para Gadamer, constitui-se como a principal base de toda compreensão. Esta estrutura comunitária pressupõe, como âmbito original da experiência da verdade, a familiaridade lingüística de nosso mundo. De acordo com Gadamer, "a virada hermenêutica que se fundamenta na linguisticalidade do homem nos inclui também a nós neste 'uns-com-os-outros'; nele está fundado a obrigação humana de aprender. O que importa é não só escutar coisas de uns aos outros, mas escutarmos uns aos outros. Somente isso é compreender"[14]. É somente em nosso comportar-se essencialmente mediado pela linguagem no mundo em comum com os outros que a experiência humana mais básica se realiza. Afirma Gadamer:

> Quando procuramos compreender um texto, não nos deslocamos até a constituição psíquica do autor, mas, se quisermos falar de "deslocar-se", devemos deslocar-nos para a perspectiva na qual o outro conquistou sua própria opinião. O que não significa nada mais que procuramos fazer valer o direito objetivo daquilo que o outro diz. Quando procuramos compreender, fazemos o possível inclusive para reforçar os seus próprios argumentos. É o que acontece já na conversação; mas se torna ainda mais claro na compreensão do escrito. *Aqui nos movemos numa dimensão de sentido que é compreensível em si mesma e que, como tal, não*

[13] GADAMER, Hans-Georg. *Da Palavra ao Conceito – A tarefa da hermenêutica enquanto filosofia*, tradução de Hans-Georg Flickinger e Muriel Maia-Flickinger. In ALMEIDA, Custódio L. S.; FLICKINGER, Hans-Georg.; ROHDEN, Luiz (org.) – *Hermenêutica Filosófica: nas trilhas de Hans-Georg Gadamer*. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2000, p. 23-24.

[14] DUTT, Carsten (Ed.) – *En Conversación con Hans-Georg Gadamer: hermenéutica/ estética/filosofía práctica*, tradução de Teresa Rocha Barco. Madrid: Tecnos, 1998, p. 28, tradução minha.

> *motiva um retrocesso à subjetividade do outro*. É tarefa da hermenêutica explicar esse milagre da compreensão, que não é uma comunhão misteriosa das almas *mas uma participação num sentido comum*[15].

Sendo assim, o traço prático presente em todo acontecer compreensivo é garantido pela co-participação num horizonte de sentido comum. Há um pertencimento histórico e situado entre intérprete e interpretado, pois a tradição, que é vista como esse outro que vem a nós sempre e de modo diverso e que nos transforma no momento do compreender, constitui-se, nas palavras de Gadamer, como "um fenômeno de apropriação espontânea e produtiva de conteúdos transmitidos"[16]. A compreensão é, portanto, um acontecimento interativo no qual o intérprete tem como interlocutor privilegiado a Tradição, o que não significa uma atitude subserviente à mesma, mas ao contrário, uma atitude positiva e crítica. Em Gadamer, o 'acontecer' compreensivo e a tomada de consciência deste acontecer encontram-se no âmbito da linguagem compartilhada que, por conseguinte, constitui-se a experiência universal do sentido comum a todos. Cito Gadamer: "Neste contexto, a linguagem não é um mero instrumento ou um dom excelente que possuímos como homens, mas o meio no qual vivemos desde o começo, como seres sociais, e que mantém aberto o todo no qual existimos"[17].

A experiência de tal relação compreensiva acontece nos moldes de uma característica própria ao homem contemporâneo: a *consciência histórica* (*wirkungsgeschichtliches Bewusstsein*). Para Gadamer, este conceito indica o traço reflexivo que o homem moderno possui e que permite a tematização da compreensão

---

[15] VM, p. 386-387, grifo meu.

[16] PCH, p. 45, grifo meu.

[17] GADAMER, Hans-Georg – *A Razão na Época da Ciência*, tradução de Ângela Dias. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1983, p. 11, doravante referido como REC.

como algo fundado na práxis da vida humana. Nas palavras de Gadamer:

> Entendemos por consciência histórica o privilégio do homem moderno de ter plena consciência da historicidade de todo presente e da relatividade de toda opinião. Os efeitos dessa tomada de consciência histórica manifestam-se, a todo instante, sobre a atividade intelectual de nossos contemporâneos: basta pensarmos nas imensas subversões espirituais de nossa época. (...) Ninguém pode atualmente eximir-se da reflexividade que caracteriza o espírito moderno [18].

A *consciência histórica* – tematizada anteriormente por Dilthey nas discussões acerca da metodologia das ciências do espírito, em sua relação com o método próprio das ciências da natureza[19] – é, neste sentido, compreendida por Gadamer como um traço que traz à luz uma experiência que, embora própria do homem contemporâneo, diz respeito a uma condição essencial do ser humano, a sua radical historicidade. Mas somente o ser humano consciente desta sua condição pode, reflexivamente, dedicar-se, "aqui e agora", ao seu questionamento primordial. Gadamer caracteriza tal tomada de consciência da seguinte forma:

> A consciência moderna assume – precisamente como 'consciência histórica' – uma posição reflexiva em relação a tudo o que lhe é transmitido pela tradição. A consciência histórica já não escuta beatificamente a voz que lhe chega do passado, mas, ao refletir sobre a mesma, recoloca-a no contexto em que ela se originou, a fim de ver o significado e o valor relativos que lhe são próprios. Esse comportamento reflexivo diante da tradição chama-se interpretação[20].

---

[18] PCH, p. 63.

[19] A análise de Gadamer sobre a posição de Dilthey na discussão acerca das ciências do espírito encontra-se na segunda conferência de *O Problema da Consciência Histórica*, intitulada 'Extensão e Limites da Obra de Wilhelm Dilthey'.

[20] PCH, p. 18-19.

Na passagem acima, Gadamer salienta uma característica essencial de tal consciência, que tem uma relevância fundamental para a sua hermenêutica filosófica: *a atitude reflexiva diante da tradição*. Tal atitude, própria de um posicionamento presente no qual o passado é compreendido como algo a ser confrontado pela reflexão, também é constitutiva do processo da compreensão, pois, encontra-se essencialmente referida à tradição, principalmente no seu legado que diz respeito a relação com o outro. Essa referência à Tradição é tratada por Bernstein nos seguintes termos: "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'" [21]. Nossa experiência básica de sentido (em termos de autoconhecimento) encontra-se fundada na relação de co-pertença, enquanto entes munidos de historicidade, nos quais o modo de ser compreensivo, próprio da consciência histórica, está em relação com o fluxo perene e sempre novo da Tradição. Richard Palmer comenta esse momento da seguinte forma:

> A hermenêutica de Gadamer e a sua crítica à consciência histórica sustentam que o passado não é como um amontoado de fatos que se possam tornar objeto da consciência; é antes um fluxo em que nos movemos e participamos, em todo o ato de compreensão. A tradição não se coloca pois contra nós; ela é algo em que nos situamos e pelo qual existimos; em grande parte é um meio tão transparente que nos é invisível – tão invisível como a água o é para o peixe"[22].

O conceito de consciência histórica refere-se não somente ao fato que esta consciência é afetada pela história, mas também a

[21] BERNSTEIN, Richard J. – *Beyond Objectivism and Relativism: science, hermeneutics, and praxis*. Oxford: Basil Blackwell, 1985, p. 143, tradução minha.

[22] PALMER, Richard – *Hermenêutica*, tradução de Maria Luísa Ribeiro Ferreira. Lisboa: Ed. 70, 1969, p. 180.

consciência deste mesmo fato, ou seja, é autoconsciência[23]. Um duplo sentido para o conceito de consciência histórica é ressaltado por Grondin da seguinte forma:

> Essa consciência de nosso ser pode significar duas coisas: em primeiro lugar, a exigência por um esclarecimento dessa nossa historicidade, no sentido da elaboração de nossa situação hermenêutica, mas também e, sobretudo, um dar-se conta dos limites estabelecidos para esse esclarecimento. Nesta última configuração, a consciência histórico-efetual é a mais unívoca expressão filosófica para a consciência da própria finitude[24].

A configuração estrutural de nossa consciência histórica apontada por Grondin indica também o compreender como um momento de autocompreensão pois, basicamente, a relação compreensiva com a tradição funda-se na vida prática. Por esta razão, diz Gadamer, "só teremos alguma probabilidade de compreender os enunciados que nos preocupam se reconhecermos neles nossas próprias perguntas"[25]. Tal interrogação é colocada por Gadamer à medida que, ao perceber a vida humana como ao mesmo tempo histórica e renovada relação com a tradição, busca esclarecer os pressupostos que estão sempre atuantes no modo sempre novo do lidar com as coisas. Desta forma, a estrutura de

---

[23] Esta consciência dos efeitos da história, isto é, da situação hermenêutica, coloca a hermenêutica no *"coração das coisas"*. PCH, p. 67. Neste sentido, como afirma Josef Bleicher: "A história efectual (Wirkungsgeschichte) representa a possibilidade positiva e produtiva da compreensão. Neste contexto, o intérprete encontra-se na sua própria 'situação', a partir da qual tem de compreender a tradição, através dos preconceitos que dela faz provir. Por conseguinte, qualquer conhecimento dos fenômenos históricos rege-se sempre pelos resultados da história efectual, que determinam de antemão o que é considerado importante conhecer. Esta força pode ser ignorada face à confiança objetivista em métodos de interpretação – só que não desaparecerá como resultado, fazendo-se sentir 'por detrás' do observador ingênuo; mas pode igualmente ser aproveitada para chegar à verdade que nos é acessível, não obstante todas as limitações que nos são impostas pela finitude da nossa compreensão". BLEICHER, Josef – *Hermenêutica Contemporânea*, tradução de Maria Georgina Segurado. Lisboa: Ed. 70, 1992, p. 158.

[24] GRONDIN, Jean – *Introdução à Hermenêutica Filosófica*, tradução de Benno Dischinger. São Leopoldo, Ed. UNISINOS, 1999, p. 191-192.

[25] REC, p. 73.

relação dialógica entre o intérprete e a tradição é fundamental para a abordagem da compreensão em sua dimensão prática, pois é nesse âmbito que o compreender acontece. Como afirma Gadamer, "a hermenêutica deve partir do fato de que compreender é estar em relação, a um só tempo, com a coisa mesma que se manifesta através da tradição e com uma tradição de onde a 'coisa' possa me falar"[26].

Sendo assim, o acontecer da compreensão é, de acordo com a natureza da filosofia de Gadamer, a estrutura originária da existência humana. Aliás, é neste ponto que o traço prático pode ser reivindicado, pois se refere ao nível mais básico de nossa experiência de mundo. Conforme afirma Duque Estrada: "Para enfatizarmos o caráter prático aqui envolvido, é à luz da mediação lingüística em que se dá, ou que se organiza, a experiência compartilhada com os outros de uma existência comum, de uma vida em comunidade, que as nossas relações com as coisas e os outros ao nosso redor adquirem sentido enquanto tal"[27].

Assim, à medida que ressalta o que está sempre atuante em nosso modo de ser com os outros, isto é, nas possibilidades de manifestação da compreensão, que encontram-se fundadas na totalidade das coisas no âmbito prático de relação com a Tradição, Gadamer indica que o questionamento hermenêutico tem um caráter universal. Como o próprio Gadamer diz: "Procuro demonstrar aquilo que é comum a todas as maneiras de compreender e mostrar que a compreensão jamais é um comportamento subjetivo frente a um 'objeto' dado, mas pertence à história efeitual, e isto significa, pertence ao ser daquilo que é compreendido"[28].

---

[26] PCH, p. 71.

[27] DUQUE-ESTRADA, P. C., *Limites da Herança Heideggeriana: a Práxis na Hermenêutica de Gadamer*, p. 513.

[28] VM, p. 18.

Ao mesmo tempo, tratando a compreensão como uma questão essencial ao âmbito da vida em comum, Gadamer assume essa mesma questão como uma estrutura básica a todo comportamento, pois o questionamento encontra-se vinculado um âmbito reflexivo e prático necessariamente pressuposto em todo comportar-se ou modo de ser. É isso que torna a compreensão hermenêutica um evento situado, de modo originário, no processar contínuo da tradição. Nas palavras de James Risser:

> Para Gadamer, a tradição é o "fato" da existência, é o elemento de continuidade, e não de estranheza, que constitui o plano da compreensão hermenêutica. *Na continuidade é a comunitariedade que nos vincula à tradição*. Uma comunitariedade, Gadamer insiste, que é constantemente formada. Esta formação, em virtude do pertencimento, não é uma reconstrução, mas produção de sentido. Mais especificamente, a compreensão histórica acontece como mediação do passado e presente, não uma tomada do passado como realmente era. Isto sugere que a continuidade não é tão dominante que não seja nada fora do contínuo fluxo da tradição[29].

Conforme sugere Risser no trecho acima, recolocar em termos ontológico e prático a questão da compreensão, de acordo com a argumentação de Gadamer, requer um tratamento peculiar da relação do intérprete e sua comunidade com a Tradição. E também sugere que todo evento compreensivo indica necessariamente a impossibilidade de tratar o acontecimento da tradição de modo estático ou objetivo. Isto porque é na comunitariedade, ou seja, em nossa estrutura mais básica da vida comum com os outros, que se origina, de acordo com a argumentação de Gadamer, o acontecimento da compreensão; tal evento tem em seu cerne a possibilidade de uma experiência de pensamento tal que, nas palavras de Duque-Estrada, *"sua origem*

[29] RISSER, James – *Hermeneutics and the Voice of the Other: re-reading Gadamer's philosophical hermeneutics*. Albany: SUNY Press, 1997, p. 76, tradução minha e grifo meu.

encontra-se na forma mais imediata do conhecimento imanente à vida mesma" [30].

1.2– A fusão de horizontes como estrutura da compreensão.

Segundo Gadamer, *"a compreensão deve ser pensada menos como uma ação da subjetividade que uma participação em um evento da tradição, um processo de transmissão no qual o passado e presente são constantemente mediados"* [31]. Tal entendimento do momento da compreensão indica um caráter próprio presente no mesmo no qual há uma interação entre intérprete e tradição; este acontecer da compreensão pressupõe, desta forma, uma relação dos horizontes da tradição e do intérprete que, para Gadamer, se constitui em uma 'fusão de horizontes' (*Horizontverschmelzung*). É esta fusão que conduz a descrição gadameriana do acontecimento compreensivo. A compreensão, sempre atuante na totalidade de relações com as coisas, constitui-se como 'condição primordial' de toda experiência humana. E é neste âmbito que a hermenêutica realiza a sua tarefa principal, isto é, a reflexão do que ocorre no evento da compreensão. Conforme afirma Bernstein, *"o imperativo básico da hermenêutica filosófica é articular e interpretar a pretensão de verdade que a tradição produz em nós, buscar a fusão de horizontes no qual expandimos e aprofundamos nosso próprio horizonte. Neste sentido, toda compreensão hermenêutica envolve uma apropriação crítica"* [32].

Para Gadamer, a hermenêutica filosófica, enquanto teorização do acontecer ontológico, prático e crítico do momento da compreensão, é, antes de ser um método, *a expressão da*

---

[30] DUQUE-ESTRADA, P. C. *Limites da Herança Heideggeriana: a Práxis na Hermenêutica de Gadamer*, p. 513.

[31] VM, p. 385, modificado.

[32] BERNSTEIN, Richard J. *The Constellation of Hermeneutics, Critical Theory, and Deconstruction*. In DOSTAL, R. (ed.) – *The Cambridge Companion to Gadamer*. Cambridge: Cambridge University Press, 2002, p. 273, tradução minha.

situação do homem no mundo, pois aquele que interpreta sempre compreende historicamente algo que já está situado no horizonte da Tradição. Como afirma David Weberman:

> De acordo com a hermenêutica de Gadamer, a compreensão é, de modo geral, um caso de fusão de "horizontes", e, no caso da compreensão do passado, uma "mediação pensante" (*thoughtful mediation*) do passado e presente (WM 161, TM 169). Assim, na medida em que nós compreendemos o sentido de um texto literário ou obra de arte, o que fazemos não é reconstruir a intenção original do autor mas compreendê-lo de tal modo que sua verdade se manifesta a nós. Porque de nossa situação histórica única, este necessariamente envolve uma compreensão sempre diferenciada, e sempre diferentemente do modo como a obra foi originalmente pretendida[33].

O conceito de 'fusão de horizontes', considerado uma das noções-chave de *Verdade e Método*, contribui – conforme Paul Ricoeur e Gianni Vattimo, entre outros, salientam – de modo decisivo para a descrição do momento da compreensão, além de se constituir, igualmente, como um conceito fundamental na ligação estabelecida por Gadamer entre suas pesquisas e a ética de Aristóteles[34].

Para salientar o processo da fusão de horizontes, sempre tendo como referência a questão da compreensão, Gadamer busca

---

[33] WEBERMAN, David. *Reconciling Gadamer's non-intentionalism with Standard conversational goals*. In *The Philosophical Forum*, v. XXX, n.4, p. 317, dez/1999, tradução minha.

[34] Tais referências dizem respeito às seguintes passagens: 1.*"Devemos a Gadamer essa idéia muito fecunda segundo a qual a comunicação à distância entre duas consciências diferentemente situadas faz-se em favor da fusão de seus horizontes, vale dizer, do recobrimento de suas visadas sobre o longínquo e sobre o aberto"*. RICOEUR, Paul – *Interpretação e Ideologias*, tradução de Hilton Japiassu. Rio de Janeiro: Francisco Alves, 1983, p. 41; 2. *"O que já estava claro em Wahrheit und Method (Verdade e Método), e que se torna ainda mais claro depois, é que o maior peso conferido à linguagem é acompanhado do interesse ético – aliás, tem nele sua verdadeira origem – que guia a hermenêutica gadameriana. Já noções chaves de Verdade e Método – como fusão de horizontes e a de wirkungsgeschichtliches Bewusstsein – são construídas com uma decisiva referência à ética aristotélica e ao conceito de aplicação"*. VATTIMO, Gianni – *O Fim da Modernidade: niilismo e hermenêutica na cultura pós-moderna*, tradução de Eduardo Brandão. São Paulo: Martins Fontes, 1996, p. 131.

explicitar o pertencimento fundamental entre nossa condição de 'situados historicamente' com a rede de referências históricas que nos perpassam. Tal pertencimento, de acordo com Gadamer, já está presente no início da reflexão acerca das ciências do espírito. Diz Gadamer:

> Quero dizer com isso, antes de tudo, que não podemos nos abstrair do devir histórico, situar-nos longe dele, para que o passado se torne, para nós, um objeto... Somos sempre situados na história...Pretendo dizer que nossa consciência é determinada por um devir histórico real, de tal forma que ela não possui a liberdade de situar-se em face do passado. Por outro lado, pretendo afirmar que, novamente, trata-se sempre de tomar consciência da ação que se exerce sobre nós, de tal maneira que todo passado, cuja experiência acabamos de fazer, leve-nos a nos responsabilizar totalmente, a assumir, de certo modo, sua verdade...[35]

A relação entre presente e passado indicada por Gadamer na passagem acima é o pressuposto fundamental ao se falar em horizontes que se fundem. Deste modo, para a tematização do conceito de "fusão de horizontes", Gadamer lança mão de duas noções básicas: 1. a noção de horizonte, herança da fenomenologia de Husserl e 2. a noção de consciência histórica (*Wirkungsgeschichtliches Bewusstsein*), que se encontra vinculada à primeira, conforme está presente em *Verdade e Método*[36]. Nosso interesse aqui não é discutir a relação entre Gadamer e Husserl a partir de tal conceito, mas indicar, frente à sua pretensão de preservar e interpretar a referência às 'coisas mesmas', o caráter fenomenológico-hermenêutico envolvido na discussão gadameriana acerca da compreensão e de seu caráter co-participativo na vida em comum.

---

[35] GADAMER, H. G. *Kleine Schriften I: Philosophie/Hermeneutik*. Tübingen, 1967, p. 158. Citado em RICOEUR, P., *Interpretação e Ideologias*, p. 40.

[36] VM, 397-405.

Para tanto, Gadamer apropria-se de um conceito fenomenológico fundamental - o conceito de horizonte que, na argumentação de Husserl, ainda estaria ligado à relação epistemológica com os objetos e com os outros. A influência da fenomenologia de Husserl é reconhecida pelo próprio Gadamer na passagem que segue:

> Husserl foi o primeiro a investigar o que estrutura o mundo da vida, não tentou explicar processos de percepção como factos psicológicos provenientes de algum mecanismo de associações e dissociações ou da organização de elementos perceptivos, como era então comum, mas antes demonstrou que até mesmo nas experiências mais simples e naturais da vida quotidiana se ocultam legalidades muito diferentes, que podemos reconhecer[37].

De modo semelhante à investigação de Husserl acerca do mundo da vida, Gadamer se compromete com uma investigação na qual a relação com a totalidade da experiência humana na práxis da vida tem um caráter central[38]. É neste sentido que a noção de horizonte é explicitamente retomada, pois, como em Husserl, Gadamer também deseja tornar conscientes – no esclarecimento do acontecer da compreensão – os traços essenciais da experiência humana. Cito Gadamer:

> Horizonte é o âmbito de visão que abarca e encerra tudo o que pode ser visto a partir de um determinado ponto. Aplicando esse conceito à consciência pensante, falamos então da estreiteza do horizonte, da possibilidade de ampliar o horizonte, da abertura de novos horizontes, etc. A linguagem filosófica empregou essa palavra, sobretudo desde Nietzsche e Husserl, para caracterizar a vinculação do pensamento à sua determinidade finita e para

[37] HFE, p. 20.

[38] *"Husserl chama a esse conceito fenomenológico do mundo de 'mundo da vida', ou seja, o mundo em que nos introduzimos por mero viver nossa atitude natural, que, como tal, jamais poderá tornar-se objetivo para nós, mas que representa o solo prévio de toda experiência"*. VM, p. 331.

> caracterizar o modo pelo qual o seu alcance visual é gradualmente ampliado[39].

Partindo do entendimento filosófico mais comum da palavra horizonte, Gadamer salienta que a mesma noção foi sempre utilizada pela reflexão filosófica como um caminho no qual, por um lado, possibilita um encontro entre a atividade de pensamento e a consciência humana marcada pela historicidade e finitude, e, por outro lado, como o momento no qual se abre a possibilidade de expansão do próprio modo de se relacionar com a Tradição, que se constitui fundamentalmente como uma abertura sempre distinta a novas possibilidades de ser. Afirma Gadamer:

> O horizonte do presente não se forma pois à margem do passado. Não existe um horizonte do presente por si mesmo, assim como não existem horizontes históricos a serem conquistados. *Antes, compreender é sempre o processo de fusão desses horizontes presumivelmente dados por si mesmos.* Conhecemos a força dessa fusão sobretudo de tempos mais antigos e da ingenuidade de sua relação com sua época e com suas origens. A vigência da tradição é o lugar onde essa fusão se dá constantemente, pois nela o velho e o novo sempre crescem juntos para uma validez vital, sem que um e outro cheguem a se destacar explicita e mutuamente[40].

Desta forma, a consideração da fusão de horizontes como um momento constitutivo e sempre renovado da compreensão amplia esta própria noção, pois neste processo, conforme diz Gadamer, *"o intérprete e o texto possuem cada qual seu próprio 'horizonte' e todo compreender representa uma fusão desses horizontes"* [41]. Temos, pois, na descrição do momento da compreensão uma constante e sempre distinta junção do horizonte do intérprete e o de um outro

---

[39] VM, p. 399-400, modificado.

[40] VM, p. 404.

[41] GADAMER, Hans-Georg. *Verdade e Método II*, tradução de Enio Paulo Giachini, revista por Márcia Sá Cavalcante Schuback. Petrópolis: Vozes, 2002, p. 132. Doravante referido como VM II.

que, à rigor, é a própria tradição. 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"* [42]. Tal fusão, portanto, é orientada pela historicidade da consciência hermenêutica. Sobre isto, afirma Gadamer:

> Todo encontro com a tradição realizado graças à consciência histórica experimenta por si mesmo a relação de tensão entre texto e presente. A tarefa da hermenêutica consiste em não dissimular essa tensão em uma assimilação ingênua, mas em desenvolvê-la conscientemente. (...) a consciência histórica tem consciência de sua própria alteridade e por isso destaca o horizonte da tradição de seu próprio horizonte[43].

O trecho acima ressalta simultaneamente o traço fenomenológico-hermenêutico do compreender – que determina a possibilidade de visar um sentido próprio a partir de seu efetivar-se da fusão que permeia toda experiência humana – e a condição histórica que faz do intérprete partícipe do evento da tradição. *Assim, tendo como modelo a relação entre intérprete e texto, pode-se afirmar, de acordo com a argumentação de Gadamer, que todo compreender é, concretamente, fusão de horizontes. É nessa descrição essencial da associação dos horizontes do intérprete e da tradição em toda compreensão que é realçado o momento fundamentalmente histórico-finito da compreensão*. Nas palavras de Bleicher:

> Tanto o intérprete como a parte da tradição em que está interessado contém o seu próprio horizonte; contudo, a tarefa não consiste em colocarmo-nos dentro deste último, mas em alargarmos o nosso próprio horizonte para que possa integrar o outro. Gadamer chama à elevação da nossa própria particularidade e da particularidade do objeto a uma generalidade

[42] BERNSTEIN, R. *Beyond Objectivism and Relativism*, p. 143, tradução minha.

[43] VM, p. 405.

> superior, a 'fusão de horizontes'; é o que se verifica quando tem lugar a compreensão, isto é, o nosso horizonte está em constante processo de formação, pondo à prova nossos preconceitos no encontro com o passado e tentando compreender partes da nossa tradição[44].

Em toda fusão de horizontes, portanto, está operante nosso modo essencialmente interpretativo de relação com as coisas, com seus preconceitos e influências. Esta tomada atual de consciência como consciência histórica, conforme a colocação de Gadamer, possibilita uma atitude reflexiva em relação a tudo o que foi e que nos é transmitido pela tradição. Como afirma Palmer, *"esta consciência consiste numa relação com a história na qual o texto nunca pode ser total e objetivamente 'outro', pois a compreensão não é o 'reconhecimento' passivo da alteridade do passado, mas antes um colocarmo-nos de modo a que o outro nos reclame"* [45]. É este aspecto que possibilita a reivindicação do caráter universal da compreensão enquanto uma contínua e sempre alargada fusão de horizontes; tal universalidade não é estranha à contingência própria de nossa historicidade, pois o modo de ser próprio do homem – dialógico-lingüístico e marcado fundamentalmente pela relação entre presente e passado que é transmitida historicamente pela tradição – tem um caráter essencialmente compreensivo. Acerca disto, diz Gadamer:

> Compreender é operar uma mediação entre o presente e o passado, é desenvolver em si mesmo toda a série contínua de perspectivas na qual o passado se apresenta e se dirige a nós. Nesse sentido radical e universal, a tomada da consciência histórica não é o abandono da eterna tarefa da filosofia, mas a vida que nos foi dada para chegarmos à verdade sempre buscada. E vejo na relação de toda compreensão com a linguagem a

[44] BLEICHER, J. – *Hermenêutica Contemporânea*, p. 159.

[45] PALMER, R. – *Hermenêutica*, p. 196.

> maneira pela qual se revela a consciência da produtividade histórica[46].

Gadamer, deste modo, pensa o conceito de fusão de horizontes como um dos momentos de ocorrência da relação compreensiva do intérprete, historicamente situado, e a Tradição, em seu fluxo universal. Os horizontes são perspectivas distintas de abertura ao compreender dos quais a linguagem – solo comum de encontro entre a herança da tradição e o horizonte do intérprete – é fundação e tradução de cada 'situar-se' num novo horizonte. Diz Gadamer:

> O horizonte é, antes, algo no qual trilhamos nosso caminho e que conosco faz o caminho. Os horizontes se deslocam ao passo de quem se move. Também o horizonte do passado, do qual vive toda a vida humana e que se apresenta sob a forma da tradição, já está sempre em movimento. Não foi a consciência histórica que colocou inicialmente em movimento o horizonte que tudo engloba. Nela esse movimento não faz mais que tomar consciência de si mesmo[47].

Temos, da parte de Gadamer, o interesse em insistir na unidade dos horizontes, que, por serem sempre abertos, estão sempre em contínua formação. Por isso, é preciso entender tal fusão como um integrar-se fundamental entre os horizontes, no qual toda compreensão hermenêutica se desenvolve em sua relação interpretativa com 'as coisas mesmas', pela participação na linguagem[48]. No entanto, no processo de fusão de horizontes não

---

[46] PCH, p. 71.

[47] VM, p. 402.

[48] A linguagem é, na visão de Gadamer, o meio no qual é possível a compreensão, pois é somente no mundo lingüístico comunitário que a experiência hermenêutica acontece efetivamente. Cito Gadamer: *"O caráter de linguagem da experiência humana de mundo proporciona um horizonte mais amplo à nossa análise da experiência hermenêutica. (...) O universo lingüístico próprio em que vivemos não é uma barreira que impede o conhecimento do ser em si (Ansichsein), mas abarca basicamente tudo aquilo a que a nossa percepção pode expandir-se e elevar-se. É verdade que quem foi criado numa determinada tradição cultural e de linguagem vê o mundo de uma maneira diferente daquele que pertence a outras tradições. É verdade que os 'mundos' históricos, que se sucedem uns*

há distinção alguma entre sujeito e objeto, mas um modo de relação reflexivo com as coisas que, consequentemente, evidencia o caráter dialógico deste mesmo evento compreensivo.

Pode-se, portanto, descrever a compreensão como fusão de horizontes à medida em que esta mesma é entendida como pressuposto efetivo da participação linguística na vida comunitária. No cerne da compreensão, enquanto fusão de horizontes, encontra-se uma tensão recíproca, que permite a consideração do acontecimento compreensivo, onde sucede essa tensão, como o traço mais original da experiência da verdade reivindicada por Gadamer em seu projeto hermenêutico. O questionamento do sentido do mundo e das referências da vida em comum, tendo como interesse a manifestação da verdade presente na experiência linguístico-comunitária de sentido, encontra-se intrinsecamente ligado à noção de fusão de horizontes, pois somente nesta contínua relação dialógica com a tradição que é possível tornar historicamente consciente a efetividade desta conversação que se realiza, sempre de modo distinto, a partir do que há em comum.

---

aos outros no decurso da história, são diferentes entre si e também diferentes do mundo atual. E, no entanto, o que se representa é sempre um mundo humano, isto é, um mundo estruturado na linguagem, seja qual for sua tradição". VM, p. 576-577.

Capítulo 2

A aplicação e a retomada da filosofia prática de Aristóteles

2.1 – A retomada do conceito de aplicação.

Em sua principal obra, *Verdade e Método*, Gadamer dedica-se ao conceito de aplicação no parágrafo *O Problema Hermenêutico da Aplicação*. Este conceito é retomado da tradição hermenêutica com um novo sentido, essencialmente ligado à noção ontológica da compreensão. A retomada da aplicação foi explicitada por Gadamer nos seguintes termos:

> A aplicação não pode jamais significar uma operação subsidiária, que venha acrescentar-se posteriormente à compreensão: o objeto para o qual se dirige a nossa aplicação determina, desde o início e em sua totalidade, o conteúdo efetivo e concreto da compreensão hermenêutica. "Aplicar" não é ajustar uma generalidade já dada antecipadamente para desembaraçar em seguida os fios de uma situação particular. Diante de um texto, por exemplo, o intérprete não procura aplicar um critério geral a um caso particular: ele se interessa, ao contrário, pelo significado fundamentalmente original do escrito de que se ocupa[1].

Em outras palavras, a aplicação se mostrará, para Gadamer, como uma estrutura essencial à compreensão, não podendo, assim, ser ignorada. A descrição do acontecer da compreensão só poderá

[1] PCH, p. 57.

ser considerada universalmente a partir da tematização deste momento fundamental, que se coloca de modo atuante na relação de pertencimento com o outro a ser interpretado.

Assim, toda interpretação ou compreensão já é, ao mesmo tempo, aplicação[2]. Tal afirmação é reconhecida como um dos mais fundamentais argumentos de Gadamer. Além disso, será, em grande medida, com base no conceito de aplicação que Gadamer irá reivindicar para a hermenêutica um caráter eminentemente prático. Funda-se neste conceito uma pretensa afinidade da hermenêutica filosófica com a filosofia prática de Aristóteles[3].

A explicitação do momento da aplicação coloca-se como um momento importante, pois, somente a partir da tematização deste conceito é que se pode afirmar o caráter prático da compreensão, o que possibilita pensar a essência da práxis na ontologia hermenêutica. Para tal consideração, seguimos as intuições de Bernstein ao considerar que *"o momento da aplicação no interior da compreensão traz-nos o verdadeiro e distintivo traço da filosofia hermenêutica"* [4]. Vejamos como o próprio Gadamer resitua a questão da aplicação no âmbito da sua hermenêutica filosófica.

Na história da metodologia hermenêutica distinguiam-se três momentos presentes na interpretação de textos: o momento da compreensão, o momento da interpretação e ainda o momento da aplicação. Este último foi tematizado pelo pietismo. Deste modo,

---

[2] Conforme afirma Bernstein, *"uma das afirmações mais importantes e centrais da hermenêutica filosófica de Hans-Georg Gadamer é que toda compreensão envolve não somente interpretação mas também aplicação. (...) eles [a compreensão, a aplicação e a interpretação] são momentos de um único processo de compreensão"*. BERNSTEIN, Richard J. *From Hermeneutics to Praxis*. In *Review of Metaphysics* 35, p. 823, 1982, tradução minha.

[3] Joel C. Weinsheimer adianta esta questão da seguinte forma: *"Nós compreendemos como. Como marca a tensão entre passado e presente, e também entre geral e particular. A respeito disso, Gadamer pergunta se a compreensão pode ser compreendida como sendo a aplicação de um texto geral – uma tradição, lei ou principio religioso – a uma situação particular. Esta é a questão que Aristóteles dirige ao bem na Ética a Nicômaco. Gadamer explica a hermenêutica através da ética de Aristóteles porque a ética, como a hermenêutica, envolve o problema do conhecimento aplicado"*. WEINSHEIMER, Joel C. – *Gadamer's Hermeneutics, A Reading of Truth and Method*. New Haven & London: Yale University Press, 1985, p. 187, tradução minha.

[4] BERNSTEIN, R. J. – *Beyond Objectivism and Relativism*, p. 145, tradução minha.

na interpretação de textos antigos, era necessário distinguir, além da compreensão do sentido, a aplicação prática deste mesmo. A interpretação somente era efetivada caso fossem considerados esses três momentos.

Contudo, em Gadamer, tais estágios encontram-se interligados de tal forma que *todo compreender é, simultaneamente, interpretação de significados e aplicação de sentidos ligados ao presente histórico do intérprete*. Segundo Weinsheimer:

> Gadamer não está interessado em enrijecer essa tripla divisão; muito pelo contrário. Apesar disso, ele afirma que há, na verdade, três elementos na hermenêutica. Entre as deficiências da hermenêutica romântica, tal como Gadamer as descreve, está o fato de que ela ignora a historicidade do interprete e a tensão entre passado e presente de que esta historicidade necessita. Por conseguinte, a hermenêutica romântica também ignora o problema da aplicação onde esta tensão encontra-se mais manifesta[5].

Esses três momentos, antes considerados distintos, são revistos por Gadamer como essencialmente relacionados. Em outras palavras, a aplicação, que deixa de ter um caráter estritamente suplementar e metodológico, é revestida de um novo sentido, que indica uma ligação a toda compreensão enquanto um *posicionar-se diante* das possibilidades que se lhe abrem.

Desta maneira, a consideração gadameriana da aplicação não é um retorno ao pietismo, mas sim um reconhecimento de que em toda interpretação/compreensão também existe uma dimensão prática, que somente pode ser considerada como tal pelo tratamento do momento aplicativo. A própria relação compreensiva entre intérprete e tradição torna-se compreensível pela consideração da aplicação. Gadamer situa o conceito da aplicação no âmbito das questões presentes na hermenêutica filosófica da seguinte forma:

---

[5] WEINSHEIMER, J. C. – *Gadamer's Hermeneutics: A Reading of Truth and Method*, p. 184-185, tradução minha.

> O problema posto pela hermenêutica pode ser definido pela seguinte questão: que sentido se deve dar ao fato de que uma única e mesma mensagem transmitida pela tradição seja, não obstante, apreendida sempre de maneira diferente, isto é, em relação à situação histórica concreta daquele que a recebe?[6]

A citação acima coloca como questão fazer justiça ao modo sempre novo e distinto do *como* que se encontra envolvido na forma de nos relacionarmos com as coisas. Ou seja, o que está em jogo, sempre que nos relacionamos com a tradição, já que tal relação sempre se dá de modo distinto? Gadamer busca explicitar o momento da aplicação como aquele que garante a universalidade desta relação sempre nova, na qual estão em jogo a tradição a ser compreendida e a nossa situação interpretativa frente a esta mesma tradição que essencialmente nos atinge. Conforme afirma Grodin:

> Compreender significa, então, o mesmo que *aplicar um sentido à nossa situação*, aos nossos questionamentos. Não existe, primeiro, uma pura e objetiva compreensão de sentido, que, depois, na aplicação aos nossos questionamentos, adquirisse especial significado. Nós já nos levamos conosco para dentro de cada compreensão, e isso de tal modo, que, para Gadamer, *compreensão e aplicação coincidem*[7].

Na perspectiva gadameriana, a interdependência entre a compreensão e a aplicação encontra-se na situação contingente de quem compreende, pressuposto fundamental para todo compreender. De fato, *"o compreender está diretamente relacionado com a necessidade de responder aos questionamentos oriundos da situação hermenêutica do intérprete, na medida em que a compreensão mesma exige a constante aplicação dos sentidos compreendidos"* [8].

---

[6] PCH, p. 47.

[7] GRODIN, J. – *Introdução à Hermenêutica Filosófica*, p. 193, meu itálico.

[8] WU, Roberto – *Compreensão e Tradição: a herança heideggeriana na hermenêutica de Gadamer*, dissertação de mestrado apresentada na UFPR, Programa de Pós-Graduação em Filosofia, Departamento de Filosofia, 2002, p. 111.

Assim, a situação hermenêutica do intérprete traz como questão não somente o 'como', ou seja, o âmbito compreensivo do intérprete, mas também a própria constituição do intérprete. De acordo com Gadamer, somos essencialmente linguagem; isto quer dizer que há, em nossa constituição, um apelo de sentido a ser respondido. Tal apelo é o pressuposto de toda relação interpretativa. Mas sempre vivemos possibilidades de ser; por isso, em toda interpretação (e, por conseguinte, em toda compreensão), está presente de modo decisivo o *momento fáctico* do intérprete, no qual a aplicação ocorre, conscientemente ou não. É neste sentido que, segundo Gadamer, *"nossas reflexões nos levaram a admitir que, na compreensão, sempre ocorre algo como uma aplicação do texto a ser compreendido à situação atual do intérprete"* [9]. O modelo de leitor/intérprete e texto é significativo, pois, quando se lê um texto, encontra-se sempre em jogo tanto a autocompreensão do leitor, que busca reconhecer-se no texto a ser lido quanto o sentido do texto que, como apelo de sentido a ser respondido, se coloca na atualidade do intérprete que, por sua vez, busca não somente decifrar o texto, mas também a atuação do texto em sua vida comum. Trata-se aí de um contínuo diálogo entre texto e leitor no qual o esgotamento de sentido é uma promessa provisória. Afirma o próprio Gadamer:

> Antigamente era lógico e muito natural considerar que a tarefa da hermenêutica era adaptar o sentido de um texto à situação concreta a que este fala. (...) Mas hoje em dia o trabalho do intérprete não é simplesmente reproduzir o que realmente diz o interlocutor que ele interpreta, mas deve fazer valer a opinião daquele como lhe parece necessário a partir de uma situação real da conversação na qual somente ele se encontra como conhecedor das duas línguas que estão em comércio[10].

[9] VM, p. 406-407.

[10] VM p. 407.

Gadamer afirma que as hermenêuticas bíblica e jurídica oferecem o modelo para toda relação com os textos. E é nestas disciplinas que ele percebe o reconhecimento da aplicação como um momento ligado a toda compreensão. Diz Gadamer:

> Tanto para a hermenêutica jurídica quanto para a teológica, é constitutiva a tensão que existe entre o texto proposto – da lei ou do anúncio – e o sentido que alcança sua aplicação ao instante concreto da interpretação, no juízo ou na pregação. Uma lei não quer ser entendida historicamente. A interpretação deve concretizá-la em sua validez jurídica. Da mesma forma, o texto de uma mensagem religiosa quer ser compreendido de forma a poder exercer seu efeito redentor[11].

Esta passagem explicita a existência de um processo aplicativo, que indica uma tensão entre, por exemplo, um texto de aplicabilidade prática, como o texto bíblico ou um código legislativo, e o sentido que alcança o ser aplicado na situação concreta de sua interpretação. Tanto para o direito quanto para a teologia, a aplicação era considerada a tarefa central, pois, para a devida compreensão das leis ou do *kerigma* (anúncio) bíblico, é necessário sua vinculação e atuação com a situação histórica própria do intérprete. Como afirma Weinsheimer:

> A aplicação aparentemente extrínseca da lei e da Escritura a alguma outra coisa que não ela, é, na verdade, parte do que queremos dizer ao compreendê-las em si mesmas, intrinsecamente. Compreender a lei e a Escritura significa compreendê-las em relação ao presente, pois não se chega a compreendê-la até o momento em que elas podem ser aplicadas a uma situação concreta. Nas hermenêuticas jurídica e teológica, é mais do que claro que a aplicação forma um todo, de modo indivisível, com a compreensão interpretativa[12].

---

[11] VM, p. 407-408.

[12] WEINSHEIMER, J. C. – *Gadamer's Hermeneutics A Reading of Truth and Method.*, p. 185, tradução minha.

Seguindo os exemplos citados anteriormente, Gadamer observa a existência de uma pretensão prática e atual na lei e também nos textos sagrados; *observação que valerá, de resto, para todo e qualquer texto*. Toda compreensão que ignore essa dimensão prática ou aplicativa, por assim dizer, é abstrata e degradada. Desta forma, tanto a lei quanto o texto sagrado não existem apenas para serem compreendidos em seu contexto histórico original, mas para serem concretizados na vida comum, indicando sua validade legítima ao serem interpretados. Diz Gadamer:

> Se quisermos compreender adequadamente o texto - lei ou mensagem de salvação – , isto é, compreendê-lo de acordo com as pretensões que o mesmo apresenta, devemos compreendê-lo a cada instante, ou seja, compreendê-lo em cada situação concreta de uma maneira nova e distinta. Aqui, compreender é sempre também aplicar[13].

Na hermenêutica filosófica, portanto, a noção de compreender, enquanto estrutura universal do trato prático com as coisas, somente é reconhecida em sua integração com a situação hermenêutica que é sempre concreta e particular; isto é, em sua dimensão aplicativa. É a dimensão aplicativa que possibilita a abertura à pretensão do texto, que corresponde compreensivamente ao significado com o qual podemos nos reconhecer. Existe, pois, na relação entre compreensão e aplicação uma dimensão de *reciprocidade*. Conforme afirma Weinsheimer:

> O juiz aplica sua compreensão à lei – ou seja, tenta compreender a lei de acordo com o melhor entendimento em relação ao caso a ser julgado; mas ele também aplica a lei a sua compreensão, pois deseja compreender o caso em questão em referência à lei e não somente a sua própria compreensão. A lei é compreendida apropriadamente quando é aplicada de um modo apropriado ao caso, e também a Escritura é compreendida quando, na pregação,

[13] VM, p. 408.

> ela é trazida de volta a sua morada na situação particular da congregação[14].

Esta reciprocidade expressa uma mobilidade histórica presente no processo compreensivo. Tal mobilidade se refere à situação do intérprete na qual a aplicação faz da compreensão um acontecer continuamente variado e novo, diante das possibilidades que acontecem em cada situação. Afirma Gadamer:

> Interpretar a vontade jurídica ou a promessa divina não são formas de dominação mas de serviço. São interpretações – que incluem a aplicação – à serviço do que é considerado válido. Nossa tese é que a hermenêutica histórica também tem a tarefa da aplicação, porque ela também serve à aplicabilidade do sentido, na medida em que explicitamente e conscientemente supera a distância temporal que separa o intérprete do texto e supera a alienação do sentido que o texto tem experimentado[15].

Gadamer recupera o conceito de aplicação a partir da necessidade de explicação da interpretação, principalmente em sua validade prática. É esta validade, sempre efetiva e pré-teórica, que coloca como tarefa fundamental o reconhecimento do que acontece sempre que compreendemos. Isto é, o significado prático e situado de toda relação com a tradição, somente é percebido graças à consciência da situação hermenêutica em que o homem se encontra e se percebe, na qual a aplicação é fundamentalmente atuante, conscientemente ou não. Diz Grondin:

> A aplicação não precisa, no caso, ocorrer conscientemente. Ela também continua sendo conduzida pela história efetual. A compreensão, ou, o que aqui é a mesma coisa, a aplicação, é menos uma ação da subjetividade auto-suficiente, do que um

[14] WEINSHEIMER, J. C. – *Gadamer's Hermeneutics: A Reading of Truth and Method*, p. 186, tradução minha.

[15] VM, p. 411.

> "introduzir-se num acontecimento da tradição, no qual passado e presente se intermediam constantemente"[16].

Pensar a aplicação como um momento fundamental de toda relação interpretativa com as coisas é reconhecer o *caráter prático e dialógico* presente em tal relação. Deste modo, somente *na relação*, no *entre* que se coloca entre texto e intérprete no círculo da compreensão é que se pode reivindicar a atuação da aplicação enquanto abertura para a compreensão. Como afirma Grondin:

> A hermenêutica da aplicação obedece, pois, conforme o comentário de Gadamer, à dialética da pergunta e da resposta. Entender algo significa ter aplicado algo a nós, de tal maneira que nós descobrimos nisto uma resposta a nossas interrogações. Mas, "nossas" de tal forma, que elas foram também assumidas e transformadas a partir de uma tradição. Cada compreensão, vista como autocompreensão, é motivada e inquietada por perguntas que determinam, de antemão, as trilhas visuais da compreensão[17].

Porém, o evento da aplicação só tem sentido se tivermos como pressuposto o acontecimento compreensivo da tradição que é atuante no 'aqui e agora' do intérprete. Conforme afirma Palmer, *"a estrutura da historicidade na compreensão vem lembrar a importância de um fator que durante muito tempo fora desprezado na hermenêutica histórica e literária – a aplicação, a função da interpretação na relação de um texto com o presente"* [18]. Gadamer deseja utilizar esse processar atuante da compreensão, interpretação e aplicação como um modelo de descrição presente em todo lidar com as coisas. Assim, *a aplicação (como também a compreensão e a interpretação) é constitutiva, internamente integrada à toda experiência*. Diz Gadamer:

---

[16] GRONDIN, J. – *Introdução à Hermenêutica Filosófica*, p. 193-194.

[17] *Ibid* , p. 194-195.

[18] PALMER, R. – *Hermenêutica*, p. 190.

> A estrutura aplicativa do compreender, revelada na análise filosófica, não significa, de modo algum, uma diminuição da disposição 'neutra' de compreender o que o próprio texto diz e nem permite que se aliene o texto de sua 'própria' intenção semântica para utilizá-lo com intenções preconcebidas. O que a reflexão faz é apenas descobrir os condicionamentos que já estão atuando, a cada vez, sobre o compreender, condicionamentos que sempre já estão sendo aplicados quando nos empenhamos em esclarecer um texto, visto que são constitutivos de nossa 'compreensão prévia'. Isso não significa, em absoluto, que deixemos as 'ciências do espírito' vegetando como ciências 'inexatas' em toda sua lamentável insuficiência, enquanto não se elevarem ao nível de *science* e não puderem se integrar à *unity of science*. Ao contrário, uma hermenêutica filosófica haverá de concluir que o compreender só é possível quando aquele que compreende coloca em jogo seus próprios preconceitos. A contribuição produtiva do intérprete é parte inalienável do próprio sentido do compreender. Isso não legitima o caráter privado e arbitrário das pressuposições subjetivas, visto que a coisa que está em questão a cada vez – o texto que se quer compreender – é o único critério dotado de validade. A distância insuperável e necessária entre os tempos, as culturas, as classes, as raças – ou mesmo entre as pessoas – é um momento supra-subjetivo, que confere tensão e vida a todo compreender[19].

Há, deste modo, para Gadamer, uma inseparabilidade entre os conceitos universais e suas aplicações em situações particulares. Sendo assim, a noção de aplicação encontra-se diretamente relacionada a esta inseparabilidade que, para Gadamer, tem validade ontológica. Conforme recorda Duque Estrada, *"deve-se prestar atenção ao elemento universal da estrutura da aplicação, isto é, ao conhecimento universal que é aplicado à situação particular. (...). O universal existe como tal somente no âmbito (ou na performance) de sua aplicação concreta ao caso particular*[20] *"*.

[19] VM II, p. 132.

[20] DUQUE-ESTRADA, P. C. – *Gadamer's Rehabilitation of Practical Philosophy – An Overview*, p. 166, tradução minha.

Isso faz da aplicação o momento determinante que é, *ao mesmo tempo,* o princípio e o todo da compreensão. Afirma Gadamer:

> O intérprete que se confronta com uma tradição procura aplicá-la a si mesmo. Mas isso tampouco significa que, para ele, o texto transmitido seja dado e compreendido como algo de universal e que só assim poderia ser empregado posteriormente numa aplicação particular. Ao contrário, o intérprete não quer apenas compreender esse universal, o texto, isto é, compreender o que diz a tradição e o que constitui o sentido e o significado do texto. Mas, para compreender isso, ele não pode ignorar a si mesmo e a situação hermenêutica concreta na qual se encontra. Se quiser compreender, deve relacionar o texto com essa situação[21].

A compreensão, enquanto acontecimento prévio e, conseqüentemente, prático na relação com as coisas, *acontece aplicativamente*. Tal relação é encarada como algo que vai além de uma aplicação artificial de algum princípio universal a algum particular previamente dado. Na verdade, um não existe sem o outro. *É apoiado neste modo de atuar da compreensão que Gadamer pensa a hermenêutica como filosofia prática.*

Podemos perceber que Gadamer aponta, ao pensar a afinidade entre hermenêutica e filosofia prática, para a reciprocidade entre o saber universal e as situações particulares, anteriormente salientada como algo constitutivo do conceito de aplicação, na qual a reflexão hermenêutica tem efeitos práticos. Seguindo a argumentação de Gadamer, no exercício da interpretação está sempre atuante uma dimensão comum e prática, vinculada à situação histórica do intérprete com a tradição, que, para ele, está sempre marcada pelo fluxo de sentido em que se está vinculado desde sempre.

[21] VM, p. 426.

2.2 – Gadamer e Aristóteles: A compreensão como *phronesis*.

A apropriação gadameriana de Aristóteles, notadamente a análise da virtude dianoética da *phronesis* (prudência, sabedoria prática) no sexto livro da *Ética a Nicômaco*, é para a filosofia hermenêutica um modelo ideal para a questão da compreensão/interpretação em sua condição eminentemente aplicativa[22]. Gadamer se refere à aproximação entre hermenêutica e filosofia prática de Aristóteles da seguinte forma:

> Se o núcleo do problema hermenêutico é que a tradição como tal deve ser compreendida cada vez de modo diferente, então – a partir do ponto de vista lógico – o que está em questão é a relação entre o geral e o particular. Compreender passa a ser um caso especial da aplicação de algo geral a uma situação concreta e particular. Com isso a *ética aristotélica* ganha especial relevância para nós. (...) É verdade que Aristóteles não aborda o problema hermenêutico nem sua dimensão histórica, mas trata somente da apreciação correta do papel que a razão deve desempenhar na atuação ética. Mas o que nos interessa aqui é precisamente o fato de que ali estão em questão razão e saber, que estes não estão separados do ser que deveio, mas são determinados por esse ser e são determinantes para esse ser[23].

---

[22] A leitura gadameriana de Aristóteles encontra-se fortemente influenciada pelas interpretações de Heidegger, em seus cursos dos anos 20, entre os quais distinguimos *Interpretações fenomenológicas de Aristóteles (1922)*. Sobre esse curso decisivo, Gadamer afirma: *"As aulas de Heidegger tiveram o seu efeito. Eu mesmo aprendi acerca das virtudes dianoéticas (intelectuais) a partir de sua interpretação textual e resoluta do sexto livro da Ética a Nicômaco; a saber, a phronesis e a synesis (perspicácia), que está estritamente relacionada à primeira, são, de um outro modo, virtudes hermenêuticas"*. GADAMER, H. G. – *Heidegger´s Ways*. Trad. de John W. Stanley. Albany: SUNY Press, 1994, p. 141, tradução minha. Doravante referido como HW.

[23] VM, p. 411-412. Em *O Problema da Consciência Histórica*, tal questão é formulada da seguinte forma: "*Com efeito, o problema posto pela hermenêutica pode ser definido pela seguinte questão: que sentido se deve dar ao fato de que uma única e mesma mensagem transmitida pela tradição seja, não obstante, apreendida sempre de maneira diferente, isto é, em relação à situação histórica concreta daquele que a recebe? No plano lógico, o problema do compreender se apresentará, portanto, como o de uma aplicação particular de algo geral (a mensagem auto-idêntica) a uma situação concreta e particular. Ora, é certo que a ética de Aristóteles não se interessa pelo problema hermenêutico e menos ainda pela sua dimensão histórica, mas sim pelo exato papel que deve assumir a razão em todo comportamento ético; e é aqui que esse papel da razão e do saber revela analogias surpreendentes com o papel do saber histórico"*. PCH, p. 47.

O interesse de Gadamer na investigação aristotélica acerca da questão ética encontra-se no cerne da questão da compreensão, pois, de acordo com o próprio Gadamer, na constituição de sua reflexão hermenêutica está sempre operante um tipo de conhecimento muito próximo daquele que Aristóteles indica ser próprio da razão em toda atuação ética. Conforme afirma Gadamer, *"se relacionarmos a descrição aristotélica do fenômeno ético e especialmente a virtude do conhecimento moral às nossas próprias investigações, descobriremos que sua análise de fato oferece um tipo de modelo para os problemas da hermenêutica"* [24]. Tal conhecimento, que é próprio tanto da descrição ética de Aristóteles como também da hermenêutica gadameriana, não é identificado como algo vinculado à produção de conhecimento científico, mas como um saber que é, essencialmente, condição e resultado do viver humano em seu modo mais elementar de 'comportar-se no mundo'. Portanto, a retomada de aspectos investigados pela ética aristotélica significa para Gadamer a possibilidade de rever o cerne da questão hermenêutica (a questão da compreensão), livre de desdobramentos objetivistas (principalmente os do século XIX) no enfrentamento da alienação do intérprete sobre aquilo que é interpretado[25].

Assim, Gadamer estabelece a reabilitação da filosofia prática de Aristóteles como orientadora de sua reflexão filosófico-hermenêutica. E isso, a partir do tipo de conhecimento próprio que, para Gadamer, é comum a esses dois âmbitos filosóficos. Como diz Gadamer, *"a questão é se pode haver algo como um conhecimento filosófico do ser ético do homem e qual tipo de*

[24] VM, p. 426, modificado.

[25] *"A alienação do intérprete acerca do interpretado pelo método objetivador da ciência moderna, característico da hermenêutica e da historiografia do século XIX, surgiu como conseqüência de uma falsa objetivação. Minha intenção ao retornar ao exemplo da ética aristotélica é desmascarar e evitar essa objetivação"*. VM, p. 414, modificado.

conhecimento (isto é, logos) desempenha no ser ético do homem" [26]. Este questionamento pode, da mesma forma, se dirigir à hermenêutica filosófica, pois, para além de uma preocupação epistemológica – que diz respeito à possibilidade de um conhecimento universal e perene – é necessário esclarecer a natureza de tal conhecimento no âmbito da existência humana.

A questão que conduz a argumentação de Gadamer enfatiza a distinção aristotélica entre os modos dos saberes práticos – a *poiesis* e (sua respectiva virtude) a *techne* e a *praxis* e (sua respectiva virtude) a *phronesis* – tomando a *phronesis* como uma forma de razão própria do homem em sua relação interpretativa com as coisas. A descrição aristotélica da virtude que orienta o homem em seu ser ético, isto é, a *phronesis* (prudência, saber prático), é exemplar para que se entenda, de acordo com o projeto de Gadamer, o modo como a compreensão orienta a nossa condição interpretativa de ser-no-mundo. Nesse sentido, o modo de ser da *phronesis* se confunde com o modo de ser da compreensão. Como afirma Bernstein, *"o que Gadamer enfatiza acerca da phronesis é que esta é uma forma de razão que produz uma espécie de "know-how ético" no qual tanto o que é universal como o que é particular são co-determinados. (...) A compreensão é uma forma de phronesis"*[27].

A identificação da compreensão como *phronesis* é pensada por Gadamer na medida em que ele percebe, tanto na ética aristotélica como na hermenêutica filosófica, o momento da aplicação – isto é, da co-determinação entre o universal e o particular no âmbito tanto da reflexão ética quanto da hermenêutica – como um momento fundamental de nossa relação com o mundo. 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*

[26] VM, p. 412, modificado.

[27] BERNSTEIN, R. *From Hermeneutics to Praxis*, p. 828, tradução minha.

de textos para aquele que deseja compreender" [28]. Esta identificação se torna clara para Gadamer graças ao contato com a interpretação heideggeriana da ética de Aristóteles[29], que se apresenta, para o próprio Gadamer, como uma interpretação *crítica e desconstrutiva*[30]. Gadamer deixa isso claro em outra passagem, mais longa, quando se refere à leitura produtiva que Heidegger realizara de Aristóteles, conforme a seguir:

> Eu fiquei ciente disto na primeira vez que encontrei com Heidegger em 1923 – ainda em Freiburg – e participei em um seminário sobre a *Ética e Nicômaco* de Aristóteles. Nós estudamos a análise da *phronesis* [pensamento, sabedoria prática]. Heidegger mostrou-nos, a partir do texto de Aristóteles, que toda *techne* [habilidade técnica] contém um limite interno: seu conhecimento nunca acarreta necessariamente um descobrimento completo porque o trabalho, do qual se sabe como produz, é livre na incerteza de seu uso, que não é disponível [*eines unverfügbaren Gebrauchs*]. Então, como tópico para discussão, ele apresentou a distinção de todo conhecimento – especialmente o que é mera *doxa* [opinião] – da *phronesis*: ηθηηςηςξ|ωςησ|ωςχ1140 b 29). Como procuramos uma interpretação, incerta sobre a sentença e completamente estranha aos conceitos gregos, Heidegger explicou concisamente, "essa é a consciência!". Este não é o lugar para reduzir o exagero pedagógico contido nesta pretensão para suas dimensões apropriadas, e ainda menos lugar para salientar o peso lógico e ontológico que a análise aristotélica da *phronesis* de fato comporta. Mas o que Heidegger encontrou nisto, que foi também o que tanto me fascinou na crítica

---

[28] RISSER, J. *Hermeneutics and the voice of the other*, p. 105, tradução minha.

[29] Também em *Philosophical Apprenticeships* Gadamer afirma o seguinte: *"(...) Meu professor Paul Natorp deu-me para ler um manuscrito de Heidegger de quarenta páginas, uma introdução de uma interpretação de Aristóteles. Este manuscrito afetou-me como um choque elétrico"*. GADAMER, Hans-Georg. *Philosophical Apprenticeships*. Trad. de R. Sullivan. Cambridge/Massachusetts: The MIT Press, 1985, p. 46-47, tradução minha. Doravante referido como PA.

[30] *"Hoje não poderia haver dúvida que a intenção fundamental que guiou Heidegger em sua interpretação de Aristóteles foi crítica e desconstrutiva. Naquele tempo, isto não estava claro. Heidegger transferiu poderes extraordinários da intuição fenomenológica [Anschaumgskraft] para suas interpretações e, ao fazer isso, liberou cuidadosa e efetivamente o texto aristotélico original da sobredeterminação da tradição escolástica e da descrição distorcida da filosofia crítica acerca do período de Aristóteles (Cohen adorava dizer: 'Aristóteles foi um farmacêutico'), a partir da qual ele começou a falar em um inesperado caminho"*. HW, p. 32, tradução minha.

> aristotélica da idéia platônica de bem e o conceito aristotélico de saber prático, é hoje claro: aqui há um tipo de conhecimento (umçωσεωçdescrito que admite não uma referência a uma objetividade final no sentido da ciência mas um saber na situação concreta da existência[31].

Esta passagem citada indica um elemento fundamental à ligação estabelecida por Gadamer entre *compreensão* e *phronesis*. Tal relato indica a importância da interpretação de Heidegger que, mesmo perguntando-se sobre a questão do Ser, indicou um elemento decisivo próprio à reabilitação gadameriana de Aristóteles, ou seja, o modelo do conhecimento que é percebido na situação ética tal como descrita por Aristóteles, isto é, a interpretação da *phronesis* é similar ao saber que se encontra sempre atuante na situação concreta da vida fáctica, fundamentalmente relacionada ao modo de ser do homem (*Dasein*) no mundo[32]. Gadamer, entretanto, mesmo reconhecendo na abordagem heideggeriana elementos essenciais necessários a uma ontologia hermenêutica, realiza um deslocamento da apropriação heideggeriana, resituando-a no domínio da vida em comum. Como afirma Duque-Estrada:

> [O caráter polêmico – visto numa perspectiva gadameriana – da reapropriação que Heidegger fez de Aristóteles] não repousa no fato de Heidegger ler de uma forma ontológica o que, em Aristóteles, diz respeito a uma questão de ordem prática; mas, antes, no fato de que, em tal leitura, a natureza essencialmente dialógica da *phronesis*, enquanto estado racional que rege o domínio prático, é transformada em um caráter não comunicativo daquilo que Heidegger chama *das Gewissen* (consciência moral). Em outras palavras, Gadamer aceita o caráter ontológico da leitura heideggeriana de Aristóteles, mas

[31] HW, p. 32-33, tradução minha.

[32] Cfr. VOLPI, Franco. Dasein as *praxis*: the Heideggerian assimilation and the radicalization of the practical philosophy of Aristotle. In MACANN, Christopher (ed.) *Critical Heidegger*. London and New York: Routledge, 1996, p. 27-66.

> rejeita a transformação que a leitura heideggeriana opera sobre o conceito de *phronesis*[33].

Em *O Problema da Consciência Histórica*, notadamente na conferência *O Problema Hermenêutico e a Ética de Aristóteles*, como também em *Verdade e Método*, especificamente no parágrafo *A Relevância Hermenêutica de Aristóteles*, Gadamer retoma a caracterização aristotélica da noção de *phronesis* como uma racionalidade prática e não científica (no sentido de *episteme*), principalmente em contraposição ao saber prático (*poiesis*) que é resultado da *techne* (habilidade, arte de fabricar algo), que é próprio, por exemplo, à ocupação dos artesãos. A exposição das distinções aristotélicas tem como fim mostrar que somente o saber prático da *phronesis* estaria vinculado ao problema da aplicação hermenêutica. Diz Gadamer:

> A tarefa da decisão ética é fazer a coisa certa numa situação particular, isto é, discernir e compreender o que é correto na situação. Ele também deve agir, escolhendo os meios adequados, e sua conduta deve ser tão cuidadosa como a do artesão. Como então é possível que seja um saber completamente diferente? Da análise aristotélica da *phronesis* podemos extrair uma variedade de respostas a esta questão, pois a habilidade de Aristóteles ao descrever fenômenos em todos os aspectos constitui sua verdadeira genialidade[34].

Gadamer aborda três perspectivas essenciais atribuídas por Aristóteles à *phronesis* que, além de diferenciá-la da *techne*, indicam elementos decisivos para o saber próprio da hermenêutica. Sobre o primeiro aspecto, diz Gadamer:

> Uma *techne* se aprende, e pode também ser esquecida. Mas o saber ético não pode ser aprendido nem esquecido. Não nos

[33] DUQUE-ESTRADA, P. C. – *Gadamer's Rehabilitation of Practical Philosophy. An Overview*, p. 163, tradução minha.

[34] VM, p. 417, modificado.

> confrontamos com ele ao modo de poder apropriar-nos ou não, como podemos escolher ou deixar de escolher uma habilidade objetiva, uma *techne*. Ao contrário, encontramo-nos sempre na situação de quem precisa atuar (não levando em conta a situação especial das crianças, na qual a obediência ao educador substitui a decisão pessoal) e, assim, já devemos sempre possuir e aplicar o saber ético[35].

Esta primeira distinção mostra que o saber ético, ao contrário da *techne*, não se aprende, mas sempre se realiza quando estamos numa situação na qual se deve tomar uma decisão. *"O sujeito da phronesis, o homem, se encontra desde já em 'ação numa situação' e, assim, sempre obrigado a possuir um saber ético e a aplicá-lo segundo as exigências de sua situação concreta"* [36]. Tal aspecto também é próprio da compreensão, pois somente na situação na qual o intérprete se encontra diante do que deve ser interpretado que a compreensão pode ser percebida em sua realização aplicativa.

Assim, tal como o saber ético, que não é 'possuído' como um mero conhecimento a ser aplicado nas situações, também a compreensão, em toda situação interpretativa, se constitui como algo que guia a sua 'ação numa situação'. Mesmo na *techne*, na qual há uma imagem diretriz para a fabricação dos objetos, há uma determinação da forma, e de certo modo, do uso daquilo a ser fabricado. Já no saber ético, mesmo que determinado pelas leis ou regras gerais que possuem uma universalidade, há também a necessidade de sua aplicação de acordo com a situação concreta e particular na qual a lei é aplicada. Acerca desta diferença, afirma Gadamer:

> A situação daquele que "aplica" o direito é inteiramente diferente. Em certos casos, ele deverá atenuar a aplicação de todo o rigor da lei. Mas se o faz, não é porque não tem alternativa, pois fazer o

[35] VM, p. 417-418, modificado.

[36] PCH, p. 52.

> contrário seria injusto. Atenuando a lei, ele não a reduziria mas, ao contrário, encontraria um direito melhor. Aristóteles formula isso mais claramente em sua análise da *epiekeia* (equidade): *epiekeia* é a correção da lei. Aristóteles mostra que toda lei está em uma tensão necessária com relação à ação concreta, na qual é geral e em conseqüência disso não pode abranger a realidade prática em toda sua concretude[37].

Tal relação entre lei e realidade humana indica o caráter propriamente aplicativo do modo como se relacionam as leis – em sua dimensão universal – e os casos concretos – essencialmente particulares. Esta relação, que para Gadamer é similar ao que acontece quando o homem se relaciona à tradição, é sempre atual e plural. Assim, o determinante de toda relação, isto é, a concretização do universal na situação particular, é o que diferencia a justa atuação da consciência ética da atuação produtiva da *techne*.

Esta primeira perspectiva conduz à diferença de conceitos acerca dos meios e fins no saber ético e também no saber técnico, que é para Gadamer a segunda perspectiva. De início, Gadamer estabelece esta distinção ao atribuir ao saber técnico um vínculo aos fins particulares, enquanto o saber moral está sempre relacionado aos fins universais, considerando radicalmente os meios para tais fins. Diz Gadamer:

> Aqui vemos uma modificação fundamental da relação conceitual entre meios e fins que podem distinguir o saber moral do técnico. Não é só que o saber ético não tem simplesmente fim particular, mas pertence ao justo viver em geral ao passo que todo saber técnico é particular e serve a fins particulares. Nem é o simples caso no qual o saber moral deve dirigir onde o saber técnico seria desejável mas indisponível. Certamente se o saber técnico estivesse disponível, seria desnecessário deliberar sobre si mesmo sobre aquilo que confere validez enquanto saber. Onde há uma techne, devemos aprendê-la e com isso seriamos capazes de encontrar os meios corretos. Vemos que o saber ético, entretanto,

[37] VM, p.419, modificado.

> sempre exige esta espécie de autodeliberação. Ainda que imaginemos este saber em ideal perfeição, é a deliberação perfeita de si mesmo (*eubolia*) e não um saber no modo da techne[38].

Para Aristóteles, o saber ético nunca é passível de aprendizagem; está vinculado, de modo especial, aos meios e não aos fins. É necessário que o homem pondere acerca dos meios que conduzem aos fins, pois, como diz Gadamer, *"o fim do saber ético não é uma 'coisa particular'; ele determina toda a retidão ética da vida em seu todo"* [39]. Este aspecto se encontra em oposição ao saber técnico, pois quem pratica este último "é um entendido" no assunto e assim, não pondera sobre os meios a serem empregados na obtenção de um produto final. Afirma Gadamer:

> E já que semelhante possibilidade [não ponderar sobre os meios para se atingir um determinado fim] fica de antemão descartada no caso do saber prático, segue daí uma caracterização do domínio ético como aquele em que o saber técnico cede lugar à deliberação e à reflexão[40].

Gadamer mostra que nesta distinção reside todo o problema ético, pois, no âmbito da práxis, não temos de modo antecipado os meios justos para chegar aos fins, pois estes não se mostram determinados. Daí a dupla preocupação com os meios e também com os fins. Por isso, afirma Gadamer:

> Quando Aristóteles nos descreve as formas concretas de um comportamento equilibrado no que se refere à escolha dos meios válidos, *ele se apóia, antes de tudo, na consciência ética que molda, do interior, as exigências de uma situação concreta. O saber ético que se regula por tais idéias é o mesmo que deve responder às exigências momentâneas de uma situação factual.* Do mesmo modo, quando se trata de fins éticos, não se pode

[38] VM, p. 422, modificado.

[39] PCH, p. 54.

[40] PCH, p. 54.

> jamais falar em meios "oportunos"; aqui a conformidade à razão ética contribui essencialmente para a validade ética dos fins. *Refletir sobre os meios constitui eo ipso um engajamento ético*[41].

O saber da *phronesis* indica, então, um tipo de conhecimento que é dependente, no interior da situação particular, de uma atuação – pode-se dizer com validade universal – da consciência ética. O 'saber-para-si' aristotélico indica, na visão de Gadamer, esse conhecimento que se apresenta a nós como relação entre a justiça – tomada universalmente – e a ação naquela situação – tomada particularmente. Assim, este saber, além de atravessar a situação, estabelece uma atuação; nisto constituindo, para cada um, a forma mais fundamental da experiência:

> O saber ético é verdadeiramente um saber peculiar. Abrange de modo especial os meios e os fins e com isso distingue-se do saber técnico. Por isso, não faz muito sentido distinguir aqui entre saber e experiência, o que, por sua vez, convém perfeitamente à *techne*. O saber ético contém por si mesmo um certo tipo de experiência. Veremos inclusive que esta é talvez a forma mais fundamental da experiência (*Erfahrung*), frente a qual toda outra experiência já é uma alienação, para não dizer uma desnaturalização[42].

A experiência (*Erfahrung*) indicada por Gadamer pode ser caracterizada como a mais original, anterior a qualquer outra. O saber ético permite-nos a descrição de tal experiência, pois ele, em si mesmo, já é uma forma desta experiência.

O terceiro aspecto salientado por Gadamer diz respeito ao modo de ser próprio do saber ético, que de acordo com Aristóteles, é 'saber-para-si'[43], sendo tomado como essencial à existência compreensiva. Para Gadamer, esta caracterização encontra-se

---

[41] PCH, p. 55, grifo meu.

[42] VM, p. 424.

[43] ARISTÓTELES, *Ética a Nicômaco*, Trad. de Leonel Vallandro e Gerd Bornheim da versão inglesa de W.D. Ross. Coleção 'Os Pensadores'. São Paulo: Abril Cultural, 1979, 1141b.

muito próxima do processar da compreensão no seu modo de ser ontológico. Diz Gadamer:

> O autoconhecimento da reflexão ética tem, de fato, uma única relação consigo mesmo. Podemos ver isso nas modificações que Aristóteles apresenta no contexto de sua análise da phronesis. Junto à phronesis, a virtude da ponderação reflexiva, encontra-se o "entendimento compreensivo" (*sunesis*, *Verständnis*). A "existência compreensiva" (*Verständnis*) é introduzida como uma modificação da virtude do saber ético, na medida em que, neste caso, não sou eu que devo agir. Assim, "synesis" significa, inequivocamente, a capacidade do julgamento ético[44].

Esta característica do saber ético – a *synesis* – expressa a condição de tal conhecimento quando se coloca em questão um saber 'para o outro' e não 'para mim'. A modificação é proporcionada pela possibilidade de nos colocarmos no lugar do outro, principalmente no que diz respeito a sua ação. Sobre tal aspecto, pondera Gadamer:

> Compreender o outro, como fenômeno original, não é o simples conhecimento técnico do psicólogo ou a experiência diária que possuem, igualmente, o "malicioso", o "astucioso". A compreensão do outro supõe o engajar-se numa causa justa e, através desta, a descoberta de um vínculo com o outro. Esse vínculo se concretiza no fenômeno do "conselho moral". Como se diz, "bom conselho" só se dá e só se recebe entre amigos. Isso para enfatizar que a relação que se estabelece entre duas pessoas não é a de duas coisas que nada têm a ver uma com a outra, mas que *a compreensão* – para empregarmos uma idéia com a qual já estamos habituados – *é uma questão de "pertencimento"*. Segundo Aristóteles, a compreensão dá lugar a dois fenômenos correlativos que são os seguintes: o espírito de discernimento da situação em que o outro se encontra, e a tolerância ou indulgência dele resultante. Ora, mas que é o discernimento senão a virtude de saber julgar imparcialmente a situação do outro?[45]

[44] VM, p. 424, modificado.

[45] PCH, p. 56.

Este caráter compreensivo salientado por Aristóteles indica, para Gadamer, um saber não técnico e possível graças à situação de pertencimento comum a todos. E o fenômeno compreensivo está – desde sempre no âmbito da hermenêutica filosófica – fundamentalmente vinculado ao caráter comunitário no qual todos os homens estão unidos. Como afirma Gadamer:

> O homem experimentado, aquele que conhece todo tipo de manhas e práticas e é versado em tudo que existe, somente alcançará uma compreensão adequada daquele que atua quando satisfizer a seguinte premissa: que também ele deseje o que é justo, que se encontre portanto ligado ao outro nesse tipo de comunidade[46].

É este aspecto – o traço comunitário do saber ético – que, na argumentação de Gadamer, torna a tarefa hermenêutica próxima do saber prático, pois, *"também aqui se torna claro que o homem que compreende não sabe nem julga a partir de um simples estar postado frente ao outro sem ser afetado, mas a partir de uma pertença específica que o une ao outro, de modo que é afetado com ele e pensa com ele"* [47].

Na perspectiva gadameriana, a compreensão pode ser tomada como indissolúvel da *phronesis* aristotélica porque a atuação ética do homem não se dá num distanciamento diante das situações e dos outros, mas numa radical condição de pertencimento a um âmbito prático e comunitário no qual todos necessariamente estão vinculados. Temos nesse ponto o cerne da relação entre a ontologia hermenêutica de Gadamer e a práxis de Aristóteles, *pois o compreender é, neste sentido, um outro modo de se afirmar a atuação da phronesis*.

[46] VM, p. 425.

[47] VM, p. 425.

Capítulo 3

A Hermenêutica Filosófica como Práxis e suas implicações ético-políticas

3.1 – A primazia da práxis na compreensão hermenêutica.

> *Orientei-me pelo modelo da filosofia prática de Aristóteles. Procurei evitar o modelo distorcido de teoria e sua aplicação, que, partindo do conceito moderno de ciência, determinou de modo unilateral também o conceito de práxis* [1].

O traço prático encontra-se efetivamente implicado em toda a descrição gadameriana do compreender. Este referido traço está calcado na constituição da reflexão hermenêutica, que tem como principal tarefa a explicitação do acontecer – simultaneamente compreensivo, aplicativo e interpretativo – continuamente operante, que é, ao mesmo tempo, identificado com o modelo de saber próprio da filosofia prática de Aristóteles, no que diz respeito ao modo de ser característico do homem em toda atuação ética[2]. Conforme diz Gadamer:

> Desde os tempos mais remotos, até hoje, *a Hermenêutica esboçou sempre a exigência de que sua reflexão acerca das possibilidades, regras e meios de interpretação sirva e promova, de modo*

[1] VM II, p. 32.

[2] Sobre a aproximação entre hermenêutica e filosofia prática pela *phronesis*, afirma Aubenque: *"A phronesis aristotélica é que melhor cumpriria o programa de uma hermenêutica da existência humana voltada para a práxis"*. AUBENQUE, Pierre. *A Prudência em Aristóteles*. Trad. de Marisa Lopes. São Paulo: Discurso Editorial, 2003, p. 8.

> *imediato, a práxis*. (...) A Hermenêutica pode designar uma capacidade natural do homem, isto é, a capacidade de um contato compreensivo com os homens[3].

Há, portanto, na relação entre hermenêutica e a tradição da filosofia prática, sugerida por Gadamer, a reivindicação de um âmbito de pensamento – o âmbito prático – onde a hermenêutica filosófica fundamentalmente habite. É neste sentido que Gadamer repensa ontologicamente a práxis, ou seja, ele retoma uma esfera já pressuposta em toda ação, na qual a reflexão filosófica deve permanecer. Esta esfera da vida humana não pode ser ignorada, mas, antes, deve ser preservada diante da expansão de racionalidades alheias a tal âmbito.

O saber prático – da filosofia prática de Aristóteles e da hermenêutica gadameriana – não é identificado como algo vinculado à produção de conhecimento científico, mas como um saber que é, essencialmente, pressuposto em todo viver humano em seu modo mais elementar de 'ser-no-mundo-com-os-outros'[4]. Este questionamento será considerado no âmbito da hermenêutica filosófica, pois, para além de uma preocupação epistemológico-científica, é necessário esclarecer o que antecede a todo momento compreensivo que se verifica no âmbito da existência humana.

Desta forma, na visão de Gadamer, a reabilitação da práxis aristotélica esclareceu, decisivamente, a tarefa que é assumida na fusão entre hermenêutica e práxis: *trata-se de um engajamento em defesa da razão prática, em detrimento da atual condição – chamada por Gadamer de ameaçadora e dominadora – na qual considera-se racionalidade somente à medida que seja fundamentalmente científica*. Assim, Gadamer, na articulação entre hermenêutica e filosofia prática, estabelece como fundamental a

---

[3] REC, p. 61, grifo meu.

[4] Nas palavras de Duque-Estrada: Para Gadamer, "*a condição de ser-com-os-outros é uma estrutura essencial do ser em si*". DUQUE-ESTRADA, P. C. – *Gadamer's Rehabilitation of Practical Philosophy. An Overview*, p. 159, tradução minha.

questão da preservação – pela via do pensamento – de um tipo de racionalidade que não se contraponha à imanência em que se desdobra a vida humana. Segundo o próprio Gadamer:

> O saber prático, na verdade, é aquilo que, a partir de si, assinala o lugar a todo saber prático fundamentado cientificamente. (...) Ora, a filosofia prática não é certamente, ela própria, esta racionalidade. Ela é filosofia, isto é, uma reflexão, e uma reflexão sobre aquilo que deve ser a configuração da vida humana. No mesmo sentido, a hermenêutica filosófica não é ela própria a arte do compreender, mas a sua teoria. Contudo, tanto uma quanto a outra forma de conscientização surge da práxis, e sem esta não é nada mais do que um mero processo vazio[5].

A hermenêutica filosófica, a partir de sua afinidade com a filosofia prática, encontra-se, então, ligada ao mundo prático da vida, no qual encontra-se sempre em questão a relação com o outro como algo 'originário', presente em todo proceder (ou compreender) de nossa existência, seja na leitura de um livro, em uma discussão, uma situação ética qualquer, etc. É neste sentido que Risser afirma: *"A hermenêutica não é Kunstlehre (teoria da arte), uma doutrina de uma técnica, mas uma prática que requer uma sabedoria moral, um engajamento e uma aplicação em relação a si mesma"* [6]. O tratamento dado por Gadamer ao problema hermenêutico da relação entre o universal e o particular deve ser considerado somente a partir desta esfera prática da vida, na qual a hermenêutica filosófica reivindica um âmbito de reflexão acerca de um saber que não é reconhecido apenas cientificamente, onde a compreensão acontece de forma distinta a partir da relação com a 'mesma' Tradição.

Sendo assim, a reflexão de Gadamer, no âmbito da hermenêutica filosófica, tem como principal objetivo, nas palavras de Duque-Estrada, *"fazer justiça à especificidade de uma*

[5] VM II, p. 33-34.

[6] RISSER, J. *Hermeneutics and the Voice of the Other,* p. 110, tradução minha.

racionalidade própria à práxis humana" [7]. Em outras palavras, é somente a partir da abordagem hermenêutica, que leva em conta o âmbito prático anterior a todo discurso, que poderíamos refletir essencialmente sobre a vida humana em seu modo de ser mais fundamental. É neste sentido que Gadamer afirma o seguinte:

> Não é meu intento solucionar qualquer situação prática do compreender. Trata-se de uma atitude teórica frente à práxis da interpretação, da interpretação de textos; porém, também, das experiências interpretadas neles e nas orientações do mundo, que se desenvolvem comunicativamente[8].

Portanto, a tarefa da hermenêutica filosófica é a de tornar clara a dimensão prática presente em todos os âmbitos da vida concreta e cotidiana com os outros. Para isso, é necessário esclarecer "aqui e agora" o sentido da práxis e sua atual relação com a vida humana como um todo. Gadamer define este âmbito prático da seguinte forma:

> "Práxis" exprime melhor, como o demonstrou especialmente Joaquim Ritter, a forma de comportamento dos seres vivos, em sua mais ampla generalidade. A práxis, como o ser vivo, está situada entre a atividade e o "encontrar-se em um estado ou situação". Como tal não está limitada ao homem, que atua exclusivamente por livre escolha (*prohairesis*). Práxis significa melhor realização da vida (*energeia*) do ser vivo, a quem corresponde uma "vida", uma forma de vida, uma vida que é levada a cabo de uma determinada maneira (*bios*). Também os animais têm *práxis* e *bios*, isto é, uma forma de vida[9].

De modo diferente dos animais, a práxis humana está relacionada ao agir e às decisões particulares. É por isso que

---

[7] DUQUE ESTRADA, P. C. *Limites da Herança Heideggeriana: a Práxis na Hermenêutica de Gadamer*, p. 509.

[8] REC,p. 77.

[9] REC, p. 59.

Gadamer afirma que a vida humana se forma pela *prohairesis* (antecipação e escolha prévia). A condução da vida é, assim, regida pela livre escolha diante das regras comunitárias. Em outras palavras, para Aristóteles, o homem tem o saber prático como guia de sua ação diante dos princípios comuns com os quais toda comunidade se relaciona.

A filosofia prática tem que despertar a consciência de que ao homem lhe corresponde, como característica própria, o possuir *prohairesis*, seja como formação das atitudes básicas humanas deste tipo de preferir, que tem o caráter da "areté", seja como a inteligência da reflexão e da busca de conselho, que dirige toda atuação. Em todo caso, a filosofia prática tem também que responder, a partir de seu conhecimento, pelo ponto de vista em virtude do qual algo deve ser preferido, isto é, pela referência ao bem. Porém, como o saber que dirige a ação é promovido, por sua própria essência, pela situação concreta, em que se tem que escolher o que se deve fazer, sem que uma "techne" aprendida e dominada possa resgatar a própria reflexão e decisão, a ciência prática – que está dirigida para este saber prático – não é nem ciência teórica, ao estilo da matemática, nem conhecimento especializado, no sentido do domínio aprendido de processos de trabalho, quer dizer, "poiesis", mas uma ciência de um tipo particular. *Ela mesma tem que surgir da práxis e se voltar novamente sobre a práxis, com todas as generalidades típicas cuja consciência desperta*[10].

Duas características próprias da vida humana que, percebidas na compreensão aristotélica de práxis, são fundamentais para caracterizar a práxis inerente à hermenêutica filosófica: 1. a reflexão pressuposta a toda ação, que tem como fim o bem; e 2. o critério de relação do homem com este saber, que se baseia e ao mesmo tempo volta-se em sua finalidade para a práxis. Estes aspectos são válidos para a hermenêutica filosófica, já que o

[10] REC, p.60, grifo meu.

engajamento em defesa da razão prática – tarefa propriamente gadameriana – , é realizado a partir da consideração do sentido da práxis em sua relação com nossa época. É neste sentido que Gadamer considera a hermenêutica filosófica herdeira da antiga tradição da filosofia prática. Nas suas palavras, *"a hermenêutica é filosofia e, enquanto filosofia, filosofia prática. A grande tradição da filosofia prática sobrevive em uma hermenêutica que tem consciência de suas implicações filosóficas"* [11].

Deste modo, a investigação das estruturas constitutivas do compreender, que antecedem e viabilizam toda atuação no âmbito da vida em comum, realiza uma transformação no modo de pensar a própria filosofia hermenêutica, pois, conforme afirma o próprio Gadamer, *"a hermenêutica é, muito antes, uma visão fundamental acerca do que significa em geral, o pensar e o conhecer para o homem na vida prática, mesmo se trabalhando com métodos científicos"* [12]. A noção de práxis assim abordada está intrinsecamente vinculada a todo proceder que, por conseguinte, encontra-se essencialmente relacionado ao caráter público e comunitário da vida humana, no sentido proposto por Gadamer a estes dois termos, isto é, como domínio público da práxis, esfera da mutualidade que, para Gadamer, nos acontece sempre e efetivamente. Desta maneira, o projeto de Gadamer, segundo Duque-Estrada, é uma tentativa de:

> Abrir um acesso ao domínio da experiência prática e nele garantir a permanência de uma reflexão que, ali residindo, se auto-afirme como reflexão original. Em outros termos, é a partir da publicidade intrínseca à experiência prática – publicidade que, na sua obra, se vai mostrar como fundada, em última instância, na mediação lingüística do sentido através do qual os indivíduos

[11] REC, p. 76.

[12] GADAMER, H. G. *Da Palavra ao Conceito – A tarefa da hermenêutica enquanto filosofia (1996)*. In ALMEIDA, C. L.S.; FLICKINGER, H.G.; ROHDEN, L.(org.). – *Hermenêutica Filosófica: nas trilhas de Hans-Georg Gadamer*, p. 18-19.

> compartilham de uma existência comum – que Gadamer afirma o caráter original de sua reflexão[13].

Sendo assim, ao elucidar este traço fundamentalmente comunitário, que forma e guia a prática hermenêutica, Gadamer enfatiza que todo compreender, em seu modo de ser, é *simultaneamente mútua compreensão e autocompreensão*. Isto porque a estrutura essencial de 'ser com os outros' é também essencial à autocompreensão. Nas palavras de Duque-Estrada, *"esta abertura ao outro, uma condição enraizada na linguisticalidade de nosso pertencimento à tradição, constitui a condição de possibilidade do processo de nossa autoformação"* [14].

Gadamer aposta na instauração de uma reflexão que, ao considerar o antigo conceito de práxis, se confronte com o nosso tempo e que, de acordo com seu diagnóstico, encontra-se essencialmente marcado pela inexistência de uma consciência comum e também pela dominação de uma racionalidade que lhe é estranha, isto é, a racionalidade técnico-científica que se impõe como o único modelo de acesso à verdade.

Desta forma, a partir de uma tematização apropriada da práxis, Gadamer tenta recuperar este âmbito original a partir de sua atual deformação[15]. Diz Gadamer:

> Encontramo-nos aqui naquilo que designamos prática [práxis]. Prática, neste contexto, não se deve entender no sentido teórico em que não passa da aplicação da teoria. Trata-se da prática no seu sentido original, no sentido grego, segundo o qual a prática

---

[13] DUQUE ESTRADA, P. C. *Limites da Herança Heideggeriana: a Práxis na Hermenêutica de Gadamer*, p. 511-512.

[14] DUQUE-ESTRADA, P. C. – *Gadamer's Rehabilitation of Practical Philosophy. An Overview*, p. 160, tradução minha.

[15] *"Gadamer fala da deformação da práxis que toma lugar na modernidade e diz-nos que a finalidade da hermenêutica filosófica é corrigir a falsificação peculiar da consciência moderna, a idolatria do método cientifico e a autoridade anônima da ciência. Ele argumenta que a filosofia hermenêutica, que é herdeira da tradição da filosofia prática, reivindica 'a mais nobre tarefa do cidadão – a decisão-execução de acordo com a sua própria responsabilidade'"*. BERNSTEIN, Richard J. – *Philosophical Profiles*: *Essays in a Pragmatic Mode*. Cambridge: Polity Press, 1986, p. 17, tradução minha.

> tinha – quase diria eu – um sentido inativo. Uma carta grega terminava com a expressão *eu prattein*, que podemos traduzir por: "Passa bem!" 'Práxis' indica o modo como vamos andando: bem ou mal, em todo o caso, que alguém de qualquer modo vai andando, pois não somos donos e senhores do nosso destino, mas dependemos deste ou daquele, encontramos muitos obstáculos, muitas desilusões e, por vezes, também somos felizes graças a um êxito que vai além inclusivamente do alcance dos nossos sonhos. Em semelhante prática habita, decerto, uma nova proximidade à totalidade da nossa posição no mundo enquanto seres humanos. Está-lhe imediatamente ligada a temporalidade, a finitude, planos e projetos, recordações, esquecer e ser esquecido[16].

Assim, a orientação própria da práxis, que é fundamentalmente anterior a toda atuação ético-política, diz respeito à restituição, em nossa época, de um espaço comum de reflexão frente ao domínio da ciência. É neste sentido que o esforço de Gadamer se orienta na tentativa de tematizar a práxis como: 1) a nossa mais original forma de vida; e 2) o âmbito no qual se encontra fundado todo projeto de pensamento.

Ao considerar esses dois aspectos da práxis, Gadamer sugere que toda experiência humana é constituída fundamentalmente por esta estrutura prática, na qual todas as outras experiências – artísticas, científicas, entre outras – são derivadas. É na imanência da vida histórica que se constitui, de modo universal, toda práxis humana.

Como todas as experiências humanas, também a reflexão filosófica encontra-se fundada neste âmbito; a razão se constitui fundamentalmente como prática, pois se encontra relacionada a um horizonte básico de experiência que a ela precede. É neste âmbito que a hermenêutica filosófica se encontra estabelecida. Desta maneira, toda fundamentação teórica ou todo sistema de pensamento não pode, de acordo com Gadamer, negligenciar a experiência ontológica primordial, isto é, o engajamento imediato

[16] HFE, p. 21-22.

com o 'mundo da vida prática', que é anterior a toda e qualquer reflexão e ação. É a práxis a perspectiva comum não somente da hermenêutica, em sua relação com a filosofia prática, mas de todo projeto de pensamento.

3.2 – Implicações ético-políticas da retomada hermenêutica da práxis.

A reinvidicação gadameriana de uma reflexão filosófica que não desprestigie o âmbito prático encontra-se face a uma situação peculiar na qual atualmente estamos vinculados. Tal situação contemporânea, em sua relação com a disposição humana para a filosofia, é descrita por Gadamer nos seguintes termos:

> Vivemos em uma época que desejaria que a filosofia passasse a ser considerada como uma relíquia teológica de um passado superado. Não há nada que seja mais duvidoso que o ideal da teoria pura e do conhecimento pelo próprio conhecimento, que se supõe vinculado, misteriosa e inconscientemente, a outros interesses. Assim, a ressonância kantiana, que está latente na afirmação de uma disposição natural do homem para a filosofia, desperta a resistência de uma consciência da época que nem sequer está disposta a confiar na ciência e no espírito de racionalidade crítica, que a anima. Desde que a civilização técnica e o efervescente progresso puseram a humanidade frente aos vitais problemas da autodestruição bélica ou pacífica, a paixão filosófica se apresenta como uma fuga irresponsável no mundo de sonhos desfeitos. E, não obstante, cabe afirmar que a filosofia pertence tão essencialmente à disposição natural dos homens, como seu entendimento técnico e sua inteligência prática, cuja intervenção conjunta parece ser suficiente para assumir as tarefas de futuro da humanidade[17].

Diante de uma configuração de época na qual o pensamento filosófico é considerado algo a ser superado, a recolocação da

[17] REC, p. 78.

questão da práxis encontra-se essencialmente vinculada a uma preocupação fundamental, isto é, à preservação desta mesma esfera de pensamento que atualmente é desconsiderada, isto é, a própria práxis. Deste modo, a recuperação da esfera prática realizada por Gadamer tem como pretensão não apenas instaurar um âmbito de reflexão condizente à nossa época, mas, devido a seu traço fundamentalmente prático, indicar também implicações teóricas com desdobramentos ético-políticos. Neste sentido, o pensamento gadameriano também estabelece uma análise de nossa condição filosófica atual frente à tarefa de refundação da filosofia – entendida como hermenêutica – na imanência da práxis humana. Em outras palavras, no momento do 'fim da filosofia', é tarefa básica retornar ao âmbito prático em um movimento de refundação do pensamento.

Gadamer descreve nossa condição atual como um momento que se caracteriza essencialmente a partir de uma dicotomia entre teoria e prática; tal dicotomia é afirmada a partir de uma estranha oposição entre ambas. O caráter estranho de tal oposição deve-se ao distanciamento do sentido grego em que não havia mera oposição, mas sim uma distinção de saberes; a partir da oposição moderna, por contraste, a práxis passa a ser relacionada fundamentalmente com o momento da aplicação da ciência, que, por sua vez, é considerada teoria. Sobre tal oposição, afirma Gadamer:

> A teoria se converteu num conceito instrumental, dentro da investigação da verdade e da aquisição de novos conhecimentos. Esta é a situação básica a partir da qual nos propomos a pergunta "o que é práxis?" Já não sabemos porque, partindo do moderno conceito de ciência, somos deslocados na direção da aplicação da ciência, quando falamos de práxis[18].

[18] REC, p. 41.

Assim, a partir do desenvolvimento moderno das ciências, esta oposição entre teoria e prática se impôs, de acordo com Gadamer, à totalidade da vida social. Daí o caráter supérfluo atribuído atualmente ao pensamento. Em outras palavras, é graças a esta oposição, resultado do domínio de uma racionalidade moderna e científica, que se encontra atualmente deformada a noção original de práxis tal como reivindicada pela hermenêutica filosófica. Sobre o conceito originário de práxis, diz Gadamer:

> Para poder apreendê-lo [o conceito originário de práxis] e entender o sentido da tradição da filosofia prática, é preciso extraí-lo totalmente da relação de oposição com a "ciência". Aqui não é sequer decisiva a oposição com respeito à "teoria" que certamente se encontra na divisão aristotélica das ciências, tal como o demonstra a bela frase de Aristóteles, segundo a qual só são "ativas" em grau máximo aquelas coisas que estão definidas por seu rendimento de pensamento (Pol. 1325b 21ss). A teoria é, ela mesma, uma práxis. Porém, isto soa aos ouvidos modernos como um sofisma, porque para nós o significado de práxis está definido por aplicação da teoria e da ciência, com todas as conotações herdadas de "práxis" que apresentam a aplicação da teoria pura, como algo impuro, mais ou menos como acomodação ou compromisso[19].

Como a oposição moderna entre teoria e práxis pode ser considerada como um traço que conduz as investigações de Gadamer posteriores à sua principal obra, *Verdade e Método*, a temas eminentemente práticos, podemos considerar que é somente a partir do retorno à concepção grega de práxis que é possível recuperar o seu sentido filosófico genuíno. Poderíamos considerar esta recuperação como uma investigação que tem como principal objetivo o tratamento filosófico (isto é, teórico e preparatório) da práxis. Tal tentativa encontra-se formulada no Prefácio à 2ª. Edição de *Verdade e Método* da seguinte forma:

[19] REC, p. 58, grifo meu.

> O que o homem necessita não é somente colocar de modo persistente as últimas questões, mas também o sentido do que é exeqüível, possível e correto aqui e agora. Penso que aquele que filosofa deveria ter consciência da tensão entre suas pretensões e a realidade na qual se encontra. A consciência hermenêutica, que deve ser despertada e assim mantida, deve reconhecer que na época da ciência a pretensão de superioridade da filosofia tem em si algo de quimérico e irreal[20].

Essa passagem indica uma possível tradução hermenêutica da relevância filosófica da abordagem gadameriana da práxis. Como a hermenêutica filosófica tem como tarefa a restituição da práxis como âmbito por excelência do pensamento, o filósofo-intérprete só poderá realizar tal tarefa caso não estiver alheio a um confronto imanente que deve estar efetivamente presente entre, por um lado, as questões derivadas de sua condição fáctica de 'ser-no-mundo-com-os-outros' e, por outro, as questões últimas, que são próprias do processar de todo e qualquer pensamento filosófico. É neste confronto, entre o âmbito do pensamento e sua condição comunitária vivida, que, para além do reconhecimento da esfera prática, pode-se afirmar implicações ético-políticas na hermenêutica de Gadamer.

No ensaio *O que é Práxis? As condições da razão social*, Gadamer parte da necessidade atual da pergunta sobre a práxis que, antes de ser recuperada em seu sentido original, deve ser retomada a partir da modificação realizada pela ciência que a considera apenas em seu caráter instrumental, de aplicação das teorias cientificas. Assim, graças a essa degradação da noção de práxis, a ciência se transformou num âmbito do conhecimento que passa a se arrogar como a única capaz de desenvolver conhecimentos que possibilitem o domínio da realidade como um todo. Como afirma Gadamer:

[20] VM, p. 26, modificado.

> Prescindindo de todo nosso mundo, primariamente apreensível e que nos é familiar, a ciência se converte num conhecimento de contextos domináveis através da investigação isolada. A partir daí, sua relação com a aplicação prática deve ser entendida como situada em sua própria essência moderna. Se for possível apreender e calcular relações abstratas entre condições iniciais e efeitos finais, de maneira tal, que a colocação de novas condições iniciais tenha efeito previsível, então, efetivamente, através da ciência, assim entendida, chega a hora da técnica. A antiga vinculação do fato artificialmente, artesanalmente, seguindo modelos dados pela natureza, se transforma num ideal de construção, no ideal de uma natureza realizada artificialmente, de acordo com a ideia. Isto é o que, em última instância, provocou a forma de civilização moderna em que vivemos[21].

Gadamer visa redefinir a noção de práxis numa situação, que é a nossa condição atual, na qual o homem tem o poder de manipulação técnica da natureza. Existe, por isso, da parte de Gadamer, uma preocupação ética em termos de um restabelecimento de uma *razão social*. De acordo com Gadamer, o problema da razão social é um produto imanente da conjugação entre: 1. o ideal de construção da ciência, como referido na citação anterior; e 2. o modo de fabricação ou produção técnica. A ligação estabelecida entre ciência e técnica possui um duplo efeito: 1. A técnica científica, como o oficio dos artesãos, é integralmente relacionada a um projeto prévio. Ou seja, a técnica oferece à ciência um caminho de dominação da natureza, e, por extensão, da razão social; 2. A relação com o mundo torna-se empobrecida à medida em que a ciência dissolve toda e qualquer possibilidade de uma experiência comum. Daí a perda de flexibilidade com o mundo, pois podemos nos familiarizar apenas com o funcionamento da técnica, que nos possibilita facilidades e comodidades.

Neste contexto, delineia-se o problema da identidade da razão social pois não existe somente o domínio da ciência, mas

[21] REC, p. 42.

toda a vida humana passa a se mover em torno da tecnociência. Consequentemente, a sociedade também passa a caracterizar-se como um lugar no qual os indivíduos se sentem dependentes e impotentes frente às formas de vida que a técnica proporciona. Gadamer coloca esse questionamento da seguinte forma:

> Para quem se trabalha aqui? Até que ponto os rendimentos da técnica estão a serviço da vida? A partir daí, delineia-se de uma nova maneira o problema que toda civilização tem enfrentado, isto é, o problema da razão social. A tecnificação da natureza e do mundo natural, em torno, se encontra sob o título de racionalização, desencantamento, desmitologização, eliminação de correspondências antropológicas apressadas. Finalmente, a rentabilidade econômica, um novo motor de uma transformação incessante em nossa civilização – e isto caracteriza a maturidade, ou caso se queira, a crise de nossa civilização – se converte em um poder social, cada vez mais forte. Só o século XX é determinado através da técnica de uma maneira nova, na medida em que lentamente se processa a passagem do poder técnico do domínio das forças naturais para a vida social[22].

Mesmo com a tentativa, por parte do domínio técnico-científico, de organizar funcionalmente a sociedade com a finalidade de uma situação social mais racional, na qual o domínio técnico dos processos – como é o caso do especialista – deveria substituir a experiência prática e social, ainda permanecem traços essenciais da práxis humana e, portanto, resistentes ao reducionismo técnico-científico, que Gadamer entende como a "base antropológica imutável" formada pelo pensamento em relação à morte, ao trabalho e à linguagem. Esses âmbitos são fenômenos de resistência diante da ameaçadora perda de identidade social do homem que é, na opinião de Gadamer, o principal efeito da penetração da técnica na sociedade pela

[22]REC, p. 43.

tecnificação não só do trabalho como também da opinião pública. Conforme diz Gadamer:

> Em última instância, numa civilização técnica, é inevitável que não se premie, tanto a potência criadora do indivíduo, como o seu poder de adaptação. Resumindo: a sociedade de especialistas, é, ao mesmo tempo, uma sociedade de funcionários, pois corresponde ao conceito mesmo de funcionário, o concentrar-se na administração de sua função. Nos processos científicos, técnicos, econômicos, monetários e, por suposição, muito mais na administração, na política, etc., tem que se garantir como o quem é, ou seja, como alguém que é empregado para o funcionamento deste aparato. Com esta finalidade é procurado; nisso reside suas possibilidades de ascensão. Ainda quando a dialética deste desenvolvimento é percebida por todo aquele que afirma que, cada vez mais, é menor o número de pessoas que tomam decisões e cada vez maior, o das pessoas que só estão a serviço deste aparato, a moderna sociedade industrial está submetida a uma coação objetiva imanente. Entretanto, isto conduz à decadência na desrazão social[23].

Diante desta situação, uma reflexão filosófica que recupere o verdadeiro sentido da práxis significa, em termos gerais, um retorno a esta "base antropológica imutável" que se mantêm diante de todas as transformações humanas e sociais. É nesta capacidade que se encontra fundada a constituição fundamental do homem da qual deriva a práxis enquanto um comportamento vital. Gadamer aponta, diante da necessidade da recuperação do sentido da práxis, um primeiro passo. Nas suas palavras:

> Para um ser, cujas metas de necessidade se tornaram mais complexas e contraditórias, o que importa é a escolha reflexiva, a correta antecipação, a correta ordenação sob fins comuns. Basta pensar nas sociedades de caçadores da pré-história e em todas as surpreendentes conquistas comunitárias que o homem atingiu, naqueles tempos. A maior conquista é a estabilização das normas

[23] REC, p. 45.

> de ação, no sentido do direito e do delito. Ela surge sobre o eixo de uma instabilidade fundamental do ser humano, única no âmbito da natureza.(...) *A sociedade humana se organiza a si mesma levando em conta uma ordem vital comum, de maneira tal, que cada indivíduo a reconhece como comum* (e considera como delito sua violação)[24].

Assim, a práxis não se esgota na adequação coletivo-funcional às mais naturais condições de vida. A sociedade humana se organiza pressupondo a relevância de uma ordem vital comum, na qual todo indivíduo a reconhece sempre antecipadamente. A práxis, portanto, está sempre concretamente motivada, preconcebida. Neste sentido, para Gadamer, o que é comum é o que está sempre atuante como parâmetro e condição para a vida humana. Esta condição comunitária e participativa, própria das sociedades humanas, indica, em última instância, o nascimento do conceito de razão. Diz Gadamer: *"quanto mais algo se apresenta para todos como convincentemente desejável, tanto mais os homens têm liberdade, no sentido positivo, isto é, verdadeira identidade com o que é comum"*[25].

Porém, de acordo com Gadamer, ainda estamos muito distantes de uma consciência comum. A humanidade, frente a tantas crises e experiências dolorosas, não consegue encontrar, por necessidade, uma nova solidariedade. Diante desta sempre nova seqüência de progressos de nossa civilização técnica, estamos cegos para aquilo que se apresenta como imutável, estável em nossa convivência social: *a consciência de solidariedade*. Com esta consciência, a humanidade paulatinamente começaria a se entender como compartilhadora de um mundo comum. Como afirma Gadamer:

> Assim como, na superexcitada seqüência de progresso de nossa civilização técnica, estamos cegos para os elementos estáveis,

[24] REC, p. 47, grifo meu.

[25] REC, p. 49.

> imutáveis de nossa convivência social, assim também, com o despertar de uma consciência de solidariedade, poderia surgir uma humanidade que lentamente começaria a se entender como humanidade, isto é, a entender, que está reciprocamente vinculada, tanto no que diz respeito ao seu florescimento, como à sua decadência e que tem que solucionar o problema de sua vida sobre este planeta[26].

Assim, Gadamer aposta em uma futura sociedade que se paute em uma nova solidariedade[27], na qual é necessário se voltar à autoconsciência daquilo que é mais primordial na sociedade, isto é, a razão prática. Por isso, Gadamer responde à pergunta "o que é práxis?" da seguinte forma: "*práxis é comportar-se e atuar com solidariedade. A solidariedade, entretanto, é a condição decisiva e a base de toda razão social*"[28]. É, portanto, estrutural à natureza da práxis uma consciência comum, básica, anterior e decisiva no que se refere a todo atuar. Neste sentido, Gadamer se refere à solidariedade como esta 'consciência comum', expressão racional do engajamento exigido pelo próprio âmbito da práxis.

---

[26] REC, p. 55.

[27] Gadamer vê traços desta nova solidariedade numa resistência à técnica que se encontra na crise ecológica, expressão da consciência dos limites da racionalidade técnica, e também nos povos do oriente e no mundo latino. Nas próprias palavras de Gadamer: *"Esta crise [ecológica] reside no fato de que um crescimento potencial de nossa economia e nossa técnica, se seguirmos o caminho no qual nos encontramos atualmente, provocará, em um tempo não muito distante, a impossibilidade de vida neste planeta. (...) Vejo certos traços do mundo latino, que, com uma assombrosa capacidade de resistência, se defende da febre industrial de ganhos, uma alegria da vida natural que encontramos nos países do sul, como uma espécie de demonstração da existência de um centro mais estável de felicidade e de capacidade de satisfação do homem. Pergunto-me se nas grandes culturas estrangeiras, que agora são, pouco a pouco, recobertas tecnicamente pela civilização européia-americana, isto é, China, Japão e Índia, sobretudo, não continuam sobrevivendo, sob o manto europeu e o "Job" americano, algo da tradição religiosa e social de sua cultura milenar que, talvez, na atual situação de necessidade possa despertar a consciência de novas solidariedades conjuntas e obrigatórias, que façam falar a razão prática"*. REC, p. 54-56.

[28] REC, p. 56.

Capítulo 4

Solidariedade e crítica no âmbito da práxis

4.1 – A solidariedade como engajamento prático.

> *Todo programa hermenêutico é, ao mesmo tempo, um manifesto político ou o seu corolário* [1].
> Stanley Rosen

Mesmo partindo de uma perspectiva crítica a Gadamer, Stanley Rosen observa na afirmação citada acima algo que o próprio Gadamer reconhece ao considerar a hermenêutica filosófica "*scientia practica sive politica*"[2]. : *o traço político, devido, fundamentalmente, pela prática inerente à reflexão hermenêutica*. O tratamento, por parte de Gadamer, em vários escritos posteriores a *Verdade e Método*, das conseqüências políticas de seu pensamento, defendendo os valores da racionalidade dialógica e prática[3] e, ao mesmo tempo, denunciando as formas de opressão que tendem a distorcer esses mesmos valores em nossa época, que se encontra dominada pela ciência e tecnologia, fundada na razão instrumental. Como diz Gadamer, é próprio da reflexão

---

[1] ROSEN, Stanley – *Hermeneutics as Politics*. New York: Oxford University Press, 1987, p. 141. Citado em MADISON, G. B. *Hermeneutics: Gadamer and Ricoeur*. In KEARNEY, Richard. (ed.) – *Routledge History of Philosophy: Twentieth Continental Philosophy*. London/New York: Routledge, 1994, p. 335, tradução minha.

[2] GADAMER, Hans-Georg. The Power of Reason. In *Man and World* 3, 1, p. 8, 1970, tradução minha. Doravante referido como PR.

[3] Tais valores são também reconhecidos como aqueles que são defendidos pela democracia liberal, tais como liberdade, igualdade, diálogo, etc.

hermenêutica *"preservar-nos da rendição ingênua aos especialistas da tecnologia social"*[4].

Tal perspectiva de reflexão politica está vinculada à articulação, realizada por Gadamer, entre práxis e razão social. Neste sentido, a relação entre razão e práxis encontra-se fundada na noção de solidariedade, referencial teórico-normativo defendido por Gadamer. Assim, em termos gadamerianos, solidariedade significa uma articulação entre a razão situada 'aqui e agora' com os interesses universais comunitários, que, de modo geral, são visualizados no universal da lei e da justiça[5]. Esta ligação essencial entre a razão social e a esfera da práxis é expressão de um engajamento do pensamento num ideal ético-político genuíno, que encontra sua base no engajamento-participação comunitária no mundo, enraizado na facticidade da vida prática. Neste sentido, a recuperação da razão social depende de um posicionamento, que, para Gadamer é possível pelo despertar de uma consciência social. Diz Gadamer:

> Assim como, na superexcitada seqüência de progresso de nossa civilização técnica, estamos cegos para os elementos estáveis, imutáveis de nossa convivência social, assim também, com o despertar de uma consciência de solidariedade, poderia surgir uma humanidade que lentamente começaria a se entender como humanidade, isto é, a entende, que está reciprocamente vinculada, tanto no que diz respeito ao seu florescimento, como á sua decadência e que tem que solucionar o problema de sua vida sobre este planeta[6].

A consciência comum encontra-se, na argumentação de Gadamer, como a reivindicação básica no processar da vida social. Esta recuperação do espaço comunitário não é proposta por Gadamer a partir da exaltação dos valores de um ethos particular

---

[4] GADAMER, Hans-Georg – *Philosophical Hermeneutics*, tradução de D. E. Linge. Berkeley: University of California Press, 1976, p. 40, minha tradução. Doravante referido como PH.

[5] PR, p. 13, tradução minha.

[6] REC, p. 55.

ou de uma comunidade específica, mas a partir da necessidade de uma ética filosófica, universal e genuína.

A solidariedade defendida por Gadamer constitui-se, em última instância, como solidariedade da razão que busca um 'acordo geral'; isto porque é neste conceito que está em jogo a mutualidade, entendida como um mútuo reconhecimento entre cidadãos, que, para Gadamer, é da natureza de uma sociedade liberal fundada nos direitos humanos e liberdade[7], pois as organizações morais e humanas encontram-se fundadas em normas comuns. Aliás, nas próprias instituições liberais devem prevalecer tais princípios de solidariedade e liberdade.

Assim, a tarefa prática da reflexão de Gadamer desdobra-se na explicitação dos valores inerentes a toda experiência hermenêutica, os quais informam e guiam a própria prática hermenêutica, no âmbito ético-político. Como afirma Madison:

> Em articulação com esses valores, a hermenêutica busca fazer nada mais que decifrar as 'condições de possibilidade' (práticas) do processo interpretativo-comunicativo. Pode-se notar que os valores surgidos neste mesmo processo são os valores centrais da teoria liberal tradicional: tolerância, sensatez, a tentativa de elaborar acordos mútuos por meio do discurso ('conversação') em vez de realizá-los por meio da força[8].

Tais valores apontados por Madison são para Gadamer princípios da razão, pois neles encontra-se resguardado o acontecer do compreender enquanto evento prático e comunitário. Portanto, os valores eleitos por Gadamer – que se fundamentam na solidariedade e liberdade – são aqueles que dizem respeito à dignidade daqueles que se encontram no contínuo processar dialógico e comunitário com o outro, que, conforme já foi

[7] A noção de direitos humanos, na perspectiva de Gadamer, não significa direitos naturais, mas sim direitos racionais, isto é, direitos próprios da razão. É neste sentido que Gadamer reconhece o poder da razão como um atributo social e não como uma faculdade natural. Cf. PR, p. 7.

[8] MADISON, G. B. *Hermeneutics: Gadamer and Ricoeur*, p. 333 tradução minha.

ressaltado, é a tradição. Esse diálogo entre tradição e razão, em termos gadamerianos, depende da solidariedade, na qual se explicita o reconhecimento do outro como parte da constituição do bem comum. Diz Madison:

> O que a teoria democrática tem se referido como 'bem comum' é, na realidade, nada mais que uma ordem das instituições sociais comprometidas com as pessoas, cuja razão de ser (*raison d'être*) é facilitar e estimular nas últimas o exercício da razão prático-dialógica ('solidariedade')[9].

Ao considerar a práxis como a totalidade dos assuntos práticos, próprios da atuação e comportamento humanos, Gadamer ressalta a necessidade de tornar clara a situação própria do homem, na qual o homem basicamente se dá conta do caráter comunitário e dialógico de sua própria vida. Conseqüentemente, a tarefa política, também presente nesta situação, está ligada à consideração da solidariedade. Como diz Gadamer: *"Creio que hoje a tarefa da política consiste primeiramente em elevar a consciência geral às autenticas solidariedades"* [10].

A natureza da solidariedade enfatizada por Gadamer abrange toda humanidade como um engajamento no qual pode-se retomar o âmbito comunitário da práxis. Tal engajamento não diz respeito, em um primeiro momento, à atuação sócio-política na busca de transformação social, mas, antes, como algo sempre e já em atividade no processar compreensivo, anterior a qualquer investigação metodológica. Afirma Duque-Estrada:

> A racionalidade da práxis situa-se no pré-dado (*pre-givenness*) da vida social. Neste sentido, práxis é mais uma questão de responsabilidade moral no exercício da própria cidadania que uma questão de conhecimento especializado. Em outras palavras, o que é um aspecto básico do argumento gadameriano, não há

[9] MADISON, G. B. *Hermeneutics: Gadamer and Ricoeur*, p. 337, tradução minha.

[10] DUTT, C. – *En Conversación con Hans-Georg Gadamer,* p. 98, tradução minha.

> uma teoria que substitua nossa responsabilidade moral de, sempre novamente, ter que tomar decisões e atuar em nossa vida comunitária[11].

Portanto, o argumento de Gadamer, acerca da relação entre a práxis e razão social, é uma convocação ao engajamento solidário, que, ao mesmo tempo, é um 'pôr-se a caminho' da preservação do âmbito pratico atualmente deformado. Deste modo, na práxis encontra-se pressuposto na responsabilidade que conduz o comportamento e atuação solidárias, os quais tornam a tarefa filosófica inerente a hermenêutica universal. A garantia do caráter universal do apelo de Gadamer à solidariedade é ilustrado com as palavras de Heráclito: *"O logos é comum a todos, porém os homens se comportam como se cada um tivesse sua razão particular. Isto tem que continuar?"* [12].

4.2 – Habermas e a crítica à práxis hermenêutica.

A ênfase dada por Gadamer ao traço prático de todo compreender – pano de fundo da hermenêutica filosófica – resgata, em última instância, um problema fundamental no âmbito das discussões filosóficas atuais: a relação entre razão e tradição. Entre os autores que mais contribuíram para esta reflexão está, entre outros, Jürgen Habermas. O diálogo com Gadamer foi decisivo no início da carreira deste filósofo que, de acordo com Bernstein, representa uma importante orientação intelectual no século XX: a teoria crítica. Esta corrente, como também a desconstrução e a própria hermenêutica filosófica, encontra-se presente nos principais debates filosóficos atuais[13]. O encontro entre esses pensadores possibilitou, pelo menos

---

[11] DUQUE-ESTRADA, P. C. – *Gadamer's Rehabilitation of Practical Philosophy – An Overview*, p. 172, tradução minha.

[12] REC, p. 56.

[13] Cfr. BERNSTEIN, R. The Constellation of Hermeneutics, Critical Theory and Deconstruction. In DOSTAL, R. (org), *The Cambridge Companion to Gadamer*, p.267.

para Gadamer, um momento de crítica ao seu projeto de pensamento, pois foram salientados alguns aspectos considerados polêmicos. Entre estes aspectos encontra-se a pretensão universal da hermenêutica filosófica que fora discutida por Habermas continuamente. Assim sendo, esta última parte da dissertação tem como intenção indicar alguns aspectos da discussão estabelecida por estes autores no que se refere ao tema deste trabalho, ou seja, a orientação prática presente na hermenêutica filosófica. Para isso, escolhemos um artigo de Habermas que acreditamos contribuir criticamente à discussão acerca da constituição da hermenêutica filosófica. Apresentaremos, portanto, em linhas gerais, a discussão crítica referente à práxis hermenêutica, que o jovem Habermas apontou no artigo *Sobre "Verdade e Método" de Gadamer*, publicado como resenha crítica à principal obra de Gadamer.

O surgimento de *Verdade e Método* (1960), foi a ocasião propícia para um encontro produtivo entre Habermas e Gadamer. A publicação do ensaio *A Lógica das Ciências Sociais* (1967) foi o momento no qual o próprio Habermas iniciou um longo debate que, em geral, estimulava *uma crítica ao projeto hermenêutico de Gadamer, principalmente no que se refere à pretensão universal da compreensão*. Como a noção de compreensão tem um caráter central na relação entre hermenêutica filosófica e práxis, tentaremos resgatar, a partir de uma parte deste ensaio de Habermas, intitulado *Sobre "Verdade e Método" de Gadamer*, uma discussão crítica apontada por Habermas como algo que não poderia ser desconsiderado por Gadamer. Neste sentido, acreditamos que o debate estimulado por Habermas acerca da universalidade da compreensão hermenêutica toca, de modo fundamental, o traço aplicativo e prático que, de acordo com Gadamer, é da natureza de toda compreensão. Como afirma Nicholson:

> É a fundação prática da interpretação de Gadamer que Habermas valoriza, e isto se encontra incorporado na teoria na qual nós compreendemos algo somente pela aplicação às nossas circunstâncias. Entretanto, estas circunstâncias diferentes podem

> ser influenciadas por um autor de cem anos atrás. Repetida, a aplicação prática esquece o vínculo da tradição que liga geração a geração[14].

Este comentário de Nicholson toca o ponto-chave da polêmica levantada por Habermas em relação a Gadamer: *a relação entre racionalidade hermenêutica e tradição*. Mesmo concordando com Gadamer acerca de um projeto hermenêutico referido à práxis da vida, Habermas insiste na relevância da discussão do aspecto crítico também como pressuposto próprio à práxis hermenêutica, pois neste ponto se insere um problema a ser considerado: a apropriação não-crítica da tradição. Para Habermas, essa relação – racionalidade e tradição – indica um limite próprio da práxis hermenêutica; tal limite diz respeito ao caráter contínuo que Gadamer atribuiria à tradição, em sua apropriação racional.

Habermas acredita que, mesmo diante da sofisticada argumentação de Gadamer acerca da relação entre razão e tradição, é possível cair num processo de pensamento que se encontra à mercê de ideologias que, em última instância, distorcem a práxis compreensiva. Deste modo, se uma continuidade não-crítica da tradição impera em toda compreensão, o aspecto de ruptura, que também é inerente ao processo compreensivo, não é tornado transparente. Neste sentido, Habermas considera problemático o modo como Gadamer estabelece a relação entre *Verdade e Método*, pois, como afirma Ernildo Stein:

> Para Habermas, portanto, a questão que Gadamer formula no título do livro, não se esgota numa disjunção ou alternativa, ou numa simples oposição entre verdade e método. Permanece a tensão entre verdade e método que exige a presença da hermenêutica. (...) Hermenêutica e dialética não podem dispensar a questão do método e o debate com as ciências humanas. Mas,

[14] NICHOLSON, Graeme. Answers to Critical Theory. In SILVERMAN, Hugh J. (ed.) *Gadamer and Hermeneutics*. New York: Routledge, 1991, p. 155, tradução minha.

> ao mesmo tempo, ultrapassam a questão do método nas ciências para recolocá-la ao nível filosófico pela reflexão[15].

Assim, a tensão entre metodologia hermenêutica e hermenêutica filosófica é para Habermas a sustentação do problema hermenêutico. Ou seja, Gadamer, na visão de Habermas, apresenta uma primazia da experiência prática e histórica da compreensão como algo necessariamente pressuposto a todo tratamento científico e objetivo da tradição. E aí reside o problema, pois mesmo diante da superação da metodologia pelo problema filosófico da compreensão, não se deveria distanciar-se do problema do método, pois é nele que se assentam as questões epistemológicas próprias das ciências. Como afirma Habermas:

> Esta crítica correta de uma autocompreensão objetivística falsa não pode, contudo, levar à suspensão até do estranhamento metódico do objeto, que distingue entre uma compreensão que se reflete e a experiência comunicativa do cotidiano. A confrontação de "Verdade" e "Método" não deveria ter induzido Gadamer a contrapor abstratamente a experiência hermenêutica ao conhecimento metódico como um todo.Este é, afinal, o chão das ciências hermenêuticas; e mesmo que se tratasse de afastar totalmente as *humanities* do âmbito da *science*, as ciências da ação não escapariam da vinculação de procedimentos hermenêuticos. A reivindicação, que a hermenêutica legitimamente faz valer contra o absolutismo, também cheio de conseqüências práticas, de uma metodologia geral das ciências da experiência não dispensa de todo o trabalho da metodologia – e será, como temos de temer, ou produtiva *nas* ciências, ou simplesmente não será[16].

O próprio Gadamer indica que não há uma desconsideração do método em relação à verdade, mas a consideração de um solo comum, de uma perspectiva em que, – por ser sua investigação

---

[15] STEIN, Ernildo. Dialética e Hermenêutica: uma controvérsia sobre o método em Filosofia. *Síntese*, Belo Horizonte, v. 10, n. 29, p. 32, set-dez/1983.

[16] HABERMAS, Jürgen – *Dialética e Hermenêutica – Para a crítica da hermenêutica de Gadamer*. Trad. de Álvaro Valls. Porto Alegre: Ed. L&PM, 1987, p. 14.

eminentemente filosófica – estaria numa primeira ordem o acontecer da compreensão, que é anterior a todo procedimento metódico e epistemológico próprio da metodologia hermenêutica. Habermas, porém, insiste que o trabalho próprio do método hermenêutico não pode ser ignorado, já que a forma de relação com a tradição pode ser melhor visualizada em tal procedimento, pois o que é assumido como tradição pode ser sempre passível de revisão. Como diz Habermas:

> Gadamer vê fundidas num único ponto as tradições vivas e a investigação hermenêutica. A isto se opõe a noção de que a apropriação refletida da tradição rompe a substancia naturalística da tradição (*Überlieferung*) e modifica a posição dos sujeitos nela. Gadamer sabe que as ciências hermenêuticas só se desenvolveram em reação a uma decrescente pretensão de validade das tradições. Se ele, mesmo assim, acentua que as tradições não teriam perdido seu poder pela consciência histórica, então ele reveste a crítica justificada à falsa autocompreensão do historicismo com a expectativa injustificada de que o historicismo não tenha conseqüências[17].

De acordo com a argumentação de Habermas, a relação entre hermenêutica e tradição deve estar sempre vinculada à reflexão crítica. Deste modo, a hermenêutica gadameriana, enquanto reflexão acerca da práxis humana, deve sempre estar munida de crítica. Como afirma Habermas:

> (...) Não há dúvida que a noção hermenêutica continua a ter razão, ao afirmar que uma compreensão, por mais controlada que seja, não consegue simplesmente ultrapassar os vínculos da tradição do intérprete; mas, da pertença estrutural do compreender às tradições, que o prolonga através da apropriação, não segue que o *médium* da tradição (*Überlieferung*) não se tenha transformado profundamente pela reflexão científica[18].

[17] HABERMAS, J. – *Dialética e Hermenêutica – Para a crítica da hermenêutica de Gadamer*, p. 15.

[18] *Ibid.*

Neste sentido, para Habermas, nossa relação interpretativa com a tradição tem como critério o traço reflexivo e crítico, que torna transparente o que pode ser realmente considerado como tradição, em sua incidência na situação atual do intérprete. Diz Habermas:

> Mesmo na tradição ininterruptamente produtiva não está atuando apenas uma autoridade separada da intelecção (*Einsicht*), que se imporia cegamente; cada tradição tem de ser tecida com linha suficientemente grossa, para permitir aplicação, isto é, uma transformação inteligente tendo em vista situações modificadas. Só que a formação metódica desta inteligência (prática ou prudencial) nas ciências hermenêuticas desloca os pesos entre autoridade e razão. Ela não está mais aqui ofuscada pela ilusão de uma absolutidade que precisaria ser resgatada pela autofundamentação, e não se desprende do chão do contingente, no qual ela se encontra previamente. Mas a dogmática da práxis vital é sacudida ao descobrir a gênese da tradição (*Überlieferung*), a partir da qual surge a reflexão, e sobre a qual esta se curva[19].

Habermas, deste modo, verifica que a argumentação de Gadamer está vinculada a uma noção de tradição (*Überlieferung*), herança do idealismo alemão, na qual a reflexão filosófica constituiria o processo que, nas palavras de Habermas, "é transposta para os processos individuais de aprendizagem e apropriada como tradição (*Tradition*)"[20]. A crítica de Habermas encontra-se inserida na compreensão gadameriana da tradição que, em última instância, se distancia de qualquer possibilidade de crítica. Isto porque a hermenêutica filosófica, mesmo como pensamento no qual está essencialmente inserida a práxis da vida, sempre parte de uma consciência compreensiva do histórico através de tradições já inculcadas pela autoridade que se impõe.

Portanto, torna-se necessária à hermenêutica filosófica, na visão de Habermas, uma consciência do limite estabelecido por

[19] HABERMAS, J. – *Dialética e Hermenêutica – Para a crítica da hermenêutica de Gadamer*, p. 15-16.

[20] *Ibid*, p. 16.

uma discussão reflexiva do pressuposto, ou seja, da estrutura preconceitual que, mesmo posta em questão por Gadamer, fica substancialmente preservada da crítica. Como diz Habermas:

> O preconceito de Gadamer em favor do direito dos preconceitos documentados pela tradição questiona a força da reflexão, que entretanto se confirma pelo fato de que ela pode também rejeitar a pretensão das tradições. (...) Não há dúvida que o conhecimento se enraíza em tradição (*Überlieferung*) factica; ela permanece ligada a condições contingentes. Mas a reflexão não trabalha na facticidade das normas transmitidas (*überlieferten*) sem deixar vestígios[21].

O questionamento da tradição deve, deste modo, arriscar-se em desmascarar, caso seja necessário, aquilo que não se sustenta como tradição. Mas isso deve partir de uma reflexão que torne transparente o elemento crítico. Segundo Habermas, *"o direito da reflexão exige a auto-restrição do ponto de partida (Ansatzes) hermenêutico. Aquele direito requer um sistema de referencia que ultrapasse o contexto de tradição enquanto tal: só então a tradição pode ser também criticada"*[22].

Nisto se insere uma noção de tradição que, partindo da práxis interpretativa da vida, pode se constituir como algo que, diante do crivo da crítica, é considerada em seu modo de ser comum a todos que compartilham de uma mesma linguagem. Conforme diz Habermas, *"Tradição (Überlieferung) não é um processo que aprendemos a dominar, mas sim linguagem transmitida (tradierte), na qual nós vivemos"*[23]. Tal noção não é estranha ao pensamento de Gadamer.

---

[21] *Ibid*, p. 18.

[22] HABERMAS, J. – *Dialética e Hermenêutica – Para a crítica da hermenêutica de Gadamer*, p. 18-19.

[23] *Ibid*, p. 19.

Conclusão

> *Onde podemos encontrar uma orientação, uma justificação filosófica, para um esforço científico e crítico que compartilha o ideal moderno de método e que até agora não perdeu a condição de solidariedade e justificação de nossa vida prática? A fim de testar uma orientação que traz, ao mesmo tempo, um acesso metodológico para nosso mundo e as condições de nossa vida social, foi natural para mim retonar a uma orientação filosófica precedente e finalmente a tradição da filosofia prática e política de Aristóteles* [1].

A reflexão filosófica que Gadamer pretende para o âmbito prático não se encontra nos moldes de uma teoria ética ou política, mas um pensamento que se dedica àquilo que está sempre pressuposto – e muitas vezes obscuro e desconhecido – , isto é, os traços gerais da vida comunitária. Em uma carta dirigida a Richard Bernstein, Gadamer observa, sobre a razão de uma hermenêutica filosófica de cunho prática, o seguinte: *"Mas a filosofia prática insiste na função orientadora da Phronesis, que não é a de propor nenhuma ética nova, mas, antes, a de esclarecer e concretizar certos conteúdos normativos"*[2]. Esta passagem indica uma orientação própria da hermenêutica filosófica, que, diante da atual ausência de um âmbito genuíno de pensamento, busca elucidar, a partir do traço prático assumido pela leitura compreensiva da *phronesis* aristotélica, as exigências próprias da atuação concreta da filosofia, isto é, *o esclarecimento daquilo que nos acontece no âmbito*

---

[1] GADAMER, H. G. *Hermeneutics and Social Science*. In *Cultural Hermeneutics* 2, 1975, p.311, tradução minha.

[2] *A Letter by Professor Hans-Georg Gadamer*. In BERNSTEIN, R. – *Beyond Objectivism and Relativism*, p. 262-263, tradução minha.

historicamente situado da compreensão e na qual a normatividade supracitada está efetivamente vinculada. Como afirma Walter Brogan, *"a filosofia não pode realizar seu próprio papel sem permanecer cuidadosamente comprometida com a descoberta da dimensão prática"*[3]. Deste modo, é extraída de nossa situação histórico-comunitária uma reflexão filosófica acima de tudo positiva, pois discute os pressupostos da relação compreensiva com as coisas mesmas em que já e sempre nos encontramos, sem desconsiderar tarefas especificas próprias da práxis sócio-política. É neste sentido que Gadamer afirma o seguinte:

> Se não apreendermos a virtude da hermenêutica, isto é, se não reconhecermos que se trata, em primeiro lugar, de compreender o outro, a fim de ver se, quem sabe, não será possível, afinal, algo assim como solidariedade da humanidade enquanto um todo, também, no que diz respeito a um viver junto e a um sobreviver com o outro, então – se isso não acontecer – não poderemos realizar as tarefas essenciais da humanidade, nem no que tem de menor nem no que tem de maior[4].

A passagem acima ressalta dois aspectos fundamentais ao pensamento de Gadamer, acerca da compreensão do outro: 1. o engajamento numa causa justa, no qual se preserve a esfera da vida comunitária; e, por meio deste, 2. a descoberta do vínculo fundamental com o outro. Esses dois aspectos, pressupostos de toda sociedade humana, indicam o modo fundamental da vida humana que abrange e supera a alternativa técnico-cientifica em que atualmente nos encontramos. Neste sentido, afirma Gadamer:

> A hermenêutica filosófica toma como sua tarefa a abertura da dimensão hermenêutica em seu amplo domínio, mostrando a sua

[3] BROGAN, Walter. *Gadamer's Praise of Theory: Aristotle's friend and the reciprocity between theory and practice*. In *Research in Phenomenology* 32, 2002, p. 141-155, tradução minha.

[4] GADAMER, H. G. *Da Palavra ao Conceito – A tarefa da hermenêutica enquanto filosofia (1996)*. In ALMEIDA, C. L.S.; FLICKINGER, H.G.; ROHDEN, L.(org.). *Hermenêutica Filosófica: nas trilhas de Hans-Georg Gadamer*, p. 25.

> significância fundamental para a totalidade de nossa compreensão do mundo e, assim, para as várias formas nas quais esta compreensão se manifesta: da comunicação interhumana à manipulação da sociedade; da experiência pessoal do indivíduo em sociedade ao modo no qual ele encontra a sociedade; e da tradição tal como se constrói a partir da religião e o direito, da arte e filosofia, à consciência revolucionária que se desgarra da tradição para sua reflexão emancipatória[5].

Partindo da questão específica da hermenêutica, a interpretação de textos, se estende ao espaço da vida prática, pois se debruça sobre todas as formas nas quais a compreensão se manifesta. Neste sentido, nosso engajamento na práxis deve-se intensificar à medida desenvolvamos nossa capacidade de abertura ao outro, o que, para Gadamer, constitui-se como a estrutura essencial da vida humana. Como afirma Duque-Estrada, *"Gadamer vê a possibilidade de correlação entre hermenêutica e filosofia prática porque, em ambos os casos, a reflexão sobre a práxis não tem em vista substituir nossa própria imersão efetiva nela mesma"*[6].

Assim, a hermenêutica, como filosofia prática, pretende revelar nossa capacidade de ir além do imediato da situação atual e estabelecer, através da relação compreensiva com o outro, o âmbito comunitário e dialógico, que nos sustenta como seres históricos. A insistência de Gadamer naquilo que é comum indica, para além de um conservadorismo, o esforço na consideração da estrutura prático-hermenêutica da solidariedade, base da vida social possível. Neste sentido, Gadamer sustenta sua reflexão na realidade efetiva de nossa experiência de vida, na qual, continuamente e, ao mesmo tempo, distintamente, se dá um apelo ao engajamento e à solidariedade, condições fundamentais da vida e do pensamento.

---

[5] PH, p. 18.

[6] DUQUE-ESTRADA, P. C. – *Gadamer's Rehabilitation of Practical Philosophy: an Overview*, p.172, minha tradução.

Referências

ALMEIDA, Custódio L. S.; FLICKINGER, Hans-Georg; ROHDEN, Luiz (org.). **Hermenêutica Filosófica: nas trilhas de Hans-Georg Gadamer**. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2000.

AMBROSIO, Francis J. Dawn and Dusk: Gadamer and Heidegger on Truth. **Man and World** 19, p. 21-53, 1996.

____. Gadamer, Plato and the discipline of dialogue. **International Philosophical Quarterly**, n. 27/1, p. 17-32, 1987.

ARISTÓTELES. **Ética a Nicômaco**. Trad. de Leonel Vallandro e Gerd Bornheim da versão inglesa de W.D. Ross. Coleção 'Os Pensadores'. São Paulo: Abril Cultural, 1979.

AUBENQUE, Pierre. **A Prudência em Aristóteles**. Trad. de Marisa Lopes. São Paulo: Discurso Editorial, 2003.

BAYNES, Kenneth; BOHMAN, James; McCARTHY, Thomas. (ed.) **After Philosophy: End or Transformation?** Cambridge: The MIT Press, 1987.

BELLINO, Francesco. **La Praticità della Ragione Ermeneutica – Ragione e morale in Gadamer**. Bari: Edizioni Levante, 1984.

BERNASCONI, Robert. Bridging the Abyss: Heidegger and Gadamer. **Research in Phenomenology**, v. 16, p. 1-24, 1986.

BERNSTEIN, Richard. **Beyond Objectivism and Relativism: Science, Hermeneutics and Praxis.** Oxford: Basil Blackwell, 1983.

____. From Hermeneutics to Praxis. **Review of Metaphysics** 35, p. 823-845, 1982.

____. Introducción. In BERNSTEIN, R. J. (ed.) **Habermas y la modernidad**. Madrid: Ed. Catedra, 1999.

____. **Philosophical Profiles: Essays in a Pragmatic Mode**. Cambridge: Polity Press, 1986.

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

BERTI, Enrico. **As Razões de Aristóteles**. Trad. de Dion Davi Macedo. São Paulo: Loyola, 1998.

____. **Aristóteles no século XX**. Trad. de Dion Davi Macedo. São Paulo: Loyola, 1997.

BLEICHER, Josef. **Hermenêutica Contemporânea**. Trad. de Maria Georgina Segurado. Lisboa: Ed. 70, 1992.

BROGAN, Walter. Gadamer's Praise of Theory: Aristotle's friend and the reciprocity between theory and practice. **Research in Phenomenology** 32, p. 141-155, 2002.

BRUNS, Gerald L. **Hermeneutics Ancient and Modern**. New Haven: Yale University Press, 1992.

BUBNER, Rüdiger. **Modern German Philosophy**. Trad. de Eric Matthews. Cambridge: Cambridge University Press, 1981.

CHISHOLM, Roderick. Gadamer and Realism: reaching an understanding. In HAHN, Lewis E. (ed.) **The Philosophy of Hans-Georg Gadamer.** Chicago: Open Court, 1997, p. 99-108.

CLEARY, John J. Emending Aristotle's Division of Theoretical Sciences. **Review of Metaphysics**, 48, p. 33-70, 1994.

COLTMAN, Rod. **The Language of Hermeneutics: Gadamer and Heidegger in Dialogue**. Albany: SUNY Press, 1998.

CORETH, Emerich. **Questões Fundamentais de Hermenêutica**. Trad. de Carlos Lopes de Matos. São Paulo: EPU/Edusp, 1973.

DOSTAL, Robert J. (Ed.). **The Cambridge Companion to Gadamer**. Cambridge: Cambridge University Press, 2002.

DUQUE-ESTRADA, Paulo Cesar. Hans-Georg Gadamer. In BARRETO, Vicente de Paulo. (org.) **Dicionário de Filosofia do Direito**. São Leopoldo: Ed. Unisinos, 2006, p. 372-374.

____. Limites da Herança Heideggeriana: a Práxis na Hermenêutica de Gadamer. **Revista Portuguesa de Filosofia**, Lisboa, v. 56, p. 509-520, 2000.

____.**Gadamer's Rehabilitation of Practical Philosophy – An Overview**. Boston, 1993. 180p. Tese (Doutorado em Filosofia) – The Graduate School of Arts and Sciences - Departamento de Filosofia, Boston College.

____. The Double Move of Philosophical Hermeneutics. **Études Phénoménologiques**, Bruxelles, n. 26, p. 19-31, 1997.

DUTT, Carsten. **En Conversación con Hans-Georg Gadamer (Hermenéutica – Estética – Filosofía Prática)**. Trad. de Teresa Rocha Barco. Madrid: Tecnos, 1998.

GADAMER, Hans-Georg. **A Razão na Época da Ciência**. Trad. de Ângela Dias. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1983.

____. **Reason in the Age of Science**. Trad. de Frederick G. Lawrence. Cambridge/ Massachusetts: MIT Press, 1981.

____. **El Giro Hermenéutico**. Madrid: Cátedra, 1998.

____. Heidegger and the History of Philosophy. **The Monist** 64, p. 434-444, 1981.

____. **Heidegger's Ways**. Trad. de John W. Stanley. Albany: SUNY Press, 1994.

____. **Herança e Futuro da Europa.** Trad. de António Hall. Lisboa: Ed. 70, 1989.

____. Hermeneutics and Social Science. **Cultural Hermeneutics** 2, p. 307-316, 1975.

____. **O Problema da Consciência Histórica**. Trad. de Paulo Cesar Duque-Estrada. Rio de Janeiro: Ed. FGV, 1998.

____. **Philosophical Apprenticeships**. Trad. de R. Sullivan. Cambridge/Massachusetts: The MIT Press, 1985.

____. **Philosophical Hermeneutics**. Trad. de D. E. Linge. Berkeley: University of California Press, 1976.

____. Sur la possibilité d'une éthique philosophique. **Archives de Philosophie** 34, p. 393-408, 1971.

____. The Power of Reason. **Man and World** 3, p. 5-15, 1970.

____. **Verdade e Método**. 5ª. Edição revisada. Trad. de Flávio Paulo Meurer, nova revisão de Enio Paulo Giachini e Márcia Sá Cavalcante Schuback. Petrópolis: Vozes, 2003.

____. **Truth and Method**. 2ª. Edição revisada. Trad de Joel Weinsheimer e Donald G. Marshall. New York: Continuum, 1996.

____. **Verdade e Método II**. Trad. de Enio Paulo Giachini, revista por Márcia Sá Cavalcante Schuback. Petrópolis: Vozes, 2002.

____. Teoria, técnica, prática – A tarefa de uma nova antropologia. In GADAMER, H. G. & VOGLER, P. (org.) **Nova Antropologia: o homem em sua existência biológica, social e cultural**. Trad. de Hanna A. Rothschild. Vol. 1, São Paulo: EPU/Edusp, 1977, p. 1-19.

GALLAGHER, Shaun. The Place of Phronesis in Postmodern Hermeneutics. **Philosophy Today**, vol. 37, n. 3, p. 298-305, 1993.

GARRETT, Jan Edward. Hans-Georg Gadamer on the 'Fusion of Horizons'. **Man and World**, 11, p. 392-400, 1978.

GRODIN, Jean. **Introdução à Hermenêutica Filosófica**. Trad. de Benno Dischinger. São Leopoldo: Ed. Unisinos, 1999.

HABERMAS, Jürgen. **Dialética e Hermenêutica – Para a crítica da hermenêutica de Gadamer**. Trad. de Álvaro Valls. Porto Alegre: Ed. L&PM, 1987.

HANS, J.S. Hans-Georg Gadamer and hermeneutic phenomenology. **Philosophy Today**, n. 22, p. 3-19, 1978.

HEIDEGGER, Martin. **Ontología (Hermenéutica de la Facticidad)**. Trad. de Jaime Aspiunza. Madrid: Alianza Editorial, 1999.

____.Phenomenological Interpretations with Respect to Aristotle: Indication of the Hermeneutical Situation. Trad. de Michael Baur. **Man and World**, 25, p. 355-393, 1992.

____. **Ser e Tempo**. Trad. de Márcia Sá Cavalcante. 9ª. Edição, Parte I e II. Petrópolis: Vozes, 2000.

HOGAN, John. Gadamer and the Hermeneutical Experience. **Philosophy Today** 20, p. 3-12, 1976..

HOY, David Couzens. Heidegger and the hermeneutic turn. In GRIGNON, Charles. (ed.) **The Cambridge Companion to Heidegger**. Cambridge/New York: Cambridge University Press, 1993, p. 170-194.

IBBETT, John. Gadamer, application and history of ideas. **History of Political Thought**. v. 8, n. 3, p. 545-555, 1987.

KEARNEY, Richard. **Poetics of Modernity.** New Jersey: Humanities Press, 1995.

KISIEL, Theodore. The Happening of Tradition: The Hermeneutics of Gadamer and Heidegger. In HOLLINGER, Robert (ed.) **Hermeneutics and Praxis**. Notre Dame: University of Notre Dame Press, 1985, p. 3-31.

LARMORE, Charles. Tradition, objectivity, and hermeneutics. In WACHTERHAUSER, Brice R. (ed) **Hermeneutics and Modern Philosophy**. Albany: SUNY Press, 1986, p. 147-167.

LONG, Christopher P. The Ontological Reappropriation of Phronesis. **Continental Philosophy Review**, 35, p. 35-60, 2002.

MADISON, G. B. Hermeneutics: Gadamer and Ricoeur. In KEARNEY, Richard. (ed.) **Routledge History of Philosophy – Twentieth-Century Continental Philosophy**. London/ New York: Routledge, 1994, p. 290-349.

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

MISGELD, Dieter. Poetry, Dialogue, and Negotiation: Liberal Culture and Conservative Politics in Hans-Georg Gadamer's Thought. In WRIGHT, Kathleen (ed.) **Festival of Interpretation – Essays on Hans-Georg Gadamer's Work**. Albany: SUNY Press, 1990, p. 161-181.

NICHOLSON, Graeme. Answers to Critical Theory. In SILVERMAN, Hugh J. (ed.) **Gadamer and Hermeneutics**. New York: Routledge, 1991, p. 151-162.

NUNES, Benedito. **Passagem para o Poético**. São Paulo: Ática, 1986.

PALMER, Richard. **Hermenêutica**. Trad. de Maria Luísa Ribeiro Ferreira. Lisboa: Ed. 70, 1986.

RAMBERG, Bjørn T. The Source of the Subjective. In HAHN, Lewis E. (ed.) **The Philosophy of Hans-Georg Gadamer.** Chicago: Open Court, 1997, 459-470.

REALE, Giovanni & GADAMER, Hans-Georg. Platão: a filosofia como diálogo. In **Síntese Nova Fase**. Vol. 24, n. 76, p. 5-10, 1997 (trad. de Henrique Cláudio de Lima Vaz).

RICOEUR, Paul. **Interpretação e Ideologias**. Trad. de Hilton Japiassu. Rio de Janeiro: Francisco Alves, 1983.

RISSER, James. From concept to word: On the radicality of philosophical hermeneutics. **Continental Philosophy Review** 33, p. 309-325, 2000.

____. **Hermeneutics and the Voice of the Other: Re-reading Gadamer's Philosophical Hermeneutics**. Albany: SUNY Press, 1997.

____. Philosophical Hermeneutics and the Question of Community. In SCOTT, Charles E. & SALLIS, John. (ed.) **Interrogating the Tradition: hermeneutics and history of philosophy**. Albany: SUNY Press, 2000, p. 19-35.

ROHDEN, Luiz. **Hermenêutica Filosófica**. São Leopoldo: Ed. Unisinos, 2002.

____. Hermenêutica Filosófica como Filosofia Prática. **Filosofia Unisinos**, São Leopoldo, v. 2, n. 3, p. 193-211, jul-dez/2001.

____. Hermenêutica Filosófica – Uma configuração entre a amizade aristotélica e a dialética dialógica. **Síntese**, Belo Horizonte, v. 31, n. 100, p. 191-212, mai-ago/2004.

ROSEN, Stanley. Horizontverschmelzung. In HAHN, Lewis E. (ed.) **The Philosophy of Hans-Georg Gadamer**. Chicago: Open Court, 1997, 207-218.

SCHUCKMAN, Paul. Aristotle's Phronesis and Gadamer's Hermeneutics. **Philosophy Today** 23, p. 41-50, 1979.

SILVA, Maria Luísa Portocarrero Ferreira da. **O Preconceito em Hans-Georg Gadamer: sentido de uma reabilitação**. Coimbra: Fundação Calouste Gulbenkian, 1995.

SMITH, P. Christopher. **Hermeneutics and Human Finitude: toward a Theory of Ethical Understanding.** New York: Fordham University Press, 1991.

____. The Ethical Dimension of Gadamer's Hermeneutical Theory. **Research in Phenomenology** 18, p. 75-92, 1988.

STEIN, Ernildo. **Aproximações sobre Hermenêutica**. Porto Alegre: EDIPUCRS, 1996.

____. Da Fenomenologia Hermenêutica à Hermenêutica Filosófica. **Veritas**, Porto Alegre, v.47, n. 1, p. 21-34, mar/2002.

____. Dialética e Hermenêutica: uma controvérsia sobre o método em filosofia. **Síntese**, Belo Horizonte, v. 10, n. 29, p. 21-48, set-dez/1983.

____. É a hermenêutica filosófica filosofia? **Filosofia Unisinos**, São Leopoldo, v. 3, n.4, p. 65-85, jan-jun/2002.

VATTIMO, Gianni. La Reconstrucción de la Racionalidad. In VATTIMO, G. (ed.) **Hermenéutica y Racionalidad**. Bogotá: Ed. Norma, 1994, p. 141-161.

____. **O Fim da Modernidade – niilismo e hermenêutica na cultura pós-moderna**. Trad. de Eduardo Brandão. São Paulo: Martins Fontes, 1996.

VELLOSO, Rita de Cássia Lucena. **Situação e Dialógica: o problema de uma racionalidade hermenêutica em Hans-Georg Gadamer**. Belo Horizonte, 1999. Dissertação (Mestrado em Filosofia) – Departamento de Filosofia, Universidade Federal de Minas Gerais.

VILA-CHÃ, João J. Hans-Georg Gadamer. **Revista Portuguesa de Filosofia**. Lisboa, vol. 56, p. 299-381, 2000.

VIETTA, Silvio. **Hermenéutica de la Modernidad – Hans-Georg Gadamer – Conversaciones con Silvio Vietta**. Trad. de Luciano Elizaincín-Arrarás. Madrid: Minima Trotta, 2004.

VOLPI, Franco. Dasein as *praxis*: the heideggerian assimilation and the radicalization of the practical philosophy of Aristotle. In MACANN, Christopher (ed.) **Critical Heidegger.** London and New York: Routledge, 1996, p. 27-66.

WALLULIS, Jerald. **The Hermeneutics of Life History: Personal Achievement and History in Gadamer, Habermas and Erikson**. Evanston: Northwestern University Press, 1990.

WARNKE, Georgia. **Gadamer: Hermeneutics, Tradition and Reason**. Stanford: Stanford University Press, 1987.

WEBERMAN, David. A New Defense of Gadamer's Hermeneutics. **Philosophy and Phenomenological Research**, Providence, v. LX, n. 1, p. 45-65, jan/2000.

____. **Interpretive Pluralism**. Manuscrito.

____.Reconciling Gadamer's Non-intentionalism with Standard Conversational Goals. **The Philosophical Forum**, v. XXX, n.4, p. 317-328, dez/1999.

WEINSHEIMER, Joel. **Gadamer's Hermeneutics: A Reading of Truth and Method**. New Haven/ London: Yale University Press, 1985.

WIEHL, Reiner. Heidegger, Hermeneutics, and Ontology. In WACHTERHAUSER, Brice R. (ed) **Hermeneutics and Modern Philosophy**. Albany: SUNY Press, 1986, p. 460-484.

WU, Roberto. **Compreensão e Tradição: a Herança Heideggeriana na Hermenêutica de Gadamer**. Curitiba, 2002. 140p. Dissertação (Mestrado em Filosofia) - Departamento de Filosofia, Universidade Federal do Paraná.