



**MINISTÉRIO DA EDUCAÇÃO
UNIVERSIDADE FEDERAL DO PIAUÍ
PRÓ-REITORIA DE ENSINO DE PÓS-GRADUAÇÃO
CENTRO DE CIÊNCIAS HUMANAS E LETRAS
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA**

JOSÉ WILSON RODRIGUES DE BRITO

A DIMENSÃO POLÍTICA DA HERMENÊUTICA DE GADAMER

Teresina
2019

JOSÉ WILSON RODRIGUES DE BRITO

A DIMENSÃO POLÍTICA DA HERMENÊUTICA DE GADAMER

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Filosofia - Linha de pesquisa: Filosofia Prática, da Universidade Federal do Piauí – UFPI, como requisito parcial para obtenção do grau de Mestre em Filosofia.

Orientador: Prof. Dr. Helder Buenos Aires de Carvalho.

Teresina
2019

JOSÉ WILSON RODRIGUES DE BRITO

A DIMENSÃO POLÍTICA DA HERMENÊUTICA DE GADAMER

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Filosofia - Linha de pesquisa: Filosofia Prática, da Universidade Federal do Piauí – UFPI, como requisito parcial para obtenção do grau de Mestre em Filosofia, sob orientação de Prof. Dr. Helder Buenos Aires de Carvalho.

APROVADA EM: ____/____/____

BANCA EXAMINADORA

Prof. Dr. Helder Buenos Aires de Carvalho
Universidade Federal do Piauí – UFPI
Presidente

Prof. Dr. Gustavo Silvano Batista
Universidade Federal do Piauí – UFPI
Examinador Interno

Prof. Dr. Paulo César Duque-Estrada
Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro – PUC-RJ
Examinador Externo

Teresina
2019

DEDICATÓRIA

À toda minha família (pai José Rodrigues Neto – *in memoriam*; mãe Anita Maria de Brito e irmãos) por todos os ensinamentos transmitidos ao longo de minha vida e que me direcionaram a chegar até onde estou.

À minha esposa Mizânia Mizilílian Pessoa Barradas de Brito, por seu incansável apoio e compreensão frente a este projeto de continuidade dos estudos e pesquisas referentes ao Mestrado em Filosofia.

Aos meus filhos Miguel Ângelo Barradas Brito e Wiliane Camily dos Santos Brito.

AGRADECIMENTOS

Ao Deus de bondade e compaixão por sua tamanha generosidade frente à realização deste sonho que há muito vislumbrava concretizar e que veio a acontecer dentro de seus planos e tempo.

A toda a minha família por seu constante acreditar, apoiar e compreender o alcance desta conquista.

A meus sogros por sua dedicação aos cuidados de Miguel Ângelo (filho caçula) no decorrer desta trajetória de pesquisas.

Aos professores do PPGFIL/UFPI, pelos incentivos e exemplos nos estudos aprofundados nas pesquisas filosóficas e à secretária do mestrado Zélia Guimarães, por sua constante presteza na resolução dos assuntos pertinentes a nossas particularidades acadêmicas.

Aos amigos obtidos na 12ª turma de Mestrado em Filosofia da UFPI, pela partilha dos momentos de incertezas e angústias diante das dificuldades cotidianas.

Ao professor Dr. Helder Buenos Aires de Carvalho, exemplo de pesquisador e orientador, por suas contundentes contribuições a este trabalho através de suas exigentes orientações e indicações de melhorias na condução da pesquisa referente à temática desenvolvida. Sua forma de conduzir toda a orientação foi imprescindível para chegarmos até aqui.

Ao professor Dr. Gustavo Silvano Batista, que desde o meu ingresso no PPGFIL/UFPI se fez presente sanando as dúvidas e inquietações para além do exercício de sua função como coordenador do Mestrado. É uma honra tê-lo em minha banca examinadora por sua tamanha desenvoltura na compreensão do pensamento filosófico de Hans-Georg Gadamer.

Ao professor Dr. Paulo César Duque-Estrada, suma referência gadameriana em nível nacional, por sua presença e contribuições ao êxito deste estudo mostrando as melhores direções a serem seguidas na melhor compreensão do pensamento hermenêutico diante do tema aqui desenvolvido. É uma honra tê-lo como examinador desta pesquisa desde o exame de qualificação.

RESUMO

A presente discussão tematiza a dimensão política da hermenêutica de Gadamer e uma conexão com uma perspectiva democrática de vida em comum. Visando compreender a contribuição da filosofia hermenêutica gadameriana, perpassaremos as seguintes etapas: a) Analisar como o projeto da hermenêutica filosófica de Gadamer lança luzes para a dimensão política nas sociedades contemporâneas; b) Mostrar que a filosofia da práxis de Gadamer é portadora de elementos que nos movem à ação solidária enquanto pertencentes a comunidades políticas; c) Analisar como Gadamer proporciona, em sua hermenêutica, aspectos que apontam para a prática e reconhecimento das solidariedades em um contexto democrático. Pretendemos mostrar que Gadamer não tem uma teoria democrática abrangente ou mesmo uma teoria da justiça, mas aborda um aspecto da política fortemente entendida como participação, a saber, a solidariedade compartilhada. Além das obras *Verdade e Método* e *La Herencia de Europa*, outras serão revisitadas, bem como seus últimos escritos, que enfatizam elevada importância à resolução da questão central deste estudo.

PALAVRAS-CHAVE: Amizade. Política. Gadamer. Hermenêutica. Solidariedade compartilhada.

ABSTRACT

The present discussion thematizes the political dimension of Gadamer's hermeneutics and a connection with a democratic perspective of life in common. In order to understand the contribution of the hermeneutic philosophy of Gadamer, we will go through the following steps: a) To analyze how the project of the philosophical hermeneutics of Gadamer sheds light on the political dimension in contemporary societies; b) To show that Gadamer's philosophy of praxis carries elements that move us to solidarity action while belonging to political communities; c) To analyze how Gadamer provides, in his hermeneutics, aspects that point to the practice and recognition of solidarities in a democratic context. We want to show that Gadamer does not have a comprehensive democratic theory or even a theory of justice but addresses an aspect of politics that is strongly understood as participation, namely, shared solidarity. In addition to the *Truth and Method* and *La Herencia de Europa* works, others will be revisited, as well as his later writings, which emphasize the importance of solving the central issue of this study.

KEYWORDS: Friendship. Politics. Gadamer. Hermeneutics. Shared solidarity.

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO	09
1. A HERMENÊUTICA FILOSÓFICA DE GADAMER E A DIMENSÃO POLÍTICA NAS SOCIEDADES CONTEMPORÂNEAS	14
1.1 – Um olhar sobre a concepção de política na Antiguidade grega	16
1.2 – A amizade como elemento constituinte das relações de afinidades.....	28
1.3 – A questão do outro e sua inserção na hermenêutica enquanto <i>práxis</i>	36
1.4 – Uma possível consciência de cidadania aberta ao outro	43
2. PRÁXIS E AÇÃO SOLIDÁRIA EM GADAMER	53
2.1 – A pertença como mediação entre hermenêutica e razão prática	57
2.2 – A aplicação como modo de abertura na hermenêutica	62
2.3 – A fusão de horizontes enquanto interpretação e crítica do próprio horizonte	67
2.4 – O diálogo como estratégia de compreensão do outro	73
3. A SOLIDARIEDADE EM GADAMER COMO ASPECTO DA POLÍTICA DEMOCRÁTICA	79
3.1 – Dificuldades frente aos desafios contemporâneos da solidariedade	82
3.2 – Hermenêutica como proposta de uma visão cosmopolítica dialógica	91
3.3 – O situar cultural e historicamente os valores na comunidade política	98
3.4 – Individualidade e comunidade articulada no espaço da aplicação inovadora das solidariedades.....	105
CONSIDERAÇÕES FINAIS	113
REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS	118

INTRODUÇÃO

Diferentemente de tantos outros teóricos que são tomados como filósofos políticos, Gadamer não tem em suas obras expressões tão claras que possam declará-lo como pensador que tenha desenvolvido uma filosofia política. Isto por que não são visualizadas prescrições políticas em seus escritos, de modo a nos fornecer especificamente qualquer sugestão do que possa ser tomado como um programa de ações e estratégias políticas ou uma reflexão sistemática sobre a natureza da política. Gadamer não detêm em seus textos tantas características esperadas por obras tomadas como de cunho teórico-político.

Mas ainda que Gadamer não tenha desenvolvido precisamente uma filosofia política, pode ser apontado como um teórico que possibilita contribuições relacionadas à dimensão política, isto partindo de uma perspectiva voltada à construção de uma alternativa no que se refere ao diálogo cultural, pois como afirma Bernstein (2006), “creio que é o pensador mais incisivo sobre a natureza do diálogo dos filósofos do século XX”¹. Sempre os textos de Gadamer se referem à dimensão dialógica. Neste sentido, a hermenêutica gadameriana pode ser vista como um esforço para dar voz ao outro, tendo em vista que “toda auto compreensão se realiza ao compreender algo distinto e inclui a unidade e a mesmidade desse outro”². A compreensão, para Gadamer, pode ser tomada como uma superação de todo e qualquer mal-entendido no contexto do diálogo, uma vez que “a compreensão retorna sempre de novo para o entendimento restabelecido. É isso que a meu ver legitima plenamente a universalidade da compreensão [...]. O êxito do diálogo dá-se quando já não se pode recair no dissenso que lhe deu origem”³. Neste sentido, pode-se afirmar que Gadamer se aproxima dos filósofos do diálogo e da alteridade.

Gadamer é uma das principais referências de desenvolvimento de uma filosofia hermenêutica na atualidade, tendo em vista que se debruçou arduamente sobre as temáticas

¹ BERNSTEIN, 2006, p. 165.

² GADAMER, 2002, p. 138.

³ GADAMER, 2002, p. 220-221.

concernentes à compreensão, interpretação e aplicação da arte hermenêutica como *práxis* filosófica. Como recorte da aplicabilidade da hermenêutica gadameriana, cabe destacar que este pensador tem, em seus escritos mais recentes, o desenvolvimento de um caráter político em sua teoria, demonstrando em seu trabalho a existência de uma relação entre hermenêutica e política⁴, embora se possa melhor perceber isto mais precisamente já no final de sua vida através de alguns discursos e ensaios, partindo de pressupostos da hermenêutica como *práxis* compreensiva.

Frente ao que tem sido enfatizado no que se refere ao elemento ético relacionado ao outro e ao nós, nota-se quão abrangente é o desenvolvimento teórico da filosofia de Hans-Georg Gadamer, pois nela é perceptível uma proposta que supera as pretensões da hermenêutica tradicional. A hermenêutica de Gadamer lança luzes ao reconhecimento de um novo sentido para o conhecimento, ou seja, de um saber que pode ser considerado saber-de-si, que não é comparado ao da ciência, como meio de domínio na modernidade; mas é sim, voltado à formação, à elevação em seu aspecto histórico, cabendo adicionar que se volta à reconciliação e ao reconhecimento.

A relevância deste estudo surge frente à necessidade de uma melhor compreensão da contribuição da filosofia hermenêutica gadameriana enquanto dimensão política que direciona para uma visão democrática. Esta tem como centralidade embasar uma alternativa de solidariedade compartilhada. Dada a existência, no contexto contemporâneo, de diversas dificuldades e desafios, tais como a falta de diálogo e compreensão – oriundos das polarizações políticas; intensas ondas de imigração; caos na política econômica e fiscal; bem como a crise na segurança nacional, dentre outros, que têm se estabelecido na realidade das denominadas democracias modernas. Isto se deve à ênfase na defesa de que as condições de compreensão de qualquer que seja a temática trabalhada se localizam nas tradições “às quais os intérpretes pertencem, bem como na autoridade dessas tradições”⁵, apontando, assim, que a questão da tradição pertenceria ao âmbito do conhecimento objetivo, pois, se o conhecimento “repousa na autoridade da tradição nega a possibilidade de autorreflexão crítica”⁶ frente às tomadas de decisões tanto éticas quanto políticas.

Frente a isto, há ainda fortes controvérsias que acabam, muitas vezes, dificultando uma visão da abordagem política feita pelo hermeneuta Gadamer, uma vez que o mesmo, em

⁴ Mesmo que conceituemos hermenêutica somente como “a ciência e arte da interpretação de textos”, a mesma pode ser aplicada aos mais diferentes campos de conhecimento, a saber, teológico, jurídico, literário e, conseqüentemente, ao da filosofia política. Sobre isso: ESTRADA, 2009, p. 381.

⁵ WARNKE, 2012, p. 79.

⁶ WALHOF, 2006, p. 571.

alguns escritos, afirmava que a perspectiva dos filósofos não teria como resolver corretamente as possibilidades e as circunstâncias concretas da vida humana em seus aspectos social e político. Assim, é possível notar que Gadamer tece severas críticas à visão política da filosofia, já que os filósofos não teriam reais condições para poderem fazer precisas análises a respeito das especificidades da sociedade e da política. Isto por que, como afirma Walhof (2017), os “filósofos não estão em melhor posição do que qualquer outra pessoa para fazer prescrições políticas e deve abster-se de fazê-las”⁷. Entretanto, cabe deixar claro que Gadamer considera que a filosofia tem sua importância para o desenvolvimento da política, uma vez que sua hermenêutica é considerada por ele como dotada de política.

Concernente à problemática levantada, nosso objetivo é analisar, partindo de uma leitura interpretativa de Gadamer, a dimensão política de sua filosofia hermenêutica enquanto portadora de uma abordagem democrática direcionada à solidariedade compartilhada. Isto tendo em vista a pressuposição de que existem elementos constitutivos que conduzem a uma discussão sobre democracia na filosofia de Gadamer, de modo que aponte para a vivência e reconhecimento das solidariedades no contexto das sociedades atuais. Democracia esta entendida como uma dimensão política na qual se tenha como princípio norteador a prática de ações conjuntas, por parte das pessoas envolvidas em determinadas situações, com o objetivo de lançar luzes a problemáticas que estejam a interferir no bem estar da comunidade em suas mais diversas esferas públicas, nas quais se inserem os indivíduos em suas relações intersubjetivas dentro de um contexto sócio histórico. Neste sentido, surge a questão que motiva esta pesquisa: Como a dimensão política da hermenêutica gadameriana, frente às diversas dificuldades e desafios das sociedades contemporâneas, pode direcionar para uma visão democrática que tem como objetivo a solidariedade compartilhada?

Além das obras *Verdade e Método* e *La Herencia de Europa*, outras serão revisitadas, bem como seus últimos escritos, que enfatizam elevada importância quanto à resolução da questão central deste estudo. Debate este tão profícuo na atualidade, e que Gadamer convoca a que todos, indivíduos, grupos e comunidades políticas a prestarem mais atenção àquilo que nos une como seres humanos, que é a solidariedade. Desta maneira, dialogaremos, dentre outros, com os intérpretes Jean Grondin e Gianni Vattimo, na perspectiva da compreensão hermenêutica de Gadamer; Richard Bernstein e Georgia Warnke no que se refere à dimensão da discussão sobre a alteridade, Darren Walhof e Robert Sullivan, quanto a um melhor entendimento a respeito de elementos que podem ser constitutivos de uma possível dimensão

⁷ WALHOF, 2017, p. 1.

política com características democráticas voltadas à solidariedade na hermenêutica gadameriana.

No contexto atual as solidariedades são difíceis de serem observadas, pois as pessoas estão menos sensíveis às suas práticas, embora se saiba que as diferentes solidariedades não são ações que devem ser criadas, mas que já existem nos indivíduos, nos pequenos grupos e comunidades políticas. Há, então, a necessidade de que as pessoas percebam que estas diferentes solidariedades servem como fator de união pelos laços do que é compartilhado entre si, como normas ou mesmo princípios de valores, estando assim, inseridos no contexto de uma dimensão política da hermenêutica gadameriana.

Abordaremos no primeiro capítulo que, em sua hermenêutica, Gadamer não faz diferenciação entre o que é entendido como ética filosófica e o que é tomado como ética prática, uma vez que, partindo da análise de como era a filosofia na antiguidade, tanto em remissão à Platão – visto não como um filósofo “interessado na formação de conceitos, mas é mais um pensador engajado e apaixonadamente preocupado com a política [...]. Não nos diz o que fazer, mas nos conta como pensar sobre o que quer que seja”⁸ –, quanto à Aristóteles – de modo especial seu legado ético, “que não é nem uma ética de princípios puramente cognitivos (como a moralidade kantiana) nem o poder da vontade irracional (como o emotivismo), mas uma ética da práxis concretamente vivida em seu nível de aplicação prática”⁹ –, o sentido da pragmática filosófica tinha a mesma significância da ética, isto é, do próprio saber prático. A busca por parte dos cidadãos e líderes políticos do que é visto como bem comum, visto como o que é bom através do uso da razão com bastante discernimento frente à comunidade política.

Neste sentido, o significado similar da expressão “pragmatismo” aceito por Gadamer volta-se para o que ele “chama de *phronesis* – conhecimento e experiência prática”¹⁰, denotando, então, que nosso pensador “tem um conceito bem articulado de *phronesis*, definindo efetivamente um limite para a *techné* e fornece às ciências humanas uma necessidade racional, algo que nenhum outro pensador alemão conseguiu fazer”¹¹. Partindo disso, a concepção de política na antiguidade grega perpassa aspectos voltados à própria prática da prudência enquanto norteadora das ações dos indivíduos, levando em consideração seu contexto de vida em comum com outros, assim como o conceito de amizade voltado às relações de afinidades e diferenças conhecidas e reconhecidas a partir do encontro com a

⁸ SULLIVAN, 1989, p. 179-180.

⁹ DALLMAYR, 2009, p. 29.

¹⁰ BERNSTEIN, 1982, p. 353.

¹¹ SULLIVAN, 1989, p. 177.

alteridade do outro. Neste sentido, tendo esta possibilidade de uma consciência de cidadania que seja aberta à alteridade através da prática da solidariedade compartilhada, bem como da vivência da tolerância com o que seja tomado como diferente.

Já no segundo capítulo faremos uma exposição mais aguçada sobre os principais conceitos gadamerianos ligados à filosofia da práxis como portadora de elementos que nos movem à ação solidária. Conceitos estes, a saber, a *pertença*, entendida como uma mediação que Gadamer utiliza entre a hermenêutica e a razão prática; o conceito de *aplicação* direcionado à visão de abertura na hermenêutica; a *fusão de horizontes*, que é um dos principais conceitos de Gadamer trabalhado no sentido de que pode ser crítica do próprio horizonte, e o conceito de *diálogo*, visto como a principal estratégia sobre a qual se embasa toda a compreensão do outro.

No terceiro capítulo, faremos a exposição da solidariedade tomada como esta vivência de um aspecto da política democrática de Gadamer, tendo em vista esclarecer que, longe de colocar a solidariedade como uma teoria política na hermenêutica gadameriana, a mesma é vista como uma dimensão política de Gadamer. Para esta compreensão, serão apontadas as principais dificuldades frente aos desafios atuais sobre a teoria da solidariedade, onde a hermenêutica se torna uma proposta de visão cosmopolítica dialógica. Também situaremos aspectos culturais e históricos dos valores concernentes à comunidade política, nesta reflexão sobre a individualidade e comunidade articuladas na pertença a um espaço de aplicação das solidariedades de modo inovador.

CAPÍTULO 1:

A HERMENÊUTICA FILOSÓFICA DE GADAMER E A DIMENSÃO POLÍTICA NAS SOCIEDADES CONTEMPORÂNEAS

Ao entendermos a hermenêutica filosófica de Gadamer como compreensão é possível afirmar que existem algumas características que são próprias da filosofia gadameriana. Estas são “o caráter linguístico de todo fenômeno hermenêutico e sua afinidade essencial com a tradição”¹². E é com base nestas características que pode ser notada a dimensão ou o sentido político da hermenêutica deste filósofo contemporâneo, uma vez que o aspecto linguístico da ação interpretativa nos conduz ao estabelecimento de uma necessária e sucessiva relação entre os aspectos da linguagem, interpretação, prática e política.

A análise da linguagem como condição de familiaridade e conhecimento do mundo, em sua disposição para a comunicação linguística, revela claramente o ser falante como originador da política. Isto no que se refere especialmente em considerar as práticas propiciadoras de democracia, já que se está apontando a oportunidade de “falar, escutar e influenciar nas decisões como a tolerância e o debate”¹³, de modo que deve-se levar em conta a evidência do vínculo entre linguagem e política, bem como as reais condições práticas da efetivação desta relação entre afirmar-interpretar-traduzir. Como argumenta Estrada (2009):

Esta série de momentos nos permite distinguir uma tripla relação entre os diversos sentidos de (i) a linguagem como interpretação, (ii) a interpretação como prática e (iii) a prática como política, todos eles sobre o reconhecimento de três elementos linguísticos fundamentais: O ‘auto-ouvir’, a ‘ausência do eu’ e a ‘universalidade da linguagem’¹⁴.

Assim, cabe destacar que cada uma destas características acima mencionadas tem a sua devida importância neste processo de compreensão da hermenêutica gadameriana, pois conduzem à concepção de que esta hermenêutica é portadora de uma dimensão ou sentido

¹² ESTRADA, 2009, p. 381.

¹³ ESTRADA, 2009, p. 382.

¹⁴ ESTRADA, 2009, p. 382.

político através da linguagem como interpretação. Com isto, serve como a confirmação de que existe naturalmente uma capacidade linguística no ser humano, uma vez que o auto-ouvir, como elemento pertencente à estrutura gramático-linguística, é tomado como inconsciente para o uso real da linguagem viva; quanto à interpretação como prática, assim como a característica anteriormente citada, se torna um componente voltado à universalidade, de modo que fixa a linguagem em uma dimensão aberta, não restringindo seu uso, mas direcionada ao envolvimento do todo; já no que concerne à característica prática da política, esta postura leva à compreensão de que a “fala pertence à esfera do ‘nós’, já que falar é sempre falar a alguém e assim como existe um auto-ouvir da estrutura formal, a ausência do eu manifesta a omissão prática de um mesmo em favor da alteridade”¹⁵.

Interessante é observar que, nos últimos anos de sua vida, Gadamer acabou mostrando que, na verdade, suas produções intelectuais sempre tiveram cunho político, mesmo não fazendo menção direta a determinadas inclinações ou articulações políticas tais como outros teóricos deste campo. Cabendo notar que nosso hermenêuta, em sua prática, pode ser considerado um pensador que direciona outras pessoas a “praticar o livre exercício do julgamento para despertar esse exercício em outros”¹⁶, de maneira que isto se torna suficientemente um ato com dimensão política.

Neste sentido, cabe esclarecer o que Gadamer considera como dimensão política de sua hermenêutica, observando que ele parte especialmente da noção de prática na filosofia, ou mais precisamente, do que se pode entender por *práxis* em seu aspecto voltado à política. Com isto, é possível constatar que Gadamer pressupõe a necessidade de se fazer a junção entre teoria e prática, rompendo com a concepção moderna de que a razão iluminista seja tomada como a única fonte de validade de conhecimento. Assim, haveria uma separação teoria e prática, embora Gadamer considere que o Sócrates platônico “não estava tentando separar o pensamento da ação. Ele preferiu insistir que na sociedade boa, pensamento e as ações estavam harmoniosamente relacionadas e que se as ações eram boas as mesmas deveriam ser compreendidas”¹⁷.

Gadamer, em sua construção de uma dimensão política no interior da hermenêutica parte da concepção de que a filosofia, enquanto portadora de campos práticos, deve cada vez mais ser sensível às realidades sociais, bem como à vida política. A partir destes pressupostos elencados por Gadamer é possível percebermos sua defesa de uma hermenêutica filosófica

¹⁵ GADAMER, 2002, p. 149.

¹⁶ GADAMER, 1992, p. 153.

¹⁷ SULLIVAN, 1989, p. 180.

entendida como inerentemente política, de modo que possa direcionar, em seu aspecto democrático, à solidariedade compartilhada, pois por filosofia prática é possível entendermos que a mesma tem esta “capacidade de dimensionar as coisas na medida em que torna mais fácil reconhecer em que direção devemos olhar e para o que devemos prestar atenção”¹⁸.

Desta forma, pode ser afirmado que Gadamer toma como ponto central de sua compreensão a *phrónesis*, tendo como consequência a postura hermenêutica de que a filosofia, em sua totalidade, tem uma natureza prática. Com isto, a filosofia, na visão do pensador, encontra sua relação de forma direta com a dimensão política do homem, acarretando em seu fundamento ser prática, *phronética* e, assim, filosófica. Através do modo de ser da hermenêutica é que se estabelece esta relação, ou seja, pela praticidade compreensiva do ato interpretativo e pela mediação da linguagem.

Gadamer, em sua hermenêutica, dá uma especial atenção à questão prática, de modo que fundamenta sua reflexão a partir da filosofia prática da antiguidade, mais precisamente com o conceito de *práxis* e “também assumiu, como um elemento central em seu pensamento, a ideia de *phrónesis* (‘sabedoria prática’) que aparece no Livro VI da *Ética Nicômaco* de Aristóteles”¹⁹. Sendo esta prática tomada como constante exercício do pensamento crítico frente ao que é bom nas práticas deliberativas. Isto de maneira a considerar especialmente a razão prática, ou seja, a *phrónesis*.

Deste modo, como argumenta Gadamer (1983), “assim se coloca com crescente urgência a tarefa de conduzir o homem novamente à auto compreensão de si mesmo. Para isto serve, desde a Antiguidade, a filosofia, também sob a forma do que eu chamo de hermenêutica como teoria e também como *práxis* da arte de compreender e fazer falar o estranho e o que se fez estranho”²⁰, como será abordado ao longo deste capítulo inicial.

1.1 Um olhar sobre a concepção política na Antiguidade Grega

Ao concordar com Aristóteles, que já defendia que o homem é tomado como um ser político, Gadamer (2004) observa que na antiguidade grega já “fazia parte da filosofia prática com seu saber supremo a ciência política, que se cultivou como ‘política clássica’ até o início do século XIX”²¹, dando a entender que, numa harmonia com o pensamento grego, Gadamer

¹⁸GADAMER, 1986, p. 164.

¹⁹ MALPAS, Jeff, “Hans-Georg Gadamer”, *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*, Edition 2016. Disponível em: <<https://plato.stanford.edu/archives/win2016/entries/gadamer/>> Acesso em: 25 nov. – 2017.

²⁰ GADAMER, 1983, p. 87.

²¹ GADAMER, 2004, p. 8.

tenta resgatar a unidade existente entre teoria e prática, podendo ser notada no ideal de uma vida teórica a presença de “uma significação política”²², de maneira que, para Gadamer, a prática é pertencente à dimensão da escolha. A ação racional é vista, neste sentido, como uma característica própria da práxis, tendo em vista que “a sabedoria não está na razão, senão no atuar conforme a razão”²³. Ainda acrescenta Gadamer (2004), no que tange à filosofia prática, que esta está condicionada a fazer determinadas exigências tanto ao aprendiz quanto ao que ensina, pois “exige do que aprende a mesma referência indissociável à *práxis* que do que ensina”²⁴.

Em sua obra *Ética a Nicômaco*, Aristóteles formula um conceito que muito tem influenciado, ao longo da História da Filosofia, as discussões éticas relacionadas às questões das ações humanas. Este conceito é o da *phrónesis*, que pode ser caracterizado como “saber a respeito do que é bom para que o homem viva bem em geral”²⁵, o que para Heidegger pode ser tomado como o cuidado. Para Gadamer (2008), a *phrónesis* também pode ser correspondente a um “saber-se”²⁶. Embora estes dois pensadores contemporâneos não comunguem com a dimensão cosmológica e ontológica de Aristóteles no que se refere a tantos outros temas, cabe destacar que “resgatam, conservam e potencializam uma das bases mestras da construção de Aristóteles, precisamente a *Phrónesis*”²⁷, de modo notável, como mencionado mais à frente, que “o ser humano é aquela existência que se caracteriza por compreender e interpretar o ser e o sentido. Em definitiva, por ser hermenêutico”²⁸.

Partindo desta breve noção do conceito de *phrónesis* na teoria aristotélica, neste tópico focalizaremos especificamente esta relevância da filosofia prática do Estagirita na construção da hermenêutica filosófica de Hans-Georg Gadamer, pois como este lembra, “a hermenêutica e a filosofia grega foram dois pontos básicos de meu trabalho”²⁹. Estes conceitos são de fundamental importância na teoria gadameriana, mais precisamente com base na noção de *phrónesis*, herdada de Aristóteles.

A hermenêutica desenvolvida por Gadamer tem cunhos ontológico e político, tendo em vista que a filosofia prática, na qual se insere a dimensão política, é concebida como o

²² GADAMER, 2001, p. 26.

²³ ESTRADA, 2009, p. 384.

²⁴ GADAMER, 2004, p. 10.

²⁵ ARISTÓTELES, 1984, 1140a 24-26.

²⁶ GADAMER. 2008, p. 383-396.

²⁷ SEGURA PERAITA, 2017, p. 171.

²⁸ Ibid., p.171.

²⁹ GADAMER, 2002, p.564.

“verdadeiro fundamento da hermenêutica”³⁰. Neste sentido, é possível afirmar que Gadamer faz uma reabilitação da *Phrónesis* aristotélica, isto é, da prudência. Desta forma, na teoria de Gadamer, o homem pode ser entendido como um ser voltado às ações, um ser atuante em seu próprio contexto no qual está inserido, de modo que possa ter razões para atender as devidas demandas de atitudes racionais, ou seja, deliberadas no momento mais adequado, que pode ser denominado de *Kairós*.

Ao se observar aspectos relacionados aos termos e seus significados, pode-se afirmar que a hermenêutica associa a palavra *kunstlehre* à *techné* enquanto tradução do grego, observando que a mesma estaria ligada especialmente à noção de artes. Deste modo, ampliando este esclarecimento com base na concepção aristotélica, é possível notar que este conceito aplica-se à sua filosofia prática, tendo em vista que não haveria necessidade de ser feita uma diferenciação entre os termos ciência e filosofia. Com isto, Gadamer menciona que, em seus estudos sobre o desenvolvimento filosófico na Grécia Antiga, a palavra teoria “equivale ao de filosofia enquanto amor ao ‘*sóphon*’, ao saber verdadeiro e ao verdadeiro”³¹.

Faz-se notório que, na visão gadameriana, as ciências do espírito ou ciências morais devem ter em seu escopo o mesmo objetivo, voltar-se na vida concreta à prudência em sua dimensão ética, assim como a *Phrónesis* é vista como este saber-se que orienta a ação humana. Aspecto este que se torna central na desenvoltura filosófica do pensamento gadameriano. Isto, como bem pode ser afirmado em sua obra *Verdade e Método*, no argumento de que “o homem se converte em tal somente através do que faz e como se comporta chegando a ser o que é no sentido de que sendo assim se comporta de uma maneira”³². Com isto, Gadamer, em consonância com Aristóteles, afirma que o ser humano tem esta capacidade de conseguir moldar seu próprio eu, de maneira que, através de suas ações, se torna especialmente o que se é. Ser este que não pode ser colocado igualmente a partir de uma ontologia de esfera natural, mas em uma ontologia da existência humana, em que se tenha a considerar e levar em conta, como argumenta Segura Peraita (2017),

[...] nossa finitude e o caráter próprio de nosso ser, que é um fazer; melhor dito, um ‘fazer-se’ e que, nesta mesma medida, exige e supõe este ‘saber-se’. Tal ‘saber-se’, já apontava o fundador da hermenêutica filosófica, se alcança por meio da ação, por que o que o saber moral deve compreender, em cada situação concreta, é o que ela pede dele. Não existe, como já mencionado anteriormente, regras a *priori* que governam a orientação de uma vida boa³³.

³⁰ GADAMER. 2002, p. 395.

³¹ ESTRADA, 2009, p. 383.

³² GADAMER, 2008, p. 384.

³³ SEGURA PERAITA, 2017, p. 178.

Neste sentido, ainda cabe destacar que Aristóteles é tomado como fundador da ética, segundo Gadamer, pois, “é a factualidade de convicções, valorações e hábitos íntima e profundamente compreensíveis, íntima e profundamente comuns, a suma de tudo o que constitui o nosso sistema de vida. A palavra grega para este complexo de tais factualidades é o bem conhecido conceito de *ethos*, do ser que se transformou através do exercício e do hábito”³⁴. Para Gadamer, em concordância com o estagirita, não é possível ao ser humano aprender, pela mera teoria, a viver bem, ou seja, eticamente, e muito menos ser dogmático em relação às ações pautadas na eticidade, uma vez que é necessário que se saiba aplicar o saber geral a toda e qualquer situação de âmbito concreto no momento oportuno. Quanto a isto, vale lembrar que o saber na dimensão moral é aplicado à chamada “vida boa em comum”³⁵.

Com base nestes pressupostos é possível notar uma estreita vinculação entre a filosofia prática de Aristóteles e a hermenêutica de Gadamer. Para isto se faz de grande necessidade observar os traços relevantes entre o aspecto político e a *phrónesis* aristotélica. Isto se dá de modo contundente na obra *Ética a Nicômaco*, onde Aristóteles, em certa maneira mostra que existe esta vinculação entre estas duas dimensões, a saber, a política e a *phrónesis*, identificando-as e tentando uni-las, defendendo que as mesmas “coincidem quanto à disposição”³⁶.

Em Aristóteles, embora havendo certas diferenciações entre os conceitos de política e prudência,³⁷ há a menção a pontos comuns entre eles, pois “na realidade, não cabe uma prudência desvinculada da política”³⁸. Assim, como afirma o próprio Gadamer (1985), no ensaio *Conhecimento Prático*, a respeito desta constante relação existente entre prudência e política:

Mas opinar que só é prudente quem sempre está centrado em seu benefício privado é somente uma ilusão. Em absoluto se pode perceber verdadeiramente o próprio benefício sem atuar em sentido econômico e político [...]. Antes bem, a preocupação pelo melhor para si mesmo se amplia

³⁴ GADAMER, 2001, p. 58.

³⁵ ARISTÓTELES. 1984, 1141b 22-23.

³⁶ ARISTÓTELES. 1984, 1141b 22-23.

³⁷ O termo *phrónesis*, de origem aristotélica, pode ser traduzido como a virtude da prudência, tendo em vista que se caracteriza como o saber tanto sobre o que é bom para o indivíduo, assim como o bem viver do homem de um modo mais geral, de maneira que se volta à decisão ética prudente por parte do ser humano em sua vida prática. Como afirma Gadamer “Esta aplicação justa deve estar guiada precisamente pela prudência, por ajustar a adequação da lei ao caso individual, de modo que a deliberação conseguinte esteja guiada pelo critério da equidade [...] tal deliberação a chamamos uma deliberação prudente, e pode ser a base para futuras deliberações. Assim havia nascido em princípio no mundo latino, a jurisprudência. Partindo deste significado da *phronesis*, como problema da aplicação da lei universal ao caso individual” (GADAMER, 2010, p. 25).

³⁸ SEGURA PERAITA, 2017, p. 179.

de si ao âmbito da casa e da cidade. De tal maneira que o saber de si não cessa na medida em que se busca o comum ³⁹.

É possível afirmar, então, que há uma certa concepção de unidade entre a prudência e a política partindo do enfoque filosófico de Aristóteles, tendo em vista que na *Ética a Nicômaco*, precisamente no capítulo dedicado à discussão sobre a prudência, é notável esta consolidação. Como afirma o estagirita: “por isto pensamos que Péricles e os que são como eles são prudentes, por que podem ver o que é bom para eles e para os homens e pensamos que esta – a prudência – é uma qualidade própria dos administradores e dos políticos” ⁴⁰.

Há, neste sentido, uma relação de intimidade entre a *phrónesis* e a política, bem como entre estas e a composição do conjunto denominado de filosofia prática. A *phrónesis* tem unidade com a política e estas com a própria filosofia prática, mostrando, então, que esta temática trabalhada por Gadamer conduz a um apelo à questão da responsabilidade à luz da reabilitação de Aristóteles na contemporaneidade. Como podemos observar nas palavras de Carvalho (2002):

Se a civilização europeia ocidental levou ao máximo a cultura da ciência e sua aplicação técnica e organizacional, pôs com isso também em pauta o problema da responsabilidade do uso desse conhecimento e técnica, concretizado até a posse de armas mortais, exigindo uma abertura para os outros e uma visão mais ampla e cautela conscientes na configuração do futuro ⁴¹.

Isto por que o termo *phrónesis*, quando traduzido do alemão *Vernunftigkeit* significa também uma implicação à dimensão política, que direciona para uma consciência de um caráter que seja dotado de muito escrupulo. Desta forma, pode-se afirmar que “na realidade seriam necessárias duas palavras para nomear o que pertence à *phrónesis* de acordo com Gadamer: *Vernünftigkeit* – sensatez – e *Gewissenhaftigkeit* – delicadeza de consciência” ⁴². Neste sentido fica clara a presença da dimensão política da hermenêutica de Gadamer a partir da análise da filosofia aristotélica no que tange à prudência (*phrónesis*) sendo tomada como parte da visão política. Daí a observação de que há uma unidade entre prudência e política, onde uma implica na outra, conforme Aristóteles, e que Gadamer resgata esta percepção com um determinado objetivo, que é especificamente “colocar em destaque a culminância da filosofia prática – o que por sua vez, supõe a *phrónesis* – e que hoje em dia é a hermenêutica

³⁹ GADAMER, 1985, p. 241-242.

⁴⁰ ARISTÓTELES, 1984, 1140b 7-11.

⁴¹ CARVALHO, 2002, p. 428.

⁴² SEGURA PERAITA, 2017, p. 179.

filosófica a que corresponde ocupar o lugar daquela filosofia prática”⁴³ e, conseqüentemente, uma clara dimensão voltada a uma concepção comunitária e crítica.

Diante do exposto, fica claro que Gadamer coloca a *phrónesis* como aspecto central da compreensão, adotando, então, “uma natureza prática a toda filosofia e, deste modo a põe em relação direta com a dimensão política do homem, que é fundamentalmente prática, e assim *phronética*, e conseqüentemente filosófica”⁴⁴. Por este espectro é possível afirmar que, para Gadamer, à luz da filosofia aristotélica, a solidariedade se torna tarefa hermenêutica enquanto entendimento entre os indivíduos, de modo que é também preocupação por parte do saber filosófico, uma vez que “já não existe mais nenhum *ethos* natural capaz de determinarmos”⁴⁵. Daí, então, a necessidade de que se tenha como base, como bem argumenta Estrada (2009), “o reconhecimento de valores compartilhados e a deliberação linguística confirmando que este é o elemento que melhor encarna o *ethos* vinculante da vida da comunidade e o diálogo filosófico sendo o melhor meio para uma política da solidariedade e o reconhecimento”⁴⁶.

Neste sentido, cabe ressaltar que, quanto a esta relação entre filosofia e política, Gadamer busca fundamentar a real necessidade de haver uma junção entre teoria e prática. Para isto, em seu ensaio *Sobre a incompetência política da filosofia*, parte das seguintes questões: “Que posição a filosofia ocupa na relação com a realidade política e social? De que servem seus problemas e formas de compreender as coisas na hora de governar esta realidade?”⁴⁷. A partir destas, faz uma análise sobre a decepção sofrida por Platão após viajar duas vezes a Siracusa para assessorar e ensinar ao tirano as ideias de Estado e ordem social, tomadas como ideais. Gadamer norteia a discussão sobre a função da filosofia com relação a questões voltadas à dimensão dos problemas cotidianos da vida coletiva dos seres humanos, especificamente sobre o “futuro das próprias condições sociais e a preocupação pela felicidade da vida pessoal, individual”⁴⁸, como muito bem já fazia Sócrates. Pode-se afirmar que em Gadamer a pergunta deve sempre se dirigir ao tema do futuro da humanidade, no que se refere a um processo de socialização, tendo em vista a preocupação com os problemas vivenciados na dimensão da própria vida coletiva. Com isto, afirma Gadamer (2002), “o pensamento é como a vida: cada um responde por si mesmo [...] o que temos aprendido com os filósofos, no sentido escolar do termo, é a formular perguntas que preocupam a todo o

⁴³ Ibid., p. 180.

⁴⁴ ESTRADA, 2009, p. 386.

⁴⁵ GADAMER, 2002, p. 50.

⁴⁶ ESTRADA, 2009, p. 388.

⁴⁷ GADAMER, 2002, p. 49.

⁴⁸ GADAMER, 2002, p. 49.

mundo, mas como homens que somos, tampouco nós podemos dar a elas respostas definitivas”⁴⁹, cabendo a nós, então, dar mais clareza ao sentido de nossa existência enquanto papel social.

O hermenêuta alemão parte da perspectiva de que existe uma disparidade entre o que se pretende teoricamente com as colaborações filosóficas dos pensadores e a sua prática de vida no que se refere à vivência cotidiana. Isto ao analisar o caso de Heidegger, um excelente filósofo e professor que com sua filosofia encantara a todos por sua tamanha compreensão. Uma vez que “apenas deveria nos assombrar que um grande pensador errasse o caminho deste modo [...] me parece que é um sinal de alarme, ou inclusive, um sinal da pobreza moral da sociedade atual, o feito de que se tenha que perguntar a outro o que é o honrável, o que é o decente e o que é o humano”⁵⁰. Neste sentido, Gadamer argumenta que ao se esperar a resposta dos denominados filósofos, se constata a desorientação na qual tem caído a sociedade, uma vez que, por Heidegger ter feito comunhão com os ideais nazistas, provocara a hipocrisia com relação à teoria e sua real vivência na sociedade. Nas palavras de Sullivan (1989),

É neste ponto que o contraste entre o jovem Gadamer e seu mentor Heidegger pode ser mais ênfático. Heidegger, como é sabido, se juntou ao partido nazista e se fez notório em seu cargo como Reitor. Gadamer por sua vez teve compromissos oportunistas com Nazismo, todos eles compreensíveis em termos de estabelecer uma carreira. Ao contrário de Heidegger, no entanto, Gadamer nunca foi um partidário entusiástico do partido nazista ou mesmo um suave apoiador. Uma vez que ele obteve sua cátedra, ele nada ofereceu para o Partido. Ele permaneceu politicamente neutro e tinha essa neutralidade certificada após a guerra quando na ocupação soviética as autoridades o aceitaram como o primeiro reitor do pós-guerra da Universidade de Leipzig⁵¹.

É polêmica a discussão a respeito da “pertença” de Heidegger à ideologia nacional-socialista, uma vez que questiona-se o seu silêncio frente às atrocidades cometidas durante o regime nazista. O mesmo se manteve por muito tempo sem fazer declarações públicas sobre este assunto. Sabe-se que Marcuse, que foi orientado por Heidegger, trocou cartas com o mesmo fazendo cobranças de explicações de Heidegger sobre “seu envolvimento com os nazistas desde 1933 e o reconhecimento da culpa dos alemães, sugerindo que fizesse - em nome dos alemães sobreviventes – um pedido de desculpas por ter sido omissos diante do Holocausto que marcou o assassinato de milhões de pessoas durante a Segunda Guerra

⁴⁹ GADAMER, 2002, p. 54.

⁵⁰ GADAMER, 2002, p. 55.

⁵¹ SULLIVAN, 1989, p. 177.

Mundial⁵²”. Entretanto, somente em 1948 como consta na obra *Heidegger e o nazismo*, de Victor Farias (1988), Heidegger, escreve a Marcuse se justificando nos seguintes termos quanto a seu envolvimento em favor do nazismo e antissemitismo:

Eu esperava do Nacional-socialismo uma renovação espiritual da vida, um apaziguar das contradições sociais e uma salvação do Ocidente (Abendland) diante dos perigos do comunismo (o que tentara mencionar em sua “Rektoratsrede”, durante a posse no cargo de reitor na Universidade de Freiburg) [...] Em 1934, reconheci meu erro político e acabei pedindo demissão do cargo de reitor (um ano depois)⁵³.

Ainda quanto a isto, cabe destacar que para Heidegger o contexto da época lhe exigia que não fizesse uma “confissão pública contrária ao regime nazista; mas isso teria sido a minha morte e de minha família⁵⁴”, como ainda relata em sua obra Victor Farias (1988). Neste sentido, o próprio Gadamer, de certa maneira faz menção a esta situação cautelosa da época, embora não tendo nenhum indício de que possa ser tomado como partidário do Nacional-Socialismo nas seguintes palavras em resposta ao texto *A hermenêutica Política distinta e inicial de Gadamer*, de Robert Sullivan:

Desde aquela época (1934), vi minha tarefa como professor ser o de pensar por si e para com a juventude alemã, fortalecendo nosso próprio senso de julgamento. Isso significa que antes de tudo nos envolvemos na primazia do diálogo na teoria e na prática do ensino. Desta forma nós pesquisadores e professores temos que obedecer a lei da preservação da vida no campo da política⁵⁵.

Assim, ressalta-se a observação gadameriana de que “do outro lado, a pergunta pelo bem que se há de fazer sempre e só em prática, cada vez que se deseja trocar algo para melhor”⁵⁶. Nas entrelinhas deste seu texto, Gadamer (2002) faz convites à reflexão a respeito de aspectos relacionados a ética e à moral atrelados à política, pois acaba sendo perceptível a dicotomia entre elaborar conceitos filosóficos e a real vivência destes conceitos, de modo que ao se perguntar sobre o bem verdadeiro se pressupõe que:

A primeira condição é que se faça a pergunta a si mesmo; a segunda, é que ao fazê-la não pense somente em si mesmo. Mas que possa se colocar um no lugar do outro, de modo a pretender que suas recomendações, propostas, conselhos ou inclusive prescrições, a começar, possam ser aceitas por si mesmo⁵⁷.

Ao mencionar o argumento acima, Gadamer está pressupondo especialmente uma discussão sobre a questão da responsabilidade existente por trás da elaboração teórica do

⁵² ROUANET, 2016, p. 960-961.

⁵³ FARIAS, 1988, p. 374.

⁵⁴ FARIAS, 1988, p. 375.

⁵⁵ SULLIVAN, 1997, p. 258.

⁵⁶ GADAMER, 2002, p. 56.

⁵⁷ GADAMER, 2002, p. 56.

pensador, de maneira que seria tomada como uma verdadeira incoerência a não vivência dos valores que são defendidos teoricamente pelo próprio filósofo. Para explicar isto, Gadamer (2002) traz um recorte à expressão ‘ética da responsabilidade’, que foi elaborada por Max Weber, no sentido de que possa se referir especialmente a uma dimensão voltada também “ao comportamento real, e afeta, portanto a responsabilidade pelas consequências das próprias ações e omissões”⁵⁸. Segue acrescentando, na mesma página, que “a debilidade política e a falta de solidariedade política” se dão por causa da ausência do dever crítico da inteligência, pois a “responsabilidade que nos é inerente a todos a experimenta cada um em si mesmo”⁵⁹.

O papel do filósofo passa a ser não apenas o de formular questões radicais sobre as mais diferentes situações no mundo, tais como melhores interrogações que possam mover a humanidade em suas ações, mas “quem pratica a filosofia (...) tem por escopo último a reconstrução da sociedade, da política na qual está inserido⁶⁰”. Isto por que as reflexões filosóficas muito têm a colaborar “no sentido de saber, e mostrar também aos demais, até que ponto nos encontramos frente a tarefas cujo cumprimento não é, desde cedo, coisa apenas dos demais”⁶¹, cabendo deixar claro que a culpa não é apenas do outro, mas de cada um com sua devida responsabilidade ética.

Em seu ensaio *O significado atual da filosofia grega*, Gadamer levanta uma discussão panorâmica sobre algumas temáticas ligadas à filosofia da Grécia Antiga, mas em uma tentativa de reabilitá-las às problemáticas mais atuais, tais como a questão moral, os valores, a ética e também sobre uma visão política precisamente na perspectiva aristotélica. Para isto, faz referência a uma concepção filosófica sobre a moral que esteja acima dos meros fatores coercitivos sociais. Como argumenta Gadamer (2002):

Como aluno de Platão, e portanto, indiretamente de Sócrates, também Aristóteles está bem acima de uma tradição moral que se limitava a justificar seu esquema de valores pela simples força normativa social e pelas expectativas de felicidade que se associam a ela com toda naturalidade [...]. Os valores tradicionais presidiam a vida prática entre os gregos conhecidos como as virtudes dos gregos. Para Aristóteles não são paradigmas coercitivos do comportamento social correto, se faz preciso acrescentar-lhes *logos*, compreensão, conhecimento de si, conhecimento do direito pelo menos⁶².

Pode-se ressaltar, a partir da reflexão acima mencionada, que entre os antigos gregos havia uma vivência prática de determinados valores tradicionais, denominados de virtudes

⁵⁸ GADAMER, 2002, p. 56.

⁵⁹ GADAMER, 2002, p. 56-57.

⁶⁰ ROHDEN, L. KUSSLER, L. M., 2017, p. 104-105.

⁶¹ GADAMER, 2002, p. 57.

⁶² GADAMER, 2002, p. 139.

gregas, observando “que o princípio da filosofia moral é que eu tenho que querer e ser de fato consciente de mim mesmo e de minha certeza de atuar”⁶³, perpassando, então, não apenas modos coercitivos de atitudes ou de comportamentos que fossem avaliados como corretos, mas que fossem impregnados de características auxiliares nas tomadas de decisões, tais como a razão, a compreensão e o reconhecimento de si mesmo como aspectos básicos conducentes à vida ética na vida coletiva.

Interessa salientar que Aristóteles defende de modo enfático a noção de responsabilidade pessoal quanto à coletividade, uma vez que, ao relatar o exemplo de um bêbado que mata outro homem, surge a problemática de culpar ou não o bêbado por tal crime, como menciona Gadamer (2002):

[...] é ou não é culpado? Que necessidade teria de embebedar-se? Quer dizer: no momento do ataque ele não está no estado mental sóbrio, mas nunca deixa de ser responsável de seu ser e estar em seu conjunto. Não deveria haver se colocado em uma situação na qual seu juízo sobre o que está bem ou o que está mal iria ficar perturbado, de modo que ocorresse o risco de ser dominado por seus afetos e cometer o crime⁶⁴.

Quanto a isto, Aristóteles frisara a necessidade de um equilíbrio entre a moralidade tradicional, moldada conforme uma convenção simples e a máxima socrática do conhecimento de si. Na perspectiva aristotélica, há, então, a implicação da obrigatoriedade de que o indivíduo deve prestar contas de suas atitudes, ou seja, é responsável por suas ações. Daí a moral ser tomada como ética, não sendo entendida meramente como correto comportamento, e muito menos conhecimento sobre o que seja correto “senão que ao *ethos* lhe é inerente o momento da habituação, do chegar a ser como se é por comportar-se repetidamente de uma certa maneira”⁶⁵. A formação do bom caráter se daria, neste sentido, a partir do que Aristóteles denomina como prática dos bons costumes, de modo que esta prática constante através da vivência das virtudes se tornem hábitos que façam parte da vida cotidiana das pessoas em suas escolhas, pois “se atua sobre a base de opções conscientes de decidir-se por fazê-lo assim e não de outro modo”⁶⁶. Frente a isto pode ser notado que, como bem menciona Georgia Warnke (2002),

[...] para Aristóteles, o conhecimento ético por parte do indivíduo é visto como uma forma de agir de modo adequado em uma situação específica. Não sendo entendido como um conhecimento objetivo em que os observadores têm relações necessárias ou constantes com seus objetos. Em

⁶³ GADAMER, 2002, p. 138.

⁶⁴ GADAMER, 2002, p. 139.

⁶⁵ GADAMER, 2002, p. 140.

⁶⁶ GADAMER, 2002, p. 140.

vez disso, as situações em que o ator ético deve agir variam; são multifacetados e substancialmente únicos ⁶⁷.

Isto remete à noção de responsabilidade pelos atos, já que ao analisar a filosofia grega, precisamente a filosofia de Aristóteles, Gadamer argumenta que “todos somos solidariamente portadores desta classe de responsabilidade de uns para com os outros. Ativá-la é o que chamamos de política” ⁶⁸, uma vez que na elaboração teórica de sua hermenêutica, “para Gadamer, a ‘teoria’ ética é uma espécie de ‘pragmática ética’” ⁶⁹.

Neste olhar sobre a visão política da Grécia Antiga é possível notar esta cadeia de relações onde cada indivíduo tem sua real importância frente à coletividade, de modo que as atitudes devem ser pensadas considerando “que os homens podem comunicar-se e possuir um pensamento compartilhado, conceitos comuns que possibilitam a convivência na forma da vida social, sob o signo de uma constituição política” ⁷⁰ com os demais partícipes da comunidade na qual o indivíduo esteja inserido. Isto por que, usando as palavras do próprio Gadamer (2002), “a política se fundamenta em que ninguém vive segundo sua consciência isolada e só para si, de maneira que ninguém pode criar por si só suas próprias condições para uma atuação responsável. Tal coisa só é possível no marco da consciência sob um ordenamento compartilhado” ⁷¹.

No que se refere à questão do diálogo e sua substantiva importância na hermenêutica gadameriana, pode ser observado uma característica que lhe é peculiar, a saber, a de que pelo diálogo “ninguém consegue abarcar o que nele emerge, nem afirmar também que só ele conhece a fundo o assunto. Existe, sim, uma participação conjunta e recíproca” ⁷², uma vez que os envolvidos no diálogo são vistos como interlocutores um para com o outro.

Ao desenvolver uma filosofia de cunho precisamente voltado à prática, Aristóteles acaba, por abrangência, ampliando-a à dimensão política, indo de modo inverso à visão de idealização da teoria, bem como da filosofia teórica. Com isto, conforme Gadamer (2001), Aristóteles elevou “a *práxis* humana a uma região autônoma do saber. *Práxis* significa a totalidade dos assuntos práticos, ou seja, todos os comportamentos humanos e toda a auto-organização humana neste mundo, cujo âmbito pertence, antes de mais, à política e, dentro desta, a legislação” ⁷³.

⁶⁷ WARNKE, 2002, p. 82.

⁶⁸ GADAMER, 2002, p. 140.

⁶⁹ WARNKE, 2002, p. 82.

⁷⁰ CARVALHO, 2002, p. 431.

⁷¹ GADAMER, 2002, p. 140.

⁷² GADAMER, 2001, p. 57.

⁷³ GADAMER, 2001, p. 57.

Nota-se, então, que com base na construção filosófica aristotélica, a prática (*práxis*) abrange também a dimensão política, que conseqüentemente é de elevada estima e bastante trabalhada pelo filósofo estagirita ao longo de suas reflexões sobre a vivência daquilo que está precisamente entre a filosofia teórica e a filosofia poiética, a saber, a filosofia prática. Como mais adiante o próprio Gadamer (2001) argumenta:

Entre os extremos do saber e do fazer está a prática, que é o objeto da filosofia prática. O seu fundamento intrínseco constitui manifestamente a posição central e a característica essencial do homem, pois não segue a sua própria vida segundo um constrangimento instintivo, mas a conduz com a razão. A virtude fundamental que se segue da essência do homem é, por isso, a racionalidade orientadora da sua ‘práxis’⁷⁴.

Gadamer proporciona, em sua hermenêutica, um sentido que abrange as dimensões sócio-político no que concerne à teoria e a *práxis*, de modo que a teoria é entendida como uma forma da própria *práxis*. Acrescenta Gadamer (1983) que “*práxis* é comportar-se e atuar com solidariedade. Entretanto, a solidariedade é a condição e a base de toda razão social”⁷⁵.

Compreender as mais diversas circunstâncias, bem como as estruturas de nosso mundo, assim como a compreensão de uns para com os outros traz consigo uma visão interessante deixada pelos gregos antigos, que é o ponto comum entre a cidade-Estado antiga e o Estado contemporâneo, a saber, a solidariedade como este lugar de onde são tomadas as decisões. Assim, para Estrada (2009), “Gadamer não distingue, pois, entre a possibilidade de uma ética filosófica e uma ética prática. Na filosofia antiga, nos recorda, a pragmática filosófica era igualmente ética, quer dizer, saber prático”⁷⁶. Assim, o conceito de saber estava relacionado ao direcionar-se à *práxis*. As escolhas éticas perpassavam não apenas a dimensão do conhecimento meramente teórico, mas uma constante busca por clareza, rigor e um verdadeiro estímulo à vivência consciente frente às tomadas de decisões.

Na concepção grega da antiguidade já era percebida a relevância das relações de dependência dos indivíduos uns para com os outros, pois a construção da vida de cada pessoa se dava nesta consciência de que somos influenciados por fatores externos na convivência coletiva. Com isto, nota-se que “a *práxis* está sempre já concretamente motivada, pois já está preconcebida; mas também se recorre a ela como crítica aos preconceitos. Sempre estamos dominados já por convenções”⁷⁷. Isto perpassa o compartilhamento das mais diferentes situações, tais como, por exemplo, a educação, no suprir a carência de conhecimento pelo ensino e formação de caráter advindos do exterior da pessoa. Também pode ser elencada

⁷⁴ GADAMER, 2001, p. 57.

⁷⁵ GADAMER, 1983, p. 57.

⁷⁶ ESTRADA, 2009, p. 386.

⁷⁷ GADAMER, 1998, p. 72.

como exemplo desta construção pessoal a herança genética, tendo em vista que é transmitida pelos genitores, e não construída pela autonomia individual. Neste sentido, é notório o papel de destaque encontrado na dimensão ético-política na antiguidade, tendo uma função central na vida do ser humano enquanto pertencente a uma coletividade constituída; bem como pela questão relacionada à vida conforme a prática dos bons costumes que, conseqüentemente, conduz ao hábito. Como afirma Gadamer (2002), ao fazer uma reabilitação da teoria de Aristóteles à atualidade:

Toda nossa maneira de ser conformada pelo *ethos*, pela habituação e a prática. Pela vida na família (e na rua, o que em Atenas não se pode ignorar, pois a família não constituía numa intimidade tão fechada), o conjunto de nossas instituições políticas, jurídicas e econômicas, tudo isto cria as condições sob as quais eu chego a encontrar-me em situação de minhas decisões, minhas *prohaireses*, como disse Aristóteles ⁷⁸.

Há, então, todo este entrelace da constituição da vida ética e política de cada pessoa através das suas relações de dependência das instituições que fazem parte de nossas comunidades, pois todo este arcabouço de entornos referentes a cada indivíduo é que lhe dá condições de possibilidades para eleger as devidas escolhas de modo consciente, ou seja, de modo realmente deliberativo.

Fica claro, a partir da análise do que Gadamer denomina de fenômeno moral, que a política se torna algo de essencial importância na construção da própria vida dos indivíduos na sua pertença à sociedade. A política é, então, uma dimensão central, tendo em vista que “não é a expansão da ética individual à social senão um fator essencial de toda a ética” ⁷⁹. Assim toda a filosofia prática culmina, enquanto fator ético, apenas na política, isto é, a ética alcança seus reais objetivos somente através da dimensão política. Esta acaba sendo tomada na antiguidade como um verdadeiro marco na temática relacionada à ética aristotélica, especialmente através do papel que a amizade acaba desenvolvendo na mesma. Aspecto este que daremos continuidade especificamente em nosso próximo tópico.

1.2 A amizade como elemento constituinte das relações de afinidades

Após notarmos a elevada importância do sentido político a partir da concepção grega, especialmente na reabilitação da práxis filosófica que Gadamer faz da visão aristotélica, agora nos deteremos de modo preciso na questão da amizade. Esta é trabalhada na hermenêutica gadameriana em seus ensaios *Amizade e solidariedade* (1999) e *O significado atual da*

⁷⁸ GADAMER, 2002, p. 140.

⁷⁹ GADAMER, 2002, p. 140.

filosofia grega que podem ser entendidos como portadores diretamente de um enfoque maior nas discussões sobre problemas relacionados a questões sociais, bem como políticas, do que na interpretação textual, artística ou mesmo históricas. Como afirma Walhof (2017), “um tema recorrente desses trabalhos é a presença e a necessidade da solidariedade perante os desafios políticos e sociais”⁸⁰. Solidariedade esta que tem a ver com uma gama histórica de eventos e manifestações das mais diversas coisas que podem ser divididas entre os seres humanos. Como percebido, um tema complexo e que necessita, prioritariamente, da exposição sobre o conceito de amizade, pois este lança luz à compreensão da noção de solidariedade.

Gadamer, ao tratar sobre a amizade, nos conduz a uma reflexão a respeito de sua implicância estreita à solidariedade. Isto por que compara o papel da amizade – enquanto muito rara – ao da falta de solidariedade, fenômeno este que se faz presente nos contextos das atuais sociedades. Deste modo, tendo em vista a ausência destes elementos nas denominadas sociedades de massa na atualidade, Gadamer acaba recorrendo à visão de Aristóteles sobre a amizade, trazendo-a não como uma forma de reinfundir nas sociedades atuais, mas notando que pode servir como uma correção do nosso modo de pensar.

Enquanto pensador a tratar a questão da amizade, Aristóteles, como menciona Gadamer (2002), “é o mestre dos que sabem algo sobre isto, dedicou em cada um de seus tratados de *Ética* passagens centrais à amizade”⁸¹. Daí ser justificada a causa do hermeneuta alemão fazer menção ao pensamento grego para desenvolver sua linha de pensamento sobre este ponto. Assim, como argumenta Gadamer (2002): “um exemplo do enorme significado deste marco ‘político’ da ‘ética’ aristotélica nos proporciona o papel que desempenha a amizade dentro desta. Três dos doze livros de sua *Ética* estão dedicados ao tema da amizade”⁸².

Em Gadamer o fundamento da amizade pode ser entendido como “uma vida conjunta de co-percepção recíproca, algo que depende crucialmente do fato de que nossos amigos são outros para nós, mesmo quando uma amizade é sustentada por semelhanças que nos amarram uns aos outros”⁸³, ou seja, por uma relação de afinidades entre indivíduos. Concomitantemente acaba sendo atrelado ao conceito de amizade a questão da vivência de aspectos relacionados à vida em comunidade, de maneira que “como adverte Aristóteles, com toda razão, não é possível ser amigos se não se dá uma certa comunidade de vida”⁸⁴.

⁸⁰ WALHOF, 2017, p. 99-100.

⁸¹ GADAMER, 2002, p. 77.

⁸² GADAMER, 2002, p. 140-141.

⁸³ WALHOF, 2017, p. 99-100.

⁸⁴ GADAMER, 2002, p. 141.

No texto *O significado atual da filosofia grega*, há um elevado destaque à questão da temática sobre a amizade. Nesta é possível observar a contribuição de sua reflexão concernente à dimensão política na ética. Isto por que a amizade é considerada uma forma de convivência em qualquer lugar em que se desenvolva, indo até mesmo “muito além do que se refere ao meu próprio caráter e daquilo de que devo prestar contas”⁸⁵. A amizade é sempre voltada à coletividade no sentido de que seja dependente dos outros, não sendo, então, meramente direcionada à individualidade de cada ser humano, mas é comunitária.

A amizade, na concepção de Gadamer, perpassa a questão do caráter do indivíduo em suas relações com os outros, bem como a noção de responsabilidade conduzindo à vida feliz. Como ele defende, “a amizade, entretanto, vai mais além, pois é evidente que a amizade depende também dos outros assim como de tudo o que denominamos *Kairós* (...). A amizade forma parte daquilo sem o qual a vida não é suportável: ninguém pode ser feliz sem amigos”⁸⁶. Aqui a amizade recebe uma significativa relevância filosófica na visão de Gadamer no que se refere à sua ligação com a questão da aquisição da felicidade. Isto como um modo de vida que produz realização nos indivíduos por suas relações de afinidades para com os outros de modo recíproco, ou numa “co-percepção recíproca que envolve não só o conhecimento, mas também o amor. Como o conhecimento, esse amor não é apenas para o outro, o que é claramente uma característica necessária da amizade, mas também envolve o amor de si mesmo”⁸⁷. Cabe observar que este não deve ser entendido como um amor egocêntrico que conduz o indivíduo até mesmo a pensar que por ter amor próprio “não precisa de amigos”⁸⁸. Isto por que na existência de autossuficiência, este auto-amor acaba fazendo toda e qualquer possibilidade de amizade ser excluída, tendo em vista que o outro seria tomado como desnecessário. Assim, “embora Gadamer não declare nestes termos, o auto-amor, necessário para a amizade, ocupa o espaço entre a insegurança e a auto-suficiência”⁸⁹.

Partindo da concepção grega de amizade, Gadamer concorda com a teoria pitagórica de que entre amigos tudo se torna comum, demonstrando que existe na amizade uma visão de que há um compartilhamento de algo, que pode ser tomado como a busca por afinidades nas relações entre os amigos.

Em seu ensaio *Cidadãos de dois mundos*, Gadamer menciona a necessidade de se remeter à cultura e pensamento gregos da antiguidade para a reflexão sobre como se pode

⁸⁵ GADAMER, 2002, p. 141.

⁸⁶ GADAMER, 2002, p. 141.

⁸⁷ WALHOF, 2006, p. 578.

⁸⁸ GADAMER, 1999, p. 136.

⁸⁹ WALHOF, 2006, p. 579.

viver na atualidade, isto no tratar sobre a temática da amizade. No pensamento gadameriano não há uma equivalência no que se refere às relações entre cidadãos e amizade, pois “a amizade envolve uma vida em conjunto com base no conhecimento mútuo e amor, podendo ser problemático para conceituar as relações entre os cidadãos que são estranhos um com o outro”⁹⁰. Assim, se torna problemática a tentativa de estabelecer a amizade como um modelo para a vivência da cidadania no interior das democracias contemporâneas. Como afirma Gadamer (1990):

Ninguém considerará uma ideia romântica da amizade e amor ao próximo em geral como a base fundamental da antiga cidade-estado ou do grande estado técnico-científico moderno. Entretanto, tenho a impressão de que as condições decisivas para a solução dos problemas vitais do mundo moderno não são outras que as formuladas na experiência do pensamento grego ⁹¹.

Neste sentido, Gadamer em sua reflexão sobre a amizade, a partir da concepção grega antiga, traz à tona a discussão sobre as problemáticas atuais de uma sociedade técnico-científica que tem tornado o ser humano cada vez mais individualista, deixando, então, de pensar de modo a considerar a coletividade ou a comunidade na qual esteja inserido. Como bem afirma Domingues (2009), quanto à questão da formação do que seja tomado como o comum nas relações:

A constituição de um comum encontra-se ligada ao conceito de formação (Bildung), como um exceder de mim, fundando deste modo um processo de realização da racionalidade mediante a relacionalidade. [...]Verifica-se de facto que a formação na sua estrutura pode descrever-se segundo o modo misto ou dialógico. Desta forma, implica o outro no juízo do eu: a capacidade judicativa do eu é dirigida pelo outro, é estimulada, é a ele que submete o raciocínio, às suas questões e às suas contestações⁹².

No que tange aos problemas atuais relacionados acima é possível notar a necessidade deste voltar-se de modo mais contundente ao tratamento destas dificuldades através do diálogo. Pelo diálogo é possível alcançar a transformação das mais diferentes esferas da vida humana, pois nele existe a “experiência de transformação na dimensão individual que se explica pela articulação com um outro. Uma metamorfose através do outro. A análise de Gadamer indica que a experiência da individualidade se constitui na mediação com o outro”⁹³. É neste aspecto que pode ser destacado o real valor do diálogo enquanto operante nas relações entre os indivíduos, notando que “é em torno dele que se constitui a singularidade e o comum. Assim o programa do diálogo é como que o de abrir a razão sobre a comunidade

⁹⁰ WALHOF, 2017, p. 108.

⁹¹ GADAMER, 1990, p. 115.

⁹² DOMINGUES, 2009, p. 04.

⁹³ DOMINGUES, 2009, p. 05-06.

(Gemeinsamkeit)⁹⁴”. Daí a necessidade do cultivo da amizade, enquanto “uma solidariedade básica”⁹⁵ sobre a qual se possa estabelecer uma estrutura organizada em que se tenha uma melhor convivência humana.

Os conceitos de amizade e solidariedade se entrelaçam no pensamento gadameriano, de modo que é possível perceber na amizade esta tentativa de prática solidária na convivência comum, com base na prática grega. Entretanto, surge o problema relacionado a esta aplicabilidade dos conceitos gregos da antiguidade nas sociedades modernas. A isto Gadamer esclarece que realmente “seria um erro acreditar que se pode reestabelecer um pensamento passado em um mundo diferente. Trata-se de melhor utilizá-lo como um corretivo e reconhecimento dos desacertos do pensamento subjetivista e do voluntarismo moderno”⁹⁶. Neste sentido, Gadamer nos conduz a refletir sobre como devemos pensar a vida contemporânea a partir da própria natureza da amizade que era vivenciada pelos gregos na antiguidade, e assim lançar luzes à questão da solidariedade e sua melhor visualização na atualidade. Pode-se afirmar que Gadamer faz um certo contraste entre a vivência grega da amizade e sua ausência no pensamento moderno, tal como poderia ser entendida na antiguidade. Esta entendida como um valor que pode ser notado em seu aspecto abstrato ou mesmo um amigo particular, mas que ainda deve ser tomada como um conceito bem mais abrangente.

A reflexão sobre a amizade, em sua visão mais ampliada, conduz à indagação a respeito de defini-la como algo voltado especificamente a uma qualidade pessoal ou a uma virtude adquirida. Quanto a isto, Gadamer menciona que “apesar da capacidade da amizade requisitar certas qualidades pessoais como a empatia ou a integridade, ter e cultivar essas qualidades não é o mesmo que amizade, nem garantiria uma amizade”⁹⁷. No pensamento de Gadamer, a amizade está em um nível acima de ser considerada meramente como um valor ou mesmo uma virtude, estando no âmbito da bondade; daí dizer que amizade é pertencente ao bem. Isto levando em consideração que a amizade não deve ser entendida como um negócio que venha a beneficiar apenas a um ou outro, mas “amizade é um bem que só pode surgir entre as pessoas, isto é, um bem que só existe em virtude de ser compartilhado”⁹⁸, ou seja, algo necessariamente tomado como pertencente à dimensão do que seja comum. Assim, como argumenta Lopes (2015),

⁹⁴ DOMINGUES, 2009, p. 05.

⁹⁵ GADAMER, 1990, p. 115.

⁹⁶ GADAMER, 1990, p. 115.

⁹⁷ GADAMER, 1999, p. 117.

⁹⁸ WALHOF, 2006, p. 576.

[...] a amizade é correlata à solidariedade e à práxis, isto é, a virtude da correta ponderação ética. Ser que escolhe o bem é ser de diálogo consigo e com os outros, do mesmo modo que ser solidário é condição decisiva para a práxis. Porque se escolhe o bem; uma vida justa e em comum, decide-se por uma vida em que o amor de si se estende ao amor aos outros, a amizade, portanto, é intersubjetividade; coparticipação e pertencimento. Solidariedade, portanto, é racionalidade prática⁹⁹.

A amizade, então, é um modo diferente frente às demais formas de relações entre os indivíduos, tendo em vista que ela surge sem ser algo convocado por vontade de si mesmo, ou mesmo sendo exigida por parte da outra pessoa. Assim, ninguém pode forçar outro a ser amigo de alguém, mas é constituída entre os indivíduos de tal maneira que não é vista como mero resultado do desejo de qualquer que seja a pessoa. Com isto se deduz que a verdadeira amizade não pode ser fundamentada no interesse por parte dos envolvidos, “não se pode dizer que alguém é meu amigo porque existe nele algo que me interessa particularmente”¹⁰⁰, mas no sentido de uma pertença à comunidade onde se tem os laços da amizade desenvolvidos a partir do estar-em-casa, de modo que “o que é um *oikos*, que é este autêntico *estar em casa* e que é a verdadeira amizade”¹⁰¹, ou seja, em um tempo e espaço de vida comum.

A visão de amizade, defendida por Gadamer, pressupõe uma base aristotélica, onde se faz uma diferenciação entre amizade e simpatia. Esta pode ser vista como uma característica pessoal que pela vontade do indivíduo é estendida até mesmo a uma pessoa estranha, que ainda pode continuar a ser uma estranha, ou desconhecida. Daí notar que ambas ainda “não estão abertamente ligadas uma à outra”¹⁰². Cabe ressaltar que embora se tenha a possibilidade de uma futura construção de relação de amizade pela simpatia entre pessoas, há uma diferença entre simpatia e amizade. Como afirma Walhof (2017): “o gesto de simpatia é um ato de consciência subjetiva baseado em uma convicção ou interesse. Amizade envolve mais que isso. O ‘mais’ tem a ver com o modo distinto nos quais amigos se encontram ligados uns aos outros”¹⁰³. Destaca-se, então, que Gadamer já afirmava que, no que se refere às suas reflexões sobre amizade, as mesmas são difíceis de serem definidas, pois é algo que apenas “se pode viver e nunca se pode definir”¹⁰⁴.

Na discussão sobre a questão da amizade, Gadamer tem em sua argumentação duas características interessantes que acabam marcando de modo bastante significativo o vínculo entre amigos, a saber, a vida compartilhada, ou seja, a vida juntos e a co-percepção recíproca.

⁹⁹ LOPES, 2015, p. 14.

¹⁰⁰ GADAMER, 2002, p. 83.

¹⁰¹ GADAMER, 2002, p. 83.

¹⁰² GADAMER, 1999, p. 134.

¹⁰³ WALHOF, 2017, p. 99-100.

¹⁰⁴ GADAMER, 2006, p. 576.

Quanto à primeira característica é importante destacar que esta surge a partir do contraste entre amizade e simpatia, uma vez que, como Gadamer defende, a amizade está para além da simpatia, denotando que o verdadeiro vínculo que se estabelece pela amizade, embora em diferentes graus, é relacionado à vida em comum, ou em conjunto. Daí notar que comparada ao bem comum, a amizade acaba envolvendo o viver com o outro. Como Walhof (2006) argumenta:

Às vezes isso pode até envolver um viver com, literalmente falando, na mesma casa ou no mesmo apartamento ou no mesmo bloco. Na maioria dos casos, envolve frequentemente interações com uma base regular. Podemos ver a importância disso ao compararmos relacionamentos de amizade à distância, hoje, mais difícil que antes, sabemos a dificuldade de sustentar tais amizades ¹⁰⁵.

Com isto, é perceptível que a amizade, nesta primeira caracterização tem como destaque a questão do estar lado a lado com o outro, de modo a participar constantemente do face a face de sua vida, para que o vínculo de amizade não venha a ser desconstruído pela ausência de convivência. Daí a importância da consolidação da amizade com os vínculos de relevância na vida do outro, bem como de eventos que sejam tomados como significativos para o cultivo da amizade enquanto manifestações visíveis de entrelaces na vida dos outros.

Em Gadamer é possível notar a intermediação da concepção de amizade na consolidação da solidariedade, uma vez que aquela nos auxilia no que se refere à prática da co-percepção recíproca. Neste sentido, a amizade funcionaria como um fator que nos proporciona uma melhor visão sobre a solidariedade, bem como a sua elevada importância para a política democrática, tendo em vista que “a era atual também é a do surgimento, bem como a consolidação progressiva das sociedades democráticas” ¹⁰⁶.

Interessante que esta característica da amizade, do estar em casa, é tomado como algo que não se mostra intencional, mas que se dá na espontaneidade, embora não se tenha clareza a respeito do que realmente conecta estas pessoas nos vínculos ou laços de amizade. A amizade se mostra, neste sentido, complexa no que tange à sua definição na filosofia gadamerina. Assim, como menciona Walhof (2017), “tentar especificar o que realmente une os amigos uns aos outros desmente a complexidade dessas relações” ¹⁰⁷. Neste sentido, se mostra sempre insuficiente a especificação do que há de comum entre os amigos, assim como fazer uma tentativa de caracterizar as relações de amizade. Seriam, então, as afinidades mais diversas que tornam comuns os vínculos de amizade entre as pessoas? Ou mesmo as

¹⁰⁵ GADAMER, 2006, p. 577.

¹⁰⁶ VATTIMO, 2006, p. 1.

¹⁰⁷ WALHOF, 2017, p. 103.

denominadas características compartilhadas, tais como etnia, gênero, raça, religião, dentre outras?

Gadamer chama atenção para que não se reduza a amizade meramente a similaridades e diferenças, de modo a não se correr o risco de reduzir a amizade apenas a isto, uma vez que acontece esta relação entre similaridades e diferenças no estar-em-casa. Isto acaba se relacionando à segunda característica, a co-percepção recíproca.

Quanto à característica da co-percepção recíproca, a que Gadamer se refere no que diz respeito à amizade, é notório que pode ser entendida como o mútuo reconhecimento por parte dos amigos tanto de suas similaridades quanto de suas diferenças. Entretanto, com este algo a mais que pode ser acrescentado à reciprocidade, a saber, que ao serem bons uns com os outros, “os parceiros não podem permanecer ocultados uns dos outros”¹⁰⁸, e neste sentido se dando a co-percepção. Isto por que o laço de amizade faz com que um amigo se exponha ao outro também através do profundo conhecimento mútuo; isto além da relação existente entre as similaridades e as diferenças, como já mencionada anteriormente. Conhecimentos estes aprofundados sobre o outro de modo que podem ser incluídos sobre:

[...] temperamento, interesses, características da personalidade, ansiedade e esperanças, reações típicas, hábitos e assim por diante. Embora possamos ser capazes de manter uma imagem projetada de nós mesmos em nossas relações profissionais ou em nossos encontros com estranhos, denotamos os outros como amigos precisamente por que é com eles que tais projeções se desvanecem e nos quais somos expostos verdadeiramente¹⁰⁹.

Este conhecimento percebido na relação verdadeira de sentir-se à vontade um com o outro, bem como demonstrar realmente as mais diversas particularidades se dá na relação de amizade, nesta co-percepção recíproca. É o conhecer-se no outro, onde já não há a necessidade de serem mantidas as aparências ou certas imagens diante de pessoas estranhas, pois entre amigos há este constante compartilhar tanto do conhecimento por parte de cada um dos amigos quanto do próprio autoconhecimento. Isto de modo que se possa até mesmo chegar a ver no amigo o que não é visto em nós. Como defende Warnke (2012):

Em conjunto, essas características da amizade sinalizam o valor de uma vida em conjunto, a importância de reconhecer a separação ou a alteridade, e a compreensão recíproca que pode se desenvolver. Na terminologia de Gadamer, a amizade envolve um ser que convive em casa com o outro, cujo ‘ser-outro’ ou diferente de si mesmo, um deles aprova, de quem também se reconhece o caráter distintivo de si mesmo, e a quem se concede crédito pelo aumento do auto-entendimento¹¹⁰.

¹⁰⁸ GADAMER, 1999, p. 134.

¹⁰⁹ WALHOF, 2006, p. 578.

¹¹⁰ WARNKE, 2012, p. 9.

Em concordância com Gadamer, todas essas diversas novas descobertas relacionadas às semelhanças e as diferenças se dão por meio da relação vivenciada na vida comum, ou seja, são consequências da própria vida juntos. Deste modo, à medida em que o amigo se vê ou reconhece em suas semelhanças ou diferenças no outro, se nota que na amizade há uma projeção de características pessoais. Nisto pode haver revelações simultâneas em que se possa reconhecer algo que alguém antes não saberia como amigo enquanto qualidade própria a respeito de si mesmo. Assim, o amigo pode ser tomado como um “espelho de autoconhecimento”¹¹¹, nos conduzindo à superação de certas ilusões sobre nós mesmo, dando-nos motivação na contínua e difícil tarefa que é a do autoconhecimento a partir do outro que se proporciona esta visão de afinidades, enquanto semelhanças de características que nos sejam próprias; como também uma visão de diferenças com as quais se pode buscar cada vez mais a prática da amizade como o saber se portar diante do conflito que vem à tona com a alteridade, pois “nossos amigos são aqueles a quem podemos revelar nós mesmos e quem pode revelar-se a nós mesmos precisamente por ser diferente de nós. Ao fornecer uma perspectiva diferente sobre nossas ações, aspirações, medos e similares, eles nos permitem entender-nos de forma diferente”¹¹². Assim, através da amizade é possível perceber o que nos liga, ao mesmo tempo em que nos proporciona a diferenciação quanto ao outro, uma vez que a dimensão política voltada ao reconhecimento pode legitimar determinadas características da identidade.

A consciência clara daquilo que nos une só pode ser evidenciada através das relações e interações social e política com os outros. Aspecto este que será abordado no próximo ponto especialmente com a noção de alteridade (outro) e sua visão na hermenêutica enquanto *práxis*.

1.3 A questão do outro e sua inserção na hermenêutica enquanto *práxis*

Como visto anteriormente, a amizade tem um papel fundamental no que se refere à discussão ética e política no pensamento de Gadamer. Assim, é possível notar que fica implícito na questão da amizade um outro elemento que contribui de maneira significativa na discussão sobre a solidariedade. Este elemento diz respeito à função da alteridade na hermenêutica enquanto *práxis*. A partir da observação do que tem sido colocado até este ponto, se torna até tranquila a visão na qual a amizade consistia mais precisamente na unidade entre amigos, bem como no foco do “cuidar uns dos outros e do que eles têm em comum à

¹¹¹ GADAMER, 1999, p. 137.

¹¹² WARNKE, 2012, p. 9.

negligência de suas diferenças”¹¹³. Deste modo, considerando a amizade apenas como relações de afinidades entre amigos se deixaria de levar em conta a alteridade com todas suas possibilidades, ou seja, o que fosse tomado como diferente, outro. Este se tornaria meramente instrumento para conhecimento próprio, apenas para compreensão de si. Sendo assim, a principal pretensão com isto seria a “ruptura da alteridade, de toda alteridade, era conquistar conhecimento de si no ser-outro”¹¹⁴. Entretanto, em resposta tanto a Derrida quanto a Habermas, Gadamer (2007) faz a seguinte questão?

Deparando-nos, com isso, com o problema central que vibra concomitantemente em todo empenho hermenêutico e que com certeza também se encontra à base do desconforto derridiano ante os meus experimentos de pensamento: apesar de todo esforço por reconhecer a alteridade enquanto alteridade, o outro enquanto outro, a obra de arte enquanto um impulso, a ruptura enquanto ruptura, o incompreensível enquanto incompreensível, não se abre um espaço grande demais no interior da hermenêutica para o entendimento e o acordo?¹¹⁵.

Isto se refere precisamente à questão que envolve Gadamer como um pensador que não deu tamanha importância ao problema da alteridade, colocando a alteridade apenas como participante na fusão de horizontes, isentando nesta a dimensão do reconhecimento do outro. Isto por que, “de acordo com Derrida, molda o entendimento como uma fusão consensual, e assim, não dá uma visão real ao outro, seja em um texto ou na conversação com outra pessoa”¹¹⁶. Daí a necessidade de se percorrer melhor este caminho no qual Gadamer dá ênfase à questão do outro, tendo em vista que se mostra de grande importância para compreensão sobre a amizade e a solidariedade, tornando comum a nós o fator da compreensão de uns para com os outros como de maior relevância na reflexão sobre a alteridade do outro.

Cabe notar que Gadamer faz esta discussão conduzindo à compreensão de que na questão do conhecimento e da liberdade há um objetivo comum no que se refere à relação com a alteridade, na qual “o outro não se torna meu domínio e nem sou seu soberano”¹¹⁷. Neste sentido, na presença do outro, existe a necessidade do aprofundamento do entendimento referente aos próprios limites de conhecimento. Assim, ao se dar conta dessa finitude e limite quanto ao conhecer se tem uma maior possibilidade de autoconhecimento através da compreensão. Esta se alcança pelo papel que o outro nela desempenha, pois “o que está em questão para mim é saber por que experimento e sempre preciso experimentar uma vez mais

¹¹³ WALHOF, 2006, p. 579.

¹¹⁴ GADAMER, 2007, p. 89.

¹¹⁵ GADAMER, 2007, p. 90.

¹¹⁶ WALHOF, 2017, p. 105.

¹¹⁷ GADAMER, 1999, p. 233.

de maneira nova o meu caráter limitado a partir da réplica do outro”¹¹⁸, isto de modo que se possa até mesmo estar em plenas condições para ultrapassar os próprios limites.

Conota-se a relevância da presença do outro para que se alcance o real entendimento tanto dos limites quanto do conhecimento por parte do indivíduo em relação com o outro, pois “o fato de eu existir como pessoa está em relação ao outro e, da mesma forma, o outro que está em relação a mim. Trata-se de perceber o nosso caráter limitado diante da réplica do outro, quando queremos efetivamente ultrapassar nossos limites”¹¹⁹, abrindo-se, então, as reais possibilidades para se obter entendimento. Assim, como menciona Walhof (2006), “o evento do compreender implica em reconhecimento de nossas limitações, e uma negação do nosso conhecimento é, ao mesmo tempo, uma concessão para aquele com o qual interagimos”¹²⁰. Deste modo, cabe ressaltar que Gadamer deixa claro que na medida em que se entende outra coisa a partir de sua diferença é necessário que se deve proporcionar abertura à verdade contida no outro. Isto acaba sendo tomada como a máxima da hermenêutica de Gadamer, uma vez que “compreensão envolve não só o reconhecimento de nossos próprios limites, mas o reconhecimento e o campo de verdade que nos confronta com o outro”¹²¹. Portanto, para Gadamer, é de suma importância a presença do outro em seu projeto de uma hermenêutica da *práxis*.

O outro se mostra, então, como o referencial pelo qual se pode expor os limites da compreensão a respeito de algo, bem como pode ser tomado como forma pela qual venha a emergir um novo entendimento. Deste modo, acaba surgindo a noção de que pela compreensão é concedido ao outro o envolvimento necessário a novas possibilidades.

É possível observar que, na elaboração teórica da hermenêutica de Gadamer, de modo mais preciso em seu ensaio *Cidadãos de dois Mundos*, o que se entende por comum tem dois aspectos principais em seu sentido. A saber, o primeiro é vislumbrado como a experiência que seja comum a todos, sendo, então, ocasionado pela linguagem; o segundo sentido para o comum, e que compete especialmente à nossa investigação, é tomado como resultado de práticas solidárias entre os indivíduos humanos, de maneira que se direciona pela necessidade de uma solidariedade comunicativa, ao ponto em que esta desemboca em uma função, de “aprender a reconhecer o comum nos outros”¹²².

O comum que nos vincula a todos não está dado, fechado ou mesmo fixo, mas em um

¹¹⁸ GADAMER, 2007, p. 25.

¹¹⁹ HAMMES, 2012, p. 36.

¹²⁰ WALHOF, 2006, p. 581.

¹²¹ WALHOF, 2006, p. 581.

¹²² GADAMER, 1990, p. 116.

constante fazer-se. Deste modo, pode-se afirmar que na atualidade há um novo imperativo moral, caracterizado especificamente por ativar e propiciar o diálogo entre as culturas. A nosso ver, isto é alcançado pela hermenêutica, uma vez que ela proporciona o entendimento do outro com o qual se convive. Em Gadamer é possível notar o diálogo como aquilo que pertence à melhor herança que pode ser dada pela Europa. Daí a importância de possibilitar uma forma de comunicação linguística que consiga superar o risco de ocorrer uma nova Torre de Babel, metáfora esta que é bastante usada por Gadamer ao longo de seus escritos.

Gadamer demonstra, então, que existe, a partir da consciência histórica, a consciência das diferenças, de modo que, através desta compreensão a questão da alteridade se mostra de forma central nesta maneira de interpretar os fenômenos. Como pensado por ele, “ali está o outro que rompe com a centralidade do meu eu à medida em que me dá a entender algo”¹²³, isto acontecendo pelo diálogo.

Há, então, a necessidade de uma hermenêutica como filosofia prática que nos propõe uma identidade, uma vez que na contemporaneidade se torna um risco à mesma a homogeneização da cidadania. Neste sentido, interpretação e crítica ao longo do próprio horizonte tornam possível o autorreconhecimento sem exclusão das diferenças, sendo possível uma consciência de cidadania que seja aberta à alteridade, ao outro.

Portanto, para Gadamer, ser cidadãos de dois mundos refere-se ao estar abertos ao outro pela pertença a um mundo dado pelos aspectos imanentes ao contexto no qual está inserido o indivíduo, ou seja, pela própria cultura. Abertura esta associada ao conceito de aplicação, bem como aos conceitos de diálogo e fusão de horizontes – mais à frente abordaremos de modo mais contundente que podem proporcionar uma reconstrução do outro que seja respeitado em sua diferença. Desta maneira, Gadamer almeja com sua filosofia prática contribuir para que a comunidade política possa ser este espaço de abertura ao diálogo solidário entre as tradições, bem como até mesmo em culturas diversas.

Para a hermenêutica gadameriana a consciência de pertença é tomada como consciência da diferença por “ter um sentido histórico”¹²⁴, podendo ser vista como uma co-extensão da vida que se tem na contemporaneidade. Deste modo, pode-se argumentar que a herança da Europa, segundo Gadamer, está no âmbito do aprendizado histórico feito pelos europeus no que se refere ao sentido de se viver com outros, na disposição à prática do que pode ser denominada como uma verdadeira solidariedade, pois nela “nos encontramos como

¹²³ GADAMER, 2002, p. 17.

¹²⁴ GADAMER, 1998, p. 42.

seres humanos”¹²⁵ e, assim, podemos melhor lidar com os que são tomados como diferentes. Neste sentido, pode-se afirmar que, para Gadamer, aqui se irrompe uma nova forma de compreender a realidade histórica, uma vez que a questão da alteridade se mostra de modo central nesta forma de interpretar os fenômenos.

Como defende Gadamer, é preciso que através da filosofia se tenha esta superação das distâncias de modo que aproxime aquilo que é estranho, ou tomado como estrangeiro ou mesmo desconhecido. Este pode ser apresentado através de um texto do passado, obra de arte, língua estrangeira, ou mesmo uma descoberta científica, bem como uma pessoa ou uma cultura que seja distante, sendo “ainda necessário que eu esteja disposto a reconhecer que o outro (ser humano ou não) tem razão e a consentir que ele prevaleça sobre mim”¹²⁶.

Cabe ressaltar que na contemporaneidade vive-se uma ampla autoalienação em relação à própria civilização, uma vez que se vê constantemente a dependência da humanidade no que se refere ao que construímos à nossa volta. É neste sentido que se nota a urgência de se conduzir o homem novamente à própria compreensão de si mesmo. Desta maneira, por um lado, é notória a ameaça de que, através de um “mundo tecnificado, fiquemos inteiramente submissos ao controle ou mesmo ao domínio de especialistas”¹²⁷; por outro, a iminência do risco de que as relações entre a diversidade de culturas sejam cada vez mais conflituosas, podendo alcançar o patamar de dificuldades quanto à articulação política dessas sociedades, bem como a convivência em paz no que concerne à dimensão das relações internacionais.

Isto remonta à preocupação notada a partir dos últimos textos de Gadamer, onde ele se mostra inquieto quanto ao problema relacionado ao diálogo cultural, uma vez que esta relação entre culturas diferentes proporciona o risco de autodestruição humanitária, pois apenas uma filosofia entendida como arte, cultura, diálogo, é a forma na qual a racionalidade reconhece o próprio limite, as próprias pretensões e se põe em escuta do outro. No que concerne à dimensão do reconhecimento, como afirma Honneth (2014),

[...] a categoria de ‘reconhecimento mútuo foi para Hegel desde o princípio uma chave para sua ideia de liberdade. Apesar de sua liberdade reflexiva, o homem como sujeito isolado, fica sem comunicação com o mundo externo das entidades e instituições sociais; por mais que busque limitar-se em sua ação somente a objetivos estabelecidos por si mesmo, a realização dos mesmos se torna incerta na realidade objetiva. O anseio da liberdade deixa de constituir um elemento da experiência puramente subjetiva no momento em que o sujeito se encontra com outro sujeito que se comporta de maneira com que se complementam os próprios, posto que agora o ego pode ver nas aspirações da outra parte em interação com um componente do mundo

¹²⁵ GADAMER, 1990, p. 116.

¹²⁶ GADAMER, 1998, p. 14.

¹²⁷ GADAMER, 2001, p. 79.

externo que permite pôr em prática objetivamente as metas que o mesmo tenha estabelecido ¹²⁸.

Neste sentido, a hermenêutica gadameriana pode ser vista como um esforço para dar voz ao outro, tendo em vista que “toda autocompreensão se realiza ao compreender algo distinto e inclui a unidade e a mesmidade desse outro” ¹²⁹. Pois este “e o estranho tiveram um papel decisivo para a hermenêutica, especialmente por meio das categorias estranheza e familiaridade, constitutivas da compreensão”¹³⁰. Neste sentido, pode-se afirmar que Gadamer se situa entre os filósofos do diálogo e da alteridade.

Como o próprio Gadamer recomenda, é uma tarefa ética e política a discussão a respeito do encontro de mundos, ou seja, do diálogo entre culturas diferentes. Entretanto, mesmo no outro e no que seja diferente se pode realizar o encontro consigo mesmo. Aqui cabe destacar que Gadamer, em seus últimos escritos dá maior ênfase à hermenêutica tendo como tarefa o escutar a voz do outro, impulsionando a comunidade política a ser este encontro de mundos, isto é, aberta ao diálogo com o que pode ser tomado como diferente.

O outro pode ser entendido, mais especificamente como algo da tradição – uma obra de arte, um acontecimento que compreendemos de repente – que nos interpela, então, como o interlocutor em um diálogo. Desta maneira, pode-se afirmar que não existem horizontes fechados ou mesmo absolutamente incomensuráveis, conforme se demonstra no processo gadameriano de fusão de horizontes. Daí a tarefa urgente em “reconhecer no outro e na alteridade o comum. Em nosso mundo, que está se agrupando de maneira cada vez mais estreita, culturas, religiões, hábitos e avaliações profundamente diversas estão entrando em contato” ¹³¹.

Nota-se, então, que existe uma preocupação com a dimensão do outro e suas particularidades, bem como busca apontar estratégias rumo à compreensão ética a partir do diálogo solidário e compreensivo, tendo em vista que “devemos aprender que escutando se abre o verdadeiro caminho no qual forma a solidariedade” ¹³² para que se possa viver em harmonia, tomando como elemento comum a compreensão do outro a partir de si mesmo ao considerar as diferenças existentes em cada caso e circunstâncias apresentadas. Gadamer é, assim, exemplar na expressão de elementos teóricos indispensáveis para uma ética

¹²⁸ HONNETH, 2014, p. 67.

¹²⁹ GADAMER, 2002, p. 138.

¹³⁰ HERMANN, 2011, p. 143.

¹³¹ GADAMER, 1990, p. 388.

¹³² GADAMER, 1998, p. 74.

hermenêutica que mostra a necessidade de haver o reconhecimento do outro. Nas palavras de Gadamer (2007),

[...] justamente o fortalecimento do outro contra mim mesmo descortina para mim pela primeira vez a possibilidade propriamente dita da compreensão. Deixar o outro viger contra si mesmo – e foi a partir daí que surgiram todos os meus trabalhos hermenêuticos – não significa apenas reconhecer em princípio o caráter limitado do próprio projeto, mas exigir precisamente que alcancemos um âmbito para além das próprias possibilidades no interior do processo dialógico, comunicativo, hermenêutico ¹³³.

Neste sentido, pode-se dizer que Gadamer faz uma importante reflexão a respeito da dimensão da finitude humana, tendo em vista que esta consiste nos próprios limites que o ser humano experimenta ou mesmo conhece frente às relações com os outros. Limites estes que são constatados na consciência de certas impossibilidades de adequação àquilo que é exigido pelo outro, ou seja, da compreensão das exigências do meu outro. Ocorre, com isto, a necessidade de abertura ao outro pelo diálogo. Como menciona Gadamer (2010),

[...] a dimensão mais apropriada de nossa finitude, de nosso ‘ser jogado no mundo’ consiste propriamente nos limites que chegamos a conhecer quando estabelecemos nossa relação com os demais. Nesta relação ética nos resulta claramente toda nossa incapacidade, ou impossibilidade, de adequar-nos às exigências do outro, de compreender as exigências do outro. O modo de não sucumbir nesta finitude, de vivê-la justamente, é abrir-nos ao outro na situação do diálogo, de escutar o outro, ao Tu que está em frente ¹³⁴.

Desta forma, para complementar esta questão da importância da relação entre o eu e o tu, ou seja, para com a alteridade que culmina com a dimensão ética voltada às dificuldades enfrentadas por este ser finito diante do outro, Gadamer destaca que há de considerar a existência de uma correlação em que não haja apenas uma direção no uso da fala, uma vez que, como argumenta Gadamer (2007), “o fato de o outro não ser no diálogo apenas destinatário, mas também parceiro do diálogo” ¹³⁵, denota o movimento dialético existente entre os indivíduos que se dão a conhecer neste jogo de perguntas e respostas levando em conta a alteridade do outro.

Neste sentido, pode-se afirmar, nas palavras de Gadamer (1998), que “quando falamos, pensamos frente a todo envolvimento compreensível sobre nós e ao outro de tal modo que o outro possa responder-nos, confirmar-nos ou nos retificar” ¹³⁶, observando a verdadeira importância que há na compreensão do outro através do diálogo, onde se tem uma abertura ao conflito e às afinidades de modo a ficar claro o entendimento a respeito das

¹³³ GADAMER, 2007, pp .23-24.

¹³⁴ GADAMER, 2010, p. 34.

¹³⁵ GADAMER, 2007, p. 175.

¹³⁶ GADAMER, 1998, p. 73.

semelhanças e também das diferenças percebidas na conversação, pois “a alteridade do verdadeiro é levada em consideração frente a pergunta e resposta”¹³⁷.

Portanto, é possível notar, ao longo deste tópico, que na filosofia hermenêutica de Gadamer, entendida como uma filosofia da *práxis*, o outro tem um papel essencial na construção de sua teoria, uma vez que visa especificamente lidar com a dimensão da compreensão de si mesmo não apenas através das afinidades, mas também pelo conflito entre o eu e o tu, nesta busca de uma relação com o outro que pode me conduzir ao entendimento de mim mesmo, bem como ao reconhecimento destas diferenças, uma vez que entender-se no mundo “significa entender-se uns com os outros. E entender-se uns com os outros (*Miteinander-sich Verstehen*) significa entender ao outro”¹³⁸. Estes entendimentos se dão em nível individual, mas também podem ser estendidos até mesmo ao nível sociocultural, “fazendo referência à multiplicidade de experiências concernentes ao homem contemporâneo”¹³⁹, direcionando à defesa de uma possível consciência de cidadania aberta à alteridade como veremos precisamente em nossa tópica seguinte.

1.4 Uma possível consciência de cidadania aberta ao outro

A partir da reflexão sobre a situação na qual se encontram as sociedades contemporâneas e as relações dos indivíduos inseridos nestes contextos, é possível perceber que a consciência de pertença pode ser plenamente concebida como consciência da diferença. Isto por que esta noção se fundamenta especificamente em um sentido histórico, tendo em vista que este perpassa a dimensão da convivência de uns com os outros; como foi mencionado no tópico sobre a amizade, onde se dão as relações de afinidades, assim como também de conflitos, conduzindo, então, ao entendimento/compreensão e reconhecimento de um no outro pela mútua reciprocidade. Esta se dá dentro de uma dimensão histórica que pode ser compreendida a partir da tradição pelo âmbito da linguagem enquanto fala estabelecida entre o eu e o tu.

Neste sentido, pode-se afirmar que nossa experiência de compreensão, com relação à tradição, é passível de ser verificada a partir da própria experiência do compreender o outro no diálogo perpassado na tradição, bem como com todos aqueles com quem se convive em uma dada situação da história. Para Gadamer, tanto a tradição como o tu estão entrelaçados não como meros objetos, mas como “verdadeiros companheiros de comunicação a que todos

¹³⁷ GADAMER, 2007, p. 110.

¹³⁸ GADAMER, 1998, p. 73.

¹³⁹ LEÓN, 2008, p. 2.

estamos vinculados”¹⁴⁰, ou seja, vínculo este comparado ao do eu para com o tu na experiência hermenêutica.

Como menciona Gadamer (2008), “na medida em que aqui o objeto da experiência tem um mesmo caráter de pessoa, esta experiência é um fenômeno moral, e o é também o saber, adquirido nesta experiência, a compreensão do outro”¹⁴¹. Deste modo, esta relação com a alteridade acaba se tornando um ponto fundamental na reflexão hermenêutica gadameriana, uma vez que deixa claro que, para melhor explicar esta relação entre o *eu* e o *tu*, aponta pelo menos três formas específicas de experiências com as quais o *tu* pode se defrontar na hermenêutica. Percorreremos abaixo estas três experiências do tu na hermenêutica.

Na primeira, em que o tu parte da observação do comportamento dos outros seres humanos, nota determinadas características ou elementos tomados como típicos, proporcionando o conhecimento destes seres como pessoas. Nesta experiência o outro é compreendido assim como qualquer outro tipo de objeto no campo de experiência, onde o seu comportamento serviria apenas como um meio para se alcançar um fim. Dentro da dimensão moral, como mencionado acima, na qual o eu e o tu estão inseridos, “este comportamento voltado para o tu significa a pura referência a si mesmo e contradiz a determinação moral do homem”¹⁴², uma vez que o outro não deve ser utilizado como um meio, mas deve sim, ser reconhecido em todos os momentos como fim em si. No âmbito da hermenêutica, este tipo de comportamento relacionado à compreensão do tu como conhecimento de pessoas se verifica na aplicação ingênua de um método e objetividade, desconsiderando a tradição que tem por trás da alteridade, bem como os momentos imanentes aos sujeitos pertencentes a toda uma historicidade. Aqui é possível observar que a postura de Gadamer é crítica quanto a esta forma de se colocar o tu nesta relação de conhecimento, tendo em vista que seria uma experiência muito restrita do ser humano, tal como aplicada pela metodologia das ciências naturais.

Quanto à segunda forma de experimentar e compreender o tu, é tomada como o reconhecimento deste como pessoa, só que, como atenta Gadamer, é uma compreensão que se volta à referência de si mesmo, de modo que esta auto-referência é fruto da aparência dialética, trazida consigo na relação-eu-tu. Assim, esta relação já pode ser vista como reflexiva, e não pertencente à imediatez da situação. Como pressuposto dialético, sabe-se que a cada pretensão existe imposta uma contra pretensão e, com base nisso, Gadamer (2008)

¹⁴⁰ DA SILVA, 2014, p. 85.

¹⁴¹ GADAMER, 2008, p. 528.

¹⁴² GADAMER, 2008, p. 529.

alega que surge aí a possibilidade “de que cada parte da relação salte reflexivamente por sobre a outra. Ele pretende conhecer por si mesmo a pretensão do outro e inclusive de entendê-lo melhor que ele mesmo se entende. Com isso, o tu perde a imediatez com que orienta suas pretensões a respeito de alguém”¹⁴³.

Ocorre, nesta etapa de experiências com o tu, a perda da espontaneidade com relação à compreensão, tendo em vista que há aqui uma busca desenfreada para compreender o tu apenas com uma pretensão de conhecimento voltado ao domínio do outro, pois não leva em conta a luta por reconhecimento recíproco entre as pessoas e que é própria de cada um em suas relações vitais ao longo da história da humanidade. Daí o risco existente, nesta experiência, de que as diversas tensões na busca por reconhecimento recíproco conduzam ao domínio de um eu simplesmente por outro eu.

Embora ultrapassando a primeira experiência, onde considerava apenas o conhecimento das pessoas baseada em cálculos, a segunda experiência ainda se torna vulnerável no sentido de que através desta dialética da reciprocidade, que acaba dominando a relação-eu-tu, necessariamente seria oculta à consciência do indivíduo, pois haveria uma supressão do outro ao tentar entendê-lo. Isto por que “a própria autoconsciência consiste justamente em subtrair-se à dialética desta reciprocidade, retirar-se reflexivamente desta relação com o outro e torna-se assim inacessível para ele”¹⁴⁴. Seria como se fosse uma forma de domínio impulsionado pela reflexão quando se subtraem as pretensões do outro ao antecipar-se nesta compreensão e conhecimento do mesmo, mantendo, então, distância àquelas, pois assim, “a consciência histórica perde seu contato com a tradição por querer distanciar sua finitude da história que lhe chega transmitida pela própria tradição”¹⁴⁵.

Para Gadamer, a narrativa concernente à experiência do tu pode ser denominada como *consciência histórica*, onde nesta está presente a alteridade do outro, bem como não deixa de fora o passado histórico dessa alteridade. Ainda pode ser acrescentado que nesta mesma dimensão tem espaço a compreensão do tu como algo que é pessoal, assim como de modo único em seu aspecto histórico. Cabe ressaltar ainda, nas palavras de Gadamer (2008), que:

Aquele que não quer conscientizar-se dos preconceitos que o dominam acaba considerando erroneamente o que vem a se mostrar sob eles. É como na relação entre eu e o tu. Aquele que sai reflexivamente da reciprocidade de uma tal relação altera-a e destrói sua vinculatividade moral. Da mesma maneira, aquele que sai reflexivamente da relação vital para com a tradição destrói o verdadeiro sentido desta. A consciência histórica que quer

¹⁴³ GADAMER, 2008, p. 530.

¹⁴⁴ GADAMER, 2008, p. 531.

¹⁴⁵ DA SILVA, 2014, p. 86.

compreender a tradição não pode abandonar à forma metódico-crítica de trabalho com que se aproxima das fontes, como se ela fosse suficiente para proteger contra a intromissão dos seus juízos e preconceitos. Verdadeiramente tem que pensar também a própria historicidade¹⁴⁶.

A partir deste conhecimento, bem como do reconhecimento da tradição no compreender o outro é que se pode conduzir, segundo Gadamer, à terceira experiência do tu, tomada como a mais elevada no sentido de ser adequada ao campo da experiência hermenêutica. Aqui se dá a autenticidade desta etapa, uma vez que na mesma é notável na consolidação da experiência do tu e sua relação com a tradição, cabendo ressaltar a necessidade de abertura à tradição pela consciência da história efetual. Neste sentido, nas palavras de León (2008), “cada nova compreensão, efetivamente, nos diz ‘esse é tu’. Assim, interpretação e crítica no momento de desenvolvimento do próprio horizonte fazem possível um novo autorreconhecimento, mas que não exclui as diferenças, fazem possível uma consciência de cidadania aberta à alteridade”¹⁴⁷.

Nesta etapa é possível observar que “no comportamento dos homens entre si o que importa é, como já vimos, experimentar o tu realmente como um tu, isto é, não passando por alto sua pretensão e deixar-se falar algo por ele. A isso pertence a abertura”¹⁴⁸. Abertura esta que na hermenêutica gadameriana não se dá apenas por uma das partes envolvidas na compreensão, mas por ambas, tendo em vista que “a hermenêutica gadameriana carrega consigo um impulso ético na compreensão que tem do próprio processo do saber”¹⁴⁹, em defesa do diálogo como este caminho que conduz à excelência da autocompreensão humana. Entretanto, há uma maior ênfase à abertura por parte daquele que se deixa dizer algo, denotando que nesta mútua abertura de “pertencer-se uns aos outros quer dizer sempre e ao mesmo tempo poder-ouvir-se-uns-aos-outros”¹⁵⁰. Com isto pode ser afirmado que na terceira experiência do tu esta abertura ao outro deve ser entendida como esta consciência e reconhecimento do estar disposto a dar validade em mim àquilo que seja contra mim, mesmo não havendo um outro que o faça valer contra mim.

Quanto a estas três formas de experiências do tu na hermenêutica, cabe considerar que trazem a reflexão de que, para Gadamer, deve-se sempre considerar a validade da tradição com suas pretensões, e não simplesmente como reconhecimento da alteridade do passado, mas no modo em que possa ter algo a dizer, necessitando, então de uma forma específica de

¹⁴⁶ GADAMER, 2008, p. 532.

¹⁴⁷ LEÓN, 2008, p. 2.

¹⁴⁸ GADAMER, 2008, p. 532.

¹⁴⁹ CARVALHO, 2002, p. 427.

¹⁵⁰ GADAMER, 2008, p. 532.

abertura. Esta tomada como “uma tolerância que permite o reconhecimento recíproco das respectivas pretensões de validade, uma tolerância que nos permite, por sua vez, o reconhecimento e a construção do tu, e da própria identidade como cidadãos que se reconhecem entre si com iguais direitos”¹⁵¹.

Deste modo, a reflexão hermenêutica direciona a ética para “uma profunda postura humanista presente na pessoa e nos escritos de Gadamer, calcada no diálogo e na busca transparente do entendimento e respeito com outro”¹⁵². Respeito este que conseqüentemente pode ser tomado a partir de uma abertura à alteridade nas mais diversas relações entre os sujeitos partícipes do saber prático. Neste sentido, pode-se afirmar que,

[...] a abertura ao outro e à tradição nos permite pensar que no âmbito da convivência entre os indivíduos e as comunidades pode se desenvolver uma experiência hermenêutica que pode, ao mesmo tempo, preservar as características de cada tradição e abri-las a um redimensionamento a partir da própria compreensão que cada tradição pode desenvolver de si quando em contato com as demais¹⁵³.

Diante disso, cabe então observar que, nesta discussão a respeito da abertura ao outro numa consciência de cidadania, que não são poucos os mais diversos problemas encontrados nas sociedades contemporâneas, como por exemplo, o uso exacerbado, por parte das autoridades políticas, do poder político para beneficiar seus próprios interesses, bem como das questões ligadas ao meio ambiente e armamentos nucleares. Gadamer não chega a elaborar uma teoria da justiça para tratar sobre isto em sua dimensão política. Embora tais exemplos tenham necessidade de uma reflexão mais aprofundada a respeito da questão dos tipos de poder que estejam por trás das mesmas, como por exemplo, o poder que a ciência e a tecnologia demonstram nas atuais sociedades¹⁵⁴. Entretanto não caberá, neste momento, esta reflexão.

No que concerne à questão da cidadania relacionada à alteridade, é possível observar que Gadamer nota a existência de certo conflito entre amizade e cidadania, uma vez que a primeira condiz muito com a dimensão do viver juntos por parte dos praticantes da mesma e a cidadania seria mais voltada a aspectos legitimados pelo Estado, enquanto cumprimento de direitos e deveres numa busca por harmonia social. Diante disso, cabe deixar claro que a imagem romântica que mostra a “amizade e amor ao próximo”¹⁵⁵ como tentativa de modelo a

¹⁵¹ LEÓN, 2008, p. 2.

¹⁵² CARVALHO, 2002, p. 427.

¹⁵³ DA SILVA, 2014, p. 87.

¹⁵⁴ Desta maneira como menciona Malpas (2017), “o poder se conecta a noções como verdade e justiça, e indica que o próprio poder deve ser entendido, não como uma imposição externa na ordem social e política, mas como essa ordem integral”. MALPAS, Jeff, MALPAS, Nick, 2017, p. 6.

¹⁵⁵ GADAMER, 1992, p. 219.

ser vivenciado nas sociedades democráticas modernas é utópica no referente às sociedades democráticas atuais, tendo em vista que estas estão inseridas em um contexto que tem maiores complexidades com relação às da antiguidade. Como afirma Walhof (2017):

Porque cidadão é também uma categoria legal definida por lei e relacionada a estabelecer fronteiras, torna-se difícil fazer uma conexão direta entre amizade e cidadania para elaborar teorias adequadas e nexos que não se alinhem com definições legais, incluindo as que transcendem as fronteiras nacionais e as pessoas entre cidadãos e não cidadãos dentro das fronteiras de um estado. Ao especificar um relacionamento mais restrito com a cidadania, a solidariedade funciona como um conceito mediador entre amizade e cidadania. Em outras palavras, a ligação que proponho é entre solidariedade e amizade. Isso é importante porque o que estamos tentando mostrar não são amigos ou cidadãos, mas o que existe entre eles¹⁵⁶.

Desta forma, Gadamer chama atenção para que possamos ter maior percepção sobre as solidariedades já existentes nas próprias comunidades, de modo que ele não coloca a solidariedade como algo que precisa ser criada, mas que já é existente, pois para ele é preciso que as pessoas se tornem conscientes daquilo que nos une. Como aponta Carvalho (2002), a tarefa que é imposta atualmente “é tornar claro que a solidariedade é o grande pressuposto básico para o homem realizar as tarefas essenciais da humanidade, de tal forma que se possa desenvolver convicções comuns”¹⁵⁷. Assim, é notável que na dimensão ético-política de Gadamer existe a pressuposição de que as comunidades já têm em si as solidariedades, cabendo explicitar estas coisas em comum, embora as mesmas possam se tornar difíceis de serem vistas. Seu projeto de uma discussão política voltada aos aspectos democráticos perpassa especificamente a questão da solidariedade compartilhada entre os indivíduos ou mesmo comunidades, pois, na fala de Gadamer (2001), “entre as tarefas da política atual, penso que uma prioridade máxima deveria ser a de nos tornarmos cada vez mais conscientes de nossas profundas solidariedades”¹⁵⁸.

Em seu texto *Sobre o problema da fenomenologia do espírito de Hegel*, Gadamer explicita uma nova forma de compreender a realidade histórica¹⁵⁹. Ao tratar da questão da consciência histórica, Gadamer argumenta que a mesma pode ser tomada como um problema especificamente dialético, dando a entender que só é possível haver uma real compreensão recíproca pelo entendimento sobre algo, ou seja, partindo da “fusão do horizonte do presente

¹⁵⁶ WALHOF, 2017, p. 109.

¹⁵⁷ CARVALHO, 2002, p. 428.

¹⁵⁸ GADAMER, 2001, p. 80.

¹⁵⁹ Ao defender este “outro” que surge ao “meu eu”, Gadamer observa que cada indivíduo tem em si a historicidade, que não pode ser negada por ninguém, uma vez que esta tem “vínculo vital que liga a tradição e a origem com a investigação histórica crítica. Mesmo quem procura apagar a sua própria individualidade [...] permanece sempre como um filho de seu tempo e um cidadão da sua pátria”. GADAMER, 2002, p. 31.

com o horizonte do passado”¹⁶⁰. Esta, na visão de Gadamer, é entendida como consciência histórico-efeitual, ou seja, vivemos a cada momento na possibilidade de compreender-nos uns aos outros à medida em que nos abrimos ao que nos chega e se transmite, de modo que “o diálogo com os outros, suas objeções ou sua aprovação, sua compreensão ou seus mal-entendidos representam uma espécie de expansão de nossa individualidade e um experimento da possível comunidade a que nos convida a razão”¹⁶¹.

Nesta perspectiva pode-se apontar que a consciência de uma cidadania aberta à alteridade, visualizada na hermenêutica de Gadamer, traz a provocação de que “efetivamente o encontro com a alteridade propõe um sentido novo, um sentido presente”¹⁶², que não é tomado como um retorno ao passado, como um círculo vicioso, que estaria pautado na mera repetição de algo ou conteúdo do passado. Pauta-se, então, neste pensar que leva à rememoração, ou seja, a uma dimensão em que se tenha a cultura de memória que valoriza a narrativa da vida, bem como das experiências construídas na convivência, nas relações entre as diferenças. Isto, conseqüentemente direciona ao valor da tolerância, tão bem discutido na filosofia de Gadamer em seu ensaio *A ideia de tolerância: 1782-1982*, presente na obra *Elogio da Teoria*. Neste sentido, como menciona Gadamer (2001),

A tolerância está em ação em tudo, não só enquanto virtude de convívio que nos é inculcada, mas como fundamento da disposição anímica humana, que conta com a alteridade do outro e com a multiplicidade das alteridades que existem, par a par, na nossa realidade tão complicada e tão variadamente emaranhada¹⁶³.

Assim, é notória a inquietação de Gadamer com o problema relacionado à ausência de tolerância em suas mais diversas circunstâncias no pensamento e forma de vida social contemporânea. Como mencionado acima, esta virtude perpassa a todos os aspectos das relações humanas no sentido de que, em um mundo tão complexo em que se deve considerar não apenas a alteridade do outro, mas também a multiplicidades destas alteridades que compõem um mundo que se caracteriza por diversas línguas, tradições, culturas e religiões. Cabe observar que nas sociedades atuais são geradas novas formas de intolerâncias que podem ter como pano de fundo de suas origens os fatores ligados às novas tecnologias da comunicação e de tráfego, o encurtamento das distâncias bem como outros modos de mobilidades de nosso tempo. Isto por que, no que concerne à utilização de determinadas ferramentas, como por exemplo, os meios de comunicação, que conduzem ao anonimato,

¹⁶⁰ GADAMER, 2002, p. 70.

¹⁶¹ GADAMER, 2002, p. 246.

¹⁶² LEÓN, 2008, p. 5.

¹⁶³ GADAMER, 2001, p. 94.

podem interromper as relações de proximidade entre o si mesmo e o outro, de modo que podem colocar em uma situação de risco o poder de deliberação político, bem como a formação de opinião.

O problema da tolerância acaba sendo colocado, na visão de Gadamer, como uma tarefa moral que compete a cada pessoa, tendo em vista que atualmente há um desvanecimento de vínculos cultivados coletivamente. Com isto, a tolerância parece ser um problema que se amplia com a necessidade de ser tomada como uma tarefa que compete a todos, tendo em vista que “a ideia de tolerância adquire um novo significado, justamente por que já não pode ser exigida de quem ou dos poucos que detêm o poder. No fundo, ninguém tem o poder, todos estão ao seu serviço. Mas, precisamente por isso, a ideia de tolerância torna-se uma tarefa universal”¹⁶⁴, pois a racionalidade dialógica, nesta perspectiva do voltar-se ao encontro de mundos, é capaz de combater as graves consequências de um mundo em que se tem cada vez mais a autodestruição da própria humanidade, tendo em vista os problemas da crise ecológica, bem como as mais diversificadas formas de intolerâncias dentro das comunidades contemporâneas. Com isto, surge o questionamento a respeito da função da hermenêutica filosófica enquanto prática no âmbito cosmo-político, frente aos problemas da efetivação política das democracias contemporâneas. Deste modo, como argumenta Gadamer (2002):

Pense-se, por exemplo, na disciplina de partido, tão difícil de se manter em alguns momentos da vida política, quando um indivíduo pertencente ao mesmo se coloca em oposição à maioria de seu próprio partido. E, entretanto, esse é precisamente o princípio da democracia: que dentro de certos limites, que intenciono sugerir aqui, é possível, apesar de tudo, uma atuação conjunta¹⁶⁵.

Aqui a democracia, então, pode ser entendida como esta ação conjunta por parte das pessoas que compõem um determinado grupo, comunidade ou mesmo sociedade frente a determinadas situações que necessitem de resolução conjunta. Neste sentido, Gadamer recorre à dimensão da necessidade da solidariedade, tendo como tarefa não apenas superar a distância e a estranheza do passado, mas também os mesmos dos outros, destacando que “a tolerância torna-se de novo a mais rara das virtudes”¹⁶⁶. Daí a tarefa urgente em reconhecer no outro e na alteridade o que nos une enquanto pertencentes a uma comunidade política, ou seja, a solidariedade entre os indivíduos.

¹⁶⁴ GADAMER, 2001, p. 92.

¹⁶⁵ GADAMER, 2002, p. 87.

¹⁶⁶ GADAMER, 2001, p. 95.

No que tange ao conceito de solidariedade gadameriana, cabe ressaltar que o mesmo é remetido ao termo latino *solidum*, entendido como salário, aquilo que tem valor verdadeiramente e que não é tomado como fictício ou ilusório, sendo vital, de maneira a proporcionar esta relação entre o que é concreto e fiável. Neste sentido, na visão gadameriana, a solidariedade na atualidade se torna algo que deve sempre ser praticado, muito embora se esteja frente a “situações nas quais na realidade da diversidade de interesses e de situações vitais poderia dar cabimento à tentação de se buscar cada um apenas seus próprios interesses em sua própria vida e esquecer-se do bem estar do outro”¹⁶⁷.

Pode-se entender, no concernente à relação entre teoria e aplicação, que as mesmas “não ocorrem, então, separadamente uma da outra, mas fazem parte de uma única ‘prática’ hermenêutica. O interesse de Gadamer em filosofia prática se projetou na maneira como seu trabalho foi ocupado em muitos outros domínios”¹⁶⁸, a saber, às questões ligadas à moral, às diversas experiências, bem como práticas sociais e políticas, tornando-se reflexão sobre a prática. Gadamer, de sua parte, como afirmado por Segura Peraita (2017), “converteu a filosofia prática em política e identifica a hermenêutica com a filosofia prática”¹⁶⁹.

No desenvolvimento de sua hermenêutica atrelada à práxis, como vimos, Gadamer faz uma reabilitação de Aristóteles com suas concepções de filosofia prática, especificamente no que se refere às reflexões voltadas aos campos da ética e da política. Ele argumenta que dentro do contexto da Grécia Antiga havia uma real relação entre a vida dos cidadãos e a dimensão da prática política, uma vez que “a entrada na vida era uma entrada na práxis da política”¹⁷⁰, denotando, então, a tamanha importância da dimensão política do ser humano, dado que este é um ser político, isto é, de relações com seu outro em sua comunidade. Deste modo, Gadamer (1993) nos diz que “o ponto filosófico da hermenêutica ‘é reivindicar’ a tarefa mais nobre do cidadão – a tomada de decisão de acordo com a própria responsabilidade”¹⁷¹.

Daí a necessidade de que na dimensão política da hermenêutica gadameriana haja uma consciência cultivada, de forma que para o indivíduo se tornar alguém, o mesmo deve “aprender a pensar junto com o ponto de vista do outro”¹⁷², para que assim se possa ter entendimento e visão sobre o que é comum. Neste sentido, Gadamer especifica sua dimensão

¹⁶⁷ GADAMER, 2002, p. 86.

¹⁶⁸ MALPAS, Jeff, “Hans-Georg Gadamer”, **The Stanford Encyclopedia of Philosophy**, Edition 2016.

¹⁶⁹ SEGURA PERAITA, 2017, p. 184.

¹⁷⁰ GADAMER, 1993, p. 24.

¹⁷¹ BERNSTEIN, 1982, p. 316.

¹⁷² WALHOF, 2017, p. 8.

política de forma muito modesta, sendo tomada como uma disciplina que presta atenção ao que o outro tem a dizer. De modo mais amplo, promovendo “a abertura à divulgação da verdade, à possibilidade de compreensão, ao outro em diálogo, ao chamado da tradição e à manifestação das coisas que nos ligam um ao outro”¹⁷³. Cabendo, então, o discernimento entre o melhor e o pior, bem como capacitar as pessoas a identificar e julgar sobre os bens e fins, tendo em vista prestar mais atenção nas realidades políticas e sociais, pois as mesmas não podem ser reduzidas meramente aos indivíduos enquanto sujeitos, mas à própria comunidade que em sua composição dispõe de uma gama de valores e princípios perpassados em sua tradição.

¹⁷³ WALHOF, 2017, p. 8-9.

CAPÍTULO 2: PRÁXIS E AÇÃO SOLIDÁRIA EM GADAMER

Após vermos no capítulo anterior a abordagem da hermenêutica gadameriana apontando para uma dimensão política nas sociedades democráticas atuais, cabe analisarmos os principais elementos da filosofia da práxis que norteiam a discussão a respeito da ação solidária. Neste sentido, Gadamer (2002) faz a seguinte questão, no que concerne à vivência dos compromissos na comunidade: “O que é a filosofia prática? Como podem a teoria e a reflexão dirigir-se para o âmbito da práxis, visto que esta não tolera nenhum distanciamento, mas pelo contrário, exige o engajamento?”¹⁷⁴. Assim, nosso hermenêuta busca elencar em sua filosofia prática a questão dos compromissos que são pertinentes a cada cidadão, bem como a necessidade que existe desta relação entre os indivíduos na formação daquilo que seja comum a todos. Aqui pode ser elencado que pelo diálogo existe a possibilidade de se assumir os compromissos frente ao outro. Nas palavras de Domingues (2009),

Quanto a si, um diálogo é uma receptividade. Como receptividade, acentua um compromisso. A interpretação de Gadamer dá conta deste compromisso com outro ligado à recepção do outro e à implicação com o outro – o esquema monológico do pensamento é em função da reflexão, delimitando o espaço do diálogo a este discorrer constante sobre as representações próprias¹⁷⁵.

Deste modo, pode ser ressaltado o papel das relações intersubjetivas frente à junção entre teoria e prática, onde uma caba sendo intrinsecamente ligada à outra na realidade do mundo, não sendo válido o menosprezo do papel do sujeito na construção da comunidade política frente à questão da valiosa intermediação do diálogo. Neste acontece o encontro de dois mundos e visões de mundo que se confrontam, mas destacando como maior importância “a confirmação da verdade como o acolhimento da razão por outro: toda a razão recebe o seu assentimento e o pensar permanece pensar dependente de outro pensar”¹⁷⁶.

¹⁷⁴ GADAMER, 2002, p. 32.

¹⁷⁵ DOMINGUES, 2009, p. 06.

¹⁷⁶ DOMINGUES, 2009, p. 05.

A hermenêutica de Gadamer tem implicada em si a dimensão da prática como traço fundamental de sua reflexão a respeito do compreender, tendo como principal ênfase a tentativa da explicação sobre os acontecimentos nas esferas simultâneas da compreensão, aplicação e da interpretação. Conceitos estes que são embasados em uma reabilitação da *práxis* aristotélica, que Gadamer chegou a iniciar após leituras relacionadas com a obra *Ética a Nicômaco*, do pensador estagirita e sua interpretação por Heidegger. Neste sentido, pode ser afirmado que tais conceitos lançam luzes à vida humana enquanto forma de direcionar as atitudes ou ações práticas em uma visão ética, tal como proposta pelo filósofo Aristóteles em sua teoria sobre a *phrónesis*. Isto por que, nas palavras de Gadamer (1983), “a hermenêutica esboçou sempre a exigência de que sua reflexão acerca das possibilidades, regras e meios de interpretação sirva e promova, de modo imediato, a *práxis*”¹⁷⁷, podendo, então, apontar a própria capacidade que ao ser humano é imanente, ou seja, a capacidade de estar sempre em contato compreensivo com os demais seres humanos. Desta maneira, pode ser afirmado que a hermenêutica reivindica para si o campo da *práxis*, uma vez que esta está ligada a todos os campos das ações humanas, enquanto anterior a todo e qualquer discurso. Considerando, assim, que a hermenêutica, enquanto área de conhecimento pertencente às ciências compreensivas, também tem como aspecto central o próprio ser humano imerso nas tradições. Entretanto, nas palavras de Gadamer (2002),

Isto não significa que se menospreze ou se limite o rigor metodológico da ciência moderna. As denominadas ‘ciências hermenêuticas’ ou ‘ciências do espírito’ estão sujeitas aos mesmos critérios de racionalidade crítica que caracteriza o método de todas as ciências, embora seus interesses e procedimentos sejam substancialmente diversos dos que animam as ciências naturais. Mas podem apelar com razão sobretudo para o paradigma da filosofia prática, que em Aristóteles poderia ser chamada também de ‘política’. [...] Mas se a ‘política’, enquanto filosofia prática, é algo mais que uma técnica suprema, o mesmo podemos dizer da hermenêutica. Tudo que as ciências podem conhecer, a hermenêutica deve levá-lo à relação de consenso, onde todos nós estamos. [...] A hermenêutica é antes filosofia.¹⁷⁸

Pode ser ressaltada, a partir da citação acima mencionada, a elevada importância da reabilitação de Aristóteles feita por Gadamer, trazendo para a atualidade as discussões relacionadas ao verdadeiro sentido da vida humana em conjunto, tendo em vista a prática do saber e fazer humanos, de modo que se tornem aspectos decisivos para o ser humano em suas escolhas relacionadas especificamente ao bem comum.

Deste modo, Gadamer (2002) chega a defender que o filósofo de Estagira é o verdadeiro responsável por ter elevado “a *práxis* humana a uma esfera autônoma do saber.

¹⁷⁷ GADAMER, 1983, p. 61.

¹⁷⁸ GADAMER, 2002, p. 369.

‘*Práxis*’ designa o conjunto das coisas práticas e, portanto, toda conduta e toda auto-organização humana nesse mundo, incluindo também a política e dentro dessa a legislação. Essa, a política, é a principal tarefa cuja solução regula e ordena os assuntos humanos”.¹⁷⁹ Ainda cabe elencar que esta conduta mencionada deve ser sempre pautada no senso de responsabilidade diante de um mundo de convenções estabelecido entre os homens em sua organização social, tendo como consequência a necessidade da prática da responsabilidade por cada componente da comunidade política. Quanto a isto, menciona Gadamer(2002), “na sociedade humana, tudo depende de como esta determina seus fins, ou melhor, como alcança o consenso para assumir os fins que devem ser confirmados por todos e como encontra os meios justos”¹⁸⁰.

Sabendo-se que a hermenêutica também lida com os mais diferentes âmbitos da vida humana, conseqüentemente ela acarreta a si a reflexão sobre os mais diferentes campos da vida prática do ser humano. Daí a constatação de que o saber prático, como menciona Batista (2007), “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’”¹⁸¹, naquilo que lhe é fundamental.

Partindo deste pressuposto, de que a práxis é tomada como este elemento fundamental da compreensão hermenêutica, pode-se entender a práxis como “melhor realização da vida (*enérgeia*) do ser vivo, a quem corresponde uma ‘vida’, uma forma de vida, uma vida que é levada a cabo de uma determinada maneira (*bios*)”¹⁸². Esta maneira é compreendida como o aspecto em que o ser humano é dotado de livre escolha, ou seja, *prohairesis*, para poder optar, diferentemente dos animais, que mesmo tendo *práxis* e *bios*, não detêm o poder de deliberação. Esta é feita pelo ser humano dentro de um contexto que faz uso da “livre escolha diante das regras comunitárias”¹⁸³, de modo que haja uma melhor condução possível de sua vida na pertença ao comum com outros.

A hermenêutica é dotada de uma especificidade enquanto área de conhecimento, que é precisamente a tarefa de esclarecer o campo da prática existente nos mais diversos modos da vida concreta do ser humano. Gadamer acaba reivindicando à hermenêutica filosófica um espaço no qual semelhante ao que Aristóteles colocou a *práxis*, é tomado como aspecto que pode direcionar o ser humano em suas ações frente ao seu contexto comunitário.

¹⁷⁹ GADAMER, 2002, p. 375.

¹⁸⁰ GADAMER, 2002, p. 377.

¹⁸¹ BATISTA, 2007, p. 60.

¹⁸² GADAMER, 1983, p. 59.

¹⁸³ BATISTA, 2007, p. 62.

Como visto no capítulo anterior, Aristóteles é reabilitado por Gadamer no concernente à sua filosofia da *práxis*, onde através desta o ser humano deve atentar para o exercício daquilo que lhe é imanente, o poder de escolha racional, prudente, com base na prática das virtudes direcionadas especificamente à prática do bem comum. A *práxis* gadameriana se volta à visão aristotélica no sentido de que tem em si uma tentativa de elaboração de um projeto de abertura à experiência prática. Esta se referindo precisamente ao “sentido através do qual os indivíduos compartilham de uma existência comum”¹⁸⁴. Aqui fica claro que Gadamer demonstra em sua filosofia uma preocupação com o aspecto comunitário, de modo que este se torna uma das principais preocupações da *práxis* hermenêutica em sua elaboração enquanto uma nova perspectiva de discussões no campo da hermenêutica contemporânea. Nas palavras de Duque-Estrada (2000),

Em outros termos, para enfatizarmos o carácter prático aqui envolvido, é à luz da mediação linguística em que se dá, ou em que se organiza, a experiência compartilhada com os outros de uma existência em comum, de uma vida em comunidade, que as nossas relações com as coisas e os outros ao nosso redor adquirem sentido enquanto tal¹⁸⁵.

Pode-se afirmar que Gadamer em sua filosofia lida de modo especial com a relação entre a noção de comportamento e a compreensão, sendo esta tomada como pressuposto de sentido correlato das formas de comportamento frente às coisas ou situações relacionadas ao ser humano. No tangente a isto, esta relação entre comportamento e compreensão intermediada pela linguagem, é que Gadamer realça a importância da existência de sentido na vida comum, em comunidade, de modo que, assim, enquanto pertencente a um mundo de significação prévia, o ser humano se percebe dentro de um universo de relações, não devendo se comportar como um ser isolado ou independente dos outros. O aspecto da compreensão é visto por Duque-Estrada como o principal ponto de apoio para edificação do projeto da hermenêutica de Gadamer, sendo esta, a compreensão, assumida de Heidegger, tendo em vista que “este tema da compreensão não é o único traço heideggeriano presente na obra de Gadamer”¹⁸⁶, mas de essencial relevância. Este compreender gadameriano perpassa precisamente a dimensão voltada a esta existência histórica efetiva que tem sua própria realização através da linguagem enquanto mediação.

Frente a isto, este capítulo tratará das questões acima relacionadas numa visão de que a *práxis* é fundamentada através de conceitos principais na hermenêutica de Gadamer, tais

¹⁸⁴ DUQUE –ESTRADA, 2000, p. 512.

¹⁸⁵ DUQUE –ESTRADA, 2000, p. 513.

¹⁸⁶ DUQUE –ESTRADA, 2000, p. 513.

como de pertença, aplicação, fusão de horizontes e diálogo. Desta maneira, será possível perceber nestes conceitos um direcionamento da *práxis* hermenêutica para uma perspectiva que tenha a ação solidária como aspecto essencial da discussão geral deste trabalho enquanto dimensão política da hermenêutica de Gadamer. Isto tendo em vista que a filosofia prática tem a possibilidade de nos auxiliar neste restabelecimento do espaço comum, nesta constante vivência dialógica e pertença histórica.

2.1 A pertença como mediação entre hermenêutica e a razão prática

Gadamer, em seu texto *O círculo hermenêutico e o problema dos preconceitos*, na obra *Verdade e Método (1960)*, argumenta a respeito da elevada importância que há na noção de preconceitos, sendo estes pertencentes a todo o aparato histórico em que se inserem os indivíduos, de modo que não podem deixar de serem considerados nas mais diferentes situações a eles colocadas.

Cabe observar que a discussão a respeito da validade dos preconceitos se dá no que tange à problemática da autoridade e da razão, tão discutida principalmente a partir da visão que o Iluminismo acabou fixando, de que deveria haver um verdadeiro combate aos preconceitos por parte da razão, assim como embate entre preconceito e autoridade. A razão sendo representada pelo avanço do pensamento iluminista e a autoridade representada pela dimensão do crivo metódico da razão enquanto fonte indubitável de conhecimento e sua validação. Deste modo, a razão iluminista defendia, a partir de Descartes e culminando com Kant, em que deveriam ser válidos apenas conhecimentos pautados criteriosamente no uso de regras infalíveis de compreensão da realidade. Entretanto, como Gadamer (2008) ressalta em suas próprias palavras,

[...] as grandes realidades históricas, sociedade e estado, são sempre, na verdade, determinantes prévios de toda 'vivência'. (...) Na realidade, não é a história que pertence a nós, mas nós é que a ela pertencemos. Muito antes de que nós compreendamos a nós mesmos na reflexão, já estamos nos compreendendo de uma maneira auto-evidente na família, na sociedade e no Estado em que vivemos. A lente da subjetividade é um espelho deformante. A auto-reflexão do indivíduo não é mais uma centelha na corrente cerrada da vida histórica. Por isso os preconceitos de um indivíduo são, muito mais que seus juízos, a realidade histórica de seu ser.¹⁸⁷

A partir do que Gadamer argumenta acima, fica clara a compreensão de que em sua hermenêutica filosófica se tem um resgate da própria visão histórica na qual estão inseridos os seres humanos, uma vez que, enquanto partícipes de uma coletividade são, conseqüentemente

¹⁸⁷ GADAMER, 2008, p. 415-416.

lançados em todo um aparato histórico do qual não se pode eximir. Todas as instituições existentes ao nosso redor fazem parte previamente de nossas vidas enquanto seres de relações situadas na vida em sociedade. Neste sentido, já nos compreendemos desde a primeira instituição com a qual temos contato, a família, de modo que esta compreensão se estende às demais através daquilo que nos constitui historicamente, ou seja, pelos preconceitos que nos identificam como seres de uma dada comunidade com seus valores, crenças e costumes. Aqui é possível notar a questão da pertença, ou seja, a noção na qual os seres humanos não podem negar que estão inseridos em um contexto histórico-cultural e sócio-político, tendo em vista que somos entes históricos, de maneira a nos encontrarmos “sempre em tradições, e esse nosso estar dentro delas não é um comportamento objetivador”¹⁸⁸, mas um reconhecer-se nas mesmas.

A experiência autêntica da história se dá nesta consciência de que estamos inseridos sempre na própria história. Com isto, na visão gadameriana “estamos a cada momento na possibilidade de compreender-nos com isso que nos chega e se transmite desde o passado”¹⁸⁹. Aqui nosso hermenêuta se refere precisamente ao que denomina de *consciência histórico-efetual*, que em suas palavras

Eu chamo a isso de ‘consciência histórico-efetual’ por que quero dizer, de um lado, que nossa consciência é determinada por uma história efetual, isto é, por um acontecimento real que não deixa nossa consciência livre ao modo de uma contraposição ao passado. E digo por outro lado que precisamos formar sempre em nós uma consciência desse ser-efetual (*Bewirkte-in*)... como todo o passado que percebemos nos força a arrematá-lo a assumir em certo modo sua verdade¹⁹⁰.

Apointa-se, então, para a relevância de que os seres humanos não podem de nenhuma maneira se negar como pertencentes a uma dada história, uma vez que são portadores de uma consciência que tem como base toda uma gama de fatores que antecedem sua própria existência, bem como influenciam no seu modo de existir no mundo. Este pertencer historicamente a uma tradição – entendida “como o que tem validade sem fundamentação, ou seja, independentemente das deliberações da razão, a tradição continua atuando”¹⁹¹ pode ser tomado como uma verdade, tendo em vista que não é possível deixar de lado esta pertença, observando que, para Gadamer (2002), “o passado não existe primariamente na recordação, mas no esquecimento. Este é, com efeito, o modo de pertença do passado à existência

¹⁸⁸ GADAMER, 2008, p. 423.

¹⁸⁹ GADAMER, 2002, p. 170.

¹⁹⁰ GADAMER, 2002, p. 170.

¹⁹¹ WU, 2004, p. 178-179.

humana. Graças ao passado possuir essa natureza de esquecido, podemos reter e recordar algo”¹⁹², que pode, então, ser transmitido através da linguagem própria de toda compreensão.

Quanto a isto, cabe ressaltar que a linguagem tem seu papel central enquanto possibilitadora de ser sempre, além de auxiliar nas interpretações históricas, esta responsável por desenvolver a função de transmissão dos acontecimentos mais diversos das coisas passadas mediadas pelo diálogo. Neste sentido, Gadamer (2002) considera “a linguagem como o modo de mediação no qual se realiza a continuidade da história de todas as distâncias e descontinuidades”¹⁹³, de modo que cumpre sua tarefa primordial na transmissão e tradição a partir da consciência humana.

Esta transmissão, bem como a tradição, são tomadas como aspectos de elevada importância para a continuidade do que é herdado, mas não enquanto rigidez, pois assim não estaria cumprindo seu verdadeiro sentido histórico, mas como interlocutor que tem experiência permanente no que nos caracteriza, a saber, no diálogo que somos. Cabe mencionar que é central na hermenêutica gadameriana o aspecto de “que só através de um encontro comprometido com o Outro, com a alteridade do Outro, se alcança uma compreensão mais informada e de maior fundamento das tradições às quais nós pertencemos”¹⁹⁴, sendo possível, através de encontros que sejam autênticos com o que é outro e estranho, avançar em nossa própria autocompreensão.

Nesta busca constante por entendimentos entre os pertencentes a uma dada tradição que tem todo um arcabouço de aparato histórico, pode ser notado que os preconceitos, em seus aspectos positivos, ou seja, enquanto bases que proporcionam abertura dos seres humanos ao mundo, são percebidos através de algumas características. Assim, nas palavras de Gadamer (2002), em seu texto *Problemas da razão prática* (1980),

O partilhar uma crença e decisões comuns em intercâmbio com os semelhantes e em convivência na sociedade e no estado não é, pois, conformismo. Constitui a dignidade do ser-próprio e da autocompreensão humanas. A pessoa que não é associal acolhe sempre o outro e aceita o intercâmbio com ele e a construção de um mundo comum de convenções¹⁹⁵.

Partindo desta citação gadameriana é notório que a convivência humana dentro de uma coletividade tem como pauta primordial o compartilhamento de aspectos comuns, bem como as decisões e valores direcionados para o bem estar de todos os partícipes, se tornando ponto chave da *práxis* hermenêutica.

¹⁹² GADAMER, 2002, p. 172.

¹⁹³ GADAMER, 2002, p. 171.

¹⁹⁴ BERNSTEIN, 1991, p. 14.

¹⁹⁵ GADAMER, 2002, p. 377.

Isto mostra ainda que Gadamer dá um enfoque à questão da auto-compreensão humana sendo possível sua visibilidade a partir desta vida comunitária, ou seja, nesta pertença de valores cultivados em comum existe a capacidade de existência de uma autêntica construção de vida e mundo comum. Neste sentido, tendo como exemplo a formulação e permanência de convenções que sirvam como diretrizes sob as quais se tenha minimamente uma harmonia social conservada. Deste modo, afirma Gadamer (2002) a respeito das convenções enquanto aspectos de consenso entre os pertencentes a uma dada coletividade,

A convenção constitui uma realidade melhor que a impressão produzida pela palavra em nossos ouvidos. Significa estar de acordo e dar validade a esse acordo. Não significa a exterioridade de regras impostas de fora, mas a identidade entre a consciência individual e as crenças representadas na consciência dos outros. Significa ainda as ordenações vitais assim criadas ¹⁹⁶.

Aqui vemos a importância do estabelecimento de determinadas regras comuns que estão pautadas no acontecer histórico da própria convivência entre os diferentes que se tornam suscetíveis a uma tomada de decisões em que sejam consideradas as visões comuns a respeito de certas situações ou mesmo circunstâncias proeminentes da convivência entre os seres humanos. Desta maneira, Gadamer realça que estes acordos comuns acontecem amparados não em princípios tomados como transcendentais, ou mesmo verticalizados, como sendo de forma abstrata em que atomiza o ser humano, mas sim, a partir da própria dimensão histórica nas quais as identidades dos indivíduos e sua alteridade são validadas no acordo da vida em comum. Deste modo, é importante destacar que “a verdade da consciência histórica parece alcançar sua perfeição quando percebe o devir no passar e o passar no devir e quando extrai do fluir incessante das transformações a continuidade de um nexos histórico” ¹⁹⁷, aqui tendo em vista o bem comum.

Entretanto, este bem comum não deve ser entendido meramente como a proposta pelo idealismo platônico, de um bem universal, tendo em vista que Gadamer toma como referência para sua reflexão a *práxis* aristotélica. Sabe-se que Aristóteles fez severas críticas ao universalismo da ideia formal do bem platônico. O bem no sentido platônico acabaria se mostrando inútil, como argumenta de modo contundente Duque-Estrada (2000) em seu texto *Limites da Herança Heideggeriana: a Práxis na Hermenêutica de Gadamer*:

[...] no que se refere às demandas concretas do "aqui" e "agora" próprias à dimensão moral da vida prático-política. Nesta última, segundo Aristóteles, dar-se-ia a necessidade de um outro tipo de conhecimento, não voltado para a apreensão de essências imutáveis mas sim do bem que se pretende realizar

¹⁹⁶ GADAMER, 2002, p. 377.

¹⁹⁷ GADAMER, 2002, p. 162.

em cada uma das situações concretas e singulares em que se desenvolve a ação moral. Em contraste com a simples equação socrático-platônica entre virtude e conhecimento, Aristóteles entende que, no plano moral da relação com o outro, não pretendemos simplesmente realizar um conhecimento mas, antes, pretendemos conhecer para sermos bons, isto é, para sermos capazes de actualizar o bem que é exigido na singularidade de cada situação concreta

198

O bem aqui destacado está direcionado para as demandas práticas, ou seja, do contexto social e histórico dos indivíduos em sua convivência. Neste sentido, Gadamer comunga com a ideia de bem em que Aristóteles se volta ao plano das relações intersubjetivas nesta pretensão de agir nas situações concretas do cotidiano. Então, diferentemente da visão socrático-platônica de relação entre virtude e conhecimento, como se fossem suficiente à prática do bem, a postura gadameriana pautada em Aristóteles leva em conta que se deve conhecer anteriormente mas para que seja atualizada a noção da prática de bem. Como visto na noção de *phrónesis*, no agir prudentemente frente à tomada de decisões as ações devem ter como objetivo principal a promoção do bem comum, ou seja, que afete a todos os membros da comunidade. Como observado no capítulo anterior.

Pode-se notar, então, que a pertinência se mostra um conceito de real importância no contexto da discussão a respeito desta intermediação entre hermenêutica e razão prática, pois devem ser considerados os elementos que compõem cada uma das situações particulares nas quais estejam envolvidos os agentes morais. Como afirma ainda Duque-Estrada (2000), “caso não se leve em conta a pertinência a própria situação em que ele mesmo se encontra, o conhecimento realizado neste domínio da experiência prática não passará de uma mera abstracção e sua universalidade não será mais do que uma simples generalidade vazia”¹⁹⁹, uma vez que não haverá a consideração do contexto histórico e social de aplicabilidade das ações voltadas à convivência em comum.

Percebe-se, então, que a pertinência, enquanto mediação entre hermenêutica e a razão prática se mostra como um conceito de considerável importância na filosofia de Gadamer, pois perpassa a dimensão dos preconceitos positivos, da tradição e da história efetual frente à discussão da validade das experiências históricas no conhecer hermenêutico. Gadamer menciona a necessidade de sempre serem consideradas as experiências que não sejam necessariamente validadas pelos métodos tais como os das ciências da natureza, e um exemplo é o da validade da tradição histórica à qual somos pertencentes de alguma maneira.

¹⁹⁸ DUQUE-ESTRADA, 2000, p. 511.

¹⁹⁹ DUQUE-ESTRADA, 2000, p. 511.

Até mesmo o cientista, no caso aqui, o pesquisador, está imbuído de certos aspectos que traz consigo devido ao contexto no qual está inserido e do qual tenha sido participante. Como elenca Portocarrero Silva (1995) “as consequências da consideração da historicidade do existir, objecto da reflexão gadameriana remetem para a problemática da autoridade, da tradição, e da legitimidade do preconceito. No fundo só a dimensão dialógica, pré-conceptual e intersubjectiva da experiência permite a abertura fundamental a novas experiências”²⁰⁰. De modo a notar a dimensão do diálogo, bem como os mais diversos preconceitos próprios de cada contexto histórico social são relevantes para a discussão hermenêutica em Gadamer, bem como a questão das relações entre os partícipes de uma dada vida em comum.

A perspectiva da hermenêutica gadameriana conduz a uma constante abertura ao diálogo com o outro, nesta prática intersubjetiva que se dá levando em conta os aspectos históricos e sociais aos quais somos pertencentes. É a partir desta relação entre preconceitos, pertença e tradição que veremos no próximo tópico a questão do conceito de aplicação como este modo de abertura na hermenêutica, de modo a complementar o tópico aqui explorado.

2.2 A aplicação como modo de abertura na hermenêutica

Após compreendermos, no tópico anterior, sobre a real importância do conceito de *pertença* na visão gadameriana como uma mediação entre hermenêutica e razão prática, agora cabe discutirmos a respeito de um conceito que está intrinsecamente relacionado ao de *pertença*, que é o conceito de *aplicação*. Entraremos nesta reflexão a partir de aspectos propriamente históricos que este tem em relação ao seu uso na questão da hermenêutica.

Antes do pós-romantismo a velha tradição hermenêutica estava subdividida em três aspectos: compreensão, interpretação e aplicação, de modo que estes “três momentos deviam perfazer o modo de realização da compreensão”²⁰¹. Entretanto, o problema da hermenêutica acaba recebendo ao longo do tempo um significado que antes não tinha, a saber, sistemático, através do romantismo, do reconhecimento da unidade entre compreensão e interpretação. Assim como também a linguagem e a conceptualidade da interpretação foram tomados como componentes estruturais internos da compreensão, de modo que a linguagem se tornou aspecto central nas discussões filosóficas. Porém, na relação entre compreensão e interpretação, enquanto partes complementares uma da outra, a aplicação foi sendo deixada de lado no contexto da hermenêutica. Como menciona Gadamer (2008), ao analisar esta situação,

²⁰⁰ PORTOCARRERO SILVA, 1995, p. 3.

²⁰¹ GADAMER, 2008, p. 459.

Nisso nossas considerações nos forçam a admitir que, na compreensão, sempre ocorre algo como uma aplicação do texto a ser compreendido, à situação atual do intérprete. Neste sentido nos vemos obrigados a dar um passo mais além da hermenêutica romântica, considerando como um processo unitário não somente a compreensão e interpretação, mas também a aplicação.²⁰²

Assim, cabe observar que Gadamer, de certo modo, resgata à hermenêutica a importância essencial que deve ter o momento da aplicação, uma vez que pode ser equiparado aos outros dois momentos, a compreensão e a interpretação. Ainda deve ser mencionado que a partir do que foi citado acima há por parte de nosso hermenêuta uma preocupação especial com a noção de aplicação no sentido de ultrapassar a visão pós-romântica que não mais considerava a aplicação como um elemento de grande utilidade na hermenêutica, cabendo inserir em um mesmo processo a compreensão, a interpretação e a aplicação. Com isto, segundo Gadamer, se torna possível a totalidade compreensiva de determinado texto ou contexto situacional em que caiba a reflexão hermenêutica.

Neste sentido, observa Gadamer, se a tentativa de compreensão por parte do intérprete se retiver apenas e somente aos elementos da compreensão e da interpretação ocasionaria uma mera reprodução do que o interlocutor diria, como era feita no aspecto teológico com as questões de interpretação das Sagradas Escrituras. Como argumenta Gadamer (2008), “ainda hoje em dia o trabalho do intérprete não é simplesmente reproduzir o que realmente diz o interlocutor, ao qual ele interpreta, mas ele tem de fazer valer a opinião daquele assim como lhe parece necessário, tendo em conta como é autenticamente a situação dialogal”²⁰³, isto ao se referir ao trabalho do tradutor no momento em que somente ele seja o conhecedor das duas línguas em pauta.

Deste modo, “compreender é nesta perspectiva aplicar, não mecanicamente, como quem segue regras normalizadas para a produção de algo, mas traduzir o assunto do texto para a própria linguagem da sua situação concreta”²⁰⁴, como afirma Portocarrero Silva (2010). O autêntico compreender envolve a questão de uma pertença totalizante da realização do que é compreendido, ou seja, aplicar. Assim, a aplicação não deve ser entendida como um saber mecânico ou mesmo automático como é o saber fazer da técnica que acaba fazendo uma relação entre algo que seja tomado como geral com uma dada situação particular prévia. A aplicação pode ser entendida, entretanto, como uma compreensão por parte do intérprete de

²⁰² GADAMER, 2008, p. 460.

²⁰³ GADAMER, 2008, p. 460.

²⁰⁴ PORTOCARRERO SILVA, 2010, p. 2.

modo a considerar, a partir do texto, vários aspectos de extrema relevância, como continua a observar Portocarrero Silva (2010), tais como

[...] o que diz a tradição, e o que constitui o seu sentido e significado. Mas para compreender, ele não pode ignorar-se a si mesmo, nem tão pouco esquecer a situação hermenêutica concreta em que se encontra. Precisa relacionar o texto com a sua situação, se quer realmente entendê-lo. Deve pois colocar em jogo os preconceitos próprios, abrindo-se ao diálogo que por eles é proporcionado. O modelo teórico deste tipo de racionalidade, presente desde sempre nas hermenêuticas jurídica e protestante, vai Gadamer buscá-lo na *phrónesis* aristotélica, encontrando toda a semelhança entre a aplicação hermenêutica e a tarefa ética da decisão prudente ²⁰⁵.

Cabe observar que o momento da aplicação hermenêutica gadameriana leva em consideração os elementos da tradição, bem como seu sentido histórico e contextual pertencente ao próprio intérprete, bem como de seu interlocutor. Desta maneira, estão implícitas as noções dos preconceitos, anteriormente vistos na questão da pertença, que se tornam essenciais para que aconteça a real compreensão através da necessidade de existência da abertura ao diálogo entre todos estes elementos, pois como afirma Gadamer (2008), “somos, antes, capazes de nos abrir à pretensão excelsa de um texto e corresponder compreensivamente ao significado com o qual nos fala” ²⁰⁶, nesta interconexão entre cada um destes aspectos. Assim, a compreensão se mostra como “um processo que tem como pressuposição o estar dentro de um acontecer tradicional” ²⁰⁷, de modo que não devem ser deixados de lado a relevância dos aspectos histórico-sociais, bem como a tradição e a pertença a um determinado contexto com seus preconceitos adquiridos na coletividade.

Como Gadamer é um filósofo que bebe das fontes teóricas de Aristóteles, aqui, no aspecto da aplicação e sua racionalidade hermenêutica, não seria diferente, tendo em vista que, embora este não aborde a hermenêutica enquanto problema e nem mesmo sua dimensão histórica, “trata somente da apreciação correta do papel que a razão deve desempenhar na atuação ética” ²⁰⁸, isto já se mostra como componente chave para a abordagem gadameriana de sua atualização. A *phrónesis* aristotélica, tomada como referência para o modelo de filosofia prática gadameriana é embasada na dimensão ética de tomada de decisões prudentes, pois “a tarefa da decisão ética é encontrar o que é adequado na situação concreta, isto é, ver concretamente o que nela é correto e lançar-se a ela” ²⁰⁹, aqui visando o bem comum, que se busca comparar ao elemento da aplicação na compreensão. Pode-se afirmar, então, que é

²⁰⁵ PORTOCARRERO SILVA, 2010, p. 2.

²⁰⁶ GADAMER, 2008, p. 464.

²⁰⁷ GADAMER, 2008, p. 462.

²⁰⁸ GADAMER, 2008, p. 465.

²⁰⁹ GADAMER, 2008, p. 471.

preciso que a ética possa ser acomodada à natureza humana e sua razão enquanto pertencente à dimensão histórica, de modo que Gadamer “se volta para a ética de Aristóteles e para a distinção que faz entre uma razão teórica que se agarra a princípios universais e uma razão prática preocupada com a ação humana”²¹⁰.

O saber ético mencionado por Gadamer, no qual faz esta relação com a problemática da aplicação hermenêutica, deve ser observado a partir de sua importância enquanto aquele que é guiado por certas diretrizes, devendo responder a estímulos da situação de cada momento, assim como deve ser considerada a dimensão da aplicação, que tem esta intrínseca relação com seu uso em situações pontuais, nas quais existem os momentos da significação, que afeta o agir, e o da apropriação de modo crítico ou mesmo de modo reflexivo. Nas palavras de Gadamer, o

[...] intérprete que se confronta com uma tradição procura aplicá-la a si mesmo. Mas isso tampouco significa que o texto transmitido seja, para ele, algo dado e compreendido como um algo geral que pudesse ser empregado posteriormente para uma aplicação particular. Pelo contrário, o intérprete não pretende outra coisa que compreender esse geral, o texto, isto é, compreender o que diz a tradição e o que faz o sentido e o significado do texto. E para compreender isso ele não deve querer ignorar a si mesmo e a situação hermenêutica concreta, na qual se encontra. Está obrigado a relacionar o texto com essa situação, se é que quer entender algo nele²¹¹.

A pretensão gadameriana aqui citada é indagar a respeito desta relação entre a compreensão de um texto, enquanto um mundo de cunho literário e os moldes objetivantes inseridos na problemática da hermenêutica moderna, bem como, numa interpretação mais cautelosa, a “necessidade de pensar a forma de mediação que efetuam os ideários comuns transmitidos pela tradição histórica e literária”²¹², numa tentativa de que se possa criativamente superar, na contemporaneidade, a maneira de agir mecânica ou mesmo automática a que o ser humano tem sido reduzido. Deste modo, cabe elencar que a hermenêutica filosófica de Gadamer é tomada como uma filosofia da práxis, como visto no capítulo anterior e, conseqüentemente prima pela dimensão política, entendida como modo da existência humana em âmbito de convivência comum.

Neste sentido, a aplicação se torna este elemento portador de abertura na questão hermenêutica para a consideração dos aspectos históricos aos quais o ser humano é pertencente, pois estes servem de suporte à autêntica compreensão do ser humano a partir de toda uma tradição implícita em sua vida. Frente a isto, como afirma Dallmayr (2009), com

²¹⁰WARNKE, 2002, p. 81.

²¹¹GADAMER, 2008, p. 481-482.

²¹²PORTOCARRERO SILVA, 2010, p. 3.

relação ao conceito de hermenêutica e sua aplicação nas questões relacionadas à própria vida humana em sua dimensão social, a mesma “não é, e nunca foi, uma teoria puramente abstrata, mas está intimamente ligada à experiência vivida e à conduta humana. Esta ligação foi intensificada nos últimos tempos com a mudança da metodologia para a ontologia”²¹³, de modo que, conseqüentemente, o entendimento passou a ser visto como fazendo parte integradora da própria vida humana enquanto pertencente a um mundo, ou seja, como ser-no-mundo.

Esta visão ontológica da aplicação entendida como uma forma de conduta prática da hermenêutica pode ser observada mais precisamente a partir da herança heideggeriana em Gadamer, ao estabelecer uma nova forma de compreender a hermenêutica atualmente. Isto por que ao se voltar ao ser, como pode ser notado em relação com a vida, existe em Gadamer a conotação da relação entre hermenêutica e a práxis, englobando assim a todas as dimensões da vida humana, como na reabilitação da práxis aristotélica, uma vez que “a práxis denota o modo de conduta dos seres vivos no sentido mais amplo”²¹⁴.

A hermenêutica gadameriana tem esta real importância de se tornar abertura a toda uma compreensão a partir da própria realidade contextual que engloba não apenas aspectos de interpretações abstratos, como historicamente havia sido considerada, mas como este elemento que, interligada à compreensão e interpretação, pode ser norteadora das formas autênticas de compreensão da realidade humana em seu contexto histórico e levando em conta a vida humana em comum com suas mais diversas problemáticas. Como afirma Batista (2007), “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 a pretensa afinidade da hermenêutica com a filosofia prática de Aristóteles”²¹⁵. Daí o sentido prático da própria aplicação ser também constituinte de compreensão aberta à dimensão prática da hermenêutica. Como o próprio Gadamer (2002) argumenta, “quando alguém recolhe uma palavra da tradição, quando faz falar essa palavra, também esse alguém lhe sucede algo. Não se trata então de uma compreensão da história com um transcurso, mas de uma compreensão daquilo que nos vem ao encontro na história interpelando-nos e concernindo-nos”²¹⁶.

²¹³ DALLMAYR, 2009, p. 28.

²¹⁴ DALLMAYR, 2009, p. 31.

²¹⁵ BATISTA, 2007, p. 39.

²¹⁶ GADAMER, 2002, p. 169.

Desta maneira, neste lançar-se na história enquanto forma de compreensão constante da própria vida humana, no próximo tópico será trabalhada a dimensão da fusão de horizontes enquanto interpretação e crítica do próprio horizonte, tendo em vista que a compreensão histórica do ser humano é sempre determinada pela consciência histórico-efetual.

2.3 A fusão de horizontes enquanto interpretação e crítica do próprio horizonte

Depois de termos discorrido sobre a questão do problema hermenêutico da *aplicação* enquanto este momento de abertura compreensiva e interpretativa da prática da vida humana, levando em consideração os mais diversos aspectos que envolvem a história de vida dos homens, agora compete nos determos na noção de fusão de horizontes. Esta sendo tomada como um dos principais conceitos desenvolvidos pela filosofia de Gadamer em sua perspectiva de práxis hermenêutica. Neste sentido, como menciona Gadamer (2008), “quando procuramos compreender um fenômeno histórico a partir da distância histórica que determina nossa situação hermenêutica como um todo, encontramos sempre sob os efeitos dessa história efetual”²¹⁷.

Gadamer inicia sua discussão a respeito da questão da fusão de horizontes a partir desta noção de história efetual, a qual pode ser tomada como de elevada importância no que concerne à resistência ao fato de se querer tomar como verdade os fenômenos imediatos. Isto por que para a real compreensão das diversas situações submetidas à análise da hermenêutica deve-se sempre levar em consideração os elementos da própria história, bem como seus efeitos na vida humana para além da imediatez da interpretação, que não consegue dar conta de modo claro da pretensão de verdade baseada apenas no aspecto estático da história. Nas palavras de Gadamer, isto se daria devido ao ocultamento feito com relação à junção efetual-histórico, pois “o objetivismo histórico, na medida em que apela para o seu método crítico, oculta o entrelaçamento efetual-histórico em que se encontra a consciência histórica”²¹⁸. Fica claro que Gadamer pretende que se possa reconhecer melhor os efeitos que estão por trás de toda compreensão, como essencialmente os efeitos da própria história efetual, que não devem ser marginalizados no processo de compreensão, para que não se tenha conseqüentemente uma possível deformação do conhecimento.

Cabe lembrar que Gadamer foi um discípulo de Heidegger, bem como de sua hermenêutica relacionada à questão da facticidade da própria existência. Assim, para que se

²¹⁷ GADAMER, 2008, p. 449.

²¹⁸ GADAMER, 2008, p. 450.

possa compreender um texto ou qualquer material relacionado ao passado é preciso que se parta do efeito histórico causado ou exercido por tal material, bem como pela tradição em sua dada temporalidade. Frente a isto, é possível mencionar que “pensar a verdade, a partir da radical historicidade do existir significa, pois, na linha de Heidegger ou da experiência bíblica de tempo, descentrar o sentido do sujeito, sem por isso o condenar à pura errância ou absurdo”²¹⁹. Deste modo, a hermenêutica desenvolvida por Gadamer faz parte de sua herança heideggeriana, tendo em vista que “a base de sua explicação da estrutura de compreensão, tem como objetivo demonstrar que a condição de qualquer desvelamento ou acontecer da verdade está determinado pela pertença à tradição”²²⁰, de onde surge, então, a perspectiva de uma tentativa de compreender tendo como fundamento essencial a especificidade da noção de historicidade do compreender humano. Cabendo, então, uma peculiar atenção à questão da tradição no que se refere ao seu tratamento na forma de compreender historicamente. Como afirma Gadamer (2002),

O trato ingênuo com a tradição efetua sempre uma aplicação ao momento presente que não obstante possa nos parecer extremamente a-científica e, portanto, falsa e muitas vezes faz parte desses mal-entendidos fecundos a partir de onde vive o nexos tradicional das culturas. Algo dessa convergência conosco mesmos mantém-se vivo em todo conhecimento histórico”²²¹.

Daí a importância de que não se deve, de maneira alguma, negar a história efetual no modo de compreensão hermenêutica, pois na tentativa de compreensão de qualquer aspecto que esteja diretamente ligado ao passado pressupõe uma especificidade de tratamento a considerar sempre os diversos elementos históricos nele contidos. Para ilustrar esta importância que Gadamer ressalta ao aspecto histórico efetual frente à possibilidade de entendimento, explica Georgia Warnke (2002):

Quando tentamos entender nós mesmos, nosso passado e nosso futuro, fazemos isso de uma certa posição temporal. Além disso, fazemos isso de uma posição temporal efetuada por uma história que reflete entendimentos diferentes do nosso. As narrativas em que estamos envolvidos e que temos que entender de um jeito ou de outro, não apenas continua enquanto tentamos entendê-los, mas também eles continuam como uma confluência e até mesmo conflito de diferentes interpretações a respeito de diferentes narrativas²²².

A partir da citação acima apresentada é possível notar que a compreensão hermenêutica se dá considerando, necessariamente, aspectos ligados a acontecimentos

²¹⁹ PORTOCARRERO SILVA, 1992, p. 128.

²²⁰ LEÓN, 2008, p. 5.

²²¹ GADAMER, 2002, p. 171.

²²² WARNKE, 2002, p. 81.

históricos situados em determinada posição temporal. Esta compreensão acaba se fundindo nas mais diferentes interpretações, uma vez que estão em jogo convergências e divergências próprias de narrativas que emergem do próprio contexto situacional a ser entendido.

Assim, percebe-se, que existem diferentes perspectivas históricas com suas próprias peculiaridades nas quais o ser humano se encontra inserido, observando que “como seres históricos, encontramos nós mesmos em tradições históricas e culturais que nos transmitem as projeções ou hipóteses, os preconceitos, na terminologia de Gadamer, em termos dos quais nos aproximamos deles”²²³, e como acrescenta o próprio Gadamer (2008) com referência a esta pertença humana à própria história, “ser histórico quer dizer não se esgotar nunca ao saber-se”²²⁴, pois este é sempre precedido de determinados dados históricos, de modo que nosso entendimento acaba sendo orientado pela história de influências daquilo que estejamos tentando compreender, embora sejamos limitados quanto ao conhecer em sua totalidade como condição humana.

Através desta passagem acima elencada, também se pode observar que embora se queira, com o método objetivo científico, negar a importância da historicidade frente ao pressuposto de que a verdade seria alcançada apenas por determinados critérios pautados no modelo iluminista da racionalidade do período moderno, cabe então, “a urgência com que se impõe a necessidade de tornar consciente a história efetual: trata-se de uma exigência necessária à consciência científica”²²⁵. Considerando que esta consciência histórico-efetual deve ser entendida como um momento em que se realiza a própria compreensão em jogo na situação da própria hermenêutica. Como afirma Portocarrero Silva (1992),

A partir de Heidegger, lembra-nos, a este propósito, Gadamer, verdade e historicidade deixam de ser conceitos incompatíveis. A historicidade é a temporalidade radical do *‘Dasein’*²²⁶ humano, logo, um modo de ser fundamental do existir e não um estado acidental. Mais ainda: é o horizonte envolvente para a questão não metafísica do ser. Quer isto dizer, que só o aprofundamento da negatividade implicada na questão da historicidade permite ultrapassar a ontologia substancialista clássica e o seu conceito de verdade. Não existem verdades eternas. A própria verdade é agora história, é a revelação do ser, que está dada com a historicidade do ser-aí²²⁷.

²²³ WARNKE, 2002, pp. 80 - 81.

²²⁴ GADAMER, 2008, p. 451.

²²⁵ GADAMER, 2008, p. 450.

²²⁶ Aqui cabe ressaltar que o termo *Dasein*, em Heidegger, também deve ser entendido como esta pre-sença que está lançada na temporalidade visando a compreensão do ser “a análise da pre-sença, porém, não é somente incompleta mas também *provisória*. Ela começa apenas explicitando o ser desse ente, sem interpretar-lhe o sentido. O que lhe compete é liberar o horizonte para a mais originária das interpretações do ser”, (HEIDEGGER, Martin. **Ser e Tempo**. Trad. Márcia de Sá Cavalcante. Petrópolis: Vozes, 1998, p. 44-45).

²²⁷ PORTOCARRERO SILVA, 1992, p. 128-129.

Quanto a esta importância que é dada por parte de Heidegger e Gadamer à nova forma de compreensão da realidade é possível perceber este repúdio ao conceito tradicional que existia sobre a *verdade*²²⁸ ao longo da história da filosofia, especialmente no que concerne ao período da modernidade com os pensadores iluministas que atrelavam a ela sentidos meramente representativos, tais como correspondência, certeza, ou mesmo adequação. Aqui se dá então, o diferencial de uma compreensão da verdade em seu aspecto ontológico-existencial em Gadamer e Heidegger, de modo que esta nova dimensão da verdade elimina certas problemáticas existentes no que se refere aos problemas gnosiológicos do historicismo, onde se tinha em consideração a limitação da verdade por parte de um possível relativismo histórico.

No que tange ao conceito de *situação* hermenêutica, o mesmo direciona para o que é tomado como conceito de horizonte. Este, entendido por Gadamer, como “o âmbito de visão que abarca e encerra tudo o que é visível a partir de um determinado ponto. Aplicando-se à consciência pensante falamos então da estreiteza do horizonte, da possibilidade de ampliar o horizonte, da abertura de novos horizontes etc”²²⁹.

Com este contexto exposto até aqui é que pode ser melhor esclarecido o conceito gadameriano de *fusão de horizontes*, “expressão cunhada por H.-G. Gadamer para caracterizar, contra a ideia romântica e historicista de uma distância rígida entre o horizonte do passado e o do intérprete, o nexos de compreensão e efectuação que caracteriza o procedimento hermenêutico”²³⁰. Na hermenêutica gadameriana se dá grande destaque à observação de que cada contexto histórico tratado na dimensão de compreensão deve preservar o seu próprio horizonte, de modo que este entendimento a respeito de tal texto ou situação do passado leve em conta, por parte do intérprete, este deslocar-se ao horizonte histórico que se quer compreender com suas devidas narrativas de sua tradição. Como afirma Georgia Warnke (2002), “nós projetamos nossos preconceitos de volta à nossa história do ponto de vista de como essa história se desenvolveu e como prevemos que continuará a se

²²⁸ Quanto a este termo, originário do grego *Aletheia*, na interpretação de Heidegger tem uma elevada importância na discussão histórica sobre o que pode ser tomado como válido no conhecimento da realidade, visto que como ele afirma: “A *aletheia* antecipou a história da filosofia, mas a fez de maneira que se subtrai à determinabilidade filosófica enquanto aquilo que exige sua discussão pelo pensamento. A *aletheia* é o impensado digno de ser pensado, a coisa do pensamento [...] libertado da referência da representação da ‘verdade’ no sentido da correção e do ser, no sentido da realidade efetiva, uma referência trazida pela metafísica”, (HEIDEGGER, Martin. **Marcas do caminho**. Trad. Enio Paulo Giachini e Ernildo Stein; revisão de tradução de Marcos Antônio Casanova. Petrópolis: Vozes, 2008, p. 452).

²²⁹ GADAMER, 2008, p. 452.

²³⁰ PORTOCARRERO SILVA, 2010, p. 18.

desdobrar. Por isso, o que entendemos muda”²³¹. Isto de maneira que não sejam impostos à forma compreensiva de determinado horizonte histórico os preconceitos e padrões contemporâneos, se é que se queira bem entender aquele horizonte.

Desta maneira, pode-se falar que os horizontes se mantêm abertos à compreensão a partir do outro, da alteridade, assim, como cada ser humano “que nunca é um indivíduo solitário, pois está sempre entendendo-se com os outros, da mesma maneira o horizonte fechado que cercaria uma cultura é uma abstração”²³². Por isto pode ser afirmado que há esta continuidade histórica da existência humana especificamente por esta não ter vínculo absoluto com uma determinada posição histórica. Como afirma Gadamer (2008),

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 está aí sob a forma de tradição, põe em movimento o horizonte abrangente [...] Quando nossa consciência histórica se desloca rumo a horizontes históricos, isso não quer dizer que se translade a mundos estranhos, nos quais nada se vincula com o nosso: pelo contrário, todos eles juntos formam esse grande horizonte que se move a partir de dentro e que rodeia a profundidade histórica de nossa autoconsciência para além das fronteiras do presente²³³.

Neste sentido, a hermenêutica de Gadamer compreende que cada aspecto voltado ao horizonte de um dado período histórico faz parte deste único horizonte no qual está inserido tudo que tem em si mesmo a consciência histórica, de modo que tanto o próprio passado como o que lhe é estranho na busca de compreensão fazem parte do movimento histórico no qual se tem a vida humana com suas determinações de origens e tradição. Esta última entendida como transmissão de algo podendo sempre influenciar no modo de entendimento partindo dos efeitos históricos, tendo em vista que a “sua verdade autêntica é mais profunda; reside num âmbito que atua precisamente quando afrontamos o futuro e ensaiamos o novo”²³⁴.

Gadamer, ao tratar da fusão de horizontes, ainda destaca o aspecto relacionado aos preconceitos, como formadores do horizonte de um presente, uma vez que têm a capacidade de representar além do que já não se consegue ver. Gadamer faz a observação de que determinado conjunto de opiniões ou mesmo valores não são fatores que necessariamente limitam o horizonte do presente. Isto por que este horizonte na verdade está em constante processo de formação, pondo à prova sempre nossos preconceitos.

²³¹ WARNKE, 2002, p. 81.

²³² GADAMER, 2008, p. 454-455.

²³³ GADAMER, 2008, p. 455.

²³⁴ GADAMER, 2002, p. 172.

Como exemplo disso, Gadamer coloca o encontro do passado com a compreensão da tradição da qual os seres humanos procedem. O horizonte do presente não é formado à margem do passado, de modo que não existe um horizonte do presente autônomo, que exista por si mesmo, bem como não existem horizontes a serem ganhos. Na verdade, Gadamer argumenta que há esta constante interação entre os horizontes a partir da vigência da tradição, onde os mesmos se encontram nesta unidade do horizonte histórico em que se tem considerada a questão da consciência histórica de cada tradição, bem como a dimensão da aplicação compreensiva. Em Gadamer se percebe a necessidade de que, a partir desta fusão de horizontes necessários à compreensão do passado e seus mais diversos aspectos implícitos, o ser humano tenha constantemente este senso de criticidade no que tange à realidade histórica, sempre se pautando na preocupação com o futuro da humanidade. Nas palavras de Gadamer (2002),

Para o homem que vive na história, a recordação capaz de conservar algo quando tudo parece constantemente não é a atualização de um sujeito cognoscente, mas a realização vital da própria tradição. Sua missão não consiste em ampliar indefinida e arbitrariamente o horizonte do passado, mas em formular perguntas e encontrar as respostas que descobrimos, a partir do que nos tornamos, como possibilidades de nosso futuro ²³⁵.

Deste modo, é possível visualizar na hermenêutica de Gadamer sua preocupação com os problemas relacionados ao futuro da própria humanidade, sendo assim crítico dos próprios horizontes de vida humana em busca de respostas que sejam plausíveis para a continuidade daquilo que é próprio da vida em comum, bem como em “um sentido comunitário, que nada é sem suas configurações históricas concretas – o pressuposto fundamental de todo o existir no mundo” ²³⁶.

Deste modo, a partir desta reflexão sobre a questão da fusão de horizontes como modo de compreensão crítica do próprio horizonte, Gadamer deixa a entender que, como menciona Warnke (2002), a “situação hermenêutica tem consequências importantes para o conhecimento ético e político” ²³⁷, tendo em vista que somos seres de relações constantes até mesmo com nosso aparato histórico. Assim, para Gadamer, as perguntas que devemos fazer, tanto como indivíduos como em comunidade, não podem ser respondidas remetendo a aspectos fixos e dogmáticos da realidade, mas são “questões que nos obrigam a considerar

²³⁵ GADAMER, 2002, p. 172-173.

²³⁶ PORTOCARRERO SILVA, 1992, p. 131.

²³⁷ WARNKE, 2002, p. 81.

quem nós já somos e quem queremos nos tornar, onde as decisões que tomamos afetam e modificam as considerações que podemos fazer no futuro ²³⁸.

Assim, a discussão a respeito da fusão de horizontes na perspectiva gadameriana acaba delineando margens éticas e políticas enquanto formas de lidar com a alteridade histórica, bem como com a dimensão de abertura de horizontes neste constante diálogo histórico em que há esta necessidade de uma consciência que leve em consideração a cada elemento constitutivo da autêntica compreensão hermenêutica da realidade, tais como a tradição e valores históricos presentes na realidade sócio-histórica do ser humano.

Neste sentido, na constante relação entre os elementos fundamentais de uma autêntica compreensão, há em Gadamer esta abertura ao diálogo enquanto estratégia de melhor compreender o outro. Aspecto este que será explicitado no próximo tópico, de modo que possa ser melhor entendido o percurso condutor à prática da ação solidária por parte dos cidadãos pertencentes à comunidade política.

2.4 O diálogo como estratégia de compreensão do outro

Gadamer (2002) dá uma maior importância ao diálogo como “fundamentação de nossa orientação no mundo pelo elemento da linguagem” ²³⁹, uma vez que pelo diálogo é que se pode criar vínculos com os demais com quem convivemos em nossa coletividade, em busca de uma melhor compreensão de uns para com os outros. Gadamer argumenta que a compreensão recíproca só pode ocorrer à medida em que se entende algo, pois ao aproximarmos de algo pelo diálogo, “nós começamos a compreender, mesmo que não saibamos, para onde isso conduz” ²⁴⁰, dado que fazemos parte de um determinado contexto histórico e cultural, tendo por consequência a “fusão do horizonte do presente com o horizonte do passado” ²⁴¹.

A fusão de horizontes, como mencionada anteriormente, pode ser entendida como consciência histórico-efetual, ou seja, vivemos a cada momento na possibilidade de compreender-nos uns aos outros à medida em que nos abrimos ao que nos chega e se transmite, de modo que “o diálogo com os outros, suas objeções ou sua aprovação, sua compreensão ou seus mal-entendidos representam uma espécie de expansão de nossa

²³⁸WARNKE, 2002, p. 86.

²³⁹ GADAMER, 2002, 17.

²⁴⁰ GADAMER, 2007, p. 110.

²⁴¹ GADAMER, 2002, p. 70.

individualidade e um experimento da possível comunidade a que nos convida a razão”²⁴². Deste modo, nesta constante vivência de abertura ao outro através do diálogo é possível esta perspectiva de sempre um se dar a conhecer ao outro no sentido de que, à medida em que “na pergunta tanto quanto na resposta, algo não dito pode falar concomitantemente e pode ser desconstrutivamente passível de ser descoberto”²⁴³.

Daí a necessidade de uma hermenêutica como filosofia prática que nos propõe uma identidade, uma vez que na contemporaneidade se torna um risco à mesma a homogeneização da cidadania. Neste sentido, interpretação e crítica ao longo do próprio horizonte tornam possível o autoreconhecimento sem exclusão das diferenças, sendo possível uma consciência de cidadania que seja aberta ao outro. Como afirma Grondin (1999), “no encontro com pessoas que pensam diferentemente, podendo habitar em nós mesmos, podemos esperar chegar além da limitação de nossos eventuais horizontes”²⁴⁴.

Para Gadamer, ser cidadãos de dois mundos refere-se ao estar abertos ao outro pela pertença a um mundo cultural. Abertura esta associada ao conceito de aplicação, bem como ao de diálogo e fusão de horizontes, que podem proporcionar uma reconstrução do outro que seja respeitado em sua diferença. Desta maneira, Gadamer almeja contribuir para que a comunidade política possa ser este espaço de abertura ao diálogo solidário entre as tradições e culturas diversas.

É possível notar, então, que a consciência de pertença é tomada como consciência da diferença por “ter um sentido histórico”²⁴⁵, podendo ser vista como uma co-extensão da vida que se tem na contemporaneidade. Deste modo, pode-se argumentar que a herança da Europa, segundo Gadamer, está no âmbito do aprendizado histórico feito pelos europeus no que se refere ao sentido de se viver com outros, na disposição à prática do que pode ser denominada como uma verdadeira solidariedade a partir do entendimento mútuo em que se tenha uma comunhão, pois nela “nos encontramos como seres humanos”²⁴⁶ e, assim, podemos melhor lidar com os diferentes povos e culturas. Isto por que, segundo Gadamer (2002),

A verdadeira realidade da comunicação humana é o fato de o diálogo não ser nem a contraposição de uma contra a opinião do outro e nem o aditamento ou soma de uma opinião à outra. O diálogo transforma a ambos. O êxito de um diálogo dá-se quando já não se pode recair no dissenso que lhe deu origem. Uma solidariedade ética e social só pode acontecer na comunhão de opiniões, que é tão comum que já não é nem minha nem tua opinião, mas

²⁴² GADAMER, 2002, p. 246.

²⁴³ GADAMER, 2007, p. 110.

²⁴⁴ GRONDIN, 1999, p. 207.

²⁴⁵ GADAMER, 1998, p. 52.

²⁴⁶ GADAMER, 1990, p. 116.

uma interpretação comum do mundo. Tudo que é justo e se considera como justiça exige, por sua natureza, essa comunhão que se instala na compreensão recíproca das pessoas. Na verdade, a opinião comum constrói-se sempre na mutualidade da conversa e é somente depois que recai no silêncio do consenso e do evidente²⁴⁷.

Quanto a esta forma de solidariedade a que Gadamer se refere, a mesma se daria através do comprometimento dos indivíduos em uma convivência social na qual se exige de todas as pessoas a boa vontade que possa ser adquirida e, como também argumenta Axel Honneth (2009), “cada um é igual ao outro justamente aí, onde está oposto a ele”²⁴⁸. Neste sentido, relacionando estes pensadores, pode-se afirmar que para Gadamer, aqui se irrompe uma nova forma de compreender a realidade histórica, uma vez que a questão do outro se mostra de modo central nesta forma de interpretar os fenômenos.

Gadamer defende o diálogo aberto como uma tolerância que tem a capacidade de possibilitar o reconhecimento recíproco dos interlocutores no que concerne a conduzir às pretensões de validade, de maneira a permitir o autorreconhecimento e até mesmo a construção do tu, ou seja, da própria identidade dos indivíduos enquanto cidadãos que se reconhecem na alteridade de iguais direitos. Isto por que, através do diálogo, podemos ser tomados como história una da humanidade, sendo, então, “um diálogo e podemos ouvir uns aos outros”²⁴⁹, uma vez que na medida em que mais se conheça as culturas e tradições dos povos em seus diversos períodos históricos, mais é possível que surja abertura ao diálogo.

Ao observar que se tornam necessárias no estabelecimento de um diálogo condições prévias para que o mesmo possa acontecer por parte dos seus participantes, o próprio Gadamer (2002) menciona que “a recusa ao diálogo ou a interrupção de uma tentativa de diálogo com a frase ‘contigo não dá pra conversar’ significa uma situação na qual o entendimento comunicativo está tão perturbado que nada podemos esperar dele”²⁵⁰, havendo assim, o fechamento de um para com o outro na negativa de possibilidade da existência de diálogo. Entretanto, a hermenêutica gadameriana faz este constante apelo para que se escute sempre o outro, pois quem faz isto se abre ao horizonte do outro, assim como “entre povos ou entre círculos culturais e comunidades religiosas [...]: devemos aprender que escutando o outro se abre o verdadeiro caminho em que se forma a solidariedade”²⁵¹. Cabe destacar que esta última é estreitamente ligada à amizade pelos laços que são construídos a partir do

²⁴⁷ GADAMER, 2002, p. 221.

²⁴⁸ HONNETH, 2009, p. 77.

²⁴⁹ GADAMER, 2001, p. 09.

²⁵⁰ GADAMER, 2002, p. 311.

²⁵¹ GADAMER, 1993, p. 347.

diálogo, bem como do conhecimento de aspectos que nos ligam uns aos outros na vida comum. Nas palavras de Darren Walhof (2017):

O núcleo de uma política de solidariedade é uma disposição que nos empurra para interações entre si que permitem a divulgação daquelas coisas que nos ligam um ao outro. Claro, buscando o que é comum entre nós desta forma pode ser difícil e frustrante, e nós muitas vezes não estejamos inclinados a tal disposição; é algo que deve, de alguma forma, ser engendrado em nós, em parte através do reconhecimento desta abertura em nossas amizades ²⁵².

Neste sentido, a amizade pode ser tomada como uma “percepção recíproca” ²⁵³, onde se observa o conhecimento de determinadas características comuns nos amigos, embora muitas vezes haja certa indisposição frente a esta empreitada do dar-se a conhecer. Assim, se torna necessário que se crie esta própria disposição de abertura ao outro pelo diálogo, de maneira que se possa engendrar em nós mesmos esta tentativa de reconhecer até mesmo que é preciso ter este respeito pelo outro, enquanto possibilidade de abertura à aceitação de estarmos errados em nossos pontos de vista colocados em jogo no diálogo. Neste sentido, a dimensão política da solidariedade proposta nas obras de Gadamer é entendida como “abordagem a um aspecto da política democrática [...] que ajuda-nos a mover para além do que estamos principalmente ligados, ou seja, ‘como nós’” ²⁵⁴. Com isto, podemos afirmar que na vivência prática, para se fazer as devidas escolhas deliberadas para o bem, é necessário levar em conta os entendimentos compartilhados, bem como as normas e convicções que já estão implícitas em nossa vida em conjunto.

Pode ser ressaltado que, na visão de Walhof (2017) “as solidariedades de Gadamer destacam coisas que unem as pessoas umas às outras em momentos históricos particulares, contextos culturais e sociais específicos” ²⁵⁵, uma vez que as abordagens sobre as solidariedades são relacionadas especificamente a uma distinta política de reconhecimento, de modo que esta pode trazer aquelas à nossa consciência. No entanto, cabe destacar que frente à amizade, deve ser colocada também a questão da alteridade, ou seja, do outro na dimensão política de Gadamer, uma vez que, como afirma Walhof (2017), “ainda é frequente presumir que a abordagem de Gadamer suprime a diferença e, com isso, potencialmente distorce suas ideias sobre amizade e solidariedade” ²⁵⁶. Gadamer enfatiza de maneira contundente o papel do outro para a compreensão que nos guia a um maior conhecimento. Como afirma Gadamer (2000):

²⁵² WALHOF, 2017, p. 125.

²⁵³ GADAMER, 1999, 139.

²⁵⁴ WALHOF, 2006, p. 586.

²⁵⁵ WALHOF, 2017, p. 111 – 112.

²⁵⁶ WALHOF, 2017, p. 105.

[...] porque eu experimento minha própria limitação através do encontro com o outro e por que devo sempre aprender a experimentar novamente se eu estiver sempre em posição de superar meus limites [...] abrindo possibilidade real de compreensão e permitindo que alguém vá além das próprias limitações ²⁵⁷.

Pode-se dizer, então, que para a real efetivação da compreensão é indispensável a presença do outro, tendo em vista que “a fusão que produz uma coisa nova não pode ganhar espaço sem o outro que está diante de nós e por cuja presença nossos preconceitos são chamados, colocados em prática e revisados” ²⁵⁸, podendo, então, transformar-se. Com isto, a noção de diálogo da qual Gadamer parte é a de que o mesmo deixa no outro uma marca, observando que um verdadeiro diálogo se dá à medida em que não seja visto simplesmente como o ter experimentado algo de novo, mas, nas palavras de Gadamer,

[...] termos encontrado no outro algo que ainda não havíamos encontrado em nossa experiência de mundo. Aquilo que movia os filósofos a criticar o pensamento monológico é o mesmo que experimenta o indivíduo em si mesmo. O diálogo possui uma força transformadora. Onde um diálogo teve êxito ficou algo para nós e em nós que nos transformou. O diálogo possui, assim, uma grande proximidade com a amizade ²⁵⁹.

Deste modo, como mencionado por Gadamer acima, é no verdadeiro diálogo que acontece esta constante transformação de horizontes individuais, uma vez que rompe-se, pela abertura de um para com o outro no dispor-se à conversação, com a mera introspecção dos sujeitos, a ponto de ser comparado à dimensão da amizade. Nesta, os seres humanos podem dar-se a compreender até mesmo no simples gesto de rir juntos, conotando este entendimento que transborda e, assim, nesta sintonia, construir um tipo de comunhão na qual se preservam as identidades de um e do outro, pois neste encontro com o outro se tem o encontrar-se consigo mesmo no outro. Com isto, se vê que o diálogo acaba proporcionando aspectos de elevada importância para a vida comum, tais como a compreensão e o acordo, que são fundamentais para a realização da vida social, de modo que “o esquema do diálogo, quando bem empregado, torna-se muito fecundo: no intercâmbio das forças e no confronto dos pontos de vista vai se construindo uma comunidade que ultrapassa o indivíduo e o grupo ao qual se pertence” ²⁶⁰.

A filosofia hermenêutica de Gadamer, enquanto prática, é tomada como uma filosofia de cunho moral, não tendo ligação apenas com sua necessidade momentânea, mas permitindo

²⁵⁷ GADAMER, 2000, p. 284 – 285.

²⁵⁸ WALHOF, 2017, p. 106.

²⁵⁹ GADAMER, 2002, p. 247.

²⁶⁰ GADAMER, 2002, p. 98.

o diálogo entre os diferentes e estranhos em modo contínuo e fecundo. Assim, não se restringe apenas aos mais próximos e comuns às nossas afinidades, mas tem esta capacidade de nos possibilitar a autocompreensão como cidadãos originários de tradições plurais nas quais estamos inseridos, sendo partícipes de uma multiplicidade de experiências que possibilitam o reconhecimento e compreensão do outro através do diálogo, onde se dão a conhecer um ao outro nesta relação constante de ouvir e falar, nesta relação mútua de unidade “que cria comunicação entre os homens e constrói a solidariedade”²⁶¹.

Dai poderemos ver que sua hermenêutica enquanto práxis permeia elementos que nos conduzem à busca da prática de ações solidárias em nossa ação decisiva enquanto seres pertencentes a uma vida comum. Nesta vida comunitária, como elencado anteriormente, onde se dá a convivência entre os cidadãos, cabe serem redescobertas as consciências de solidariedades já existentes, nesta retomada do aspecto da solidariedade como elemento chave que pode nos unir. Quanto a isto, veremos melhor esta explicitação no capítulo seguinte.

²⁶¹ GADAMER, 2002, p. 98.

CAPÍTULO 3:

A SOLIDARIEDADE COMO ASPECTO DA POLÍTICA DEMOCRÁTICA

Para Gadamer, segundo Acosta (2006), “a política se coloca como realização do entendimento – isto é, do que somos – em diálogo, na ação, que não são resultados de uma construção, senão o pressuposto mesmo da vida em comunidade, da vida humana”²⁶². Gadamer pretende nesta abordagem da política chamar atenção ao déficit existente no que tange às pessoas estarem cada vez mais se tornando insensíveis às realidades dos contextos nos quais estão inseridas, tanto em âmbito político quanto sociais.

É possível perceber em Gadamer a elevada importância dada por ele a aspectos ligados a problemáticas tão atuais, desde problemas relacionados ao próprio ser humano em suas relações consigo, com o outro e com o mundo. Nele podem ser elencadas “ideias e escritos que lançam luz sobre a própria política”²⁶³ e as realidades sociais no que se refere ao sentido do diálogo político, de maneira que o mesmo “tem uma capacidade transformadora: as práticas sociais se movimentam em uma esfera e uma lógica de questionamento”²⁶⁴, fazendo com que nossas atenções se voltem para uma melhor análise dos bens e fins que nos rodeiam, bem como de sua crítica a tais atitudes numa reivindicação de uma compreensão mais ampla de democracia pautada especialmente na solidariedade. Tendo em vista que em uma sociedade tomada como democrática não deve existir uma classe que possa ser vista como detentora da verdade real e absoluta, de modo que seus membros exerçam o poder ou forneçam as regras de comportamentos vistas como adequadas.

Na visão gadameriana as situações particulares têm necessidades de resoluções para além de um mero olhar observador a partir do que é tomado como conhecimento objetivo,

²⁶² ACOSTA, 2006, p. 223.

²⁶³ WALHOF, 2006, p. 571. Amizade e alteridade em Gadamer. Artigo

²⁶⁴ PARRA AYALA, 2014, p.84. O dissenso hermenêutico: uma interpretação política de la fusion de horizontes. Artigo.

uma vez que deve ser posta em prática a compreensão engajada de quem, no caso, deve agir. E neste sentido, para ações éticas e políticas, há, então, o envolvimento da aplicação do que já se tem como sabedoria tradicional, compartilhada pela educação, mas que ao mesmo tempo deve levar em consideração as novas e diferentes situações nas quais a aplicação pode mudar, isto dependendo das futuras situações. Da mesma forma são as dimensões ético-políticas das comunidades, pois as mesmas “devem aplicar as normas e valores que possuem por causa de suas histórias e tradições para as novas circunstâncias históricas em que elas se encontrem, de modo que esta aplicação modifica e revisa o entendimento ético-político que elas tenham em situações diferentes no futuro”²⁶⁵.

Isto por que, como sugere Gadamer, as perguntas que devem ser feitas pelos indivíduos ou comunidades não são perguntas que podem ser respondidas simplesmente fazendo menção ao que já é estabelecido como algo fixo, pois exigem que seja levado em conta tanto o que somos quanto o que ainda se pretende ser, pois tais decisões tomadas afetam e modificam as considerações que podemos fazer no futuro. Como bem afirma Bernstein:

Para Gadamer, no contexto da ação ética e política, em seu significado universal, os princípios, normas e leis são encontrados na vida de uma comunidade e orientam nossas decisões e ações particulares. Gadamer enfatiza e mostra que todos esses princípios e leis exigem julgamento e *phronesis* para a sua aplicação concreta. Isso faz muito sentido quando existem *nomos* compartilhados que formam a vida de uma comunidade²⁶⁶.

Pode-se dizer, neste sentido, que na perspectiva gadameriana se reafirma a força das tradições éticas, mas também há este direcionamento às possíveis modificações e revisões que as mesmas sofrem em decorrência de sua pertença a uma história em andamento, ou seja, devido às tradições não serem estáticas no tempo. Assim, muitas vezes podemos ver como Gadamer sempre nos lembra a “inescapabilidade do entendimento e da interpretação de nosso horizonte histórico e hermenêutico”²⁶⁷, embora se tenha o risco de ser acusado de etnocêntrico ou mesmo de estar reescrevendo de modo sutil a história com base em uma insuficiente autocrítica com relação à reflexão sobre os próprios padrões de racionalidade.

Frente a isto, na dimensão política da hermenêutica gadameriana é possível perceber um conceito chave que aparece em diversos escritos posteriores à *Verdade e Método*, no que tange a uma elaboração de uma dimensão política com aspectos democráticos, a saber, *o conceito de solidariedade*. Este conceito se mostra complexo por estar atrelado especificamente às questões políticas e sociais, de modo que sua presença e necessidade são

²⁶⁵ WARNKE, 2002, p. 86.

²⁶⁶ BERNSTEIN, 1982, p. 341.

²⁶⁷ BERNSTEIN, 1982, p. 344.

frequentemente citadas nos mais recentes escritos e entrevistas de Gadamer. Neste sentido, a solidariedade é vista como um forte contributo à compreensão dos aspectos subjacentes à visão democrática defendida por Gadamer, uma vez que a mesma está conectada à noção de amizade com suas devidas características. Estas acabam influenciando na melhor compreensão das comunidades políticas.

É importante ressaltar que a questão da amizade tratada por Gadamer recorre à sua noção no pensamento grego, notando que, embora em uma época bem distante na atualidade, a concepção de amizade da antiguidade como vínculos intersubjetivos tem a possibilidade de servir como corretivo à vivência atual deste termo na vida prática, levando-nos a “reconhecemos o estrangulamento do subjetivismo e do voluntarismo moderno”²⁶⁸, bem como fazer uma tentativa de, através da amizade, trazer ao conceito de solidariedade uma melhor compreensão na dimensão política de Gadamer. Para trabalhar melhor esta concepção da amizade, Gadamer busca explicações na visão aristotélica, de maneira que expõe diversas características deste conceito, tais como: ser peculiar, constituída entre indivíduos, “um bem concedido a nós”²⁶⁹, bem como “verdadeiro vínculo que, em vários graus, significa ‘vida em conjunto’”²⁷⁰. Gadamer acaba não definindo precisamente a amizade, mas em sua obra *Amizade e Solidariedade* menciona que pode ser tomada como um “conceito abstrato que é dividido em várias subespécies”²⁷¹, de modo que “na amizade, ‘um se reconhece no outro (...) o outro também se reconhece em nós’”²⁷².

Gadamer leva em consideração, de modo bem mais claro, a questão do outro em sua hermenêutica através do aspecto da diferença. Com a noção de alteridade, Gadamer “admite que o encontro com o outro é possível graças ao reconhecimento autêntico entre os interlocutores, o qual parte da presunção de que o modo de vida do outro tem valor e merece um igual tratamento”²⁷³. Esta diferença, a alteridade, “é uma parte indispensável da amizade, possibilitando as dimensões compartilhadas da relação a serem reveladas de novas maneiras”²⁷⁴, bem como uma co-percepção recíproca de modo contínuo de ambas as partes relacionadas na amizade.

²⁶⁸ GADAMER, 2017, p. 101.

²⁶⁹ GADAMER, 1999, p. 117.

²⁷⁰ GADAMER, 1999, p. 134.

²⁷¹ GADAMER, 2009, p. 7.

²⁷² WARNKE, 2012, p. 9.

²⁷³ CUCHUMBÉ HOLGUÍN, 2013, p. 143.

²⁷⁴ WALHOF, 2017, p. 108.

3.1 Dificuldades frente aos desafios contemporâneos da solidariedade

As sociedades estão cada vez mais a supervalorizar o uso das técnicas em seu cotidiano, assim como a forma instrumental das relações intersubjetivas, de modo que se tem um crescente vigorar da autossuficiência dos indivíduos, que direciona à prioridade ao individualismo em detrimento da vivência em comum. Cabendo destacar, também, que este buscar apenas interesses para si culmina com o domínio do outro através do saber. Desta maneira, denota o isolamento dos indivíduos em um mundo que não vai para além de seus meros interesses pessoais.

Nas sociedades tomadas como pós-modernas há uma visão de verdadeiro subjetivismo, que, por consequência, acaba trazendo limitação a uma perspectiva de vida comum, bem como à noção da prática de responsabilidade no contexto social, de modo que se percebe certo relativismo da relevância que se deve dar à solidariedade em suas relações pessoais enquanto pertencentes a uma coletividade. Neste sentido, não têm em sua vivência o conhecimento da importante tarefa que é a dimensão da amizade e solidariedade na convivência intersubjetiva.

Ainda pode ser percebida como desafio a questão de termos na atualidade uma sociedade que se mostra cada vez mais anônima, tendo em vista que os sujeitos não têm em si a preocupação sequer com o nome daqueles que estão ao seu lado, tratando meramente como um número correspondente à sua pessoa frente aos atendimentos nos mais diversos órgãos/instituições, demonstrando, assim, isolamento, bem como determinado distanciamento de uns para com os outros. Fica claro, deste modo, que nas nossas sociedades existe a presença de frieza nas relações dos sujeitos, tendo necessidade de um fator corretivo a estes tipos de situações que assolam alarmantemente as sociedades democráticas.

Frente à exacerbada instrumentalização do saber, proposta esta que vai contra a visão gadameriana, se vê no diálogo a reciprocidade do saber, numa participação mútua entre os envolvidos, considerando que o outro ou estranho não deve ser dominado, mas é tomado como de elevada importância para o conhecimento próprio, bem como reconhecimento de semelhanças assim como das diferenças que constituem o ser da compreensão no mundo.

Aqui interessa a observação de que, ao tratar sobre a possibilidade de se pensar em uma hermenêutica da solidariedade, Gadamer remonta ao conceito de tradição a partir de seu diálogo com a visão aristotélica, e que se tornou alvo de muitas críticas, dentre as quais,

principalmente a de Jürgen Habermas, que apontou a ausência de um potencial de aspecto crítico que seja mediado por instituições de cunho político legitimadas ou mesmo normativas que possam realmente favorecer as relações. Neste sentido, pode-se dizer que, em contraposição à visão gadameriana, Habermas rejeita a pretensão de universalidade hermenêutica, isto por que para este a hermenêutica não seria capaz de ultrapassar, em seus termos, “o diálogo que nós somos”²⁷⁵, uma vez que “a consciência hermenêutica permaneceria incompleta ao não incluir o julgamento e a reflexão sobre os limites da compreensão”²⁷⁶. Entretanto, como afirma Grondin (2006), a respeito desta questão voltada à noção crítica em Gadamer:

Como tal, me parece que é uma crítica por demais generalizada, por que existem elementos críticos já em Gadamer, na crítica vinculada à aplicação. Cada qual tem que interpretar desde suas possibilidades, tem que entrar em diálogo com uma pretensão de verdade. Creio que haja elementos críticos em Gadamer, exceto no que se refere à parte de sua concepção de tradição, pois Gadamer tem um conceito talvez demasiado generalizado desta. Com Habermas podemos ver que na tradição mesma se podem desenvolver ou observar possibilidades de crítica. Gadamer não destaca isso, por que a direção principal de sua hermenêutica é, digamos, ‘controlar’ o ideal de método científico moderno e insistir sobre a dimensão da tradição em cada época.²⁷⁷

Outro ponto interessante de divergência entre os autores é quanto à questão de que Gadamer trata a hermenêutica como compreensão da verdade nas experiências das relações entre o eu e o tu, denotando a necessidade de reconhecimento do outro com sua alteridade, bem como de mim mesmo como outro. Assim, o conceito de tradição em Gadamer está atrelado ao de aplicação, como bem afirma Lopes (2015),

O conceito de aplicação gadameriana revisita a filosofia prática de Aristóteles, que define a práxis como totalidade dos assuntos práticos, como comportamento humano no âmbito da política e, nesta, da legislação. Aristóteles, em sua tripartição entre filosofia teórica, prática e poética e, nesta última, a integração da retórica, situou a prática entre os extremos do saber e objeto da filosofia prática. Nela se afirma a virtude fundamental à essência humana, a racionalidade orientadora da práxis cuja expressão grega é *phrónesis*²⁷⁸.

A filosofia da práxis, então, é entendida como a totalidade dos mais diversos assuntos competentes ao ser humano em todos os âmbitos de suas relações, seja no que se refere à vida política, social e econômica, bem como nas formas de comportamentos deste indivíduo. Isto

²⁷⁵ HABERMAS, 1987, p. 347.

²⁷⁶ BATISTA, 2012, p. 113.

²⁷⁷ GRONDIN, 2006, p. 326.

²⁷⁸ LOPES, 2015, p. 102.

tendo como princípio intermediador de qualquer escolha e ação a virtude da prudência, uma vez que esta deve, em sua prática, fazer parte do indivíduo nas suas tomadas de decisões diante das mais diversas situações em seu contexto de experiências no espaço e tempo da comunidade à qual pertence. Deste modo, como afirma Vallejo Campos (2004), no que se refere à utilização da práxis aristotélica em vista ao conceito de *phrónesis*, esta

[...] foi para Gadamer ‘uma palavra mágica’, segundo sua própria confissão, já que viu nela a virtude hermenêutica fundamental e recebeu da filosofia prática de Aristóteles que lhe serviu como guia para a sustentação de seu projeto filosófico e a superação da visão reducionista da razão que havia encontrado na metodologia das ciências modernas ²⁷⁹.

Gadamer, em sua hermenêutica filosófica tem sempre o bem comum, no qual, conseqüentemente, cada sujeito se faz realizado em seu bem-estar. Isto por que, como frisado no primeiro capítulo deste trabalho, a *práxis* perpassa a mera utilidade da *theoria*, sendo capaz de consolidar a solidariedade compartilhada que tem como objetivo específico tanto a procura quanto a realização do bem na dimensão comum. Compreendendo, assim, que a teoria deve partir da própria prática, conforme a herança da práxis aristotélica sobre a qual Gadamer muito se fundamenta, de modo que transcendendo “o caráter utilitário da vida por uma vida simbólica, a *práxis* se faz solidariedade e escolhe o pertencimento a uma comunidade. Convivialidade que também é festa e que Gadamer define como experiência da coletividade que impede todo isolamento” ²⁸⁰.

Com isto, pode ser afirmado que na hermenêutica gadameriana há uma resignificação da amizade revisitada em seu sentido aristotélico, como a prática da vida em comum, na vivência com o outro, o viver com, voltando-se à partilha, ou seja, à vida em comum entre os cidadãos. Por isto a amizade tem como espaço adequado para sua vivência a cidade, em vista que este é o espaço no qual há realmente sentido na vivência da mesma, já que uma real vivência em harmonia só pode acontecer na própria *polis*, lugar de decisões que tenham como princípio essencial a liberdade, de modo a formar, assim, a constituição política. Daí observar que estas sejam características necessárias à efetivação da prática solidária entre os amigos, nesta constante pertença a uma coletividade, a uma comunidade na qual haja o compartilhamento daquilo que realmente o somos, como bem foi mencionado na tópica sobre a amizade no capítulo primeiro deste estudo.

É neste contexto que Gadamer nos lança o convite a que possamos direcionar para a solidariedade tal como era entendida no sentido grego clássico, como este elemento que se

²⁷⁹ VALLEJO CAMPOS, 2004, p. 465-466.

²⁸⁰ LOPES, 2015, p. 102.

torna comum entre as pessoas. Isto muito embora se deva deixar claro, as sociedades atuais são bastante complexas e com exigências diferenciadas às da antiguidade. Cabendo lembrar que Gadamer reflete sobre o problema de nas sociedades pós-revolução industrial se mostrar cada vez mais desafiante desenvolver e conservar “as coisas que realmente fundamentam a felicidade humana”²⁸¹. Entretanto, nota-se como ponto comum entre estas sociedades a questão da convivência humana e a devida necessidade de que se tenha o controle do abuso de poder, característica esta que pode ser vista como inerente ao ser humano, esta busca implacável pelo poder, mesmo que seja reprimindo aos seus convivas numa demonstração de quem pode dominar e de quem deve ser dominado. Nas palavras de Gadamer,

“Ora importa dizer que a tarefa da política foi, desde sempre, fundar o domínio sobre o homem numa solidariedade real e num consenso efectivo (...). Daí que toda a doutrina política e das constituições estatais tenha por meta a limitação da ânsia de poder que os detêm e o consenso dos dominados. Mas assim pressupõe-se a solidariedade, que nenhuma constituição consegue produzir. (...) Em que se pode, então, fundar a solidariedade, que é própria de toda vida em conjunto?”²⁸².

A partir desta análise, pode ser observado que a proposta de Gadamer é a de que através da vivência da solidariedade humana, enquanto elemento comum, existe a possibilidade de que se tenha a retomada da amizade tal como nos moldes gregos, com esta assimilada à prática das decisões tomadas de modo comunitário, ou seja, em conjunto, nas esferas da vida social, ética e política nas sociedades entendidas como democráticas.

Por ser este ponto comum da amizade, a solidariedade se torna de grande importância na discussão a respeito do real contexto das sociedades contemporâneas, uma vez que, para Gadamer, este ser praticante da solidariedade é se tornar consciente da própria pertença à vida comunitária. Esta pertença intrinsecamente relacionada à prática da prudência, como nos moldes gregos do *phrónimos*, nos quais os indivíduos devem agir de modo ponderado e adequadamente ter ações nas quais venha a proporcionar sempre o bem comum.

Cabe recordar que, em Gadamer, este ser solidário condiz com a noção de escolhas de vida, sendo que esta vida é circundada por tantas outras, ou seja, pelas alteridades. E é neste sentido que importa destacar a efetiva consciência, “como sendo ativa e reativa”²⁸³, que cada

²⁸¹ GADAMER, 2002, p. 77.

²⁸² GADAMER, 2001, p. 90.

²⁸³ Cabe ressaltar que Gadamer, na interpretação de Chris Law menciona esta questão da consciência ao tratar sobre a importância que há no contato com o diferente, como, por exemplo, com um texto que tem esta capacidade de impactar novos horizontes e mesclarem, tanto o horizonte do texto (entendido como outro) quanto o horizonte do leitor, de maneira que cause efeito “em sua capacidade de surpreender, deleitar, intrigar, confundir, etc., podemos falar do efeito que o texto tem sobre a consciência. Gadamer procura dissipar a ideia ortodoxa de que a consciência é reflexão de si mesma: ele concebe a consciência como sendo ativa e reativa”. LAW, 2010, p. 95.

indivíduo deve ter em si com relação à sua participação na vida social, econômica e política com respeito a si, ao outro e ao bem planetário. Estas são elevadas preocupações que perfazem as discussões contemporâneas levantadas por Gadamer em sua hermenêutica da solidariedade, não sendo marginalizadas as questões voltadas à defesa e conservação ecológicas para uma manutenção da vida no planeta. Em suas palavras, menciona Gadamer:

[...] a crise ecológica, o esgotamento natural (exaustão), a desertificação e devastação dos recursos naturais de nossa terra. Estas são ameaças que pairam no momento sobre as condições de vida da humanidade em geral como consequência do enorme crescimento populacional e o enorme aumento do bem estar dos países mais desenvolvidos. [...] Só uma troca na direção dos processos que já estão em marcha poderá talvez fazer possível a sobrevivência de todos, exigindo de nós esforços diferentes dos requeridos pelas atividades político-econômicas ou de política externa²⁸⁴.

Neste sentido, Gadamer nos faz um alerta relacionado às questões essenciais voltadas à sobrevivência humana em dependência da natureza. Uma vez que somos convidados a tomar as devidas medidas de tratar a ecologia não mais como meramente “um simples objeto para a exploração, devemos considerá-la uma companheira em todas as suas manifestações, mas também como o Outro com o qual vivemos”²⁸⁵, para assim não nos conduzirmos “até a própria destruição”²⁸⁶. Em oposição a esta consciência moderna que toma o homem como este ser que se torna soberano absoluto sobre a natureza, Gadamer aponta a necessidade de se rever este problema que acaba sendo visto como um obstáculo à convivência humana harmônica com a própria natureza. Deste modo, embora como conhecedores especialistas sobre algo, isto não pode ser tomado como uma forma de não responder socialmente pelas nossas responsabilidades, especialmente relacionadas à ecologia. Como menciona Dutt, pode ser considerado um erro que os cientistas “possam nos liberar da responsabilidade da práxis social e nos eximir das decisões que todos nós, como cidadãos, temos de tomar e sustentar de modo recíproco”²⁸⁷.

Com isto, pode ser afirmado que as questões acima mencionadas estão relacionadas especificamente à consciência do poder-fazer da práxis, que tem iminentemente a noção de liberdade do indivíduo como fundamento da mesma, uma vez que esta noção atrela em si tanto o fazer quanto o escolher por parte dos seres humanos, em contraposição a uma tecnociência e à racionalidade que não esteja vinculada ao sentido da vida comum. Esta, segundo Gadamer, acaba conduzindo a humanidade a uma vida de auto alienação, esta

²⁸⁴ GADAMER, 1990, p. 22.

²⁸⁵ GADAMER, 1990, p. 35-36.

²⁸⁶ GADAMER, 1990, p. 30.

²⁸⁷ DUTT, 1998, p. 103-104.

entendida como “a retracção da possibilidade de identificação com o geral”²⁸⁸, à medida em que já não há mais a preocupação com o sentido de vida em suas relações intersubjetivas, mas dando margem apenas ao subjetivismo desenfreado por parte dos seres humanos nas sociedades atuais. Deste modo, cabe notar como Gadamer chama atenção para a dimensão da consciência de coletividade, na qual é expressa a realidade das dependências de uns com os outros nesta construção de relações. Em suas palavras, Gadamer argumenta que,

A experiência de dependências indiscerníveis torna compreensível a pretensão contrária, que se poderia designar de consciência social total. É a extrapolação do solo comum da nossa vida para a forma da consciência que arvora e enaltece o futuro da sociedade como a sua questão mais autêntica²⁸⁹.

Esta vida autêntica das sociedades atuais pode ser vislumbrada por Gadamer no que se refere à vida entrelaçada pela solidariedade compartilhada entre todas as pessoas em suas mais diversificadas formas de convivência, e até mesmo entre culturas diferentes, uma vez que a solidariedade perfaz a toda e qualquer maneira de vida dos homens. Neste sentido, como afirma Gadamer, no texto *Isolamento como sintoma de auto-alienação*, a solidariedade,

Abrange todas as formas de convivência dos homens, a relação comercial, a camaradagem política, a comunidade do trabalho, as formas de vida do matrimônio, a formação de grupos sociais e a formação de partidos políticos, em suma, a totalidade da vida comunitária dos homens [...]. A convivência humana nunca se instituiu noutra base a não ser a de solidariedades vigentes. Assim, a perda de toda a solidariedade significa o sofrimento do isolamento; ao invés, a solidariedade pressupõe sempre o que os Gregos designaram como amizade consigo próprio e aquilo que, como mostramos mais acima, leva à valorização da solidão possibilita o poder-estar-sozinho²⁹⁰.

Dá a importância da discussão gadameriana a respeito da solidariedade como esta alternativa às mais adversas situações que reprimem o ser humano quanto ao conhecimento e à vivência das solidariedades na contemporaneidade. É importante destacar que a solidariedade é que tem a possibilidade de ser este elemento unificador da vida em comum, como na perspectiva da amizade, na qual nos reconhecemos em nossas afinidades e diferenças frente à alteridade do outro, “enquanto maneira habitual de ser que designa o habitar em si mesmo como morada e abertura ao mundo mediado pela amizade. Foi a partir desse sentido, que Gadamer reivindicou o conceito de amizade como solidariedade”²⁹¹. Assim, enquanto elemento da práxis gadameriana, a solidariedade nos remete à compreensão de todos os aspectos práticos da vida humana, até mesmo de modo a superar a mera relação entre

²⁸⁸ GADAMER, 2001, p. 101.

²⁸⁹ GADAMER, 2001, p. 104-105.

²⁹⁰ GADAMER, 2001, p. 104-106.

²⁹¹ LOPES, 2015, p. 88.

afinidades e diferenças nas quais enquanto amigos que se querem bem se reconhecem, mas “trata-se, dos vínculos estabelecidos ou declarados pelo pertencimento a uma comunidade, a uma tradição”²⁹².

Ainda cabe aqui refletir, na perspectiva de Gadamer, a respeito de uma grave problemática presente nas sociedades democráticas, a saber, a questão relacionada à noção da prática efetiva da responsabilidade. Isto no que tange ao distanciamento veemente entre aquilo que se elabora enquanto teoria ou mesmo discurso e o que se coloca em prática, ou seja, as ações humanas. Quanto a isto, a hermenêutica gadameriana chama atenção para o profundo mal estar que este abismo causa entre o discurso e a prática, tendo em vista que o conhecimento (saber) associado à prática vivencial (bons costumes) devem, em âmbito ético-aristotélico, se tonar um verdadeiro hábito ético-político cultivado ao longo de toda a vida humana em suas relações sociais. Para tentar sanar esta lacuna existente entre teoria e prática no que concerne à responsabilidade, Gadamer recorre à filosofia aristotélica. Nas palavras de Vallejo Campos (2004),

Gadamer oferece como prova a presença que tem a filosofia prática de Aristóteles nas ações, as quais são princípio (arché) e ponto de partida da reflexão: o Estagirita afirma explicitamente, com efeito, que para receber instruções sobre o bem e o justo ‘é preciso que se tenha recebido uma boa educação na prática dos costumes’ (EN 1095b4-5²⁹³)²⁹⁴.

Daí podermos acrescentar que, a partir da filosofia hermenêutica de Gadamer, é possível notar a solidariedade compartilhada como elemento que visa uma correta vivência da práxis da vida em comum tendo como objetivo o bem comunitário a partir da *phrónesis*. Quanto a esta, sua prática na vida comum deve sempre ser pautada em junção à aplicação do saber, uma vez que não sendo levadas em consideração as questões ligadas a decisões sobre os extremos, como por exemplo, o bem e o mal, a mesma acaba desembocando numa verdadeira ausência de harmonia com a vivência da práxis analógica aos conceitos gadamerianos de solidariedade e amizade.

²⁹² LOPES, 2015, p. 93.

²⁹³ ARISTÓTELES, *Ética a Nicômaco*, (1095b4-5). Aqui Vallejo Campos traz esta passagem de *Ética a Nicômaco* onde Aristóteles está se referindo à discussão sobre a importância de se ter atenção à questão relacionada ao compromisso ou responsabilidade ético-política no discernimento sobre o que pode ser tomado como nobre e justo. Isto frente ao que não deve fazer parte da vivência prática das pessoas em sua vida cotidiana. O trecho completo diz: “é de presumir, pois, que devemos começar pelas coisas que nos são conhecidas, a nós. Eis aí por que, a fim de ouvir inteligentemente as preleções sobre o que nos é nobre e justo, e em geral sobre temas da ciência política é preciso ter sido educado nos costumes”. Neste sentido, dando realce à vivência das boas ações como algo introjetado no sujeito pela constante prática de hábitos adquiridos pela educação no correto caminho do favorecimento do bem comum.

²⁹⁴ VALLEJO CAMPOS, 2004, p. 470.

Pautada na esperança, a solidariedade proposta pelo hermenêuta alemão tem como tentativa fazer o resgate da vida comum, como a vislumbrada por Aristóteles na Grécia Antiga, bem como a autocompreensão como uma forma de vida ligada à vivência da práxis, tendo “uma consciência mais clara de que as formas particulares pelas quais nos ligamos um ao outro emerge da interação social e política com os outros neste território da pluralidade e alteridade da teoria política contemporânea”²⁹⁵. Deste modo, é possível ver o desenvolvimento de um projeto com dimensão política no que se refere à solidariedade compartilhada na abertura ao diálogo entre os que são estranhos, diferentes, ou mesmo entre culturas.

Como mencionado anteriormente, Gadamer não tem uma teoria política formulada como os teóricos da filosofia política, mas se pode dizer que possui uma ampla defesa de aspectos voltados à dimensão política no que tange à sua constante menção aos elementos ético-políticos da Grécia Antiga, voltando-se principalmente para sua visão dialógica como proposta superior à guerra nas resoluções de conflitos. Em suas palavras, “a esperança de que o diálogo é sempre melhor que a guerra, que o diálogo é sempre possível e que o diálogo tem uma lógica própria que permite ir mais além de seus curtos alcances”²⁹⁶. Neste sentido, afirmando que o diálogo sempre se mostra como a melhor alternativa frente aos conflitos por ter uma autonomia própria.

Assim, Gadamer pode ser tomado como um pensador contemporâneo que desenvolve sua hermenêutica filosófica tendo como base o princípio da esperança em um mundo que se volte à conservação do diálogo para resolver os mais diversos problemas no mundo, bem como a vivência ético-política da solidariedade. Esta é tomada, como já mencionado, como elemento norteador da vida em comum nas sociedades democráticas, tendo em vista que “toda omissão da solidariedade política, [...] elemento comum que determinará o nosso destino”²⁹⁷, tem a consequência de se tornar uma dívida a ser paga por todos. Isto por que, numa visão ética e política, todos nós somos responsáveis pela vivência das solidariedades vigentes em nossas sociedades atuais.

Neste sentido, pode-se concluir que a solidariedade, proposta por Gadamer em sua dimensão política, se mostra como uma alternativa a corrigir para os problemas relacionados ao anonimato das sociedades modernas no que concerne ao isolamento e frieza nas relações

²⁹⁵ WALHOF, 2006, p. 586-587.

²⁹⁶ GRONDIN, 2006, p. 327.

²⁹⁷ GADAMER, 2001, p. 104.

entre os indivíduos, tendo em vista a noção de uma visão da *práxis* voltada às mais diversas esferas da vida humana, destacando-se, aqui a política.

A solidariedade, enquanto embasada pelas relações de amizade, em que tem em si tanto afinidades quanto distanciamento de características que a produzem, acaba implicitamente trazendo em si a noção de responsabilidade no que tange ao que seja comum para com o outro, denotando a necessidade atual de uma maior atenção à consciência de que pertencemos a um sentido comunitário de convivência humana. Neste sentido, a solidariedade compartilhada se mostra como este elemento comum que nos fundamenta como seres de relações de dependência em suas mais diversas formas, tais como no trabalho, na vida política, nos grupos sociais, na família, na vida econômica, enfim, em todas as esferas da vida em sua coletividade humana.

Gadamer faz severas críticas ao subjetivismo e à autossuficiência da modernidade, pois estes têm como consequência a ruptura com a visão de construção do bem comum, dificultando com a possibilidade de que todos se tornem conscientes das práticas de solidariedade em suas comunidades. Assim, nosso hermeneuta propõe que seja dada maior importância ao cultivo das solidariedades vigentes na vida comum, indo em sentido contrário à ausência de intersubjetividade como este ponto de encontro do si mesmo com o outro. Ressaltando que a solidariedade pode também ser compreendida como auto consciência enquanto poder-fazer contra toda e qualquer forma de auto acomodação exterior. Neste sentido, a liberdade pode ser também relacionada à solidariedade, assim como a amizade, diferentemente da auto-alienação referente ao saber especializado.

Gadamer propõe uma solidariedade que em sua prática ultrapasse os meros interesses pessoais em detrimento do bem comum, ou seja, da coletividade. Nesta há também uma preocupação com a preservação ou conservação da natureza no seu sentido ecológico, frente aos riscos de o ser humano acabar levando, com seu uso desenfreado dos recursos naturais à própria destruição da sobrevivência humana no planeta. Assim, há uma tentativa de alcance de uma vivência humana da solidariedade no compartilhar de interesses mútuos entre os pertencentes a uma dada vida comunitária, de modo a desenvolver sua consciência de cidadão. O caráter político da hermenêutica de Gadamer se apresenta situado no que refere ao levar em consideração o outro frente ao diálogo, bem como ter a criação de espaços que sejam comuns, em contraposição à supervalorização dos interesses subjetivos tão em alta nas atuais sociedades.

Com isto, pode-se afirmar que o ser humano está sempre voltado à vida de relações com o seu outro na vida comunitária, sendo enquanto isto, uma alternativa contrária à auto-alienação do indivíduo inserido em um mundo com diversas visões sobre sua realidade, bem como vivência política de relações no seu sentido dialógico. Aspecto este que será melhor delineado na tópica seguinte.

3.2 Hermenêutica como proposta de uma visão cosmopolítica dialógica

A hermenêutica de Gadamer, como já mencionado, é portadora de uma dimensão que tem em vista a convivência humana como uma prática da vida em comum, situando, assim, a dimensão política na perspectiva de uma pluralidade das relações intersubjetivas. Com isto, pode-se entender que a partir da pluralidade ou diversidade das línguas, tão enfatizada em sua filosofia, Gadamer observa que as línguas se tornam aspectos de elevada importância para que se possa tentar construir um mundo que seja dotado de melhores benefícios a todos os humanos. Desta maneira, a língua, como afirma nosso hermenêuta, “é principalmente o que fala a comunidade linguística natural e só as comunidades linguísticas naturais estão em situação de construir juntas o que as une e o que reconhecem nas demais”²⁹⁸.

Com isto, fica claro que é a partir desta convivência com os seus, ou seja, com aqueles que, como citado acima, compartilham do mesmo idioma, que se pode notar a possibilidade de que é possível, através um determinado elemento comum, ir de encontro ao outro, bem como se reconhecer nos demais. Estes tomados como diferentes, ou seja, estes Outros de nós mesmos nos conduzem, na abertura ao conhecimento do outro, ao nosso próprio reconhecimento, partindo, então, desta abertura dialógica enquanto confronto com o que seja tomado como estranho e que se tenha este recíproco intercâmbio, onde haja esta possibilidade aberta de que o outro tenha razão. Assim, pode-se afirmar que vivemos a cada momento na possibilidade de compreender-nos uns aos outros à medida em que nos abrimos ao que nos chega e se transmite, de modo que “o diálogo com os outros, suas objeções ou sua aprovação, sua compreensão ou seus mal-entendidos representam uma espécie de expansão de nossa individualidade e um experimento da possível comunidade a que nos convida a razão”²⁹⁹.

Deste modo, Gadamer “tem o autoconhecimento como crucial para entender as maneiras pelas quais somos ligados uns aos outros”³⁰⁰. E cabe ressaltar, que é neste sentido da pluralidade defendida por Gadamer que se percebe a direção da *práxis* hermenêutica, que

²⁹⁸ GADAMER, 1990, p. 38.

²⁹⁹ GADAMER, 2002, p. 246.

³⁰⁰ WALHOF, 2017, p. 116.

lida com a questão do encontro com este Outro na abertura dialógica e, conseqüentemente, adquire este caráter político em sua construção hermenêutica. Assim, Gadamer menciona que a partir desta prática “cada um é responsável e pertence à sua sociedade, à sua nação e, em geral, à humanidade”³⁰¹. Destaca-se, então, que a proposta hermenêutica gadameriana dá uma elevada importância à discussão sobre este encontro com o outro a partir da existência de um “ideal de convivência denominado ‘*oikoumene*’. Com efeito, este ideal da *oikoumene* pressupõe o liberalismo, já que esta forma de governo promove a participação comum entre os diferentes”³⁰².

Tendo como base o que acima foi afirmado, isto acaba norteando a ideia de que em seus escritos mais recentes Gadamer tem uma postura que trabalha a dimensão política de sua hermenêutica visando a tentativa de se buscar o equilíbrio do poder governamental que dê maior ênfase a um princípio que tenha em vista o que seja mais universal possível. Assim, este princípio seria precisamente o do equilíbrio do poder e, como ele mesmo argumenta no texto *As bases antropológicas da liberdade do ser humano*:

A democracia parlamentarista é só uma de tais aproximações, já que nela a oposição sempre pode subir ao governo através de uma decisão da maioria. Ela em si é sempre uma aproximação à sua própria ideia. Uma sociedade liberal consiste em última instância na participação de todos no exercício do poder, possível graças ao ‘estado’ e a convivência organizada dos seres humanos. [...] Não a uma representação abstrata do Estado, senão a uma participação concreta no todo, no que seja comum a todos, na administração, legislação, promulgação de leis, em suma, na vida social em geral³⁰³.

Aqui, ao falar em uma sociedade liberal, Gadamer se refere especialmente à questão da democracia enquanto sistema político que deve levar em consideração este equilíbrio de poder, tendo em vista que teoricamente a democracia proporciona a que todas as pessoas pertencentes àquela comunidade social a possibilidade de participação em todos os assuntos que lhes sejam relacionados enquanto cidadãos partícipes da vida política na qual estejam inseridos.

Deste modo, a partir da postura hermenêutica de Gadamer no que concerne à vivência da participação pelo ser humano nos mais diversos assuntos públicos que lhe competem enquanto cidadão, bem como à defesa de um sistema político voltado à prática democrática, ou seja, a efetiva participação dos cidadãos a partir desta abertura política nas decisões sociais, de modo que a hermenêutica filosófica proposta por Gadamer carrega consigo uma

³⁰¹ GADAMER, 1990, p. 34.

³⁰² OBREGÓN CABRERA, 2011, p. 215.

³⁰³ GADAMER, 1990, p. 121.

dimensão política enquanto práxis voltada à solidariedade. A proposta de Gadamer objetiva, em sua práxis, à participação mútua no que se refere aos assuntos tomados como de real implicância a todos, ou seja, assuntos comuns. Como podemos ver na fala de Gadamer,

Talvez não seja, pois, demasiado atrevido dizer, como última consequência política de nossas reflexões, que, talvez sobrevivamos como humanidade sem conseguirmos aprender que não só devemos aproveitar nossos recursos e possibilidades de ação, senão aprender a nos determos frente ao Outro e sua diferença, assim como frente à natureza e às culturas orgânicas de povos e estados, e a conhecer ao Outro e os Outros como outros de nós mesmos, afim de conquistarmos uma participação recíproca ³⁰⁴.

Nesse sentido, é preciso que haja um real aproveitamento por parte de cada indivíduo daquilo que lhe compete enquanto ser de tomada de decisões frente às mais diferentes situações que envolva a ação, tais como decisões ligadas aos recursos naturais, o uso da própria liberdade no optar pelo bem comum, assim como sempre levar em consideração a alteridade do Outro. Como, por exemplo, o reconhecimento de si no outro, neste sentimento de empatia, o colocar-se no lugar do outro nesta participação intersubjetiva mútua, gerando assim, através da “diversidade, este reencontro conosco mesmos, o reencontro com o Outro na língua, na arte, na religião, no direito e na história, o que nos permite formar verdadeiras comunidades” ³⁰⁵.

Ao abordar esta dimensão democrática de sistema governamental, Gadamer alega que somente esta dimensão pode ser creditada como portadora de elementos defendidos em sua práxis filosófica, tais como esta abertura ao diálogo, bem como a capacidade de poder representar de modo igualitário as tradições e as culturas diversas nesta construção de identidades próprias de cada comunidade política. Como afirma Obregón Cabreira (2011),

Esta promoção da pluralidade e do diálogo entre as tradições por parte do sistema democrático (republicano) implica dois aspectos que identificam a compreensão hermenêutica. Primeiro, implica reconhecer a própria situação hermenêutica e a própria língua como uma perspectiva a partir da qual é possível compreender ao outro. E segundo, implica fomentar o diálogo entre as tradições, o que supõe o reconhecimento do outro como o objetivo de chegar a um consenso em que o outro se sinta representado ³⁰⁶.

Assim, pode ser afirmado que neste sentido de escolha pelo forma democrática como maneira de melhor se adequar a seu aspecto da *práxis* hermenêutica de ver a realidade da vivência humana, Gadamer não o escolhe meramente como sistema de governo político-governamental, ou mesmo como mera forma de organização da sociedade, mas

³⁰⁴ GADAMER, 1990, p. 30.

³⁰⁵ GADAMER, 1990, p. 39.

³⁰⁶ OBREGÓN CABRERA, 2011, p. 217.

principalmente com um novo enfoque no que se diz respeito à filosofia política, espaço este no qual há não apenas uma reflexão sobre a realização dos seres humanos, mas esta em sua efetiva execução constantemente. Esta ação aqui pode ser vista como uma característica que é immanentemente voltada à atividade política, uma vez posta em movimento enquanto algo novo pertencente à identidade do homem, já que é pelas atitudes que o ser humano acaba sendo visualizado em sua identidade no mundo, mostrando sua relação com os demais seres humanos nesta construção intersubjetiva no conhecimento e reconhecimento de si, do outro e do mundo. Já o diálogo enquanto este instrumento que se utiliza da palavra para propiciar a revelação da identidade humana.

Desta maneira, pode ser observado que a *práxis* e o diálogo interagem na hermenêutica gadameriana como forma específica direcionada sempre para uma vivência dos assuntos tomados como de todos, ou melhor, estão relacionados sempre para a efetivação de interesses que sejam vistos como imanescentes ao âmbito da pertença voltada a todos os seres humanos, a vida comum atrelada, não se pode negar, a aspectos da própria tradição histórica. Com isto, para Gadamer, é de grande importância que se tenha na hermenêutica da *práxis* este “convite a reconhecer-se a si mesmo e a reconhecer uma vez mais todo o saber transmitido pela língua através da poesia, da filosofia, da história, da religião, do direito e dos costumes, tudo o que compõe a cultura”³⁰⁷.

Deste modo, Gadamer defende que é através das ações, aqui entendida como *práxis*, e do diálogo que se torna possível a construção de um mundo que seja realmente mantido em sua forma habitável, tendo em vista que pela *práxis* se tem o âmbito das tomadas de decisões, onde os seres humanos fazem suas escolhas, sendo que estas devem sempre ser norteadas a partir dos interesses da coletividade, da comunidade, da própria harmonia sobre a qual a vida social deve se pautar, no bem comum. Nas palavras de Gadamer, aos seres humanos compete a escolha, sendo que

[...] têm que escolher, e sabem – e sabem dizer – ao que se comprometem com a decisão: escolher o melhor e, como tal, o bem, a razão e a justiça. Um compromisso desmedido... e ao final, sobre-humano. O homem, entretanto, tem que aceitá-lo, por que deve decidir. [...] Tal é o abismo da liberdade. O ser humano pode perder-se quanto ao melhor...e acrescento todavia: pode fazer o mal ao invés do bem, pode confundir o mal com o bem, o injusto com o justo, o crime com uma boa ação³⁰⁸.

Como mencionado acima, Gadamer realça a noção da responsabilidade do ser humano enquanto ser que se diferencia dos animais no que se refere ao seu poder de decisão com base

³⁰⁷ GADAMER, 1990, p. 39-40.

³⁰⁸ GADAMER, 1990, p. 123.

na razão. Assim, estas decisões por parte dos homens devem ser norteadas sempre pelo compromisso humano com o que há de melhor, o bem comum sendo regido por deliberações que visem o bem de todos. E neste sentido, pode ser afirmado que nesta construção da vida humana pela práxis, bem como de uma vida que tenha como base o bem comum, é que se dá a visão hermenêutica em sua preocupação com o bem estar não apenas do ser humano, mas também com aquilo que constitui a sobrevivência humana no mundo, a natureza. Entretanto, deve ser observado também o risco que há no uso da liberdade pelo homem, já que ele pode optar por fazer o mal, e fazendo isto, se torna bem mais perigoso que os animais que vivem meramente guiados por seus instintos de sobrevivência. Isto por que, como argumenta nosso hermenêuta:

É certo que o preço que nós seres humanos devemos pagar pela liberdade é elevado. A inocência dos animais frente à crueldade que extermina a natureza na vida e os seres vivos pode inspirar-nos temor por nossa condição humana e do que fazemos aos outros seres humanos e à natureza quando temos poder sobre eles. [...] Onde existem seres humanos há distância. Há tempo, sentido do tempo, abertura ao futuro, inclusive também a percepção do próprio fim ³⁰⁹.

Há, então, uma chamada de atenção por parte da hermenêutica filosófica de Gadamer no que se refere à noção de responsabilidade por parte dos indivíduos no uso da liberdade. Esta não deve ser utilizada meramente para satisfação de caprichos ou imediatismos inconsequentes frente ao futuro da natureza, bem como até mesmo notar tão elevado valor pelos quais pode ser cobrada a humanidade em sua sobrevivência futuramente.

Daí a distinção, a partir da comparação, na qual Gadamer estabelece entre os seres humanos e os animais, dando a entender que o homem é portador de capacidades singulares frente aos animais, tendo valorações e sentidos às mesmas nesta consciência de suas potencialidades diante dos outros em um mundo que é por todos compartilhado.

Neste sentido, deve-se primar essencialmente por decisões que tenham como direção principal o bem comum, de modo que possa gerar bem estar a todas as pessoas que estejam inseridas em sociedade ou comunidade. Na comunidade é que se dá a vida política de cada pessoa enquanto ser de relações pertencente a uma dada cultura, com valores cultivados dentro de uma tradição, bem como o efetivo diálogo e debate sobre diferentes conceitos relacionados ao que seja tomado como bem de interesse por parte dos cidadãos de determinada comunidade.

³⁰⁹ GADAMER, 1990, p. 123.

Existe, então, uma intrínseca relação entre hermenêutica e práxis, tendo em vista que ambas direcionam para o bem comum a partir da convivência humana no mundo. Assim, a concepção de política trabalhada pela hermenêutica tem em vista não simplesmente uma tentativa de representação mecânica de uma forma de organização social, mas principalmente a defesa da mesma como este espaço em que se realize enquanto forma de comunidade pela abertura ao diálogo e às ações. Como afirma Acosta, “a política, nestes termos, não é meio para conseguir o consenso ou a emancipação, senão que é um fim em si mesma”³¹⁰. Isto mais precisamente no que se refere a que na hermenêutica gadameriana se tem este espaço de presença tanto da compreensão quanto do entendimento recíproco. Ambos se voltando para a construção do que seja comum na vivência do reconhecimento de si, de suas limitações, bem como desta abertura à escuta do outro, dando a este até mesmo razão no desenvolvimento do diálogo. Por estes motivos, como menciona Obregón Cabrera, “podemos afirmar que a hermenêutica gadameriana é filosofia prática, enquanto entende a política como fim. Pois a práxis hermenêutica está direcionada à saudável convivência entre os homens e, conseqüentemente, à realização da humanidade”³¹¹.

Como observado, na reflexão hermenêutica de Gadamer há uma real preocupação com o pensar a respeito de problemas atuais que assolam a humanidade em suas mais diversas circunstâncias. Para isto, como visto anteriormente, Gadamer tem como ponto primordial de sua elaboração filosófica fazer uma reabilitação da práxis de Aristóteles, e conseqüentemente nela incluir a dimensão política, já que tem esta preocupação com o bem estar social em vistas ao bem comum. Frente ao mundo moderno com seu contexto bastante direcionado, senão dominada, pela ciência e a técnica, Gadamer argumenta que este contexto não retira nem mesmo do cientista a responsabilidade sobre suas decisões, tendo em vista sua participação na sociedade como cidadão, pois na práxis hermenêutica “também o investigador tem aqui no seu papel de cidadão ou cidadão do mundo, não só a independência orgulhosa, audaz e difícil que lhe converte em um investigador autêntico. Na prática tem que decidir e escolher como qualquer outro”³¹². Aqui denota-se na hermenêutica da práxis de Gadamer a relevância desta reabilitação da práxis grega como este consolidado instrumento que deve ter como aspecto essencial a tomada de escolhas que direcionem de modo prioritário ao bem comum, ou seja, de modo a considerar principalmente os interesses que pertençam à concretização dos interesses voltados a todos os partícipes da comunidade. Nas palavras de

³¹⁰ ACOSTA, 2006, p. 223.

³¹¹ OBREGÓN CABRERA, 2011, p. 221.

³¹² GADAMER, 1990, p. 34.

Walhof (2017), “embora possamos ter uma noção geral daquilo que nos liga uns aos outros, uma consciência mais clara das maneiras específicas que estamos ligados uns aos outros surge apenas através da interação social e política para com eles”³¹³. A formação desta consciência de pertença a um determinado grupo ou mesmo a uma determinada identidade em comum com o outro só pode realmente se tornar consciente no indivíduo a partir de sua efetiva participação intersubjetiva na interação com os outros em âmbito social e político.

Considerando que a hermenêutica de Gadamer faz esta reabilitação da práxis entendendo-a como vivência de valores voltados às escolhas direcionadas para o bem comum das comunidades, bem como o uso da abertura ao outro pelo diálogo, fruto da língua de cada cultura, nota-se que é fortemente enfatizado por Gadamer a noção de pluralidade das temáticas ligadas ao seu desenvolvimento teórico, desde o conhecimento e reconhecimento de si mesmo no outro e no mundo às problemáticas que envolvem decisões que culminam com a preocupação com o meio ambiente. Esta é situada por Walhof no que concerne a tomadas de medidas urgentes quanto à conservação do meio natural em que vivemos, pois “a preocupação com os problemas ecológicos presentes e previstos exige o fato de que nós compartilhamos uma vida juntos como moradores de uma cidade, região, nação e mundo, e que estamos ligados uns aos outros em aspectos cruciais, mesmo se estamos divididos e segmentados em outros”³¹⁴.

Isto leva a entender que a hermenêutica se torna realmente uma visão cosmopolítica, na qual se inserem possibilidades de, através da solidariedade compartilhada, chegar a uma forma alternativa aos diversos impasses sociais. Como Gadamer afirma, “a participação no comum, que é nosso destino humano, será sempre nossa tarefa e hoje significa que nos lembremos, e recordemos aos demais, em especial aos que pensam e decidem de outro modo, as solidariedades são inevitáveis para com os deveres que o futuro da humanidade devem significar para nós”³¹⁵.

Neste sentido, fazendo ponte com o tópico posterior, veremos a necessidade da solidariedade tomada como ponto de real significância aos aspectos culturais e históricos relacionados precisamente aos valores da comunidade. Esta que, na *práxis* hermenêutica, se torna essência para a tomada de consciência por todos para a efetivação do que também pode ser entendido como engajamento em âmbito comunitário por parte das ações intersubjetivas.

³¹³ WALHOF, 2017, p. 115.

³¹⁴ WALHOF, 2017, 119.

³¹⁵ GADAMER, 1990, p. 125.

3.3 O situar cultural e historicamente os valores da comunidade política

Após termos perpassado a discussão hermenêutica gadameriana sobre a questão de uma possível proposta de visão cosmopolita com base em uma perspectiva dialógica de sua teoria, cabe agora adentrarmos na discussão a respeito dos valores da comunidade na práxis hermenêutica de Gadamer, ou melhor, da vivência dos valores relacionados à vida em comunidade, como propõe nosso hermenêuta. Diante disso, é possível afirmar que há um ponto de elevada importância que deve ser considerado nesta pesquisa, que é o tópico relacionado ao engajamento prático trabalhado por Gadamer, isto no sentido de uma solidariedade voltada à vivência do comum na sociedade. Entretanto, cabe destacar que há um contexto contemporâneo que deve ser levado em consideração para esta reflexão no que tange ao saber especializado. Este, representado pelo uso da ciência e da técnica, de modo que Gadamer enfatiza que “é a ciência que determina profundamente a forma de existência do homem de hoje”³¹⁶. Assim, fica evidente que há este aspecto a ser levado em conta, uma vez que na contemporaneidade o ser humano se encontra constantemente submetido a uma lógica de domínio na qual simplesmente acabou se tornando alienado, a ponto de não mais conseguir perceber a existência de valores que podem ser tomados como de todos. Como Gadamer afirma,

O automatismo civilizacional da totalidade de nossa vida já não nos proporciona tão facilmente o sentimento de que temos um juízo e de que devemos confiar no juízo. O alto valor da ascese intramundana, que converte em obrigação para o indivíduo o poder-fazer especializado, conduz muito facilmente, no mundo actual do trabalho, à renúncia ao juízo próprio sobre o que a todos é comum³¹⁷.

Na citação acima enfatizada pode ser observado que a vivência humano no ‘automatismo’ que o ritmo de trabalho moderno obriga ao ser humano a se submeter acarreta, conseqüentemente, uma contraposição ao exercício do poder-fazer que é próprio do ser humano enquanto dotado de livre vontade de possibilidades, que é próprio da expressão do indivíduo em sua vivência humana. O poder fazer especializado, ou seja, usado pela ciência em sua aplicação técnica, atualmente tem feito do homem individual mero instrumento dentro de uma ordem racional totalizante, ocasionando-lhe simplesmente ser tomado como um ser com cada vez menos liberdade criativa. Assim, Gadamer aponta que o homem tem se tornado apenas um ser que cumpre uma determinada função dentro de uma totalidade, pois “a sociedade de especialistas, é, ao mesmo tempo, uma sociedade de funcionários, pois

³¹⁶ GADAMER, 2001, p. 112.

³¹⁷ GADAMER, 2001, p. 116.

corresponde ao conceito mesmo de funcionário, o concentrar-se na administração de sua função”³¹⁸, não lhe sendo mais necessário, na visão instrumental de mercado de trabalho, pensar sobre, pois “apossou-se da humanidade uma nova e universal atitude servil”³¹⁹.

Neste sentido, esta lógica mostra que, ao se deixar ser dominado pela ciência e técnica, de modo tão alienante e como mero instrumento, o homem perde a sua verdadeira identidade de um ser de práxis, de vida que tem como primazia o viver com, na prática dos valores comuns. Diante deste contexto é que Gadamer ressalta a necessidade de que a hermenêutica também faça parte destas reflexões que envolvem o homem em sua dimensão prática com seus problemas mais diversos na atualidade. Em suas palavras, afirma o hermeneuta,

A preocupação sócio-científica e sócio-política de nossa época me envolveu em algumas discussões. A fecundidade destas discussões consiste para mim no que me surgiram problemas que não me pertencem a meu próprio campo de competência científica. Sempre tenho considerado fundamental que a teoria hermenêutica só deve surgir a partir da prática hermenêutica³²⁰.

A prática hermenêutica de Gadamer se pauta, neste sentido em uma tentativa de explicitar as formas com as quais se constitui a vida do ser humano em seus aspectos sociais e políticos frente o contexto técnico-científico atual. Com base nas palavras de Batista (2007),

Tal perspectiva de reflexão política 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, ideal 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. Esta ligação essencial entre 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 social³²¹.

Conforme citado acima, nota-se que no tratar da dimensão política na visão gadameriana há uma intrínseca relação entre os aspectos voltados à convivência humana em seu sentido da vida em comum, de maneira que culmina com a defesa de uma pretensa consciência social embasada naquilo que se deve observar como fator que une a todos, a saber a dimensão da solidariedade como este valor que agrega engajamento e participação por parte de cada componente da vida comunitária. Esta não deve ser entendida apenas e somente como

³¹⁸ GADAMER, 1983, p. 45.

³¹⁹ GADAMER, 2001, p. 112.

³²⁰ GADAMER, 1990, p. 156.

³²¹ BATISTA, 2007, p. 75.

voltada a pequenos grupos, mas de modo mais amplo, tendo em vista a necessidade de proporcionar autenticamente uma universalidade desta vivência do que nos seja comum. Daí, então, despertar uma consciência que não se limite à individualidade, mas que se estenda a todos no espaço comunitário, que pode ser entendido como vivência da reciprocidade do reconhecimento entre seus partícipes, de maneira que se percebem mutuamente em suas semelhanças e em suas diferenças, remetendo “à hermenêutica como *koiné* que permite o diálogo entre diferentes tradições e culturas tão necessário em nossas sociedades complexas e plurais”³²².

Ainda no que se refere a esta vivência da reciprocidade da vida em comum entre os cidadãos é preciso pontuar que nas sociedades atuais, há uma ausência do sentido de vida tomada como convivência humana enquanto práxis que Gadamer traz à discussão, de modo que acabam desconsiderando relevantes aspectos comuns que podem ligar-nos uns aos outros. Nas palavras de Walhof (2017):

Esta recíproca co-percepção é particularmente importante a partir da nossa situação histórica e cultural que significa que nunca tivemos uma visão abrangente das coisas comuns a nós. Em vez disso, as solidariedades que emergem serão sempre em particular, como manifestações momentâneas e específicas de coisas que compartilhamos. Tal como com a amizade, onde é impossível dar conta de tudo o que liga-se um ao outro, é impossível conhecer a totalidade daquilo que nos une como estranhos que também são co-habitantes de um mundo compartilhado.”³²³.

Partindo desta reflexão a respeito de como estão situadas nossas sociedades democráticas com suas mais diversas complexidades e pluralismos, Gadamer percebe a necessidade de que urgentemente se leve à consciência dos cidadãos que, da mesma forma que nas amizades não é possível se dar a conhecer e nem conhecer por inteiro, assim também ocorre na vida em comum, sendo necessária a consideração das diferenças do outro frente ao eu. Como reforça Batista (2007), nas atuais instituições tomadas como democráticas se percebe que devem prevalecer os “princípios de solidariedade e liberdade que, na visão de Gadamer, permitiriam a manutenção da esfera de pensamento atual da sociedade, pois nestes mesmos princípios estaria resguardada nossa comunitariedade”³²⁴. E isto se dá precisamente no contexto da própria comunidade, onde esta funciona “como parte do autoconhecimento do sujeito que através dela toma consciência de si”³²⁵, bem como dos valores atrelados à própria vida em comum na dimensão ético-política. Neste sentido, pode ser destacado que, na

³²² LEÓN, 2008, p. 8.

³²³ WALHOF, 2017, p. 114.

³²⁴ BATISTA, 2007, p. 77.

³²⁵ LEÓN, 2008, p. 7.

modernidade há uma resistência no tratar sobre a questão do que seja visto como algo comum, assim como bem mencionou o próprio Gadamer em resposta ao texto *A hermenêutica Política distinta e inicial de Gadamer*, de Robert Sullivan (1997):

[...] minha tarefa real tornou-se elevar o grau filosófico das humanidades, não porque a filosofia é uma ciência e uma teoria, mas por que compreende toda a experiência de uma vida. Eventos políticos e, da mesma maneira, arte e poesia, e em geral a criação da cultura pela humanidade, sempre nos leva a fazer novas experiências. Eu compartilho com o ponto de vista do autor (Sullivan) de que, pelo menos na esfera intelectual os países tentam colocar fim ao *sensus communis* que tem se espalhado ao longo dos séculos³²⁶.

Consequentemente, os valores aqui mencionados referem-se aos que são defendidos pelas sociedades democráticas, tais como a busca de acordos que não sejam através do uso da força física, a tolerância, o diálogo e a prudência. Assim, ainda complementando, nas palavras de Batista (2007),

[...] 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 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 comum³²⁷.

Cabe recordar que, nesta perspectiva da vivência do sentido comunitário, este processar dialógico se refere à consciência comum que se dá especialmente na dimensão da vida social, bem como aos assuntos relacionadas à vida prática e às formas de agir do ser humano em seus comportamentos com os demais, tendo em vista que “o exercício do cuidado de si mesmo pressupõe e implica uma preparação para o exercício do cuidado e governo de outros. A missão socrática consistia, como vimos, em persuadir atenienses a serem melhores, mais sensatos pelo cultivo da sabedoria³²⁸”. Com isto, pode-se dizer que a ética hermenêutica de Gadamer é pautada a partir da noção de Outro, uma vez que existe esta relação Eu-Tu que culmina, em seu terceiro estágio, no eu que é voltado ao engajamento. Assim, ideia e linguagem, no sentido de uma ética dialética pressuposta por Gadamer e Platão, é concernente ao desenvolvimento de um processo dialético enquanto concepção do conhecer e do compreender, isto de maneira que ideia e linguagem, ou seja, ser e linguagem podem especialmente ser pensados e compreendidos levando em consideração a função de finitude. Deste modo, imbricam entre si a ideia de bem e a sua efetivação, notando que há uma proposta que é voltada ao filosofar enquanto de maneira de viver teórica e praticamente.

³²⁶ SULLIVAN, 1997, p. 257-258.

³²⁷ BATISTA, 2007, p. 77.

³²⁸ ROHDEN, L. & KUSSLER, L. M. 2017, p. 104.

Neste sentido, interessante notar que na visão de Gadamer e frente ao contexto contemporâneo é preciso, como afirma em seu texto *Amizade e autoconhecimento: reflexões sobre o papel da amizade na ética grega*, “construir uma nova forma de entender a comunidade humana (e cívica)”³²⁹. Isto por que, como já visto anteriormente no tópico sobre amizade, temos uma condição de finitude, que nos direciona para a construção de laços de amizade com os outros, com a alteridade, de modo que na comunidade pensada por Gadamer os valores voltados ao *ethos*, à *phrónesis* e à *philia*, herdados a partir da reabilitação aristotélica de sua práxis, é que têm a possibilidade de fazer com que se tenha uma alternativa de saída às drásticas consequências percebidas após a primeira Guerra Mundial.

Gadamer tem uma preocupação com esta nova forma de entender a comunidade partindo do contexto em que, no século XX havia todo um esforço por compreender a ciência como esta resposta a todas as resoluções do problemas que assolam a humanidade, tendo como ápice esta exacerbada confiança no avanço técnico e científico. Entretanto, com o acontecimento da primeira Guerra Mundial caiu por terra todo aquele otimismo dado ao ‘progresso’ técnico-científico, uma vez que com as atitudes de utilização da técnica e da ciência de modo a desconsiderar o seu papel ético para com a humanidade houve como que um regresso do uso do conhecimento por parte do ser humano, causando, então, destruição à própria espécie. Como afirma Hammes (2012),

Uma comunidade humana compreendida a partir do conceito grego de *philia* é decisiva para a saúde política. A amizade não ajuda somente a realizar os fins pessoais, mas aumenta a habilidade para deliberar e decidir sobre o que devemos fazer no mundo compartilhado com os outros. [...] Para a hermenêutica filosófica de Gadamer uma das principais tarefas da vida política é a aplicação dos padrões éticos, normas e leis herdadas às necessidades sociais presentes. Os seres humanos estão expostos na esfera política à mesma finitude que encontram em suas vidas pessoais: não há nenhuma pista nem guia, nem tampouco nenhuma instituição de justiça processual, que garantem a aplicação dos padrões éticos. Pelo contrário, na esfera política devemos nos apoiar na *phrónesis* de todos e podemos apoiar-nos também na *philia*, em nossas amizades, para aumentar nossas capacidades³³⁰.

Neste sentido, é possível notar que Gadamer dá elevada importância à discussão sobre a dimensão da amizade na formação dos indivíduos, uma vez que isto proporciona, em seu aspecto político das relações intersubjetivas, o verdadeiro sentido da solidariedade nas sociedades democráticas, tendo em vista que a concepção de amizade não se restringe apenas e somente ao âmbito da proximidade entre amigos – uma vez que esta amizade aqui referida

³²⁹ GADAMER, 1991, p. 396.

³³⁰ HAMMES, 2012, p. 93.

pressupõe a necessidade de que sempre precisamos de amigos, já que somos seres finitos, mas se estende à busca de uma consolidação da prática de um bem comum.

Com isto, a amizade se torna fundamental para que haja a “formação de comunidades nas quais alguém começa a sentir-se e a reconhecer-se a si mesmo”³³¹ e, conseqüentemente, aconteça este envolvimento pelo engajamento na própria convivência humana por parte de cada pessoa, isto é, na vida humana comum. Cabe ressaltar que, ao falar sobre formação, Gadamer refere-se à mesma não enquanto “possibilidade de formar capacidades; trata-se de se ser tal modo que se consiga servir, com sentido, das suas capacidades. Não se confunda a formação com a aprendizagem de habilidades”³³². Aqui se denota, em Gadamer, a profunda preocupação quanto ao fosso existente na atualidade entre o que se tem como discurso e a ausência real de sua efetiva prática.

Assim, como menciona Gadamer, frente aos mais diversos conflitos internos presentes na alma do ser humano, esta tem a capacidade de se “tornar senhora da dilaceração interior, e é capaz de se unir em torno de um propósito único. A constituição íntima do homem e a sua capacidade de comunidade são, no fundo, a mesma coisa. Só quem é amigo de si próprio se pode ajustar ao que é comum”³³³. Isto pode ser bem ilustrado no exemplo que Gadamer coloca quanto às sociedades caçadoras pré-históricas, onde podem ser notadas as surpreendentes conquistas do âmbito comunitário nas mesmas por parte do ser humano, dentre as quais, nas palavras de Gadamer (1983),

A maior conquista é a estabilização das normas 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. Sua expressão mais terrível é o fenômeno da guerra, que interessa especialmente à nossa atual etnologia e pré-história. É, segundo consta, a invenção mais própria deste ser transtornado, a que chamamos homem e parece revelar uma contradição da natureza consigo mesma, ao ter produzido um ser que pode voltar-se contra si mesmo, em grau tal que, planifica e organizadamente, ataca, elimina ou destrói seus próprios congêneres (...). 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)³³⁴.

Deste modo, a perspectiva de análise da vida humana nota este potencial humano que pode ser usado até mesmo para fazer o mal para com os mesmos de sua espécie. Entretanto, observando o aspecto da vivência em comum, esta passa pela dimensão da consciência de que cada participante desta comunidade deve ter frente aquilo que seja comum. Isto

³³¹ GADAMER, 1991, p. 404.

³³² GADAMER, 2001, p. 114.

³³³ GADAMER, 2001, p. 107.

³³⁴ GADAMER, 1983, p. 47.

especificamente no sentido de que para ser dada continuidade àquela forma de vida comum se faz necessário tratar tal modo de convivência como uma norma interna, a ponto de que todos se comprometem com a preservação deste bem vital comum.

Daí podemos destacar que na hermenêutica gadameriana a vida comunitária é tomada como este espaço de convivência humana com suas diversidades, bem como afinidades a partir da própria consciência de pertença a uma coletividade que tenha em comum o reconhecimento recíproco de sua alteridade. Deste modo, nas palavras de Walhof, “a vida conjunta e a co-percepção recíproca fazem parte da amizade e solidariedade. De fato, como na conversação, a amizade e solidariedade na visão de Gadamer dependem, pelo menos, de uma disposição mínima para com o outro, abrir-se e expor-se, até certo ponto, aos outros que estão diante de você”³³⁵. Com isto, um partícipe da comunidade a que nos convida à razão social não deve ser visto como o dono da verdade sobre o outro, mas aberto à construção de práticas solidárias que conduzam a um mundo pautado nas solidariedades compartilhadas, onde se “permitam o entendimento recíproco”³³⁶. Deste modo, como afirma Lourdes Otero León (2008),

[...] frente à insistência na noção de comunidade, como entidade com hegemônicos valores e tradições (nas interpretações conservadoras gadamerianas), se insiste aqui na pluralidade das sociedades atuais (...). Se trataria de entender o encontro entre culturas, não como um processo de enculturação e de renúncia aos próprios valores e tradições dos imigrantes, senão como diálogo fértil e enriquecedor³³⁷.

Com isto é necessário observar que, para Gadamer, a vivência tendo como ponto de partida a vida comum entre os indivíduos dá base a que esta reciprocidade esteja sempre a considerar o outro em sua devida importância. Neste sentido, como argumenta Walhof (2017),

Ao mesmo tempo, uma consciência de solidariedade não produz marcadores de identidade sem importância, nem oblitera a alteridade de maneira mais ampla. Em vez de obliterar a alteridade do outro, interações sociais e políticas produzem uma consciência de solidariedade que dependam da presença de outros e que nos confrontam com os limites de nosso conhecimento, tornando assim possível para nós vermos novas maneiras para estarmos unidos³³⁸.

Assim, na perspectiva do convite gadameriano da prática do engajamento solidário na vivência do âmbito da práxis e razão social, numa época em que se encontra demasiadamente alheia à consciência da solidariedade compartilhada, se torna válida a reflexão a respeito da

³³⁵ WALHOF, 2017, p. 116.

³³⁶ GADAMER, 2002, p. 73.

³³⁷ LEÓN, 2008, p. 9.

³³⁸ WALHOF, 2017, p. 118.

importância da vida comunitária na atualidade. Desta forma, frente a estas novas ou inovadoras formas de estarmos juntos na prática consciente da solidariedade é que se põe, no item seguinte, a discussão a respeito desta prática em que se têm envolvidos os indivíduos de dada comunidade na qual estejam inseridos, bem como com as quais esteja em relação, tendo em vista tentativas de dar sentido à vida comum nas sociedades democráticas contemporâneas tendo como base a práxis hermenêutica de Gadamer.

3.4 Individualidade e comunidade articuladas no espaço da aplicação inovadora das solidariedades

Como visto no tópico anterior é possível notar que em Gadamer há uma preocupação com o que seja tomado como vital no sentido da forma de organizar a vida comunitária, de modo que fica clara em sua *práxis* hermenêutica que cada indivíduo deve reconhecer tal prática de vida (comum) como algo que lhe é crucial à sua sobrevivência no mundo. Neste sentido, conforme Batista (2007), “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”³³⁹. Frente a isto se pode entender que há necessidade de uma razão pela qual se possa ter algo que seja tomado como comum, possibilitando que os cidadãos se identifiquem com determinado desejo deliberado racionalmente a partir do uso da liberdade em favor de uma identidade comum. Aqui cabe ressaltar que, nas palavras de Gadamer (1983),

Estamos ainda muito distantes de ter alcançado uma consciência comum – no sentido de que o que está em jogo é o destino de todos sobre esta terra em que ninguém pode sobreviver, à semelhança do que acontece com a insensata utilização de armas de destruição atômica – já que a humanidade, ao longo de, talvez, muitas e muitas crises e muitas experiências dolorosas não consegue encontrar – por necessidade – uma nova solidariedade. Ninguém sabe quanto tempo ainda nos resta³⁴⁰.

O contexto moderno elencado por Gadamer para se referir a esta necessidade de se alcançar uma nova solidariedade parte dos mais diversos avanços técnico-científicos, que tem ocasionado cada vez mais uma falta de consciência com relação ao que realmente deve ser tomado como prioridade na vida dos seres humanos na atualidade, a saber, uma *consciência comum*. Esta ainda estaria às escuras por parte da humanidade, deixando de olhar atentamente para os problemas que assolam e ameaçam até mesmo a sobrevivência dos seres vivos em geral.

³³⁹ BATISTA, 2007, p. 72.

³⁴⁰ GADAMER, 1983, p. 55.

Como alternativa para resolução da cegueira humana frente aos mais distintos problemas, que acarretam nosso planeta e que conseqüentemente podem levar à exterminação dos seres humanos, Gadamer aponta a necessidade de que se despertem os humanos para a consciência de solidariedade. Isso proporcionaria o surgimento de uma humanidade que possa começar a se entender, mesmo que lentamente, como seres que estão vinculados mutuamente à preservação e manutenção da própria vida, bem como das futuras gerações no mesmo espaço comum, o planeta. E assim, nosso hermenêuta tem esperança de que se possa experimentar, com as futuras sociedades, este despertar para uma consciência que se voltem a “novas solidariedades conjuntas e obrigatórias, que façam falar a razão prática”³⁴¹, de modo que a solidariedade, na visão gadameriana, é condição essencial e base da razão social em máxima abrangência, pois a práxis é entendida como o comportar-se e agir com solidariedade.

É basilar à práxis a existência desta consciência comum como necessidade primária para toda e qualquer ação do ser humano diante de sua pertença a um mundo compartilhado, que acaba fazendo exigências de engajamento dos cidadãos em sua vivência no próprio campo da vida em comum, uma vez que a sobrevivência humana depende da preservação do planeta, no que se refere aos aspectos voltados a problemas ecológicos.

A discussão sobre a questão da consciência de solidariedades em Gadamer não se restringe às questões ecológicas, mas que pode ser ampliada às mais diversas situações relacionadas à vida do ser humano, tais como as que se voltam aos aspectos socioculturais e sócio-políticos.

Neste sentido, notando esta visão globalizante, que é característica da práxis hermenêutica de Gadamer, o mesmo defende a noção de responsabilidade que é própria de cada participante da comunidade, uma vez que, em suas palavras, “já que todos nós somos cidadãos políticos e devemos participar na responsabilidade dos acontecimentos (...) significa a responsabilidade que tem cada cidadão para com o bem comum”³⁴². Isto Gadamer escreve ao analisar o papel dos cientistas na política frente a um contexto de sociedades burocráticas, tecnológicas e ao mesmo tempo especializadas.

Cabe aqui ressaltar que, mesmo diante dos atuais tipos de sociedades encontradas na reflexão de Gadamer, este nota que pode ser dado maior enfoque nas questões relacionadas à prática das solidariedades, uma vez que, nas palavras de Walhof (2006), “Gadamer acredita que, mesmo em um mercado altamente especializado e sociedade burocratizada, é possível fortalecer as solidariedades existentes. Na ausência de fontes tradicionais de unidade, este

³⁴¹ GADAMER, 1983, p. 56.

³⁴² GADAMER, 1990, p. 142.

fortalecimento deve ocorrer politicamente”³⁴³, fazendo um apelo a que os políticos não visem a olhar as situações populares apenas e somente em período de eleições, tendo como objetivos meramente se promoverem para se colocarem ou permanecerem no poder, mas que possam efetivamente dar mais visibilidade às reais situações em que se encontram questões direcionadas para a resolução de problemas que podem afetar, além de nós mesmos até as gerações futuras, sob as quais somos responsáveis. Neste sentido, como nos alerta Gadamer, é preciso que exista preocupação “efetivamente com as coisas em comum que nos unem a todos na responsabilidade de nosso futuro”³⁴⁴ em seus mais diversos aspectos.

Assim, Gadamer nos chama atenção para que os políticos possam de certa maneira, se tornarem atuantes no sentido de proporem esta solidariedade entre o eleitorado, uma vez constatada nas sociedades democráticas – entendidas como voltadas ao princípio “de uma ação conjunta”³⁴⁵ na resolução de problemas relacionados ao bem estar comum, a ausência ou pouca visibilidade da prática solidária. Neste sentido, havendo esta prática da solidariedade nas atuais democracias representativas, a ação conjunta acaba mostrando que a vivência humana estaria, como defende Robert Sullivan (1989), “certamente na direção da comunidade política bem integrada”³⁴⁶, onde cada um está fazendo sua parte como ser responsável que se torna pela boa sociedade na qual pensamento e ações estejam harmoniosamente relacionadas. Deste modo, como menciona Gadamer (2002), na atualidade há uma preocupação quanto à “democracia representativa, por que parece que nosso eleitorado é pouco solidário. Temos motivos para reconhecer que ainda é verdade que as organizações políticas como tais devem produzir uma consciência solidária”³⁴⁷.

Diante deste contexto, a solidariedade, tomada como esta *consciência comum*, aquilo que nos pode unir, que Gadamer defende, acaba sendo deixada de lado, não havendo esta preocupação dos indivíduos, enquanto cidadãos componentes de uma sociedade. Nesta tentativa de trazer às sociedades democráticas esta reflexão sobre como deve se conduzir a razão social com relação ao bem comum, nosso filósofo ainda acrescenta que “temos nos preocupado muito menos do que devíamos em manter despertada a consciência de nossa própria responsabilidade como cidadãos e membros da sociedade”³⁴⁸. Mesmo pertencendo a uma época histórica já tão avançada quanto aos mais diversos conhecimentos e progressos

³⁴³ WALHOF, 2006, p. 571-572.

³⁴⁴ GADAMER, 1990, p. 144.

³⁴⁵ GADAMER, 2002, p. 87.

³⁴⁶ SULLIVAN, 1989, p. 181.

³⁴⁷ GADAMER, 2002, p. 86.

³⁴⁸ GADAMER, 1990, p. 142.

técnico-científicos ainda não se tem esta devida preocupação com a noção de responsabilidade que compete a cada pessoa em seu espaço de vida compartilhada.

Aqui é possível perceber a tamanha importância que Gadamer dá para o papel que o indivíduo deve exercer dentro da sociedade enquanto cidadão frente a seus direitos e também deveres, consciente de que existe algo que deve nos unir como cidadãos. Com isto, nas palavras de Vattimo & Zabala (2003), “a identificação da ação moral como algo de interesse é fundamentalmente uma questão de sociabilidade (e, portanto, de negociação, consenso e compartilhamento). No plano político, a deflação da ética ao consenso e ao compartilhamento está longe de ser uma questão de pouca importância³⁴⁹”. Assim, não quer dizer que simplesmente um indivíduo tenha determinada função a ser cumprida num sistema burocrático trabalhista, mas como um cidadão, que tem senso de responsabilidade, deve partir da deliberação para com o bem de todos, enquanto participante de uma vida comunitária. Com isto, como é ressaltado por Gadamer (2002), em seu texto *Amizade e Solidariedade*,

Enfim, o que quero colocar como de expressiva relevância é que voltemos nossa atenção nisto, que a verdadeira solidariedade deve ser plenamente consciente; de outro modo não terá êxito (...). É necessário ter claro que a verdadeira solidariedade depende dos indivíduos que se comprometem e dão a cara³⁵⁰.

Nesta citação acima vemos a necessidade de que na atualidade se tenha uma maior atenção no concernente ao que Gadamer tem denominado como esta *consciência comum*, ou seja, aquilo que nos une uns aos outros em prol de algo que tenha como objetivo essencial a resolução de problemas que podem conseqüentemente comprometer até mesmo a manutenção da vida humana. Daí ressaltar o papel da consciência individual de cada cidadão, bem como a solidariedade verdadeira sendo pautada, conforme Gadamer, na vivência dos compromissos por parte de cada ser humano. Assim, pode ser notada a dependência de que, para serem consolidadas as mais diversas solidariedades na contemporaneidade, se exige dos indivíduos, nesta relação intersubjetiva, o dar a cara, ou seja, este mostrar-se comprometido com as devidas responsabilidades em sua efetividade a partir deste conhecer, ou melhor, “descobrir e dar voz às coisas que temos em comum”³⁵¹. Deste modo, podemos, então, ser realmente conscientes das solidariedades já existentes, partindo da pressuposição gadameriana de que os componentes de qualquer comunidade política têm certas coisas comuns necessariamente,

³⁴⁹ VATTIMO, G. & ZABALA, S., 2003, p. 403.

³⁵⁰ GADAMER, 2002, p. 87.

³⁵¹ WALHOF, 2006, p. 572.

uma vez que são pertencentes a uma tradição cultural e contexto histórico que os fazem seres de uma dada vida em comum.

É possível acrescentar que na visão de Gadamer as solidariedades, enquanto existentes em cada contexto comunitário não teriam necessidade de serem construídas ou inventadas, mas apenas percebidas – embora sendo difíceis estas percepções frente ao contexto das sociedades industrializadas atualmente – por cada ser humano, de maneira que possam dar abertura a outras solidariedades, tendo em vista que a partir do argumento de que “uma solidariedade por necessidade pode fazer com que se manifestem outras solidariedades”³⁵², sendo estas encaradas como verdadeiros desafios no sentido de torná-las conscientes nas democracias modernas. Como argumenta Walhof (2017), numa tentativa de observar melhor a expansão da consciência das solidariedades proposta por Gadamer,

[...] ele aconselha seu público a recordar suas próprias experiências de solidariedade, começando com aquelas entre familiares e trabalhando a partir daí para experiências com amigos, colegas e a comunidade acadêmica em forma mais ampla. Essas formas de solidariedade, Gadamer diz, servem de ‘precursores’ para formas mais amplas que incluem concidadãos e potencialmente até mesmo ‘o grande universo da humanidade’³⁵³.

Neste sentido, seguindo a argumentação proposta por Gadamer, é notável que esta percepção das solidariedades se deem a partir de âmbitos mais particulares de modo que possam ir se ampliando, ao ponto de chegar até mesmo a uma esfera em que possam ser abrangidas a todas as situações, desde as do próprio ser humano, aos demais seres e chegar à dimensão planetária. Isto se referindo a uma visão mais global de preservação da própria vida no planeta com medidas que visem à proteção ecológica.

Entretanto, reforçando a ideia acima discutida por Gadamer no que tange às responsabilidades de todos os cidadãos, em seu texto *Os limites do perito*, se traz à reflexão que – embora na atual conjuntura de sociedades burocratas e especializadas em seus afazeres e que, conseqüentemente, acaba marginalizando o senso de responsabilidades frente suas mais diferentes decisões pautadas no uso ciência como única forma de considerar algo como conhecimento válido independente das conseqüências que pode trazer à humanidade – “só existe uma possibilidade do emprego responsável dos resultados, cuja responsabilidade recairá sobre a sociedade em seu conjunto e sobre sua organização política”³⁵⁴.

³⁵² GADAMER, 1983, p. 55.

³⁵³ WALHOF, 2017, p. 109-110.

³⁵⁴ GADAMER, 1990, p. 143.

É possível ver na reflexão gadameriana a respeito das solidariedades, tão necessárias na atualidade, que o papel das comunidades se faz de extrema importância neste entrelace de tomada de consciência comum por parte dos indivíduos, pois é nas mesmas, quaisquer que sejam elas, que se encontram os pontos comuns que ligam os cidadãos a ela pertencentes, de modo a haver este vínculo entre solidariedade e vida prática na hermenêutica de Gadamer, fazendo com que se mostre mais claramente esta dimensão política em seu desenvolvimento filosófico. A práxis hermenêutica de Gadamer é entendida como uma visão na qual somos levadas a fazer escolhas tendo em vista sempre ao bem comum, ou seja, tendo como objetivo principal agir com solidariedade na sociedade com base naquilo que fundamenta a vida em convivência harmônica entre todos os pertencentes à comunidade política. Como ressalta Walhof (2017),

[...] as escolhas sobre o bem que fazemos são moldadas por nossos preconceitos, os compromissos antecipatórios que estão nas tradições que habitamos, mas essas escolhas também são um meio pelo qual esses preconceitos são chamados e revisados e, portanto, também um meio nos quais nossas identidades individuais e coletivas são re-narradas. Para variar em graus, em outras palavras, as escolhas feitas sobre o bem são feitas em nosso nome e em nome do coletivo ³⁵⁵.

A partir da citação acima, podemos notar o quanto são importantes as dimensões da individualidade e da comunidade/sociedade, que fazem parte de um contexto histórico e cultural. Neste sentido, nota-se que estas características têm influência nas decisões que devem ser feitas pelos integrantes desta coletividade, não podendo deixar de lado os preconceitos, bem como as tradições de determinada vida compartilhada frente aos compromissos assumidos para as melhorias da coletividade. Estas escolhas sempre devem ser feitas levando em consideração o bem comum, uma vez que a prática da solidariedade hoje “certamente exige de nós toda a boa vontade com a qual estejamos em condições de contribuir” ³⁵⁶.

Em Gadamer cabe serem feitas algumas observações com relação à compreensão de solidariedade, para que a mesma não venha a ser confundida com outras ações, a saber, ser vista como mero interesse político, sem considerar a coletividade ou mesmo como de cunho universal, não levando em conta os contextos nos quais seja vivenciada.

Quanto ao primeiro aspecto, para Gadamer, a solidariedade não pode ser confundida com o mero compartilhamento de interesses políticos, pois se tornaria muito restrita esta visão frente à complexidade de nossa vida compartilhada. Isto por que temos a capacidade de tornar

³⁵⁵ WALHOF, 2017, p. 110-111.

³⁵⁶ GADAMER, 2002, p. 88.

alguns de nossos interesses em algo possivelmente a ser dado às outras consciências para serem compartilhados. Entretanto, isto ocasionaria perda de valores realmente relacionados às comunidades políticas, tendo em vista que supervalorizaria apenas os interesses subjetivos em detrimento aos da coletividade em sua complexidade. Já no que concerne ao segundo aspecto, deve-se ter cautela quanto ao entendimento de solidariedade para que a mesma não seja comparada às solidariedades universais, pois, conforme Walhof (2017),

[...] em vez de apelar para fontes universais de solidariedade pré-existentes baseadas numa humanidade comum ou na capacidade de racionalidade, as solidariedades de Gadamer se destacam para fazer coisas que ligam as pessoas umas às outras em determinado momento histórico e em contextos culturais e sociais específicos ³⁵⁷.

Neste sentido, para Gadamer, são de elevada importância os aspectos voltados à dimensão que une as pessoas em determinado tempo histórico e seus contextos tanto culturais quanto sociais em suas peculiaridades, e não em uma visão que dê ênfase ao atomismo humano, não considerando sua própria narrativa histórica.

Como visto em nosso primeiro capítulo, quando tocamos precisamente na tópica concernente à amizade enquanto forte elemento que constitui relações de afinidades, servindo como fundamento e associada à formação de solidariedades na sociedade, é possível recordar que neste aspecto se tem a real importância da dimensão política em Gadamer, tendo em vista a tentativa de dar consciência à formação de um mundo que, em seus aspectos político e social, tenha uma visão mais abrangente e compartilhada. Isto no sentido de não se restringir meramente ao ciclo de proximidade entre amigos, mas fundamentando-se no sentimento de solidariedade, que por sua vez, como já observado, está presente em todas as comunidades, pois estas têm sempre aspectos comuns que nos ligam uns aos outros.

Deste modo, pode-se dizer que Gadamer defende as solidariedades existentes nas comunidades e a política democrática com seu papel de ajudar a divulgá-las levando à consciência comum, levando em conta que amizade e solidariedade estão sempre interligadas, mesmo não sendo idênticas. Neste sentido, “como a amizade, a solidariedade tem a ver com essa dimensão das coisas que compartilhamos e em que nossa vida política depende em conjunto” ³⁵⁸, constituindo, então, nossa vida juntos.

Esta Solidariedade mencionada na hermenêutica gadameriana pode ser entendida na perspectiva de uma possibilidade do surgimento de decisões que sejam tomadas em comum acordo com todos, de modo que acabam sendo validadas pela comunidade em todos os

³⁵⁷ WALHOF, 2017, p. 111-112.

³⁵⁸ WALHOF, 2006, p. 584.

campos da vida dos cidadãos, seja na vida moral, política e social. Entretanto, nas sociedades com características burocráticas e tecnológicas, bem como dominada pelo anonimato, Gadamer chama atenção para que seja resgatada urgentemente, como tarefa política atual, a questão do desenvolvimento das relações de proximidade entre os cidadãos por meio da experiência dialógica, “onde a língua não é só a casa do ser, senão também a casa do ser humano, na qual vive, se instala, se encontra consigo mesmo, se encontra no Outro”³⁵⁹, neste envolvimento nas mais diversas atividades que possibilitam este encontro sem intermediações com os outros e o mundo.

Como podemos perceber, em Gadamer, a solidariedade, em sua dependência das interações sociais e políticas, desenvolve uma essencial função enquanto meio de co-percepção recíproca, onde assim como na amizade, faz com que nas interações mostre o quanto temos nossas vidas interligadas através do dar-se a conhecer uns aos outros de modo mútuo, revelando muitas vezes a nós mesmos de maneiras anteriormente não reconhecidas. Deste modo, as solidariedades que surgem serão sempre particulares, pois dependerão sempre do contexto histórico e social em que estejam inseridas.

³⁵⁹ GADAMER, 1990, p. 156.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Ao longo desta dissertação visamos dar conta da seguinte problemática: qual é a dimensão política da hermenêutica gadameriana, uma vez que fora muitas vezes caracterizada como conservadora? A análise realizada mostrou que a hermenêutica gadameriana aponta para uma visão democrática que tem como ponto central a solidariedade compartilhada. A dimensão política é tomada como algo de elevada importância na tentativa de resoluções dos mais diversos problemas que estejam ligados à humanidade, bem como nas relações entre o eu-tu e a própria preservação e manutenção da vida humana no mundo. Isto implica afirmar que a política é um aspecto que deve ser considerado central na atualidade, tendo em vista que dá a entender que toda a filosofia prática culmina na política enquanto fator relacionado à ética.

A dimensão política presente na teoria de Gadamer mostra que é necessário o discernimento entre o melhor e o pior, bem como capacitar as pessoas a identificar e julgar sobre os bens e fins, tendo em vista prestar mais atenção nas realidades políticas e sociais, pois as mesmas não podem ser reduzidas meramente aos indivíduos enquanto sujeitos, mas à própria comunidade que em sua composição dispõe de uma gama de valores e princípios perpassados em sua tradição. Aqui é importante ressaltar que, na abordagem da hermenêutica gadameriana, a solidariedade, em sua dependência das interações sociais e políticas, tem uma função essencial enquanto meio de co-percepção recíproca, pois, assim como na amizade, faz com que nas interações mostre o quanto temos nossas vidas interligadas através do dar-se a conhecer uns aos outros de modo mútuo, revelando muitas vezes a nós mesmos de maneiras anteriormente não reconhecidas. Deste modo, as solidariedades que surgem serão sempre particulares, pois dependem do contexto histórico e social nos quais estejam inseridas.

A solidariedade compartilhada é tomada, então, como esta dimensão política tão mencionada por Gadamer ao longo de seus escritos, notando que para se chegar a esta solidariedade como um forte aspecto da dimensão política gadameriana é preciso perpassar

outros elementos que constituem a mesma como tal, a saber, a pertença, a aplicação e a fusão de horizontes.

No campo da política, Gadamer sugere partir da noção de amizade como forma de articular a resolução de conflitos que possam existir entre visões diferentes sobre como conduzir as resoluções de problemas pertinentes ao bem estar das pessoas nas sociedades democráticas. Ao mesmo tempo, cabe perceber aquilo que nos liga e que nos seja comum, a saber, a solidariedade compartilhada. Desta maneira, é possível proporcionar o reconhecimento do outro e, assim, se pode legitimar determinadas características da identidade seja pessoal, cultural ou mesmo em nível de nacionalidades. É preciso ir para além das afinidades entre pontos comuns, como é observado nas amizades e entre países que têm algo a compartilhar por seus interesses particulares, de modo a buscar cada vez mais a vivência de políticas amistosas frente aos conflitos que surjam com o outro e, assim, poder se portar de modo a revelar a prática da reciprocidade.

Na dimensão política da hermenêutica de Gadamer existe uma especial preocupação com o fortalecimento de uma consciência cultivada de reciprocidade para com o outro, tendo como consequência desta o entendimento e uma visão sobre o que é comum, prestando atenção ao que o outro tem a dizer. Deste modo, chama-se atenção para a promoção de abertura à divulgação da verdade, à compreensão do outro pelo aspecto dialógico. Este entendido como aquele que propicia esta constante relação com o outro no que concerne à mediação da construção de um saber, de modo que fora dessa relação seria impossibilitada sua concretude.

É nesta abertura ao outro que se constrói realmente esta dimensão que direciona ao entendimento prático do outro, uma vez que visa especificamente lidar com a dimensão da compreensão de si mesmo não apenas através das afinidades, mas também pelo conflito entre o eu e o tu, nesta busca de uma relação com o outro que pode me conduzir ao entendimento de mim mesmo, bem como ao reconhecimento destas diferenças, uma vez que entender-se no mundo pode ser tomado como entender-se com os outros.

Estes entendimentos se dão em nível individual, mas também podem ser estendidos até mesmo ao nível sociocultural, direcionando à defesa de uma possível consciência de cidadania aberta à alteridade. Neste sentido, a perspectiva da hermenêutica gadameriana conduz a uma constante vivência da abertura ao diálogo com o outro, nesta prática intersubjetiva que se dá levando em conta os aspectos históricos e sociais aos quais somos pertencentes.

Um dos principais problemas relacionados à pretensão política da hermenêutica filosófica é a questão do relativismo de interpretações. Na perspectiva da hermenêutica de Gadamer existe este impasse frente ao risco de acabar caindo em um relativismo, tendo em vista que pode acontecer o que é tomado como, por um lado, universalismo do conhecimento especializado e, por outro lado, o conflito insolúvel entre a multiplicidade de diferentes perspectivas quanto às diferentes vozes culturais. Com isto, haveria então o risco de existência de um universalismo abstrato e, ao mesmo tempo, o risco de se cair em uma eliminação das mais diversas perspectivas culturais. Isto por que o relativismo, neste caso, deve levar em consideração que as convenções, normas morais ou mesmo determinados ideias quanto ao conhecimento, dependem de um contexto, sendo este de uma comunidade, sociedade ou mesmo grupo pertencente a uma determinada época ou norteado por certo paradigma.

Embora sendo imputado que em Gadamer exista uma hermenêutica filosófica relativista, a interpretação e conhecimento pressupõem a tentativa de universalização do que pode ser tomado como pertencente a todos, como a questão do resgate da solidariedade compartilhada nas sociedades democráticas. O problema das interpretações pode ser uma visão que defende a dependência de um aperfeiçoamento das melhorias de condições de lidar com o que é comum a todos. Assim, cabe mencionar o próprio contexto que engloba aspectos sociais, históricos e culturais ou mesmo um horizonte de compreensão que possa servir como base de solução das problemáticas que envolva a continuidade da vida humana em suas mais diferentes esferas, desde a pessoal, comunitária e global.

No que concerne à tentativa de reabilitação de Aristóteles com sua concepção de filosofia prática por parte de Gadamer, encontramos na hermenêutica deste, fortes elementos que conduzem a reflexões voltadas aos campos da ética e da política. Ao observar que no contexto da Grécia Antiga havia uma real relação entre a vida dos cidadãos e a dimensão da prática política, uma vez que a entrada na vida era uma tomada como a entrada na práxis da política, pode ser afirmado, então, a tamanha importância da dimensão política do ser humano, dado que este é um ser político, isto é, de relações com seu outro em sua comunidade. Deste modo, a hermenêutica tem a tarefa de reivindicar a tomada de decisão com responsabilidade por parte dos cidadãos.

O conceito de aplicação na hermenêutica gadameriana tem real importância no sentido de se tornar abertura a toda uma compreensão a partir da própria realidade contextual que engloba não apenas aspectos de interpretações abstratos, como historicamente havia sido considerada, mas como este elemento que, interligada à compreensão e interpretação, pode ser

norteador das formas autênticas de compreensão da realidade humana em seu contexto histórico e levando em conta a vida humana em comum com suas mais diversas problemáticas. É com base no conceito de aplicação que se pode fazer a reivindicação de uma hermenêutica que contém em seu desenvolvimento o aspecto da práxis aristotélica, especialmente com relação à dimensão política no sentido de convivência humana em comum. Com isto, podemos ver que a hermenêutica, enquanto práxis, permeia elementos que nos conduzem à busca da prática de ações solidárias em nossa convivência com os demais em um dado contexto.

Na hermenêutica filosófica de Gadamer existe a proposta de uma solidariedade que em sua prática ultrapasse aos meros interesses pessoais em detrimento do bem comum, ou seja, da coletividade. Nesta há também uma preocupação com a preservação ou conservação da natureza no seu sentido ecológico, frente aos riscos de o ser humano acabar levando, com seu uso desenfreado dos recursos naturais, à própria destruição da sobrevivência humana no planeta. Assim, há uma tentativa de alcance de uma vivência humana da solidariedade no compartilhar de interesses mutuamente entre os pertencentes a uma dada vida comunitária de modo a desenvolver sua consciência de cidadãos, onde o caráter político da hermenêutica de Gadamer se apresenta como local em que deve ser levado em consideração o outro frente ao diálogo, bem como ter a criação de espaços que sejam comuns, em contraposição à supervalorização dos interesses subjetivos tão em alta nas sociedades atuais.

Neste sentido, se pode afirmar que o ser humano está sempre voltado à vida de relações com o seu outro na vida comunitária, sendo enquanto isto, uma alternativa contrária à auto alienação do indivíduo inserido em um mundo com diversas visões sobre sua realidade, bem como a vivência política de relações no seu sentido dialógico. Isto leva a entender que a hermenêutica se torna realmente uma visão cosmo-política, na qual se inserem possibilidades de, através da solidariedade compartilhada, chegar a uma forma alternativa aos diversos impasses sociais. Isto tendo em vista a necessidade de participação no que é comum, de modo que esta participação deve ser sempre nossa tarefa nas sociedades atuais, ao ponto de que as solidariedades sejam tomadas como inevitáveis frente às novas exigências para conservação e manutenção do futuro da humanidade. Assim, se vê necessidade da solidariedade tomada como ponto de real significância aos aspectos culturais e históricos relacionados precisamente aos valores da comunidade. Esta que, na práxis hermenêutica, se torna essência para a tomada de consciência por todos para a efetivação do engajamento em âmbito comunitário.

Na atualidade se torna de grande valia a reflexão a respeito da importância da vida comunitária que direciona para a prática do engajamento solidário na vivência do âmbito da práxis e razão social, numa época em que se encontra demasiadamente alheia à consciência da solidariedade compartilhada. Nesta vida comunitária, é onde se dá a convivência entre os cidadãos, sendo redescobertas as consciências de solidariedades já existentes, cabendo assim, esta retomada do aspecto da solidariedade como elemento chave que nos pode unir.

A Solidariedade compartilhada pode ser entendida como a possibilidade do surgimento de decisões que sejam tomadas em comum acordo com todos, de modo que acabem sendo validadas pela comunidade em todos os campos da vida dos cidadãos, seja na vida moral, política e social. Entretanto é preciso que, nas sociedades com características burocráticas e tecnológicas dominadas pelo anonimato, seja resgatada urgentemente, como tarefa política atual, a questão do desenvolvimento das relações de proximidade entre os cidadãos por meio da experiência dialógica neste encontro consigo mesmo e com o outro, neste envolvimento nas mais diversas atividades que possibilitem este encontro sem intermediações com os outros e o mundo.

Portanto, podemos afirmar que as sociedades democráticas contemporâneas, a partir da perspectiva da hermenêutica filosófica gadameriana, são chamadas a ter um melhor entendimento humanitário no que tange a uma vivência de valores éticos que possam conduzir à preservação e manutenção daquilo que seja tomado como pertencente a todas as pessoas, no sentido de bases da continuidade da harmonia dos seres humanos, bem como do mundo ao qual necessita dos devidos cuidados para sua sobrevivência.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

ACOSTA, Maria del Rosario. El diálogo que somos: la comprensión como espacio para la política. **Araté Revista de Filosofía**, Vol. XVIII, Nº 2, 2006, pp. 205-228. Disponível em: <<http://revistas.pucp.edu.pe/index.php/arete/article/view/365/352?gathStatIcon=true>> Acesso em: 20 dez.-2017.

ARISTÓTELES. **Ética a Nicômaco**. Col. Os Pensadores, trad. Leonel Vallandro e Gerd Bornheim, da versão inglesa de W. D. Ross. Abril. S. A. Cultural. São Paulo, 1984.

BATISTA, G. S. **Hermenêutica e Práxis em Gadamer**. Rio de Janeiro, 2007. 96 p. Dissertação (Mestrado em Filosofia) Programa de Pós-Graduação em Filosofia, Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro (PUCRJ), Rio de Janeiro, 2007.

BATISTA, Micheline. D. G. *Hermenêutica filosófica e o debate Gadamer-Habermas*. **Crítica e Sociedade: revista de cultura e política**. V. 2, n. 1 jan./jun. 2012.

BERNSTEIN, Richard J. *What is the Difference That Makes a Difference? Gadamer, Habermas, and Rorty*. **PSA: Proceedings of the Biennial Meeting of the Philosophy of Science Association**. Vol. 1982, Volume Two: Symposia and Invited Papers (1982), pp. 331-359.

_____. *Una revisión de las conexiones entre inconmensurabilidad y otredad*. **Isegoría**, Revista de Filosofía Moral y Política, n. 3, p. 5-25, apr. 1991. Disponível em: <<http://isegoria.revistas.csic.es/index.php/isegoria/article/view/364>>. Acesso em: 20 mar. - 2018.

_____. *Si la acción fuera o pretendiera ser todo el pensamiento, ese sería el final del pensamiento*. Richard Bernstein en conversación con la redacción de Areté. **Areté. Revista de Filosofía**, vol. XVIII, nº 1 (2006), p. 159-174.

CARVALHO, Helder B. A. de. *Em torno à H.-G. Gadamer*. **Síntese – Revista de Filosofia**, v. 29, n. 95, pp. 425-436, 2002.

CUCHUMBÉ HOLGUÍN, Nelson Jair. *El aporte filosófico de Gadamer y Taylor a la democracia: Actitude de diálogo abierto y reconocimiento recíproco*. **Praxis Filosófica Nueva Serie**, [S.l.], n. 35, p. 133 - 151, mayo 2013.

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

DOMINGUES, José António. **Diálogo Hermenêutico**. Coleção Artigos Lusosofia – Covilhã, 2009. pp. 20. Disponível em: <http://www.lusosofia.net/textos/domingues_jose_dialogo_hermeneutico.pdf>. Acesso em: 25 out. 2018.

DOSTAL, Robert J. **The Cambridge Companion to Gadamer**. Cambridge University Press. Pennsylvânia, 2002.

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

DUTT, Carsten. **En conversación con Hans-Georg Gadamer: Hermenéutica, estética y filosofía práctica**. Presentación y traduc. de Teresa Rocha Barco, Madrid: Tecnos, 1998.

ESTRADA, Miguel Mandujano. *Política y hermenéutica. De la filosofía de Gadamer a una experiência social*. **Revista de la Asociación de Alumnos de Postgrado de Filosofía TALES**. Nº 2, 2009, pp. 380 - 391.

FARIAS, Victor. **Heidegger e o Nazismo: Moral e Política**. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1988.

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

_____. *O que é práxis? As condições da razão social*. In: **A Razão na Época da Ciência**. Trad. de Ângela Dias. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1983. p. 41-56.

_____. *Hermenêutica como filosofia prática*. In: **A Razão na Época da Ciência**. Trad. de Ângela Dias. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1983. p. 57-77.

_____. *Praktisches Wissen (1930)*. In: **Griechische Philosophie I**, Gesammelte Werke, Bd. 5, Tübingen 1985, pp. 230 – 248.

_____. **The Idea of the Good in Platonic-Aristotelian Philosophy**. Trans. P. Christopher Smith. New Haven: Yale University Press, 1986.

_____. *La diversidad de Europa*. In: **La Herencia de Europa**. Barcelona: Ediciones Península, 1990. p. 19-40.

_____. *Ciudadanos de dos mundos*. In: **La Herencia de Europa**. Barcelona: Ediciones Península, 1990. p. 101-116.

_____. *Las bases antropológicas de la libertad del ser humano*. In: **La Herencia de Europa**. Barcelona: Ediciones Península, 1990. p.117-126.

_____. *Los Límites del experto*. In: **La Herencia de Europa**. Barcelona: Ediciones Península, 1990. p.127-144.

_____. *La misión de la filosofía*. In: **La Herencia de Europa**. Barcelona: Ediciones Península, 1990. p. 151-156.

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

_____. **On Education, Poetry, and History.** Eds. Dieter Misgeld and Graeme Nicholson. Albany: State University of New York Press, 1992.

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

_____. **Elogio de la Teoría: Discursos y artículos.** Traduzido por Anna Poca. Barcelona: Ediciones Península, 1993.

_____. *Leer es como traducir (1989).* In: **Arte y Verdad de la Palabra.** Barcelona, Paidós, 1998. p.48-55.

_____. *La diversidad de las lenguas y la comprensión del mundo (1990).* In: **Arte y verdad de la palabra.** Barcelona, Paidós, 1998. p. 65-77.

_____. **O Problema da Consciência Histórica.** Trad. de Paulo César Duque-Estrada. Rio de Janeiro: Ed. FGV. 1998.

_____. **Hermeneutics, Religion, and Ethics.** Trans. Joel Weinsheimer. New Haven: Yale University Press, 1999.

_____. *Do ideal da Filosofia Prática.* In: **Elogio da Teoria.** Traduzido por João Tiago Proença. Lisboa/Portugal: Edições 70, 2001. p. 53-59.

_____. *A ideia de tolerância (1782-1982).* In: **Elogio da Teoria.** Traduzido por João Tiago Proença. Lisboa/Portugal: Edições 70, 2001. p.81-95.

_____. *Isolamento como sintoma de auto alienação.* In: **Elogio da Teoria.** Traduzido por João Tiago Proença. Tradução de: Lob der Theorie. Lisboa: edições 70, 2001. p. 97-108.

_____. *O homem e a sua mão no processo civilizacional.* In: **Elogio da Teoria.** Traduzido por João Tiago Proença. Tradução de: Lob der Theorie. Lisboa: edições 70, 2001. p. 109-116.

_____. **Gadamer in Conversation.** Ed. Richard E. Palmer. New Haven: Yale University Press, 2001.

_____. *Entre fenomenologia e dialética – Tentativa de uma autocrítica (1985).* In: **Verdade e Método II: Complementos e índices.** Trad. Marcia Sá Cavalcante-Schuback. Petrópolis, RJ: Vozes, 2002. p. 09-34.

_____. *O que é a verdade? (1957).* In: **Verdade e Método II: complementos e índices.** Trad. Marcia Sá Cavalcante-Schuback. Petrópolis, RJ: Vozes, 2002. p. 57-71.

_____. *A história do conceito como filosofia (1970).* In: **Verdade e Método II: complementos e índices.** Trad. Marcia Sá Cavalcante-Schuback. Petrópolis, RJ: Vozes, 2002. p. 94-111.

_____. *Hermenêutica clássica e hermenêutica filosófica (1968)*. In: **Verdade e Método: complementos e índices**. Trad. Marcia Sá Cavalcante-Schuback. Petrópolis, RJ: Vozes, 2002. p. 111-142.

_____. *A continuidade da história e o instante da existência (1965)*. In: **Verdade e Método II: Complementos e índices**. Trad. Marcia Sá Cavalcante-Schuback. Petrópolis, RJ: Vozes, 2002. p. 159-173.

_____. *Homem e Linguagem (1966)*. In: **Verdade e Método II: complementos e índices**. Trad. Marcia Sá Cavalcante-Schuback. Petrópolis, RJ: Vozes, 2002. p. 173-182.

_____. *Linguagem e compreensão (1970)*. In: **Verdade e Método II: complementos e índices**. Trad. Marcia Sá Cavalcante-Schuback. Petrópolis, RJ: Vozes, 2002. p. 216-233.

_____. *A incapacidade para o diálogo (1972)*. In: **Verdade e Método II: complementos e índices**. Trad. Marcia Sá Cavalcante-Schuback. Petrópolis, RJ: Vozes, 2002. p.242-252.

_____. *Réplica à hermenêutica e crítica da ideologia (1971)*. In: **Verdade e Método II: Complementos e índices**. Trad. Marcia Sá Cavalcante-Schuback. Petrópolis, RJ: Vozes, 2002. p. 292-321.

_____. *A hermenêutica como tarefa teórica e prática (1978)*. In: **Verdade e Método II: Complementos e índices**. Trad. Marcia Sá Cavalcante-Schuback. Petrópolis, RJ: Vozes, 2002. p. 349-369.

_____. *Problemas da razão prática (1980)*. In: **Verdade e Método II: Complementos e índices**. Trad. Marcia Sá Cavalcante-Schuback. Petrópolis, RJ: Vozes, 2002. p.369-380.

_____. *Sobre la incompetência política de la filosofía*. In: **Acotaciones Hermenéuticas**, Madrid, Trotta, 2002. p. 49-57.

_____. *Sobre el oír*. In: **Acotaciones Hermenéuticas**, Madrid, Trotta, 2002. p. 67-75.

_____. *Amistad y solidaridad*. In: **Acotaciones Hermenéuticas**, Madrid, Trotta, 2002. p. 77-88.

_____. *El significado actual de la filosofía griega*. In: **Acotaciones Hermenéuticas**, Madrid, Trotta, 2002. p. 125-142.

_____. *Hermenéutica como filosofía práctica*. *Revista de filosofía (Chile)* V. 36, Nº 110, 2004, pp.7-28.

_____. *Subjetividade e intersubjetividade, sujeito e pessoa (1975)*. In: **Hermenêutica em Retrospectiva: a virada hermenêutica**. Tradução de Marco Antonio Casanova. Petrópolis, RJ: Vozes, 2007. p. 09-27.

_____. *Desconstrução e hermenêutica*. In: **Hermenêutica em Retrospectiva: a virada hermenêutica**. Tradução de Marco Antonio Casanova. Petrópolis, RJ: Vozes, 2007. p. 83-97.

_____. *No rastro da hermenêutica (1994)*. In: **Hermenêutica em Retrospectiva: a virada hermenêutica**. Tradução de Marco Antonio Casanova. Petrópolis, RJ: Vozes, 2007. p. 99-138.

_____. *A hermenêutica e a escola de Dilthey (1991)*. In: **Hermenêutica em Retrospectiva: a virada hermenêutica**. Tradução de Marco Antonio Casanova. Petrópolis, RJ: Vozes, 2007. p. 155-184.

_____. **Verdade e Método: traços fundamentais de uma hermenêutica filosófica**. Trad. Flávio Paulo Meurer. 10. ed. Petrópolis – Rj: Editora Vozes, 2008.

_____. *Friendship and Solidarity*. Trans. David Vessey and Chris Blauwkamp. **Research in Phenomenology** 39: 3–12, 2009. p. 03-12.

_____. *Phronesis: Una filosofía de la finitud*. In: **Él último dios: La lección del siglo XX**. Hans-Georg Gadamer en diálogo filosófico con Riccardo Dottori. Traducción de José Luis Iturrate Veá. Barcelona: Anthropos Editorial, 2010. p. 23-34.

GRONDIN, Jean. *La hermenêutica es una manera de hacer filosofía y no una escuela*. **Areté Revista de Filosofía**, v. XVIII, n. 2, pp. 323-337, 2006. Disponível em <<http://revistas.pucp.edu.pe/index.php/arete/article/view/373/365>>. Acesso em: 14.07.2017.

GRONDIN, Jean. **Introdução à hermenêutica filosófica**. Traduzido por Benno Dischinger. São Leopoldo: Ed. Unisinos, 1999.

HABERMAS, J. **Dialética e hermenêutica**. Trad. Álvaro Valls. Porto Alegre: L&PM, 1987.

HAMMES, Itamar Luís. **Da voz do outro ao encontro de mundos: Gadamer, o multiculturalismo e o diálogo de culturas**. 2012. 135 f. Tese (Doutorado em Filosofia) Programa de Pós Graduação em Filosofia, Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul (PUCRS), Porto Alegre, 2012.

HEIDEGGER, Martin. **Ser e Tempo**. Trad. Márcia de Sá Cavalcante. Petrópolis: Vozes, 1998.

_____. **Marcas do caminho**. Trad. Enio Paulo Giachini e Ernildo Stein; revisão de tradução de Marcos Antônio Casanova. Petrópolis: Vozes, 2008.

HERMANN, Nadja. Breve Investigação Genealógica sobre o Outro. **Educação & Sociedade: Revista de Ciências da Educação**, Campinas, v. 32, n. 114, p. 137 – 149, jan. – mar. 2011. Disponível em: <<http://www.cedes.unicamp.br>> Acesso em 10.07.2017.

HONNETH, A. **Luta por Reconhecimento: a gramática moral dos conflitos sociais**. Tradução de Luiz Repa. São Paulo: Editora 34, 2009.

HONNETH, Axel. **El Derecho de la Libertad: una eticidad democrática**. Madrid: Clave Intelectual, 2014.

LAWN, Chris. **Compreender Gadamer**. Trad. Helio Magri Filho. 2. Ed. – Petrópolis, RJ: Vozes, 2010.

LEÓN, Lourdes Otero. *Ciudadanos de dos mundos: Lo mejor de la herencia europea, según H. G. Gadamer*. **A Parte Rei Revista de Filosofía**. Nº 57, mayo 2008. Disponível em: <<http://serbal.pntic.mec.es/~cmunoz11/otero57.pdf>> Acesso em: 20.07.2017.

LOPES, Maria dos Santos Silva. **A Solidariedade como práxis hermenêutica em Gadamer**. 2015. 112 f. Dissertação (Mestrado em Ética e Epistemologia) Programa de Pós- Graduação em Filosofia, Universidade Federal do Piauí (UFPI), Teresina, 2015.

MALPAS, Jeff, “Hans-Georg Gadamer”, **The Stanford Encyclopedia of Philosophy**, Edition 2016. Disponível em: <<https://plato.stanford.edu/archives/win2016/entries/gadamer/>> Acesso em: 25 nov. – 2017.

MALPAS, Jeff, MALPAS, Nick. *Politics, Hermeneutics, and Truth*. In: Mazzini S., Glyn-Williams O. (eds) **Making Communism Hermeneutical**. Contributions to Hermeneutics, vol 6. Springer, Cham, 2017. Disponível em: <https://link.springer.com/chapter/10.1007/978-3-319-59021-9_3#citeas> Acesso em: 17 nov. – 2017. p. 19-29.

OBREGÓN CABRERA, José L. **La hermenêutica como filosofía práctica: consecuencias éticas e políticas de la filosofía de Hans-Georg Gadamer**. 2011. 267 f. Dissertação (Mestrado em Filosofia). Programa de pós-Graduação em Filosofia, Pontificia Universidad Católica del Peru (PUCP), Lima, 2011.

PARRA AYALA, Andrés Felipe. *El descenso hermenêutico: Una interpretación política de la fusión de horizontes em H.G. Gadamer*. **Ideas y valores: Revista Colombiana de Filosofía**, Issue 155, pp. 59-84, 2014.

PORTOCARRERO SILVA, Maria Luísa. *Da “fusão de horizontes” ao “conflito de interpretações”*: a hermenêutica entre H.-G. Gadamer e P. Ricoeur. **Revista Filosófica de Coimbra**. V. 1, pp.127-153, (1992). Disponível em: <http://www.uc.pt/fluc/dfci/publicacoes/da_fusao_horizontes> Acesso em: 15 jan. – 2018.

_____. **O Preconceito em Gadamer: Sentido de uma Reabilitação**, Lisboa, FCG/ JNICT, 1995.

_____. **Conceitos fundamentais de Hermenêutica Filosófica**. Universidade de Coimbra, pp. 1-52, Coimbra, 2010.

ROHDEN, L. KUSSLER, L. M. *Filosofar enquanto cuidado de si mesmo: um exercício espiritual ético-político*. *Trasn/Form/Ação*, (UNESP. MARÍLIA. IMPRESSO), v. 40, p. 93-112, 2017.

ROUANET, Bárbara Freitag. Habermas e Heidegger: uma discórdia filosófica. Reflexões sobre os Cadernos negros de Heidegger. **Revista Sociedade e Estado**, v. 31, p. 955-968,

(2016). Disponível em: <<http://periodicos.unb.br/ojs311/index.php/sociedade/article/view/6224>>. Acesso em 29 out. – 2018.

SEGURA PERAITA, Carmen. La lectura gadameriana de la filosofía práctica de Aristóteles. Constitución de una hermenéutica ontológica y política. **Pensamiento. Revista de Investigación e Información Filosófica**, [S.l.], v. 73, n. 275, p. 169-186, mayo 2017.

SILVA, Davi J. S da. *Apontamentos sobre a experiência do outro, amizade e solidariedade em H.G. Gadamer*. **Revista Peri**, v. 06, n. 01, pp, 77 – 98, 2014. Disponível em: <<http://www.nexos.ufsc.br/index.php/peri/article/view/908/411>> Acesso em: 20 fev. – 2018.

SULLIVAN, Robert R. **Political Hermeneutics: The early thinking of Gadamer**. Pennsylvania State University Press, 1989.

_____. *Gadamer's Early and Distinctively Political Hermeneutics*. In.: HAHN, Lewis Edwin (Ed.): **The Philosophy of Hans-Georg Gadamer**. The Library of Living Philosophers, Vol. XXIV, Chicago and La Salle, Illinois: Open Court, 1997, 619 pp.

WALHOF, Darren R. *Friendship, Otherness and Gadamer's Politics of Solidarity*. **Political Theory**, vol. 34, 5: pp. 569-593., First Published Oct 1, 2006. Disponível em: <<http://journals.sagepub.com/action/doSearch?AllField=Friendship%2C+Otherness%2C+and+Gadamer%E2%80%99s+Politics+of+Solidarity>> Acesso em: 17 nov.- 2017.

_____. **The Democratic Theory of Hans-Georg Gadamer**, Palgrave Macmillan; Grand Rapids, 2017.

WARNKE, Georgia. *Hermeneutics, ethics, and politics*. In: DOSTAL, Robert J. **The Cambridge Companion to Gadamer**. Cambridge University Press. Pennsylvânia, 2002, pp. 79 - 125.

_____. *Solidarity and tradition in Gadamer's Hermeneutic's*. **History and Theory**, December 2012, Vol.51(4), pp.6-22. Disponível em: <http://onlinelibrary-wiley.ez17.periodicos.capes.gov.br/doi/10.1111/j.1468-2303.2012.00644.x/full> Acesso em: 13 dez. – 2017.

VALLEJO CAMPOS, Álvaro. *El concepto aristotélico de Phrónesis y la hermenéutica de Gadamer*. En: ACERO, J. J. et alia (eds.), **El legado de Gadamer**. Universidad de Granada, España, 2004, pp.465-486.

VATTIMO, G. & ZABALA, S. *Ethics without Transcendence?* **Common Knowledge** 9 (3), 2003, pp. 399-405. Duke University Press. Disponível em <<https://muse-jhu-edu.ez17.periodicos.capes.gov.br/article/45566/pdf>> Acesso em: 28 nov. – 2017.

VATTIMO, Gianni. *The End of Philosophy in the Age of Democracy*. **Le Portique** [En ligne], V. 18, pp. 1-9, 2006.

WU, Roberto. *A experiência como recuperação do sentido da tradição em Benjamin e Gadamer*. **Revista Anos 90**, v. 11, n. 19/20, p. 169-198, jan./dez. - 2004.