

2

O Problema Fundamental da Hermenêutica Filosófica: *compreensão, interpretação e aplicação* na articulação entre hermenêutica e filosofia prática.

2.1

A Compreensão como o cerne da questão hermenêutica.

2.1.1– Compreensão e Interpretação na indagação pela práxis.

O tratamento gadameriano do acontecer compreensivo tem como base a análise heideggeriana da estrutura original da compreensão, conforme desenvolvida em *Ser e Tempo*. Conforme afirma Miroslav Milovic, “a questão principal do livro *Ser e Tempo*, lembrará Gadamer, não é como o ser pode ser interpretado, mas como a compreensão é o próprio ser. A compreensão é a condição de abertura para o ontológico, para o autêntico da própria vida”². A estrutura compreensiva do ser humano, ponto central na investigação heideggeriana da questão do ser, é um dos apoios encontrados por Gadamer para a realização de seu projeto hermenêutico. Gadamer, portanto, focaliza o caráter universal da experiência hermenêutica – elemento essencial ao projeto heideggeriano de uma ontologia fundamental – , como a possibilidade de pensar uma ontologia direcionada às questões do compreender, na qual se deve esclarecer o sentido de uma relação (compreensiva) que já e sempre está ocorrendo. Diz o próprio Gadamer:

Embora eu tenha contornado a intenção filosófica de Heidegger, quer dizer, a retomada do “problema do ser”, torna-se não obstante claro que somente uma viva tematização da existência humana enquanto “ser-no-mundo” revela as implicações plenas do *Verstehen* (compreender) como possibilidade e estrutura da existência³.

² MILOVIC, Miroslav – *Comunidade da Diferença*. Rio de Janeiro/ Ijuí: Relume Dumará/ Unijuí, 2004, p. 125.

³ GADAMER, Hans-Georg – *O Problema da Consciência Histórica*. Tradução de Paulo Cesar Duque-Estrada. Rio de Janeiro: Ed. FGV, 1998. p. 12, doravante referido como PCH.

A novidade trazida por Heidegger – isto é, *o peso ontológico do conceito de compreensão enquanto modo originário próprio da vida humana* – é um importante pressuposto para Gadamer quando este tematiza a compreensão como um problema ontológico-existencial e, por conseguinte, prático, no qual se esforça por “*compreender como a hermenêutica pôde fazer jus à historicidade da compreensão*”⁴.

Mesmo vinculado à herança fenomenológica, perspectiva que é preservada na filosofia hermenêutica, Gadamer, ao se afastar da questão heideggeriana por excelência – *a questão do sentido do ser* –, retoma o problema hermenêutico como instância possibilitadora de uma reflexão acerca dos pressupostos implícitos a todo discurso. Deste modo, Gadamer busca tematizar a *dimensão interpretativa* inerente à toda experiência humana. Ele percebe que as análises ontológicas de Heidegger permitem evidenciar a tematização da hermenêutica enquanto uma forma primordial da experiência humana. Diz Gadamer:

Ele [Heidegger] interpretou a estrutura temporal do *Dasein* como o movimento de interpretação. Tal interpretação não ocorre como uma atividade no curso da vida, mas é a *forma* da própria vida humana. Portanto, nós interpretamos através da própria energia de nossa vida, que significa ‘projetando’ *em* e *através* de nossos desejos, vontades, esperanças, expectativas, assim como em nossa experiência vital; e este processo culmina em sua expressão pelo sentido do discurso. A interpretação do interlocutor e seu discurso, do escritor e seu texto, é um aspecto especial do processo da vida humana como um todo⁵.

Gadamer tematiza o modo como existimos a partir de nossa relação primordial com as coisas, tendo como modelo a relação lingüística entre leitor e

⁴ GADAMER, Hans-Georg – *Verdade e Método*, tradução de Flávio Paulo Meurer, revista por Enio Paulo Giachini e Márcia Sá Cavalcante Schuback, 5ª. Edição. Petrópolis: Vozes, 2003, p. 354, doravante referido como VM. Para minha tradução das passagens desta obra citadas nesta dissertação, foi também utilizada a versão em inglês *Truth and Method*, tradução e revisão de Joel Weinsheimer e Donald G. Marshall, 2ª. Edição. New York: Continuum, 1996.

⁵ GADAMER, Hans-Georg. ‘The Conflict of Interpretations’. In BRUZINA, R. & WILSHIRE, B. *Phenomenology: Dialogues and Bridges*. Albany: SUNY Press, 1982, p. 302. Citado em GRODIN, Jean. Gadamer’s Basic Understanding of Understanding. In DOSTAL, Robert J. (Ed.) – *The Cambridge Companion to Gadamer*. Cambridge: Cambridge University Press, 2002, p. 38, tradução minha.

texto. A compreensão é sempre o pressuposto de toda relação, seja com o mundo que nos cerca, seja conosco. Como ele observa, “*compreender e interpretar textos não é um expediente reservado apenas à ciência, mas pertence claramente ao todo da experiência do homem no mundo*”⁶. A experiência hermenêutica indica um âmbito no qual pode-se vislumbrar o modo como, essencialmente e desde sempre, somos. Neste sentido, o cunho interpretativo do pensamento de Gadamer sugere um caráter primordial, que é formulado por ele nos seguintes termos:

Hermenêutica é uma palavra que a maioria das pessoas não conhece nem precisa conhecer. Mas ainda assim a experiência hermenêutica atinge-as e não as exclui. Também elas tentam apreender algo como algo e, por fim, compreender tudo à sua volta, e com ele se comportar de forma adequada. E este algo é, ademais, quase sempre Alguém que sabe reclamar os seus direitos. *Esta conduta hermenêutica tem, ao que parece, o seu aspecto essencial no fato de se reconhecer imediatamente o Outro enquanto Outro*. Ele não é meu *dominium*, não é o meu feudo, como podem chegar a sê-lo muitas manifestações da natureza explicadas no campo das ciências naturais⁷.

Conforme foi sublinhado na citação anterior, a noção gadameriana de compreensão, além de ser um dos momentos fundamentais na tematização da questão hermenêutica, constitui, por um lado, a possibilidade de se tematizar um âmbito mais abrangente de experiência da verdade, para além da noção restrita à simples atividade de interpretação de textos e, por outro lado, uma radicalização da hermenêutica da facticidade, que, ao contrário de Heidegger, tem um cunho preparatório na tematização da relação com o outro como algo essencial ao âmbito da vida em comum. É nesta tematização que habita a reflexão gadameriana. Como afirma Paulo Cesar Duque-Estrada, “*para Gadamer, não necessitamos conceber a experiência da compreensão, para fazer justiça ao seu caráter mais original, tal como afirmado por Heidegger, como que externa (ou anterior) à efetividade do*

⁶ VM, p. 29.

⁷ GADAMER, Hans-Georg – *Herança e Futuro da Europa*, trad. de António Hall. Lisboa: Ed. 70, 1989, p. 24-25, grifo meu, doravante referido como HFE.

processo de autoformação da vida que se dá através de uma tradição lingüística particular”⁸. Neste sentido, Gadamer pensa a compreensão (*Verstehen*) como um processar histórico sempre efetivo e atuante na vida humana em seu caráter comunitário, isto é, como sempre e já efetivamente prática⁹. Gadamer ressalta esse aspecto prático presente em toda compreensão na seguinte passagem:

A compreensão implica sempre uma pré-compreensão que, por sua vez, é prefigurada por uma tradição determinada em que vive o intérprete e que modela os seus preconceitos. Assim, todo encontro significa a “suspensão” de meus preconceitos, seja o encontro com uma pessoa com quem aprendo a minha natureza e os meus limites, seja com uma obra de arte (“não há um lugar em que não possa ver-te, deves mudar a tua vida”) ou com um texto; e é impossível contentar-se em “compreender o outro”, quer dizer, buscar e reconhecer a coerência imanente aos significados-exigências do outro. Um outro chamado está sempre subentendido. Tal como uma idéia infinita, o que também está subentendido é uma exigência transcendental de coerência na qual tem lugar o ideal de verdade. Mas é ainda necessário que eu esteja disposto a reconhecer que o outro (humano ou não) tem razão e a consentir que ele prevaleça sobre mim¹⁰.

A passagem citada indica um aspecto fundamental da noção gadameriana de compreensão: o caráter *universal e dialógico*, que faz desta mesma noção uma estrutura essencial ao ser humano e também, por conseqüência, um pressuposto a todo discurso, onde o compreender está sempre motivado por *prejuízos* ou *preconceitos* (*Vorurteil*), ou seja, por uma orientação prévia a todo compreender que,

⁸ DUQUE-ESTRADA, Paulo Cesar – *Gadamer’s Rehabilitation of Practical Philosophy: an Overview*, tese de doutorado apresentada em Boston College, The Graduate School of Arts and Sciences, Department of Philosophy, 1993, p.164, tradução minha.

⁹ Como ressalta Roberto Wu em *Heidegger e a Possibilidade do Novo*, o tratamento da temporalidade da compreensão é um dos pontos de distinção entre os projetos filosóficos de Gadamer e Heidegger. Embora Gadamer aceite como herança heideggeriana a noção da compreensão como a forma primordial de relação com o fáctico, ele rejeita “a estrutura temporal de um corte incisivo, de um insight que subitamente modifica o âmbito da existência”. Nesta mesma perspectiva, segue uma afirmação de Robert J. Dostal citada por Wu: “Para Gadamer o evento da verdade demanda tempo, enquanto que para Heidegger o evento é quase sempre apresentado como súbito e abrupto”. DOSTAL, Robert J. *Gadamer’s Relation to Heidegger and Phenomenology*. In DOSTAL, Robert J. (Ed.) – *The Cambridge Companion to Gadamer*, p. 256. In WU, Roberto – *Heidegger e a Possibilidade do Novo*, tese de doutorado apresentada na PUC-Rio, Programa de Pós-graduação em Filosofia, Departamento de Filosofia, 2006, p. 46, nota 47.

¹⁰ PCH, p. 14.

para além de aceitação ou recusa, constituem a base da compreensão. No processo compreensivo sempre estamos munidos de opiniões que não podemos abandonar. Essa visão prévia constitui, na argumentação de Gadamer, um pressuposto que não pode ser ignorado.

Toda compreensão constitui-se, pois, como um posicionamento histórico e situado no qual existe uma dupla atuação: 1. *o modo como interpretamos algo, isto é, nossa receptividade e interação com este outro*; e 2. *o próprio outro que nos constitui de modo atual e futuro, em termos de vir a ser*. Deste modo, a dimensão a um só tempo ontológica e prática do processar compreensivo pode ser descrita como momento no qual estamos inseridos na tradição com nossos prejuízos a partir do qual nos situamos e temos diante de nós um outro – seja um texto ou uma obra de arte ou, em última instância, a tradição -, que fundamentalmente possui um ‘querer-dizer’, ou seja, um horizonte de sentido a ser compreendido.

No início de *Verdade e Método*, Gadamer formula como problema fundamental da hermenêutica a questão da compreensão em suas implicações filosóficas. A hermenêutica filosófica deve partir de uma questão que, mesmo perpassando toda tradição metodológico-interpretativa, revela um questionamento existencial e prático que somente tal reflexão pode vislumbrar. Cito Gadamer:

Essa investigação coloca a questão ao *tudo da experiência humana do mundo e da práxis da vida*. Falando kantianamente, ela pergunta *como é possível a compreensão?* Essa é uma questão que precede a todo comportamento compreensivo da subjetividade e também ao comportamento metodológico das ciências da compreensão, a suas normas e regras. (...) O fato de o movimento da compreensão ser abrangente e universal não é arbitrariedade nem extrapolação construtiva de um aspecto unilateral; reside na natureza da própria coisa¹¹.

Para Gadamer, a pergunta “como é possível a compreensão?” é inseparável de implicações ontológicas e práticas, que, ao serem objeto de reflexão, abrem um âmbito de pensamento no qual é preservado uma estrutura de diálogo, distante, no entanto, de qualquer forma de relativismo ou dogmatismo. Isto porque, como

¹¹ VM, p. 16.

Richard Bernstein observa, unido a tais dimensões existe um traço crítico que também se encontra implicado na colocação da questão. Afirma Bernstein:

A condição básica para toda compreensão necessita testar e colocar em risco as próprias convicções e preconceitos no e através de um encontro com o que é radicalmente “outro” ou estranho. Isto necessita imaginação e sensibilidade hermenêutica para compreender o “outro” em seu sentido mais forte possível. Somente buscando aprender do “outro”, somente pela totalidade do compreender de suas reivindicações pode-se ter um encontro crítico. Um diálogo engajado e crítico necessita abertura de si mesmo a todo o poder do que o “outro” diz. Tal abertura não indica concordância, mas sim um confronto dialógico¹².

A dimensão crítica salientada por Bernstein, neste trecho, reforça um traço essencial ao pensamento de Gadamer no qual a relação com o outro – que, conforme já dissemos, consiste, em última instância, no legado da tradição – significa um permanente pôr em questão o nosso próprio modo de ser compreensivo. O encontro dialógico é, assim, um acontecimento no qual sempre somos obrigados a ativamente interagirmos com este outro¹³; esta interação é melhor entendida em termos de uma confrontação, na qual acontece uma mútua e crítica transformação¹⁴. Deste modo,

¹² BERNSTEIN, Richard J. – *The New Constellation: the ethical-political horizons of modernity/postmodernity*. Cambridge, Massachusetts: The MIT Press, 1992, p. 4, tradução minha.

¹³ Como recorda Manfred Frank, a hermenêutica gadameriana distancia-se da consideração da compreensão/interpretação como forma de reconstrução de sentido original e intencional, como foi pensado por Schleiermacher, e aproxima-se da dialética hegeliana da qual retira o traço reflexivo e relacional. Neste sentido, nas palavras de M. Frank, “*a compreensão é Aufhebung: a apropriação transgressiva do aparentemente estranho*”. FRANK, Manfred. *Limits of the Human Control of Language: Dialogue as the Place of Difference between Neostructuralism and Hermeneutics*. In MICHELFELDER, Diane P. & PALMER, Richard E. *Dialogue and Deconstruction: the Gadamer-Derrida Encounter*. Albany: SUNY Press, 1989, p. 157, tradução minha.

¹⁴ A mutualidade, noção fundamentalmente presente no discurso gadameriano, não apenas indica um distanciamento entre o pensamento de Gadamer e Heidegger mas ressalta, principalmente, em termos de uma teoria filosófica da compreensão, uma ontologia estreitamente vinculada à práxis. Este conceito foi desenvolvido por Paulo Cesar Duque-Estrada da seguinte forma: “*A mutualidade é, neste contexto, a palavra-chave que nos leva ao cerne da diferença entre Gadamer e Heidegger: enquanto a estrutura original da compreensão leva Heidegger a um constante e renovado esforço em chegar à fonte originária da linguagem (a linguagem silenciosa do ser); ela [a estrutura original da compreensão] leva Gadamer a abraçar um ideal de engajamento com o processo efetivo da compreensão que se dá na linguagem familiar do mundo no qual vivemos. Mas, neste nível, a compreensão é essencialmente compreensão mútua que se dá através da experiência básica*

todo compreender se constitui sempre de modo distinto, isto é, nunca compreendemos da mesma maneira. Cito Duque-Estrada: “*De acordo com Gadamer, toda compreensão acontece na forma de uma confrontação com a tradição à qual ela pertence. Isto significa, então, que a confrontação com a tradição é uma questão central na tematização gadameriana da compreensão*”¹⁵. É neste diálogo – crítico e ao mesmo tempo não violento, marcado pelo ideal de mútua compreensão – que a experiência fundamentalmente hermenêutica se manifesta em sua condição inseparavelmente ontológica e prática¹⁶. Diz Gadamer:

Compreender não é, em todo caso, estar de acordo com o que ou quem se *compreende*. Tal igualdade seria utópica. Compreender significa que eu posso pensar e ponderar o que o outro pensa. Ele poderia ter razão com o que diz e com o que propriamente quer dizer. (...) Compreender é sempre, em primeiro lugar, “Ah, agora compreendi o que tu queres!”. Com isso eu não disse ainda que tu também tens razão ou a terás! Mas só se nós chegarmos tão longe diante de uma outra pessoa à nossa frente, de uma situação política ou de um texto, a ponto de o compreendermos, poderemos, de fato, compreender-nos mutuamente¹⁷.

(*Erfahrung*) de co-participação em uma vida comunitária que, continuamente, é preservada e projetada em novas possibilidades de ser. É por isso que Gadamer retorna a Aristóteles para construir uma outra ontologia da compreensão que, ao contrário de Heidegger, não faz violência à estrutura dialógica da *Phronesis*”. DUQUE-ESTRADA, P. C. – *Gadamer's Rehabilitation of Practical Philosophy – An Overview*, p. 164, tradução minha.

¹⁵ *Ibid.*, p. 107.

¹⁶ É importante enfatizar que, na argumentação de Gadamer, a relação compreensiva com a tradição é pensada como uma *atitude de escuta*, o que indicaria um caráter não violento presente nesta mesma relação. Tal caráter, discutido principalmente por John Caputo em *Radical Hermeneutics*, indicaria uma desconsideração dos momentos de rupturas que, em sua visão, seriam fundamentais a uma hermenêutica filosófica. Diz Caputo: “*ele [Gadamer] não encara a questão das rupturas dentro da tradição, sua vulnerabilidade para a diferença, sua capacidade de oprimir*”. CAPUTO, John. *Radical Hermeneutics: repetition, deconstruction, and the hermeneutic project*. Bloomington and Indianapolis: Indiana University Press, 1987, p. 112, tradução minha. Para Gadamer, as rupturas – indicações de uma relação violenta com o legado da tradição, conforme é tematizado por Caputo – não são elementos de descontinuidade; constituem o próprio movimento em que a tradição se renova e se mantém.

¹⁷ GADAMER, Hans-Georg. *Da Palavra ao Conceito – A tarefa da hermenêutica enquanto filosofia*, tradução de Hans-Georg Flickinger e Muriel Maia-Flickinger. In ALMEIDA, Custódio L. S.; FLICKINGER, Hans-Georg.; ROHDEN, Luiz (org.) – *Hermenêutica Filosófica: nas trilhas de Hans-Georg Gadamer*. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2000, p. 23-24.

Assim, Gadamer aponta uma prioridade fundamental na condição do compreender: *a atenta e responsável relação com um outro em sua perene abertura ao evento compreensivo*. A descrição da estrutura da compreensão, realizada em *Verdade e Método*, vem atender à necessidade de tematização de nossa condição de ser com os outros que, para Gadamer, constitui-se como a principal base de toda compreensão. Esta estrutura comunitária pressupõe como âmbito original da experiência da verdade a familiaridade lingüística de nosso mundo. Segundo Gadamer, “*a virada hermenêutica que se fundamenta na linguisticalidade do homem nos inclui neste ‘uns-com-os-outros’; nele está fundado a obrigação humana de aprender. O que importa é não só escutar coisas de uns aos outros, mas escutarmos uns aos outros. Somente isso é compreender*”¹⁸. É somente em nosso comportar-se essencialmente mediado pela linguagem no mundo comunitário que a experiência humana mais fundamental se realiza. Afirma Gadamer:

Quando procuramos compreender um texto, não nos deslocamos até a constituição psíquica do autor, mas, se quisermos falar de “deslocar-se”, devemos deslocar-nos para a perspectiva na qual o outro conquistou sua própria opinião. O que não significa nada mais que procuramos fazer valer o direito objetivo daquilo que o outro diz. Quando procuramos compreender, fazemos o possível inclusive para reforçar os seus próprios argumentos. É o que acontece já na conversação; mas se torna ainda mais claro na compreensão do escrito. *Aqui nos movemos numa dimensão de sentido que é compreensível em si mesma e que, como tal, não motiva um retrocesso à subjetividade do outro. É tarefa da hermenêutica explicar esse milagre da compreensão, que não é uma comunhão misteriosa das almas mas uma participação num sentido comum*¹⁹.

O traço prático presente em todo acontecer compreensivo é garantido pela co-participação num horizonte de sentido comum. O pertencimento histórico e situado entre intérprete e interpretado é possível, pois a tradição, que é este outro que vem a nós sempre e de modo diverso e que nos transforma no momento do

¹⁸ DUTT, Carsten (Ed.) – *En Conversación con Hans-Georg Gadamer: hermenéutica/estética/filosofía práctica*, tradução de Teresa Rocha Barco. Madrid: Tecnos, 1998, p. 28, tradução minha.

¹⁹ VM, p. 386-387, grifo meu.

compreender, constitui-se, nas palavras de Gadamer, como “*um fenômeno de apropriação espontânea e produtiva de conteúdos transmitidos*”²⁰. A compreensão é, portanto, um acontecimento interativo no qual o intérprete tem como interlocutor privilegiado a tradição, o que não significa uma atitude subserviente à mesma. Assim, o ‘acontecer’ compreensivo e a tomada de consciência deste acontecer encontram-se no âmbito da linguagem, sendo isto o que, no discurso de Gadamer, constitui a experiência universal do sentido comum a todos. Cito Gadamer:

Com a tematização da linguagem vinculada indissolúvelmente ao mundo vital humano, parece que se oferece um novo fundamento à velha pergunta da metafísica acerca do todo. Neste contexto, a linguagem não é um mero instrumento ou um dom excelente que possuímos como homens, mas o meio no qual vivemos desde o começo, como seres sociais, e que mantém aberto o todo no qual existimos²¹.

A experiência de tal relação compreensiva, que possui como meio a linguagem, acontece como um caráter próprio do homem contemporâneo: a *consciência histórica*. Para Gadamer, este conceito indica o traço reflexivo que o homem moderno possui e que permite a tematização da compreensão como algo fundado na práxis da vida humana. Segundo Gadamer:

Entendemos por consciência histórica o privilégio do homem moderno de ter plena consciência da historicidade de todo presente e da relatividade de toda opinião. Os efeitos dessa tomada de consciência histórica manifestam-se, a todo instante, sobre a atividade intelectual de nossos contemporâneos: basta pensarmos nas imensas subversões espirituais de nossa época. (...) Ninguém pode atualmente eximir-se da reflexividade que caracteriza o espírito moderno²².

²⁰ PCH, p. 45, grifo meu.

²¹ GADAMER, Hans-Georg – *A Razão na Época da Ciência*, tradução de Ângela Dias. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1983, p. 11, doravante referido como REC.

²² PCH, p. 63.

A *consciência histórica* – tematizada anteriormente por Dilthey nas discussões acerca da metodologia das ciências do espírito, em sua relação com o método próprio das ciências da natureza²³ – é, neste sentido, compreendida por Gadamer como algo que traz à luz uma experiência que, embora própria ao homem contemporâneo, diz respeito a uma condição essencial do ser humano, a sua radical historicidade. Mas somente o ser humano consciente desta sua condição pode, reflexivamente, dedicar-se, “aqui e agora”, ao pensamento em seu questionamento primordial. Diz Gadamer:

A consciência moderna assume – precisamente como ‘consciência histórica’ – uma posição reflexiva em relação a tudo o que lhe é transmitido pela tradição. A consciência histórica já não escuta beatificamente a voz que lhe chega do passado, mas, ao refletir sobre a mesma, recoloca-a no contexto em que ela se originou, a fim de ver o significado e o valor relativos que lhe são próprios. Esse comportamento reflexivo diante da tradição chama-se interpretação²⁴.

Nesta passagem, Gadamer salienta uma característica essencial de tal consciência que tem uma relevância fundamental para a sua hermenêutica filosófica: *a atitude reflexiva diante da tradição*. Tal atitude, própria de um posicionamento no qual o passado é compreendido como algo a ser confrontado pela reflexão, é também constitutiva do processo da compreensão, pois, encontra-se essencialmente referida à tradição. Essa referência à tradição é tratada por Bernstein em termos práticos da seguinte maneira: “A *consciência da efetividade histórica não indica um estágio final de autoconhecimento. Ao contrário, nós estamos sempre a caminho para o autoconhecimento, um autoconhecimento alcançado pela inter-relação dialética com o ‘outro’*”²⁵. Assim, nossa experiência original de sentido (em termos de autoconhecimento) encontra-se fundada na relação de pertença de nosso modo de ser

²³ A análise de Gadamer sobre a posição de Dilthey na discussão acerca das ciências do espírito encontra-se na segunda conferência de *O Problema da Consciência Histórica*, intitulada ‘Extensão e Limites da Obra de Wilhelm Dilthey’.

²⁴ PCH, p. 18-19.

²⁵ BERNSTEIN, Richard J. – *Beyond Objectivism and Relativism: science, hermeneutics, and praxis*. Oxford: Basil Blackwell, 1985, p. 143, tradução minha.

compreensivo, enquanto consciência histórica, com a tradição. Segundo Richard Palmer:

A hermenêutica de Gadamer e a sua crítica à consciência histórica sustentam que o passado não é como um amontoado de fatos que se possam tornar objeto da consciência; é antes um fluxo em que nos movemos e participamos, em todo o ato de compreensão. A tradição não se coloca pois contra nós; ela é algo em que nos situamos e pelo qual existimos; em grande parte é um meio tão transparente que nos é invisível – tão invisível como a água o é para o peixe”²⁶.

O conceito de consciência histórica (*wirkungsgeschichtliches Bewusstsein*) refere-se não somente ao fato que esta consciência é afetada pela história, mas também a consciência deste mesmo fato, ou seja, é autoconsciência²⁷. Um duplo sentido para o conceito de consciência histórica é ressaltado por Jean Grodin da seguinte forma:

Essa consciência de nosso ser pode significar duas coisas: em primeiro lugar, a exigência por um esclarecimento dessa nossa historicidade, no sentido da elaboração de nossa situação hermenêutica, mas também e, sobretudo, um dar-se conta dos limites estabelecidos para esse esclarecimento. Nesta última configuração, a consciência histórico-efetual é a mais unívoca expressão filosófica para a consciência da própria finitude²⁸.

²⁶ PALMER, Richard – *Hermenêutica*, tradução de Maria Luísa Ribeiro Ferreira. Lisboa: Ed. 70, 1969, p. 180.

²⁷ Esta consciência dos efeitos da história, isto é, da situação hermenêutica, coloca a hermenêutica no “coração das coisas”. PCH, p. 67. Neste sentido, como afirma Josef Bleicher: “A história efectual (*Wirkungsgeschichte*) representa a possibilidade positiva e produtiva da compreensão. Neste contexto, o intérprete encontra-se na sua própria ‘situação’, a partir da qual tem de compreender a tradição, através dos preconceitos que dela faz provir. Por conseguinte, qualquer conhecimento dos fenómenos históricos rege-se sempre pelos resultados da história efectual, que determinam de antemão o que é considerado importante conhecer. Esta força pode ser ignorada face à confiança objetivista em métodos de interpretação – só que não desaparecerá como resultado, fazendo-se sentir ‘por detrás’ do observador ingênuo; mas pode igualmente ser aproveitada para chegar à verdade que nos é acessível, não obstante todas as limitações que nos são impostas pela finitude da nossa compreensão”. BLEICHER, Josef – *Hermenêutica Contemporânea*, tradução de Maria Georgina Segurado. Lisboa: Ed. 70, 1992, p. 158.

²⁸ GRODIN, Jean – *Introdução à Hermenêutica Filosófica*, tradução de Benno Dischinger. São Leopoldo, Ed. UNISINOS, 1999, p. 191-192.

Este limite estrutural de nossa consciência histórica apontado por Grodin indica também o compreender como um momento de autocompreensão, pois, a relação compreensiva com a tradição funda-se essencialmente na vida prática. Por esta razão, diz Gadamer, “só teremos alguma probabilidade de compreender os enunciados que nos preocupam se reconhecermos neles nossas próprias perguntas”²⁹. Tal interrogação é colocada por Gadamer à medida que, ao perceber a vida humana como uma contínua, histórica e renovada relação com a tradição, busca esclarecer os pressupostos que estão sempre atuantes no modo sempre novo do lidar com as coisas. Deste modo, a estrutura de relação dialógica entre o intérprete e a tradição é fundamental para a abordagem da compreensão em sua dimensão prática. Como afirma Gadamer: “*a hermenêutica deve partir do fato de que compreender é estar em relação, a um só tempo, com a coisa mesma que se manifesta através da tradição e com uma tradição de onde a ‘coisa’ possa me falar*”³⁰. Sendo assim, a compreensão é, de acordo com o movimento da filosofia de Gadamer, a estrutura originária na qual a existência humana encontra-se ‘fundada’. Aliás, é neste ponto que o traço prático pode ser sustentado, pois este se refere ao nível mais básico de nossa experiência de mundo. Conforme afirma Duque Estrada:

Para enfatizarmos o caráter prático aqui envolvido, é à luz da mediação lingüística em que se dá, ou que se organiza, a experiência compartilhada com os outros de uma existência comum, de uma vida em comunidade, que as nossas relações com as coisas e os outros ao nosso redor adquirem sentido enquanto tal³¹.

Deste modo, Gadamer reivindica um caráter universal para a hermenêutica filosófica, à medida que ressalta o que está sempre presente em nossos modos de ser com os outros, isto é, nas possibilidades de atuação da compreensão na qual encontra-se fundada a totalidade das coisas no âmbito prático de relação com a tradição. Sobre esta dimensão universal da filosofia hermenêutica, diz Gadamer:

²⁹ REC, p. 73.

³⁰ PCH, p. 71.

³¹ DUQUE-ESTRADA, P. C., *Limites da Herança Heideggeriana: a Práxis na Hermenêutica de Gadamer*, p. 513.

Procuro demonstrar aquilo que é comum a todas as maneiras de compreender e mostrar que a compreensão jamais é um comportamento subjetivo frente a um ‘objeto’ dado, mas pertence à história efetual, e isto significa, pertence ao ser daquilo que é compreendido³².

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

Para Gadamer, como a tradição é o “fato” da existência, é o elemento de continuidade, e não de estranheza, que constitui o plano da compreensão hermenêutica. Na continuidade é a comunitariedade que nos vincula à tradição. Uma comunitariedade, Gadamer insiste, que é constantemente formada. Esta formação, em virtude do pertencimento, não é uma reconstrução, mas produção de sentido. Mais especificamente, a compreensão histórica acontece como mediação do passado e presente, não uma tomada do passado como realmente era. Isto não sugere que a continuidade é tão dominante que não seja nada fora do contínuo fluxo da tradição³³.

Conforme sugere Risser neste trecho, recolocar em moldes ontológico e prático a questão da compreensão, de acordo com a argumentação de Gadamer, requer um tratamento peculiar da relação do intérprete com a tradição, onde todo evento compreensivo sugere, necessariamente, a impossibilidade de tratar o acontecimento da tradição de modo estático e objetivo. Isto porque é na comunitariedade, ou seja, em nossa estrutura mais básica da vida, que se origina, de acordo com a argumentação de Gadamer, o acontecimento da compreensão que tem em seu cerne uma experiência de pensamento tal que, nas palavras de Duque-

³² VM, p. 18.

³³ RISSER, James – *Hermeneutics and the Voice of the Other: re-reading Gadamer’s philosophical hermeneutics*. Albany: SUNY Press, 1997, p. 76, tradução minha.

Estrada, “*sua origem encontra-se na forma mais imediata do conhecimento imanente à vida mesma*”³⁴.

2.1.2– A fusão de horizontes como estrutura da compreensão.

Segundo Gadamer, “*a compreensão deve ser pensada menos como uma ação da subjetividade que uma participação em um evento da tradição, um processo de transmissão no qual o passado e presente são constantemente mediados*”³⁵. Tal entendimento do momento da compreensão indica um caráter próprio presente no mesmo no qual há uma interação entre intérprete e tradição; este acontecer da compreensão pressupõe, desta forma, uma relação dos horizontes da tradição e do intérprete que, para Gadamer, se constitui em uma ‘*fusão de horizontes*’ (*Horizontverschmelzung*). É esta fusão que conduz a descrição gadameriana do acontecimento compreensivo. A compreensão, sempre atuante na totalidade de relações com as coisas, constitui-se como ‘*condição primordial*’ de toda experiência humana. E é neste âmbito que a hermenêutica realiza a sua tarefa principal, isto é, a reflexão do que ocorre no evento da compreensão. Conforme afirma Bernstein, “*o imperativo básico da hermenêutica filosófica é articular e interpretar a pretensão de verdade que a tradição produz em nós, buscar a fusão de horizontes no qual expandimos e aprofundamos nosso próprio horizonte. Neste sentido, toda compreensão hermenêutica envolve uma apropriação crítica*”³⁶. Para Gadamer, a hermenêutica filosófica, enquanto teorização do acontecer ontológico, prático e crítico do momento da compreensão, é, antes de ser um método, *a expressão da situação do homem no mundo*, pois aquele que interpreta sempre compreende

³⁴ DUQUE-ESTRADA, P. C. *Limites da Herança Heideggeriana: a Práxis na Hermenêutica de Gadamer*, p. 513.

³⁵ VM, p. 385, modificado.

³⁶ BERNSTEIN, Richard J. *The Constellation of Hermeneutics, Critical Theory, and Deconstruction*. In DOSTAL, R. (ed.) – *The Cambridge Companion to Gadamer*, p. 273, tradução minha.

historicamente algo que já está situado no horizonte da tradição. Afirma David Weberman:

De acordo com a hermenêutica de Gadamer, a compreensão é, de modo geral, um caso de fusão de “horizontes”, e, no caso da compreensão do passado, uma “mediação pensante” (*thoughtful mediation*) do passado e presente (WM 161, TM 169). Assim, na medida em que nós compreendemos o sentido de um texto literário ou obra de arte, o que fazemos não é reconstruir a intenção original do autor mas compreendê-lo de tal modo que sua verdade se manifesta a nós. Porque de nossa situação histórica única, este necessariamente envolve uma compreensão sempre diferenciada, e sempre diferentemente do modo como a obra foi originalmente pretendida³⁷.

Assim, o conceito de ‘fusão de horizontes’, considerado uma das noções-chave de *Verdade e Método*, contribui – conforme Paul Ricoeur e Gianni Vattimo, entre outros, salientam – de modo decisivo para a descrição do momento da compreensão, além de se constituir, igualmente, como um conceito fundamental na ligação estabelecida por Gadamer entre suas pesquisas e a ética de Aristóteles³⁸.

Para salientar o processar da fusão de horizontes, Gadamer, sempre em referência à questão da compreensão, busca explicitar o pertencimento fundamental entre nossa condição de situados historicamente com a rede de influências históricas. Tal pertencimento, de acordo com Gadamer, já está presente na fundação das ciências do espírito. Como diz Gadamer:

³⁷ WEBERMAN, David. *Reconciling Gadamer's non-intentionalism with Standard conversational goals*. In *The Philosophical Forum*, v. XXX, n.4, p. 317, dez/1999, tradução minha.

³⁸ Tais referências dizem respeito às seguintes passagens: 1. “Devemos a Gadamer essa idéia muito fecunda segundo a qual a comunicação à distância entre duas consciências diferentemente situadas faz-se em favor da fusão de seus horizontes, vale dizer, do recobrimento de suas visadas sobre o longínquo e sobre o aberto”. RICOEUR, Paul – *Interpretação e Ideologias*, tradução de Hilton Japiassu. Rio de Janeiro: Francisco Alves, 1983, p. 41; 2. “O que já estava claro em *Wahrheit und Method* (*Verdade e Método*), e que se torna ainda mais claro depois, é que o maior peso conferido à linguagem é acompanhado do interesse ético – aliás, tem nele sua verdadeira origem – que guia a hermenêutica gadameriana. Já noções-chaves de *Verdade e Método* – como fusão de horizontes e a de *wirkungsgeschichtliches Bewusstsein* – são construídas com uma decisiva referência à ética aristotélica e ao conceito de aplicação”. VATTIMO, Gianni – *O Fim da Modernidade: niilismo e hermenêutica na cultura pós-moderna*, tradução de Eduardo Brandão. São Paulo: Martins Fontes, 1996, p. 131.

Quero dizer com isso, antes de tudo, que não podemos nos abstrair do devir histórico, situar-nos longe dele, para que o passado se torne, para nós, um objeto... Somos sempre situados na história... Pretendo dizer que nossa consciência é determinada por um devir histórico real, de tal forma que ela não possui a liberdade de situar-se em face do passado. Por outro lado, pretendo afirmar que, novamente, trata-se sempre de tomar consciência da ação que se exerce sobre nós, de tal maneira que todo passado, cuja experiência acabamos de fazer, leve-nos a nos responsabilizar totalmente, a assumir, de certo modo, sua verdade...³⁹

Esta relação (presente-passado) indicada por Gadamer na passagem acima é o pressuposto fundamental ao se falar em horizontes que se fundem. Deste modo, para a tematização do conceito de “fusão de horizontes”, Gadamer lança mão de duas noções básicas: 1. a noção de horizonte presente na fenomenologia de Husserl e 2. a noção de consciência histórica (*Wirkungsgeschichtliches Bewusstsein*), que se encontra vinculada à primeira, conforme está presente em *Verdade e Método*⁴⁰. Nosso interesse aqui não é discutir a relação entre Gadamer e Husserl a partir de tal conceito, mas indicar, frente à sua pretensão de preservar a referência às ‘coisas mesmas’, o caráter fenomenológico envolvido na discussão gadameriana acerca da compreensão e de seu caráter co-participativo na vida em comum.

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

Husserl foi o primeiro a investigar o que estrutura o mundo da vida, não tentou explicar processos de percepção como factos psicológicos provenientes de algum mecanismo de associações e dissociações ou da organização de elementos perceptivos, como era então comum, mas antes demonstrou que até mesmo nas experiências mais simples e naturais da vida quotidiana se ocultam legalidades muito diferentes, que podemos reconhecer⁴¹.

³⁹ GADAMER, H. G. *Kleine Schriften I: Philosophie/Hermeneutik*. Tübingen, 1967, p. 158. Citado em RICOEUR, P., *Interpretação e Ideologias*, p. 40.

⁴⁰ VM, 397-405.

⁴¹ HFE, p. 20.

De modo semelhante à investigação de Husserl acerca do mundo da vida, Gadamer se compromete com uma investigação na qual a relação com a totalidade da experiência humana na práxis da vida tem um caráter central⁴². É neste sentido que a noção de horizonte é explicitamente retomada, pois, como em Husserl, Gadamer também deseja tornar conscientes – no esclarecimento do acontecer da compreensão – os traços essenciais da experiência humana. Cito Gadamer:

Horizonte é o âmbito de visão que abarca e encerra tudo o que pode ser visto a partir de um determinado ponto. Aplicando esse conceito à consciência pensante, falamos então da estreiteza do horizonte, da possibilidade de ampliar o horizonte, da abertura de novos horizontes, etc. A linguagem filosófica empregou essa palavra, sobretudo desde Nietzsche e Husserl, para caracterizar a vinculação do pensamento à sua determinidade finita e para caracterizar o modo pelo qual o seu alcance visual é gradualmente ampliado⁴³.

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

O horizonte do presente não se forma pois à margem do passado. Não existe um horizonte do presente por si mesmo, assim como não existem horizontes históricos a serem conquistados. *Antes, compreender é sempre o processo de fusão desses horizontes presumivelmente dados por si mesmos.* Conhecemos a força dessa fusão sobretudo de tempos mais antigos e da ingenuidade de sua relação com sua época e com suas origens. A vigência da tradição é o lugar onde essa fusão se dá

⁴² “Husserl chama a esse conceito fenomenológico do mundo de ‘mundo da vida’, ou seja, o mundo em que nos introduzimos por mero viver nossa atitude natural, que, como tal, jamais poderá tornar-se objetivo para nós, mas que representa o solo prévio de toda experiência”. VM, p. 331.

⁴³ VM, p. 399-400, modificado.

constantemente, pois nela o velho e o novo sempre crescem juntos para uma validade vital, sem que um e outro cheguem a se destacar explicita e mutuamente⁴⁴.

Desta forma, a consideração da fusão de horizontes como um momento constitutivo e sempre distinto da compreensão amplia esta própria noção, pois neste processo, conforme diz Gadamer, “*o intérprete e o texto possuem cada qual seu próprio ‘horizonte’ e todo compreender representa uma fusão desses horizontes*”⁴⁵. Temos, pois, na descrição do momento da compreensão uma constante e sempre distinta junção do horizonte do intérprete e o de um outro que, à rigor, é a própria tradição. Como afirma Bernstein, “*um horizonte, então, é limitado e finito, mas essencialmente aberto. Ter um horizonte é não ser limitado àquilo que é próximo mas ser capaz de mover-se para além disso*”⁴⁶. Tal fusão, portanto, é orientada pela historicidade da consciência hermenêutica. Sobre isto, afirma Gadamer:

Todo encontro com a tradição realizado graças à consciência histórica experimenta por si mesmo a relação de tensão entre texto e presente. A tarefa da hermenêutica consiste em não dissimular essa tensão em uma assimilação ingênua, mas em desenvolvê-la conscientemente. (...) a consciência histórica tem consciência de sua própria alteridade e por isso destaca o horizonte da tradição de seu próprio horizonte⁴⁷.

O trecho acima ressalta simultaneamente o traço fenomenológico do compreender – que determina a possibilidade de visualizar um sentido unitário a partir de seu efetivar-se da fusão que permeia toda experiência humana – e a condição histórica que faz do intérprete partícipe do evento da tradição. *Assim, tendo como modelo a relação entre intérprete e texto, pode-se afirmar, de acordo com a argumentação de Gadamer, que todo compreender é, concretamente, fusão de horizontes. É nessa descrição essencial da associação dos horizontes do intérprete e*

⁴⁴ VM, p. 404.

⁴⁵ GADAMER, Hans-Georg. *Verdade e Método II*, tradução de Enio Paulo Giachini, revista por Márcia Sá Cavalcante Schuback. Petrópolis: Vozes, 2002, p. 132. Doravante referido como VM II.

⁴⁶ BERNSTEIN, R. *Beyond Objectivism and Relativism*, p. 143, tradução minha.

⁴⁷ VM, p. 405.

da tradição em toda compreensão que é realçado o momento fundamentalmente histórico-finito da compreensão. Nas palavras de Bleicher:

Tanto o intérprete como a parte da tradição em que está interessado contém o seu próprio horizonte; contudo, a tarefa não consiste em colocarmo-nos dentro deste último, mas em alargarmos o nosso próprio horizonte para que possa integrar o outro. Gadamer chama à elevação da nossa própria particularidade e da particularidade do objeto a uma generalidade superior, a ‘fusão de horizontes’; é o que se verifica quando tem lugar a compreensão, isto é, o nosso horizonte está em constante processo de formação, pondo à prova nossos preconceitos no encontro com o passado e tentando compreender partes da nossa tradição⁴⁸.

Em toda fusão de horizontes, portanto, está operante nosso modo essencialmente interpretativo de relação com as coisas, com seus preconceitos e influências. Esta tomada atual de consciência como consciência histórica, conforme a colocação de Gadamer, possibilita uma atitude reflexiva em relação a tudo o que foi e que nos é transmitido pela tradição. Como afirma Palmer, *“esta consciência consiste numa relação com a história na qual o texto nunca pode ser total e objetivamente ‘outro’, pois a compreensão não é o ‘reconhecimento’ passivo da alteridade do passado, mas antes um colocarmo-nos de modo a que o outro nos reclame”*⁴⁹. É este aspecto que possibilita a reivindicação do caráter universal da compreensão enquanto uma contínua e sempre alargada fusão de horizontes; tal universalidade não é estranha à contingência própria de nossa historicidade, pois o modo de ser próprio do homem – dialógico-lingüístico e marcado fundamentalmente pela relação entre presente e passado que é transmitida historicamente pela tradição – tem um caráter essencialmente compreensivo. Acerca disto, diz Gadamer:

⁴⁸ BLEICHER, J. – *Hermenêutica Contemporânea*, p. 159.

⁴⁹ PALMER, R. – *Hermenêutica*, p. 196.

Compreender é operar uma mediação entre o presente e o passado, é desenvolver em si mesmo toda a série contínua de perspectivas na qual o passado se apresenta e se dirige a nós. Nesse sentido radical e universal, a tomada da consciência histórica não é o abandono da eterna tarefa da filosofia, mas a vida que nos foi dada para chegarmos à verdade sempre buscada. E vejo na relação de toda compreensão com a linguagem a maneira pela qual se revela a consciência da produtividade histórica⁵⁰.

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

O horizonte é, antes, algo no qual trilhamos nosso caminho e que conosco faz o caminho. Os horizontes se deslocam ao passo de quem se move. Também o horizonte do passado, do qual vive toda a vida humana e que se apresenta sob a forma da tradição, já está sempre em movimento. Não foi a consciência histórica que colocou inicialmente em movimento o horizonte que tudo engloba. Nela esse movimento não faz mais que tomar consciência de si mesmo⁵¹.

Temos, da parte de Gadamer, o interesse em insistir na unidade dos horizontes, que, por serem sempre abertos, estão sempre em formação. Por isso, é preciso entender a fusão como uma integração fundamental entre os horizontes, na qual toda compreensão hermenêutica se desenvolve em sua relação com ‘as coisas mesmas’, pela participação na linguagem⁵². No entanto, no processo de fusão de

⁵⁰ PCH, p. 71.

⁵¹ VM, p. 402.

⁵² A linguagem é, na visão de Gadamer, o meio no qual é possível a compreensão, pois é somente no mundo lingüístico comunitário que a experiência hermenêutica acontece efetivamente. Cito Gadamer: “O caráter de linguagem da experiência humana de mundo proporciona um horizonte mais amplo à nossa análise da experiência hermenêutica. (...) O universo lingüístico próprio em que vivemos não é uma barreira que impede o conhecimento do ser em si (*Ansichsein*), mas abarca basicamente tudo aquilo a que a nossa percepção pode expandir-se e elevar-se. É verdade que quem foi criado numa determinada tradição cultural e de linguagem vê o mundo de uma maneira diferente daquele que

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

Assim, pode-se descrever a compreensão como fusão de horizontes à medida em que esta mesma é entendida como pressuposto efetivo da participação lingüística na vida comunitária. No cerne da compreensão, enquanto fusão de horizontes, encontra-se uma tensão recíproca, que permite a consideração da compreensão, onde acontece essa tensão, como o traço mais original da experiência da verdade. O questionamento do sentido do mundo e das referências da vida, tendo como interesse a manifestação da verdade presente na experiência lingüística do sentido, encontra-se intrinsecamente ligado à noção de fusão de horizontes, pois somente neste contínuo diálogo com a tradição é possível tornar historicamente consciente a efetividade desta contínua e finita conversação que se realiza, sempre de modo distinto, a partir do que há em comum.

pertence a outras tradições. É verdade que os 'mundos' históricos, que se sucedem uns aos outros no decurso da história, são diferentes entre si e também diferentes do mundo atual. E, no entanto, o que se representa é sempre um mundo humano, isto é, um mundo estruturado na linguagem, seja qual for sua tradição". VM, p. 576-577.

2.2

A aplicação e a retomada da filosofia prática de Aristóteles.

2.2.1 – A retomada do conceito de aplicação.

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

A aplicação não pode jamais significar uma operação subsidiária, que venha acrescentar-se posteriormente à compreensão: o objeto para o qual se dirige a nossa aplicação determina, desde o início e em sua totalidade, o conteúdo efetivo e concreto da compreensão hermenêutica. “Aplicar” não é ajustar uma generalidade já dada antecipadamente para desembaraçar em seguida os fios de uma situação particular. Diante de um texto, por exemplo, o intérprete não procura aplicar um critério geral a um caso particular: ele se interessa, ao contrário, pelo significado fundamentalmente original do escrito de que se ocupa⁵³.

Em outras palavras, a aplicação se mostrará, para Gadamer, como uma estrutura essencial à compreensão, não podendo, assim, ser ignorada. A descrição do acontecer da compreensão só poderá ser considerada universalmente a partir da tematização deste momento fundamental, que se coloca de modo atuante na relação de pertencimento com o outro a ser interpretado.

Assim, toda interpretação ou compreensão já é, ao mesmo tempo, aplicação⁵⁴. Tal afirmação é reconhecida como um dos mais fundamentais

⁵³ PCH, p. 57.

⁵⁴ Conforme afirma Bernstein, “uma das afirmações mais importantes e centrais da hermenêutica filosófica de Hans-Georg Gadamer é que toda compreensão envolve não somente interpretação mas

argumentos de Gadamer. Além disso, será, em grande medida, com base no conceito de aplicação que Gadamer irá reivindicar para a hermenêutica um caráter eminentemente prático. Funda-se neste conceito a pretensa afinidade da hermenêutica filosófica com a filosofia prática de Aristóteles⁵⁵.

A explicitação do momento da aplicação coloca-se como um momento importante, pois, somente a partir da tematização deste conceito é que se pode afirmar o caráter prático da compreensão, que possibilita pensar a essência da práxis na ontologia hermenêutica. Para tal consideração, seguimos as intuições de Bernstein ao considerar que “o momento da aplicação no interior da compreensão traz-nos o verdadeiro e distintivo traço da filosofia hermenêutica”⁵⁶. Vejamos como o próprio Gadamer resitua a questão da aplicação no âmbito da sua hermenêutica filosófica.

Na história da metodologia hermenêutica distinguem-se três momentos presentes na interpretação de textos: o momento da compreensão, o momento da interpretação e ainda o momento da aplicação. Este último foi tematizado pelo pietismo. Deste modo, na interpretação de textos antigos, era necessário distinguir, além da compreensão do sentido, a aplicação prática deste mesmo. A interpretação somente era realizada ao passar por estes três estágios.

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

Gadamer não está interessado em enrijecer essa tripla divisão; muito pelo contrário. Apesar disso, ele afirma que há, na verdade, três elementos na hermenêutica. Entre as deficiências da hermenêutica romântica, tal como Gadamer as descreve, está o fato de que ela ignora a historicidade do intérprete e a tensão

também aplicação. (...) eles [a compreensão, a aplicação e a interpretação] são momentos de um único processo de compreensão”. BERNSTEIN, Richard J. From Hermeneutics to Praxis. In Review of Metaphysics 35, p. 823, 1982, tradução minha.

⁵⁵ Joel C. Weinsheimer adianta esta questão da seguinte forma: “Nós compreendemos como. Como marca a tensão entre passado e presente, e também entre geral e particular. A respeito disso, Gadamer pergunta se a compreensão pode ser compreendida como sendo a aplicação de um texto geral – uma tradição, lei ou princípio religioso – a uma situação particular. Esta é a questão que Aristóteles dirige ao bem na *Ética a Nicômaco*. Gadamer explica a hermenêutica através da ética de Aristóteles porque a ética, como a hermenêutica, envolve o problema do conhecimento aplicado”. WEINSHEIMER, Joel C. – *Gadamer’s Hermeneutics, A Reading of Truth and Method*. New Haven & London: Yale University Press, 1985, p. 187, tradução minha.

⁵⁶ BERNSTEIN, R. J. – *Beyond Objectivism and Relativism*, p. 145, tradução minha.

entre passado e presente de que esta historicidade necessita. Por conseguinte, a hermenêutica romântica também ignora o problema da aplicação onde esta tensão encontra-se mais manifesta⁵⁷.

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

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

O problema posto pela hermenêutica pode ser definido pela seguinte questão: que sentido se deve dar ao fato de que uma única e mesma mensagem transmitida pela tradição seja, não obstante, apreendida sempre de maneira diferente, isto é, em relação à situação histórica concreta daquele que a recebe?⁵⁸

A citação acima coloca como questão a necessidade, presente na hermenêutica, de dar conta do modo sempre novo e distinto do *como* que se encontra envolvido na forma de nos relacionarmos com as coisas. Ou seja, o que está em jogo, sempre que nos relacionamos com a tradição, já que tal relação sempre se dá de modo distinto? Gadamer busca explicitar o momento da aplicação como aquele que garante a universalidade desta relação sempre nova, na qual estão em jogo a tradição

⁵⁷ WEINSHEIMER, J. C. – *Gadamer's Hermeneutics: A Reading of Truth and Method*, p. 184-185, tradução minha.

⁵⁸ PCH, p. 47.

a ser compreendida e a nossa situação interpretativa frente a esta mesma tradição que essencialmente nos atinge. Conforme afirma Grodin:

Compreender significa, então, o mesmo que *aplicar um sentido à nossa situação*, aos nossos questionamentos. Não existe, primeiro, uma pura e objetiva compreensão de sentido, que, depois, na aplicação aos nossos questionamentos, adquirisse especial significado. Nós já nos levamos conosco para dentro de cada compreensão, e isso de tal modo, que, para Gadamer, *compreensão e aplicação coincidem*⁵⁹.

Na perspectiva gadameriana, a interdependência entre a compreensão e a aplicação encontra-se na situação de quem compreende, pressuposto fundamental para todo compreender. De fato, “*o compreender está diretamente relacionado com a necessidade de responder aos questionamentos oriundos da situação hermenêutica do intérprete, na medida em que a compreensão mesma exige a constante aplicação dos sentidos compreendidos*”⁶⁰.

Assim, a situação hermenêutica do intérprete traz como questão não somente o ‘como’, ou seja, o âmbito compreensivo do intérprete, mas também a própria constituição do intérprete. De acordo com Gadamer, somos essencialmente linguagem; isto quer dizer que há, em nossa constituição, um apelo de sentido a ser respondido. Tal apelo é o pressuposto de toda relação interpretativa. Mas sempre vivemos possibilidades de ser; por isso, em toda interpretação (e, por conseguinte, em toda compreensão), está presente de modo decisivo o *momento fáctico* do intérprete, no qual a aplicação ocorre, conscientemente ou não. É neste sentido que, segundo Gadamer, “*nossas reflexões nos levaram a admitir que, na compreensão, sempre ocorre algo como uma aplicação do texto a ser compreendido à situação atual do intérprete*”⁶¹. O modelo de leitor/intérprete e texto é significativo, pois,

⁵⁹ GRODIN, J. – *Introdução à Hermenêutica Filosófica*, p. 193, meu itálico.

⁶⁰ WU, Roberto – *Compreensão e Tradição: a herança heideggeriana na hermenêutica de Gadamer*, dissertação de mestrado apresentada na UFPR, Programa de Pós-Graduação em Filosofia, Departamento de Filosofia, 2002, p. 111.

⁶¹ VM, p. 406-407.

quando se lê um texto, encontra-se sempre em jogo tanto a autocompreensão do leitor, que busca reconhecer-se no texto a ser lido quanto o sentido do texto que, como apelo de sentido a ser respondido, se coloca na atualidade do intérprete que, por sua vez, busca não somente decifrar o texto, mas também a atuação do texto em sua vida hodierna. Trata-se aí de um contínuo diálogo entre texto e leitor no qual o esgotamento de sentido nunca tem lugar. Afirma o próprio Gadamer:

Antigamente era lógico e muito natural considerar que a tarefa da hermenêutica era adaptar o sentido de um texto à situação concreta a que este fala. (...) Mas hoje em dia o trabalho do intérprete não é simplesmente reproduzir o que realmente diz o interlocutor que ele interpreta, mas deve fazer valer a opinião daquele como lhe parece necessário a partir de uma situação real da conversação na qual somente ele se encontra como conhecedor das duas línguas que estão em comércio⁶².

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

Tanto para a hermenêutica jurídica quanto para a teológica, é constitutiva a tensão que existe entre o texto proposto – da lei ou do anúncio – e o sentido que alcança sua aplicação ao instante concreto da interpretação, no juízo ou na pregação. Uma lei não quer ser entendida historicamente. A interpretação deve concretizá-la em sua validade jurídica. Da mesma forma, o texto de uma mensagem religiosa quer ser compreendido de forma a poder exercer seu efeito redentor⁶³.

Esta passagem explicita a existência de um processar aplicativo, que indica uma tensão entre, por exemplo, um texto de aplicabilidade prática, como o texto bíblico ou os códigos legislativos, e o sentido que alcança o ser aplicado no

⁶² VM p. 407.

⁶³ VM, p. 407-408.

momento concreto de sua interpretação. Tanto para o direito quanto para a teologia, a aplicação era considerada a tarefa central, pois, para a devida compreensão das leis ou do *kerigma* (anúncio) bíblico, é necessário sua vinculação e atuação com a situação histórica presente. Como afirma Weinsheimer:

A aplicação aparentemente extrínseca da lei e da Escritura a alguma outra coisa que não ela, é, na verdade, parte do que queremos dizer ao compreendê-las em si mesmas, intrinsecamente. Compreender a lei e a Escritura significa compreendê-las em relação ao presente, pois não se chega a compreendê-la até o momento em que elas podem ser aplicadas a uma situação concreta. Nas hermenêuticas jurídica e teológica, é mais do que claro que a aplicação forma um todo, de modo indivisível, com a compreensão interpretativa⁶⁴.

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

Se quisermos compreender adequadamente o texto - lei ou mensagem de salvação - , isto é, compreendê-lo de acordo com as pretensões que o mesmo apresenta, devemos compreendê-lo a cada instante, ou seja, compreendê-lo em cada situação concreta de uma maneira nova e distinta. Aqui, compreender é sempre também aplicar⁶⁵.

Na hermenêutica filosófica, portanto, a noção de compreender, enquanto estrutura universal do trato prático com as coisas, somente é reconhecida em sua integração com a situação hermenêutica que é sempre concreta e particular; isto é,

⁶⁴ WEINSHEIMER, J. C. – *Gadamer's Hermeneutics A Reading of Truth and Method.*, p. 185, tradução minha.

⁶⁵ VM, p. 408.

em sua dimensão aplicativa. É a dimensão aplicativa que possibilita a abertura à pretensão do texto, que corresponde compreensivamente ao significado com o qual podemos nos reconhecer. Existe, pois, na relação entre compreensão e aplicação uma dimensão de *reciprocidade*. Conforme afirma Weinsheimer:

O juiz aplica sua compreensão à lei – ou seja, tenta compreender a lei de acordo com o melhor entendimento em relação ao caso a ser julgado; mas ele também aplica a lei a sua compreensão, pois deseja compreender o caso em questão em referência à lei e não somente a sua própria compreensão. A lei é compreendida apropriadamente quando é aplicada de um modo apropriado ao caso, e também a Escritura é compreendida quando, na pregação, ela é trazida de volta a sua morada na situação particular da congregação⁶⁶.

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

Interpretar a vontade jurídica ou a promessa divina não são formas de dominação mas de serviço. São interpretações – que incluem a aplicação – à serviço do que é considerado válido. Nossa tese é que a hermenêutica histórica também tem a tarefa da aplicação, porque ela também serve à aplicabilidade do sentido, na medida em que explicitamente e conscientemente supera a distância temporal que separa o intérprete do texto e supera a alienação do sentido que o texto tem experimentado⁶⁷.

Gadamer recupera o conceito de aplicação a partir da necessidade de explicação da interpretação, principalmente em sua validade prática. É esta validade, sempre efetiva e pré-teórica, que coloca como tarefa fundamental o reconhecimento

⁶⁶ WEINSHEIMER, J. C. – *Gadamer's Hermeneutics: A Reading of Truth and Method*, p. 186, tradução minha.

⁶⁷ VM, p. 411.

do que acontece sempre que compreendemos. Isto é, o significado prático e situado de toda relação com a tradição, somente é percebido graças à consciência da situação hermenêutica em que o homem se encontra e se percebe, na qual a aplicação é fundamentalmente atuante, conscientemente ou não. Diz Grodin:

A aplicação não precisa, no caso, ocorrer conscientemente. Ela também continua sendo conduzida pela história efetual. A compreensão, ou, o que aqui é a mesma coisa, a aplicação, é menos uma ação da subjetividade auto-suficiente, do que um “introduzir-se num acontecimento da tradição, no qual passado e presente se intermediam constantemente”⁶⁸.

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

A hermenêutica da aplicação obedece, pois, conforme o comentário de Gadamer, à dialética da pergunta e da resposta. Entender algo significa ter aplicado algo a nós, de tal maneira que nós descobrimos nisto uma resposta a nossas interrogações. Mas, “nossas” de tal forma, que elas foram também assumidas e transformadas a partir de uma tradição. Cada compreensão, vista como autocompreensão, é motivada e inquietada por perguntas que determinam, de antemão, as trilhas visuais da compreensão⁶⁹.

Porém, o evento da aplicação só tem sentido se tivermos como pressuposto o acontecimento compreensivo da tradição que é atuante no ‘aqui e agora’ do intérprete. Conforme afirma Palmer, “*a estrutura da historicidade na compreensão*

⁶⁸ GRODIN, J. – *Introdução à Hermenêutica Filosófica*, p. 193-194.

⁶⁹ *Ibid*, p. 194-195.

*vem lembrar a importância de um fator que durante muito tempo fora desprezado na hermenêutica histórica e literária – a aplicação, a função da interpretação na relação de um texto com o presente”*⁷⁰. Gadamer deseja utilizar esse processar atuante da compreensão, interpretação e aplicação como um modelo de descrição presente em todo lidar com as coisas. Assim, *a aplicação (como também a compreensão e a interpretação) é constitutiva, internamente integrada à toda experiência*. Diz Gadamer:

A estrutura aplicativa do compreender, revelada na análise filosófica, não significa, de modo algum, uma diminuição da disposição ‘neutra’ de compreender o que o próprio texto diz e nem permite que se aliene o texto de sua ‘própria’ intenção semântica para utilizá-lo com intenções preconcebidas. O que a reflexão faz é apenas descobrir os condicionamentos que já estão atuando, a cada vez, sobre o compreender, condicionamentos que sempre já estão sendo aplicados quando nos empenhamos em esclarecer um texto, visto que são constitutivos de nossa ‘compreensão prévia’. Isso não significa, em absoluto, que deixemos as ‘ciências do espírito’ vegetando como ciências ‘inexatas’ em toda sua lamentável insuficiência, enquanto não se elevarem ao nível de *science* e não puderem se integrar à *unity of science*. Ao contrário, uma hermenêutica filosófica haverá de concluir que o compreender só é possível quando aquele que compreende coloca em jogo seus próprios preconceitos. A contribuição produtiva do intérprete é parte inalienável do próprio sentido do compreender. Isso não legitima o caráter privado e arbitrário das pressuposições subjetivas, visto que a coisa que está em questão a cada vez – o texto que se quer compreender – é o único critério dotado de validade. A distância insuperável e necessária entre os tempos, as culturas, as classes, as raças – ou mesmo entre as pessoas – é um momento supra-subjetivo, que confere tensão e vida a todo compreender⁷¹.

Há, deste modo, para Gadamer, uma inseparabilidade entre os conceitos universais e suas aplicações em situações particulares. Sendo assim, o conceito de aplicação encontra-se diretamente relacionado a esta inseparabilidade, que tem validade ontológica. Conforme recorda Duque Estrada, “*deve-se prestar atenção ao elemento universal da estrutura da aplicação, isto é, ao conhecimento universal que é aplicado à situação particular. (...) O universal existe como tal somente no âmbito*

⁷⁰ PALMER, R. – *Hermenêutica*, p. 190.

⁷¹ VM II, p. 132.

(ou na performance) de sua aplicação concreta ao caso particular⁷² ". Isso faz da aplicação o momento determinante que é, *ao mesmo tempo*, o princípio e o todo da compreensão. Afirma Gadamer:

O intérprete que se confronta com uma tradição procura aplicá-la a si mesmo. Mas isso tampouco significa que, para ele, o texto transmitido seja dado e compreendido como algo de universal e que só assim poderia ser empregado posteriormente numa aplicação particular. Ao contrário, o intérprete não quer apenas compreender esse universal, o texto, isto é, compreender o que diz a tradição e o que constitui o sentido e o significado do texto. Mas, para compreender isso, ele não pode ignorar a si mesmo e a situação hermenêutica concreta na qual se encontra. Se quiser compreender, deve relacionar o texto com essa situação⁷³.

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

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

⁷² DUQUE-ESTRADA, P. C. – *Gadamer's Rehabilitation of Practical Philosophy – An Overview*, p. 166, tradução minha.

⁷³ VM, p. 426.

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

A apropriação gadameriana de Aristóteles, notadamente a análise da virtude dianoética da *phronesis* (prudência, sabedoria prática) no sexto livro da *Ética a Nicômaco*, torna-se para a filosofia hermenêutica um modelo ideal para a questão da compreensão/interpretação em sua condição eminentemente aplicativa⁷⁴. Gadamer se refere à aproximação entre hermenêutica e filosofia prática de Aristóteles da seguinte forma:

Se o núcleo do problema hermenêutico é que a tradição como tal deve ser compreendida cada vez de modo diferente, então – a partir do ponto de vista lógico – o que está em questão é a relação entre o geral e o particular. Compreender passa a ser um caso especial da aplicação de algo geral a uma situação concreta e particular. Com isso a *ética aristotélica* ganha especial relevância para nós. (...) É verdade que Aristóteles não aborda o problema hermenêutico nem sua dimensão histórica, mas trata somente da apreciação correta do papel que a razão deve desempenhar na atuação ética. Mas o que nos interessa aqui é precisamente o fato de que ali estão em questão razão e saber, que estes não estão separados do ser que deveio, mas são determinados por esse ser e são determinantes para esse ser⁷⁵.

O interesse de Gadamer na investigação aristotélica acerca da questão ética encontra-se no cerne da questão da compreensão, pois, de acordo com o próprio Gadamer, na constituição de sua reflexão hermenêutica está sempre operante um tipo de conhecimento muito próximo daquele que Aristóteles indica ser próprio da razão

⁷⁴ A leitura gadameriana de Aristóteles encontra-se fortemente influenciada pelas interpretações de Heidegger, em seus cursos dos anos 20, entre os quais distinguimos *Interpretações fenomenológicas de Aristóteles* (1922). Sobre esse curso decisivo, Gadamer afirma: “As aulas de Heidegger tiveram o seu efeito. Eu mesmo aprendi acerca das virtudes dianoéticas (intelectuais) a partir de sua interpretação textual e resoluta do sexto livro da *Ética a Nicômaco*; a saber, a *phronesis* e a *synesis* (perspicácia), que está estritamente relacionada à primeira, são, de um outro modo, virtudes hermenêuticas”. GADAMER, H. G. – *Heidegger's Ways*. Trad. de John W. Stanley. Albany: SUNY Press, 1994, p. 141, tradução minha. Doravante referido como HW.

⁷⁵ VM, p. 411-412. Em *O Problema da Consciência Histórica*, tal questão é formulada da seguinte forma: “Com efeito, o problema posto pela hermenêutica pode ser definido pela seguinte questão: que sentido se deve dar ao fato de que uma única e mesma mensagem transmitida pela tradição seja, não obstante, apreendida sempre de maneira diferente, isto é, em relação à situação histórica concreta daquele que a recebe? No plano lógico, o problema do compreender se apresentará, portanto, como o de uma aplicação particular de algo geral (a mensagem auto-identica) a uma situação concreta e particular. Ora, é certo que a ética de Aristóteles não se interessa pelo problema hermenêutico e menos ainda pela sua dimensão histórica, mas sim pelo exato papel que deve assumir a razão em todo comportamento ético; e é aqui que esse papel da razão e do saber revela analogias surpreendentes com o papel do saber histórico”. PCH, p. 47.

em toda atuação ética. Conforme afirma Gadamer, “*se relacionarmos a descrição aristotélica do fenômeno ético e especialmente a virtude do conhecimento moral às nossas próprias investigações, descobriremos que sua análise de fato oferece um tipo de modelo para os problemas da hermenêutica*” ⁷⁶. Tal conhecimento, que é próprio tanto da descrição ética de Aristóteles como também da hermenêutica gadameriana, não é identificado como algo vinculado à produção de conhecimento científico, mas como um saber que é, essencialmente, condição e resultado do viver humano em seu modo mais elementar de ‘comportar-se no mundo’. Portanto, a retomada de aspectos investigados pela ética aristotélica significa para Gadamer a possibilidade de rever o cerne da questão hermenêutica (a questão da compreensão), livre de desdobramentos objetivistas (principalmente os do século XIX) no enfrentamento da alienação do intérprete sobre aquilo que é interpretado ⁷⁷.

Assim, Gadamer estabelece a reabilitação da filosofia prática de Aristóteles como orientadora de sua reflexão filosófica. E isso, a partir do tipo de conhecimento próprio que, para Gadamer, é comum a esses dois âmbitos filosóficos. Como diz Gadamer, “*a questão é se pode haver algo como um conhecimento filosófico do ser ético do homem e qual tipo de conhecimento (isto é, logos) desempenha no ser ético do homem*” ⁷⁸. Este questionamento pode, da mesma forma, se dirigir à hermenêutica filosófica, pois, para além de uma preocupação epistemológica – que diz respeito à possibilidade de um conhecimento universal e perene – é necessário esclarecer a natureza de tal conhecimento no âmbito da existência humana.

Esta questão conduz a argumentação de Gadamer que enfatiza a distinção aristotélica entre os modos dos saberes práticos – a *poiesis* e (sua respectiva virtude) a *techne* e a *praxis* e (sua respectiva virtude) a *phronesis* – tomando a *phronesis* como uma forma de razão própria do homem em sua relação interpretativa com as coisas. A descrição aristotélica da virtude que orienta o homem em seu ser ético, isto é, a *phronesis* (prudência, saber prático), é exemplar para que se entenda, de acordo

⁷⁶ VM, p. 426, modificado.

⁷⁷ “A alienação do intérprete acerca do interpretado pelo método objetivador da ciência moderna, característico da hermenêutica e da historiografia do século XIX, surgiu como consequência de uma falsa objetivação. Minha intenção ao retornar ao exemplo da ética aristotélica é desmascarar e evitar essa objetivação”. VM, p. 414, modificado.

⁷⁸ VM, p. 412, modificado.

com Gadamer, o modo como a compreensão orienta a nossa condição interpretativa de ser-no-mundo. Nesse sentido, o modo de ser da *phronesis* se confunde com o mesmo modo de ser da compreensão. Como afirma Bernstein, “*o que Gadamer enfatiza acerca da phronesis é que esta é uma forma de razão que produz uma espécie de “know-how ético” no qual tanto o que é universal como o que é particular são co-determinados. (...) A compreensão é uma forma de phronesis*”⁷⁹.

Desta forma, a identificação da compreensão como *phronesis* é realizada por Gadamer na medida em que ele percebe, tanto na ética aristotélica como na hermenêutica filosófica, o momento da aplicação – isto é, da co-determinação entre o universal e o particular no âmbito tanto da reflexão ética quanto da hermenêutica – como um momento fundamental de nossa relação com o mundo. Como afirma Risser: “*o problema da aplicação na interpretação é similar ao problema da aplicação no relato aristotélico da ação ética. Aplicar normas à condução de nossa vida, às necessidades concretas da situação, é o modelo da interpretação de textos para aquele que deseja compreender*”⁸⁰. Esta identificação torna-se clara para Gadamer graças ao contato com a interpretação heideggeriana da ética de Aristóteles⁸¹, que se apresenta, para o próprio Gadamer, como uma interpretação crítica e desconstrutiva⁸². Gadamer deixa isso claro em outra passagem, quando se refere à leitura produtiva que Heidegger realizara de Aristóteles, conforme a seguir:

Eu fiquei ciente disto na primeira vez que encontrei com Heidegger em 1923 – ainda em Freiburg – e participei em um seminário sobre a *Ética e Nicômaco* de Aristóteles. Nós estudamos a análise da *phronesis* [pensamento, sabedoria prática].

⁷⁹ BERNSTEIN, R. *From Hermeneutics to Praxis*, p. 828, tradução minha.

⁸⁰ RISSER, J. *Hermeneutics and the voice of the other*, p. 105, tradução minha.

⁸¹ Também em *Philosophical Apprenticeships* Gadamer afirma o seguinte: “(...) *Meu professor Paul Natorp deu-me para ler um manuscrito de Heidegger de quarenta páginas, uma introdução de uma interpretação de Aristóteles. Este manuscrito afetou-me como um choque elétrico*”. GADAMER, Hans-Georg. *Philosophical Apprenticeships*. Trad. de R. Sullivan. Cambridge/Massachusetts: The MIT Press, 1985, p. 46-47, tradução minha. Doravante referido como PA.

⁸² “*Hoje não poderia haver dúvida que a intenção fundamental que guiou Heidegger em sua interpretação de Aristóteles foi crítica e desconstrutiva. Naquele tempo, isto não estava claro. Heidegger transferiu poderes extraordinários da intuição fenomenológica [Anschauungskraft] para suas interpretações e, ao fazer isso, liberou cuidadosa e efetivamente o texto aristotélico original da sobre-determinação da tradição escolástica e da descrição distorcida da filosofia crítica acerca do período de Aristóteles (Cohen adorava dizer: ‘Aristóteles foi um farmacêutico’), a partir da qual ele começou a falar em um inesperado caminho*”. HW, p. 32, tradução minha.

Heidegger mostrou-nos, a partir do texto de Aristóteles, que toda *techne* [habilidade técnica] contém um limite interno: seu conhecimento nunca acarreta necessariamente um descobrimento completo porque o trabalho, do qual se sabe como produz, é livre na incerteza de seu uso, que não é disponível [*eines unverfügbaren Gebrauchs*]. Então, como tópico para discussão, ele apresentou a distinção de todo conhecimento – especialmente o que é mera *doxa* [opinião] – da *phronesis*: ληθη της μεν τοιαυτης εξεως ’ εστιν, προνησεως δε ουχ ’ εστιν (1140 b 29). Como procuramos uma interpretação, incerta sobre a sentença e completamente estranha aos conceitos gregos, Heidegger explicou concisamente, “essa é a consciência!”. Este não é o lugar para reduzir o exagero pedagógico contido nesta pretensão para suas dimensões apropriadas, e ainda menos lugar para salientar o peso lógico e ontológico que a análise aristotélica da *phronesis* de fato comporta. Mas o que Heidegger encontrou nisto, que foi também o que tanto me fascinou na crítica aristotélica da idéia platônica de bem e o conceito aristotélico de saber prático, é hoje claro: aqui há um tipo de conhecimento (um *ειδος γνωσεως*) descrito que admite não uma referência a uma objetividade final no sentido da ciência mas um saber na situação concreta da existência⁸³.

Esta passagem citada indica um elemento fundamental à ligação estabelecida por Gadamer entre *compreensão* e *phronesis*. Tal relato indica a importância da interpretação de Heidegger que, mesmo perseguindo a questão do Ser, indicou um elemento decisivo próprio à reabilitação gadameriana de Aristóteles, ou seja, o modelo do conhecimento que é percebido na situação ética tal como descrita por Aristóteles, isto é, a interpretação da *phronesis* é similar ao saber que se encontra sempre atuante na situação concreta da vida fáctica, fundamentalmente relacionada ao modo de ser do homem (*Dasein*) no mundo⁸⁴. Gadamer, entretanto, mesmo reconhecendo na abordagem heideggeriana elementos essenciais necessários a uma ontologia hermenêutica, realiza um deslocamento da apropriação heideggeriana, resituando-a no domínio da vida em comum. Como afirma Duque-Estrada:

[O caráter polêmico – visto numa perspectiva gadameriana – da reapropriação que Heidegger fez de Aristóteles] não repousa no fato de Heidegger ler de uma forma

⁸³ HW, p. 32-33, tradução minha.

⁸⁴ Cfr. VOLPI, Franco. *Dasein as praxis: the Heideggerian assimilation and the radicalization of the practical philosophy of Aristotle*. In MACANN, Christopher (ed.) *Critical Heidegger*. London and New York: Routledge, 1996, p. 27-66.

ontológica o que, em Aristóteles, diz respeito a uma questão de ordem prática; mas, antes, no fato de que, em tal leitura, a natureza essencialmente dialógica da *phronesis*, enquanto estado racional que rege o domínio prático, é transformada em um caráter não comunicativo daquilo que Heidegger chama *das Gewissen* (consciência moral). Em outras palavras, Gadamer aceita o caráter ontológico da leitura heideggeriana de Aristóteles, mas rejeita a transformação que a leitura heideggeriana opera sobre o conceito de *phronesis*.⁸⁵

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

A tarefa da decisão ética é fazer a coisa certa numa situação particular, isto é, discernir e compreender o que é correto na situação. Ele também deve agir, escolhendo os meios adequados, e sua conduta deve ser tão cuidadosa como a do artesão. Como então é possível que seja um saber completamente diferente? Da análise aristotélica da *phronesis* podemos extrair uma variedade de respostas a esta questão, pois a habilidade de Aristóteles ao descrever fenômenos em todos os aspectos constitui sua verdadeira genialidade⁸⁶.

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

⁸⁵ DUQUE-ESTRADA, P. C. – *Gadamer's Rehabilitation of Practical Philosophy. An Overview*, p. 163, tradução minha.

⁸⁶ VM, p. 417, modificado.

Uma *techne* se aprende, e pode também ser esquecida. Mas o saber ético não pode ser aprendido nem esquecido. Não nos confrontamos com ele ao modo de poder apropriar-nos ou não, como podemos escolher ou deixar de escolher uma habilidade objetiva, uma *techne*. Ao contrário, encontramos-nos sempre na situação de quem precisa atuar (não levando em conta a situação especial das crianças, na qual a obediência ao educador substitui a decisão pessoal) e, assim, já devemos sempre possuir e aplicar o saber ético⁸⁷.

Esta primeira distinção mostra que o saber ético, ao contrário da *techne*, não se aprende, mas sempre se realiza quando estamos numa situação na qual se deve tomar uma decisão. “*O sujeito da phronesis, o homem, se encontra desde já em ‘ação numa situação’ e, assim, sempre obrigado a possuir um saber ético e a aplicá-lo segundo as exigências de sua situação concreta*”⁸⁸. Tal aspecto também é próprio da compreensão, pois somente na situação na qual o intérprete se encontra diante do que deve ser interpretado que a compreensão pode ser percebida em sua realização aplicativa.

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

A situação daquele que “aplica” o direito é inteiramente diferente. Em certos casos, ele deverá atenuar a aplicação de todo o rigor da lei. Mas se o faz, não é porque não tem alternativa, pois fazer o contrário seria injusto. Atenuando a lei, ele não a reduziria mas, ao contrário, encontraria um direito melhor. Aristóteles formula isso mais claramente em sua análise da *epieikeia* (equidade): *epieikeia* é a correção da lei. Aristóteles mostra que toda lei está em uma tensão necessária com relação à

⁸⁷ VM, p. 417-418, modificado.

⁸⁸ PCH, p. 52.

ação concreta, na qual é geral e em consequência disso não pode abranger a realidade prática em toda sua concretude⁸⁹.

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

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

Aqui vemos uma modificação fundamental da relação conceitual entre meios e fins que podem distinguir o saber moral do técnico. Não é só que o saber ético não tem simplesmente fim particular, mas pertence ao justo viver em geral ao passo que todo saber técnico é particular e serve a fins particulares. Nem é o simples caso no qual o saber moral deve dirigir onde o saber técnico seria desejável mas indisponível. Certamente se o saber técnico estivesse disponível, seria desnecessário deliberar sobre si mesmo sobre aquilo que confere validade enquanto saber. Onde há uma *techne*, devemos aprendê-la e com isso seríamos capazes de encontrar os meios corretos. Vemos que o saber ético, entretanto, sempre exige esta espécie de autodeliberação. Ainda que imaginemos este saber em ideal perfeição, é a deliberação perfeita de si mesmo (*eubolia*) e não um saber no modo da *techne*⁹⁰.

⁸⁹ VM, p.419, modificado.

⁹⁰ VM, p. 422, modificado.

Para Aristóteles, o saber ético nunca é passível de aprendizagem; está vinculado, de modo especial, aos meios e não aos fins. É necessário que o homem pondere acerca dos meios que conduzem aos fins, pois, como diz Gadamer, “*o fim do saber ético não é uma ‘coisa particular’; ele determina toda a retidão ética da vida em seu todo*”⁹¹. Este aspecto se encontra em oposição ao saber técnico, pois quem pratica este último “é um entendido” no assunto e, assim, não pondera sobre os meios a serem empregados na obtenção de um produto final. Afirma Gadamer:

E já que semelhante possibilidade [não ponderar sobre os meios para se atingir um determinado fim] fica de antemão descartada no caso do saber prático, segue daí uma caracterização do domínio ético como aquele em que o saber técnico cede lugar à deliberação e à reflexão⁹².

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

Quando Aristóteles nos descreve as formas concretas de um comportamento equilibrado no que se refere à escolha dos meios válidos, *ele se apóia, antes de tudo, na consciência ética que molda, do interior, as exigências de uma situação concreta. O saber ético que se regula por tais idéias é o mesmo que deve responder às exigências momentâneas de uma situação factual*. Do mesmo modo, quando se trata de fins éticos, não se pode jamais falar em meios “oportunos”; aqui a conformidade à razão ética contribui essencialmente para a validade ética dos fins. *Refletir sobre os meios constitui eo ipso um engajamento ético*⁹³.

⁹¹ PCH, p. 54.

⁹² PCH, p. 54.

⁹³ PCH, p. 55, grifo meu.

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

O saber ético é verdadeiramente um saber peculiar. Abrange de modo especial os meios e os fins e com isso distingue-se do saber técnico. Por isso, não faz muito sentido distinguir aqui entre saber e experiência, o que, por sua vez, convém perfeitamente à *techné*. O saber ético contém por si mesmo um certo tipo de experiência. Veremos inclusive que esta é talvez a forma mais fundamental da experiência (*Erfahrung*), frente a qual toda outra experiência já é uma alienação, para não dizer uma desnaturalização⁹⁴.

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

O terceiro aspecto salientado por Gadamer diz respeito ao modo de ser próprio do saber ético que, de acordo com Aristóteles, é ‘saber-para-si’⁹⁵, sendo tomado como essencial à existência compreensiva. Para Gadamer, esta caracterização encontra-se muito próxima do processar da compreensão no seu modo de ser ontológico. Diz Gadamer:

O autoconhecimento da reflexão ética tem, de fato, uma única relação consigo mesmo. Podemos ver isso nas modificações que Aristóteles apresenta no contexto de sua análise da *phronesis*. Junto à *phronesis*, a virtude da ponderação reflexiva,

⁹⁴ VM, p. 424.

⁹⁵ ARISTÓTELES, *Ética a Nicômaco*, Trad. de Leonel Vallandro e Gerd Bornheim da versão inglesa de W.D. Ross. Coleção ‘Os Pensadores’. São Paulo: Abril Cultural, 1979, 1141b.

encontra-se o “entendimento compreensivo” (*synesis*, *Verständnis*). A “existência compreensiva” (*Verständnis*) é introduzida como uma modificação da virtude do saber ético, na medida em que, neste caso, não sou eu que devo agir. Assim, “*synesis*” significa, inequivocamente, a capacidade do julgamento ético⁹⁶.

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

Compreender o outro, como fenômeno original, não é o simples conhecimento técnico do psicólogo ou a experiência diária que possuem, igualmente, o “malicioso”, o “astucioso”. A compreensão do outro supõe o engajar-se numa causa justa e, através desta, a descoberta de um vínculo com o outro. Esse vínculo se concretiza no fenômeno do “conselho moral”. Como se diz, “bom conselho” só se dá e só se recebe entre amigos. Isso para enfatizar que a relação que se estabelece entre duas pessoas não é a de duas coisas que nada têm a ver uma com a outra, mas que *a compreensão* – para empregarmos uma idéia com a qual já estamos habituados – *é uma questão de “pertencimento”*. Segundo Aristóteles, a compreensão dá lugar a dois fenômenos correlativos que são os seguintes: o espírito de discernimento da situação em que o outro se encontra, e a tolerância ou indulgência dele resultante. Ora, mas que é o discernimento senão a virtude de saber julgar imparcialmente a situação do outro?⁹⁷

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

O homem experimentado, aquele que conhece todo tipo de manhas e práticas e é versado em tudo que existe, somente alcançará uma compreensão adequada

⁹⁶ VM, p. 424, modificado.

⁹⁷ PCH, p. 56.

daquele que atua quando satisfizer a seguinte premissa: que também ele deseje o que é justo, que se encontre portanto ligado ao outro nesse tipo de comunidade⁹⁸.

É este aspecto – o caráter comunitário do saber ético – que, na argumentação de Gadamer, torna a tarefa hermenêutica próxima do saber prático, pois, *“também aqui se torna claro que o homem que compreende não sabe nem julga a partir de um simples estar postado frente ao outro sem ser afetado, mas a partir de uma pertença específica que o une ao outro, de modo que é afetado com ele e pensa com ele”*⁹⁹.

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

⁹⁸ VM, p. 425.

⁹⁹ VM, p. 425.