

3

A Hermenêutica Filosófica como Práxis e suas implicações ético-políticas.

3.1 – A práxis na Hermenêutica Filosófica.

3.1.1 – A primazia da práxis na compreensão hermenêutica.

Orientei-me pelo modelo da filosofia prática de Aristóteles. Procurei evitar o modelo distorcido de teoria e sua aplicação, que, partindo do conceito moderno de ciência, determinou de modo unilateral também o conceito de práxis¹⁰⁰.

O traço prático encontra-se efetivamente implicado em toda a descrição gadameriana do compreender. Este referido traço está calcado na constituição da reflexão hermenêutica, que tem como principal tarefa a explicitação do acontecer – simultaneamente compreensivo, aplicativo e interpretativo – continuamente operante, que é, ao mesmo tempo, identificado com o modelo de saber próprio da filosofia prática de Aristóteles, no que diz respeito ao modo de ser característico do homem em toda atuação ética¹⁰¹. Conforme diz Gadamer:

Desde os tempos mais remotos, até hoje, a Hermenêutica esboçou sempre a exigência de que sua reflexão acerca das possibilidades, regras e meios de interpretação sirva e promova, de modo imediato, a práxis. (...) A Hermenêutica

¹⁰⁰ VM II, p. 32.

¹⁰¹ Sobre a aproximação entre hermenêutica e filosofia prática pela *phronesis*, afirma Aubenque: “A *phronesis* aristotélica é que melhor cumpriria o programa de uma hermenêutica da existência humana voltada para a práxis”. AUBENQUE, Pierre. *A Prudência em Aristóteles*. Trad. de Marisa Lopes. São Paulo: Discurso Editorial, 2003, p. 8.

pode designar uma capacidade natural do homem, isto é, a capacidade de um contato compreensivo com os homens¹⁰².

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

O saber prático – próprio tanto à filosofia prática de Aristóteles como também à hermenêutica gadameriana – não é identificado como algo vinculado à produção de conhecimento científico, mas como um saber que é, essencialmente, pressuposto em todo viver humano em seu modo mais elementar de ‘ser-no-mundo-com-os-outros’¹⁰³. Este questionamento será considerado no âmbito da hermenêutica filosófica, pois, para além de uma preocupação epistemológica, é necessário esclarecer o que antecede a todo momento compreensivo que se verifica no âmbito da existência humana.

Desta forma, na visão de Gadamer, a reabilitação da práxis aristotélica esclareceu decisivamente a tarefa que é assumida na fusão entre hermenêutica e práxis: *trata-se de um engajamento em defesa da razão prática, em detrimento da atual condição – chamada por Gadamer de ameaçadora e dominadora – na qual considera-se racionalidade somente à medida que seja fundamentalmente científica*. Assim, Gadamer, na articulação entre hermenêutica e filosofia prática, estabelece como fundamental a questão da preservação – pela via do pensamento – de um tipo de racionalidade que não se contraponha à imanência em que se desdobra a vida humana. Segundo o próprio Gadamer:

¹⁰² REC, p. 61, grifo meu.

¹⁰³ Nas palavras de Duque-Estrada: Para Gadamer, “a condição de ser-com-os-outros é uma estrutura essencial do ser em si”. DUQUE-ESTRADA, P. C. – *Gadamer’s Rehabilitation of Practical Philosophy. An Overview*, p. 159, tradução minha.

O saber prático, na verdade, é aquilo que, a partir de si, assinala o lugar a todo saber prático fundamentado cientificamente. (...) Ora, a filosofia prática não é certamente, ela própria, esta racionalidade. Ela é filosofia, isto é, uma reflexão, e uma reflexão sobre aquilo que deve ser a configuração da vida humana. No mesmo sentido, a hermenêutica filosófica não é ela própria a arte do compreender, mas a sua teoria. Contudo, tanto uma quanto a outra forma de conscientização surge da práxis, e sem esta não é nada mais do que um mero processo vazio¹⁰⁴.

A hermenêutica filosófica, a partir de sua afinidade com a filosofia prática, está, então, ligada ao mundo prático da vida, no qual se encontra sempre em questão a relação com o outro como algo ‘originário’, presente em todo proceder (ou compreender) de nossa existência, seja na leitura de um livro, em uma discussão, uma situação ética qualquer, etc. É neste sentido que Risser afirma: “A hermenêutica não é *Kunstlehre* (teoria da arte), uma doutrina de uma técnica, mas uma prática que requer uma sabedoria moral, um engajamento e uma aplicação em relação a si mesma”¹⁰⁵. O tratamento dado por Gadamer ao problema hermenêutico da relação entre o universal e o particular deve ser considerado somente a partir desta esfera prática da vida, na qual a hermenêutica filosófica reivindica um âmbito de reflexão acerca de um saber que não é reconhecido apenas cientificamente, onde a compreensão acontece de forma distinta a partir da relação com a ‘mesma’ tradição.

Sendo assim, a reflexão de Gadamer, no âmbito da hermenêutica filosófica, tem como principal objetivo, nas palavras de Duque-Estrada, “fazer justiça à especificidade de uma racionalidade própria à práxis humana”¹⁰⁶. Em outras palavras, é somente a partir da abordagem hermenêutica, levando em conta o âmbito prático anterior a todo discurso, que poderíamos refletir essencialmente sobre a vida humana em seu modo de ser mais fundamental. É neste sentido que Gadamer afirma o seguinte:

¹⁰⁴ VM II, p. 33-34.

¹⁰⁵ RISSER, J. *Hermeneutics and the Voice of the Other*, p. 110, tradução minha.

¹⁰⁶ DUQUE ESTRADA, P. C. *Limites da Herança Heideggeriana: a Práxis na Hermenêutica de Gadamer*, p. 509.

Não é meu intento solucionar qualquer situação prática do compreender. Trata-se de uma atitude teórica frente à práxis da interpretação, da interpretação de textos; porém, também, das experiências interpretadas neles e nas orientações do mundo, que se desenvolvem comunicativamente¹⁰⁷.

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

“Práxis” exprime melhor, como o demonstrou especialmente Joaquim Ritter, a forma de comportamento dos seres vivos, em sua mais ampla generalidade. A práxis, como o ser vivo, está situada entre a atividade e o “encontrar-se em um estado ou situação”. Como tal não está limitada ao homem, que atua exclusivamente por livre escolha (*prohairesis*). Práxis significa melhor realização da vida (*energeia*) do ser vivo, a quem corresponde uma “vida”, uma forma de vida, uma vida que é levada a cabo de uma determinada maneira (*bios*). Também os animais têm *práxis* e *bios*, isto é, uma forma de vida¹⁰⁸.

De modo diferente dos animais, a práxis humana está relacionada às decisões particulares. É por isso que Gadamer afirma que a vida humana se forma pela *prohairesis* (antecipação e escolha prévia). A condução da vida é, assim, regida pela livre escolha diante das regras comunitárias. Em outras palavras, para Aristóteles, o homem tem o saber prático como guia de sua ação diante dos princípios comuns com os quais toda comunidade se relaciona. Na passagem a seguir, temos delimitado por Gadamer o significado aristotélico da práxis:

A filosofia prática tem que despertar a consciência de que ao homem lhe corresponde, como característica própria, o possuir *prohairesis*, seja como formação das atitudes básicas humanas deste tipo de preferir, que tem o caráter da

¹⁰⁷ REC, p. 77.

¹⁰⁸ REC, p. 59.

“areté”, seja como a inteligência da reflexão e da busca de conselho, que dirige toda atuação. Em todo caso, a filosofia prática tem também que responder, a partir de seu conhecimento, pelo ponto de vista em virtude do qual algo deve ser preferido, isto é, pela referência ao bem. Porém, como o saber que dirige a ação é promovido, por sua própria essência, pela situação concreta, em que se tem que escolher o que se deve fazer, sem que uma “techne” aprendida e dominada possa resgatar a própria reflexão e decisão, a ciência prática – que está dirigida para este saber prático – não é nem ciência teórica, ao estilo da matemática, nem conhecimento especializado, no sentido do domínio aprendido de processos de trabalho, quer dizer, “poiesis”, mas uma ciência de um tipo particular. *Ela mesma tem que surgir da práxis e se voltar novamente sobre a práxis, com todas as generalidades típicas cuja consciência desperta*¹⁰⁹.

Esta caracterização na passagem acima indica duas características próprias da vida humana que, percebidas na compreensão aristotélica de práxis, são fundamentais para caracterizar a práxis que é inerente à hermenêutica filosófica. São esses dois pontos: 1. a reflexão pressuposta a toda ação, que tem como fim o bem; e 2. o critério de relação do homem com este saber, que se baseia e ao mesmo tempo volta-se em sua finalidade para a práxis. Estes aspectos são válidos também para a hermenêutica filosófica, já que o engajamento em defesa da razão prática – tarefa propriamente gadameriana – , é realizado a partir da consideração do sentido da práxis em sua relação com nossa época. É neste sentido que Gadamer considera a hermenêutica filosófica herdeira da antiga tradição da filosofia prática. Nas suas palavras, “*a hermenêutica é filosofia e, enquanto filosofia, filosofia prática. A grande tradição da filosofia prática sobrevive em uma hermenêutica que tem consciência de suas implicações filosóficas*”¹¹⁰.

Deste modo, a investigação das estruturas constitutivas do compreender que antecedem e viabilizam toda atuação no âmbito da vida em comum realiza uma transformação no modo de pensar a própria filosofia hermenêutica, pois, conforme afirma o próprio Gadamer, “*a hermenêutica é, muito antes, uma visão fundamental acerca do que significa em geral, o pensar e o conhecer para o homem na vida*

¹⁰⁹ REC, p.60, grifo meu.

¹¹⁰ REC, p. 76.

*prática, mesmo se trabalhando com métodos científicos”*¹¹¹. A noção de práxis assim abordada está intrinsecamente vinculada a todo proceder que, por conseguinte, encontra-se essencialmente relacionado ao caráter público e comunitário da vida humana, no sentido proposto por Gadamer a estes dois termos, isto é, como domínio público da práxis, esfera da mutualidade que, para Gadamer, nos acontece sempre e efetivamente. Desta maneira, o projeto de Gadamer, segundo Duque-Estrada, é uma tentativa de:

Abrir um acesso ao domínio da experiência prática e nele garantir a permanência de uma reflexão que, ali residindo, se auto-afirme como reflexão original. Em outros termos, é a partir da publicidade intrínseca à experiência prática – publicidade que, na sua obra, se vai mostrar como fundada, em última instância, na mediação lingüística do sentido através do qual os indivíduos compartilham de uma existência comum – que Gadamer afirma o caráter original de sua reflexão¹¹².

Sendo assim, ao elucidar este traço fundamentalmente comunitário, que forma e guia a prática hermenêutica, Gadamer enfatiza que todo compreender, em seu modo de ser, é *simultaneamente mútua compreensão e autocompreensão*. Isto porque a estrutura essencial de ‘ser com os outros’ é também essencial à autocompreensão. Nas palavras de Duque-Estrada, “*esta abertura ao outro, uma condição enraizada na lingüística de nosso pertencimento à tradição, constitui a condição de possibilidade do processo de nossa autoformação*”¹¹³.

Gadamer aposta na instauração de uma reflexão que, ao considerar o antigo conceito de práxis, se confronte com o nosso tempo que, de acordo com seu diagnóstico, encontra-se essencialmente marcado pela inexistência de uma consciência comum e também pela dominação de uma racionalidade que lhe é

¹¹¹ GADAMER, H. G. *Da Palavra ao Conceito – A tarefa da hermenêutica enquanto filosofia* (1996). In ALMEIDA, C. L.S.; FLICKINGER, H.G.; ROHDEN, L.(org.). – *Hermenêutica Filosófica: nas trilhas de Hans-Georg Gadamer*, p. 18-19.

¹¹² DUQUE ESTRADA, P. C. *Limites da Herança Heideggeriana: a Práxis na Hermenêutica de Gadamer*, p. 511-512.

¹¹³ DUQUE-ESTRADA, P. C. – *Gadamer’s Rehabilitation of Practical Philosophy. An Overview*, p. 160, tradução minha.

estranha, isto é, a racionalidade científica que se impõe como a única digna de consideração.

Desta forma, a partir de uma tematização apropriada da práxis, Gadamer tenta recuperar este âmbito original a partir de sua atual deformação¹¹⁴. Diz Gadamer:

Encontramo-nos aqui naquilo que designamos prática [práxis]. Prática, neste contexto, não se deve entender no sentido teórico em que não passa da aplicação da teoria. Trata-se da prática no seu sentido original, no sentido grego, segundo o qual a prática tinha – quase diria eu – um sentido inativo. Uma carta grega terminava com a expressão *eu prattein*, que podemos traduzir por: “Passa bem!” ‘Práxis’ indica o modo como vamos andando: bem ou mal, em todo o caso, que alguém de qualquer modo vai andando, pois não somos donos e senhores do nosso destino, mas dependemos deste ou daquele, encontramos muitos obstáculos, muitas desilusões e, por vezes, também somos felizes graças a um êxito que vai além inclusivamente do alcance dos nossos sonhos. Em semelhante prática habita, decerto, uma nova proximidade à totalidade da nossa posição no mundo enquanto seres humanos. Está-lhe imediatamente ligada a temporalidade, a finitude, planos e projetos, recordações, esquecer e ser esquecido¹¹⁵.

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

Ao considerar esses dois aspectos da práxis, Gadamer sugere que toda experiência humana é constituída fundamentalmente por esta estrutura prática, na qual todas as outras experiências – artísticas, científicas, entre outras – estão

¹¹⁴ “Gadamer fala da deformação da práxis que toma lugar na modernidade e diz-nos que a finalidade da hermenêutica filosófica é corrigir a falsificação peculiar da consciência moderna, a idolatria do método científico e a autoridade anônima da ciência. Ele argumenta que a filosofia hermenêutica, que é herdeira da tradição da filosofia prática, reivindica ‘a mais nobre tarefa do cidadão – a decisão-execução de acordo com a sua própria responsabilidade’”. BERNSTEIN, Richard J. – *Philosophical Profiles: Essays in a Pragmatic Mode*. Cambridge: Polity Press, 1986, p. 17, tradução minha.

¹¹⁵ HFE, p. 21-22.

fundadas. É na imanência da vida histórica que se constitui, de modo universal, toda práxis humana.

Como todas as experiências humanas, também a reflexão filosófica encontra-se fundada neste âmbito; a razão se constitui fundamentalmente como prática, pois se encontra relacionada a um horizonte básico de experiência que a ela precede. É neste âmbito que a hermenêutica filosófica se encontra estabelecida. Desta maneira, toda fundamentação teórica ou todo sistema de pensamento não pode, de acordo com Gadamer, negligenciar a experiência ontológica primordial, isto é, o engajamento imediato com o ‘mundo da vida prática’, que é anterior a toda e qualquer reflexão e ação. É a práxis a perspectiva comum não somente da hermenêutica, em sua relação com a filosofia prática, mas de todo projeto de pensamento.

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

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

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

técnico e sua inteligência prática, cuja intervenção conjunta parece ser suficiente para assumir as tarefas de futuro da humanidade¹¹⁶.

Diante de uma configuração de época na qual o pensamento filosófico é considerado algo a ser ultrapassado, a re colocação da questão da práxis encontra-se essencialmente vinculada a uma preocupação fundamental, isto é, à preservação desta mesma esfera de pensamento que atualmente é desconsiderada, isto é, a própria práxis. Deste modo, a recuperação da esfera prática realizada por Gadamer tem como pretensão não apenas instaurar um âmbito de reflexão condizente à nossa época, mas, devido a seu traço fundamentalmente prático, indicar também implicações teóricas de fundo ético-político. Neste sentido, o pensamento gadameriano também estabelece uma análise de nossa condição filosófica atual frente à tarefa de refundação da filosofia – entendida como hermenêutica – na imanência da práxis humana.

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

A teoria se converteu num conceito instrumental, dentro da investigação da verdade e da aquisição de novos conhecimentos. Esta é a situação básica a partir da qual nos propomos a pergunta “o que é práxis?” Já não sabemos porque, partindo do moderno conceito de ciência, somos deslocados na direção da aplicação da ciência, quando falamos de práxis¹¹⁷.

¹¹⁶ REC, p. 78.

¹¹⁷ REC, p. 41.

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

Para poder apreendê-lo [o conceito originário de práxis] e entender o sentido da tradição da filosofia prática, é preciso extraí-lo totalmente da relação de oposição com a “ciência”. Aqui não é sequer decisiva a oposição com respeito à “teoria” que certamente se encontra na divisão aristotélica das ciências, tal como o demonstra a bela frase de Aristóteles, segundo a qual só são “ativas” em grau máximo aquelas coisas que estão definidas por seu rendimento de pensamento (Pol. 1325b 21ss). A teoria é, ela mesma, uma práxis. Porém, isto soa aos ouvidos modernos como um sofisma, porque para nós o significado de práxis está definido por aplicação da teoria e da ciência, com todas as conotações herdadas de “práxis” que apresentam a aplicação da teoria pura, como algo impuro, mais ou menos como acomodação ou compromisso¹¹⁸.

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

¹¹⁸ REC, p. 58, grifo meu.

O que o homem necessita não é somente colocar de modo persistente as últimas questões, mas também o sentido do que é exequível, possível e correto aqui e agora. Penso que aquele que filosofa deveria ter consciência da tensão entre suas pretensões e a realidade na qual se encontra. A consciência hermenêutica, que deve ser despertada e assim mantida, deve reconhecer que na época da ciência a pretensão de superioridade da filosofia tem em si algo de quimérico e irreal¹¹⁹.

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

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

Prescindindo de todo nosso mundo, primariamente apreensível e que nos é familiar, a ciência se converte num conhecimento de contextos domináveis através da investigação isolada. A partir daí, sua relação com a aplicação prática deve ser entendida como situada em sua própria essência moderna. Se for possível apreender e calcular relações abstratas entre condições iniciais e efeitos finais, de maneira tal, que a colocação de novas condições iniciais tenha efeito previsível,

¹¹⁹ VM, p. 26, modificado.

então, efetivamente, através da ciência, assim entendida, chega a hora da técnica. A antiga vinculação do fato artificialmente, artesanalmente, seguindo modelos dados pela natureza, se transforma num ideal de construção, no ideal de uma natureza realizada artificialmente, de acordo com a idéia. Isto é o que, em última instância, provocou a forma de civilização moderna em que vivemos¹²⁰.

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

Neste contexto, delinea-se o problema da identidade da razão social pois não existe somente um domínio da ciência, mas toda a vida humana passa a se mover em torno da técnica. Conseqüentemente, a sociedade também passa a caracterizar-se como um lugar no qual os indivíduos se sentem dependentes e impotentes frente às formas de vida que a técnica proporciona. Gadamer coloca esse questionamento da seguinte forma:

Para quem se trabalha aqui? Até que ponto os rendimentos da técnica estão a serviço da vida? A partir daí, delinea-se de uma nova maneira o problema que

¹²⁰ REC, p. 42.

toda civilização tem enfrentado, isto é, o problema da razão social. A tecnificação da natureza e do mundo natural, em torno, se encontra sob o título de racionalização, desencantamento, desmitologização, eliminação de correspondências antropológicas apressadas. Finalmente, a rentabilidade econômica, um novo motor de uma transformação incessante em nossa civilização – e isto caracteriza a maturidade, ou caso se queira, a crise de nossa civilização – se converte em um poder social, cada vez mais forte. Só o século XX é determinado através da técnica de uma maneira nova, na medida em que lentamente se processa a passagem do poder técnico do domínio das forças naturais para a vida social¹²¹.

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

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

¹²¹REC, p. 43.

deste aparato, a moderna sociedade industrial está submetida a uma coação objetiva imanente. Entretanto, isto conduz à decadência na desrazão social¹²².

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

Para um ser, cujas metas de necessidade se tornaram mais complexas e contraditórias, o que importa é a escolha reflexiva, a correta antecipação, a correta ordenação sob fins comuns. Basta pensar nas sociedades de caçadores da pré-história e em todas as surpreendentes conquistas comunitárias que o homem atingiu, naqueles tempos. A maior conquista é a estabilização das normas de ação, no sentido do direito e do delito. Ela surge sobre o eixo de uma instabilidade fundamental do ser humano, única no âmbito da natureza.(...) *A sociedade humana se organiza a si mesma levando em conta uma ordem vital comum, de maneira tal, que cada indivíduo a reconhece como comum* (e considera como delito sua violação)¹²³.

Assim, a práxis não se esgota na adequação coletivo-funcional às mais naturais condições de vida. A sociedade humana se organiza pressupondo a relevância de uma ordem vital comum, na qual todo indivíduo a reconhece sempre antecipadamente. A práxis, portanto, está sempre concretamente motivada, preconcebida. Neste sentido, para Gadamer, o que é comum é o que está sempre atuante como parâmetro e condição para a vida humana. Esta condição comunitária e participativa, própria das sociedades humanas, indica, em última instância, o nascimento do conceito de razão. Diz Gadamer: “quanto mais algo se apresenta

¹²² REC, p. 45.

¹²³ REC, p. 47, grifo meu.

para todos como convincentemente desejável, tanto mais os homens têm liberdade, no sentido positivo, isto é, verdadeira identidade com o que é comum”¹²⁴.

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

Assim como, na superexcitada seqüência de progresso de nossa civilização técnica, estamos cegos para os elementos estáveis, imutáveis de nossa convivência social, assim também, com o despertar de uma consciência de solidariedade, poderia surgir uma humanidade que lentamente começaria a se entender como humanidade, isto é, a entender, que está reciprocamente vinculada, tanto no que diz respeito ao seu florescimento, como à sua decadência e que tem que solucionar o problema de sua vida sobre este planeta¹²⁵.

Assim, Gadamer aposta em uma futura sociedade que se pautem em uma nova solidariedade¹²⁶, na qual é necessário voltar-se à autoconsciência daquilo que é mais primordial na sociedade, isto é, a razão prática. Por isso, Gadamer responde à

¹²⁴ REC, p. 49.

¹²⁵ REC, p. 55.

¹²⁶ Gadamer vê traços desta nova solidariedade numa resistência à técnica que se encontra na crise ecológica, expressão da consciência dos limites da racionalidade técnica, e também nos povos do oriente e no mundo latino. Nas próprias palavras de Gadamer: *“Esta crise [ecológica] reside no fato de que um crescimento potencial de nossa economia e nossa técnica, se seguirmos o caminho no qual nos encontramos atualmente, provocará, em um tempo não muito distante, a impossibilidade de vida neste planeta. (...) Vejo certos traços do mundo latino, que, com uma assombrosa capacidade de resistência, se defende da febre industrial de ganhos, uma alegria da vida natural que encontramos nos países do sul, como uma espécie de demonstração da existência de um centro mais estável de felicidade e de capacidade de satisfação do homem. Pergunto-me se nas grandes culturas estrangeiras, que agora são, pouco a pouco, recobertas tecnicamente pela civilização européia-americana, isto é, China, Japão e Índia, sobretudo, não continuam sobrevivendo, sob o manto europeu e o “Job” americano, algo da tradição religiosa e social de sua cultura milenar que, talvez, na atual situação de necessidade possa despertar a consciência de novas solidariedades conjuntas e obrigatórias, que façam falar a razão prática”*. REC, p. 54-56.

pergunta “o que é práxis?” da seguinte forma: “*práxis é comportar-se e atuar com solidariedade. A solidariedade, entretanto, é a condição decisiva e a base de toda razão social*”¹²⁷. É, portanto, estrutural à natureza da práxis uma consciência comum, básica, anterior e decisiva no que se refere a todo atuar. Neste sentido, Gadamer se refere à solidariedade como esta ‘consciência comum’, expressão racional do engajamento exigido pelo próprio âmbito da práxis.

¹²⁷ REC, p. 56.

3.2

Solidariedade e crítica no âmbito da práxis.

3.2.1 – A solidariedade como engajamento prático.

*Todo programa hermenêutico é, ao mesmo tempo, um manifesto político ou o seu corolário*¹²⁸.

Stanley Rosen

Mesmo partindo de uma perspectiva crítica a Gadamer, Stanley Rosen observa na afirmação citada acima algo que o próprio Gadamer reconhece ao considerar a hermenêutica filosófica “*scientia practica sive politica*”¹²⁹ : *o traço político, devido, fundamentalmente, pela prática inerente à reflexão hermenêutica.* O tratamento, por parte de Gadamer, em vários escritos posteriores à *Verdade e Método*, das conseqüências políticas de seu pensamento, defendendo os valores da racionalidade dialógica e prática¹³⁰ e, ao mesmo tempo, denunciando as formas de opressão que tendem a distorcer esses mesmos valores em nossa época, que se encontra dominada pela ciência e tecnologia, fundada na razão instrumental. Como diz Gadamer, é próprio da reflexão hermenêutica “*preservar-nos da rendição ingênua aos especialistas da tecnologia social*”¹³¹.

Tal perspectiva de reflexão política está vinculada à articulação, realizada por Gadamer, entre práxis e razão social. Neste sentido, a relação entre razão e práxis encontra-se fundada na noção de solidariedade, ideal normativo defendido por Gadamer. Assim, em termos gadamerianos, solidariedade significa uma articulação

¹²⁸ ROSEN, Stanley – *Hermeneutics as Politics*. New York: Oxford University Press, 1987, p. 141. Citado em MADISON, G. B. *Hermeneutics: Gadamer and Ricoeur*. In KEARNEY, Richard. (ed.) – *Routledge History of Philosophy: Twentieth Continental Philosophy*. London/New York: Routledge, 1994, p. 335, tradução minha.

¹²⁹ GADAMER, Hans-Georg. The Power of Reason. In *Man and World* 3, 1, p. 8, 1970, tradução minha. Doravante referido como PR.

¹³⁰ Tais valores são também reconhecidos como aqueles que são defendidos pela democracia, tais como liberdade, igualdade, diálogo, etc.

¹³¹ GADAMER, Hans-Georg – *Philosophical Hermeneutics*, tradução de D. E. Linge. Berkeley: University of California Press, 1976, p. 40, minha tradução. Doravante referido como PH.

entre a razão situada ‘aqui e agora’ com os interesses universais comunitários, que, de modo geral, são visualizados no universal da lei e da justiça¹³². Esta ligação essencial entre a razão social e a esfera da práxis é expressão de um engajamento do pensamento num ideal ético-político genuíno, que encontra sua base no engajamento-participação comunitária no mundo, enraizado na facticidade da vida prática. Neste sentido, a recuperação da razão social depende de um posicionamento, que, para Gadamer é possível pelo despertar de uma consciência social.

A consciência comum encontra-se, na argumentação de Gadamer, como a reivindicação básica no processar da vida social. Esta recuperação do espaço comunitário não é proposta por Gadamer a partir da exaltação dos valores de um *ethos* particular ou de uma comunidade específica, mas a partir da necessidade de uma ética filosófica, universal e genuína. Nas palavras de Madison:

A relação entre ética (*Moralität*) e *ethos* (*Sittlichkeit*) corresponde a relação mais geral entre ‘compreensão’ (o universal) e ‘aplicação’ (o particular).(…) O anterior exige o último, mas não se reduz a ele. A razão prática é, de fato, uma forma de *razão*, de pretensa natureza universal¹³³.

A solidariedade defendida por Gadamer constitui-se, em última instância, como solidariedade da razão que busca um ‘acordo geral’; isto porque é neste conceito que está em jogo a mutualidade, entendida como um mútuo reconhecimento entre cidadãos, que, para Gadamer, é da natureza de uma sociedade democrática fundada nos direitos humanos e liberdade¹³⁴, pois as organizações morais e humanas encontram-se fundadas em normas comuns. Aliás, nas próprias instituições democráticas devem prevalecer tais princípios de solidariedade e liberdade que, na visão de Gadamer, permitiriam a manutenção da esfera de pensamento em nossa

¹³² PR, p. 13, tradução minha.

¹³³ MADISON, G. B. *Hermeneutics: Gadamer and Ricoeur*, p. 336, tradução minha.

¹³⁴ A noção de direitos humanos, na perspectiva de Gadamer, não significa direitos naturais, mas sim direitos racionais, isto é, direitos próprios da razão. É neste sentido que Gadamer reconhece o poder da razão como um atributo social e não como uma faculdade natural. Cf. PR, p. 7.

atual sociedade, pois nestes mesmos princípios estaria resguardada nossa comunitariedade.

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

Em articulação com esses valores, a hermenêutica busca fazer nada mais que decifrar as ‘condições de possibilidade’ (práticas) do processo interpretativo-comunicativo. Pode-se notar que os valores surgidos neste mesmo processo são os valores centrais da teoria liberal tradicional: tolerância, sensatez, a tentativa de elaborar acordos mútuos por meio do discurso (‘conversação’) em vez de realizá-los por meio da força¹³⁵.

Tais valores apontados por Madison são para Gadamer princípios da razão, pois neles encontra-se resguardado o acontecer do compreender enquanto evento prático e comunitário. Portanto, os valores eleitos por Gadamer – que se fundamentam na solidariedade e liberdade – são aqueles que dizem respeito à dignidade daqueles que se encontram no contínuo processar dialógico e comunitário com o outro, que, conforme já foi ressaltado, é a tradição. Esse diálogo entre tradição e razão, em termos gadamerianos, depende da solidariedade, na qual se explicita o reconhecimento do outro como parte da constituição do bem comum. Diz Madison:

O que a teoria democrática tem se referido como ‘bem comum’ é, na realidade, nada mais que uma ordem das instituições sociais comprometidas com as pessoas, cuja razão de ser (*raison d'être*) é facilitar e estimular nas últimas o exercício da razão prático-dialógica (‘solidariedade’)¹³⁶.

Ao considerar a práxis como a totalidade dos assuntos práticos, próprios da atuação e comportamento humanos, Gadamer ressalta a necessidade de tornar clara a

¹³⁵ MADISON, G. B. *Hermeneutics: Gadamer and Ricoeur*, p. 333 tradução minha.

¹³⁶ *Ibid.*, p. 337, tradução minha.

situação própria do homem, na qual o mesmo basicamente se dá conta do caráter comunitário e dialógico de sua própria vida. Conseqüentemente, a tarefa política, também presente nesta situação, está ligada à consideração da solidariedade. Como diz Gadamer: “*Creio que hoje a tarefa da política consiste primeiramente em elevar a consciência geral às autênticas solidariedades*”¹³⁷.

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

A racionalidade da práxis situa-se no pré-dado (*pre-giveness*) da vida social. Neste sentido, práxis é mais uma questão de responsabilidade moral no exercício da própria cidadania que uma questão de conhecimento especializado. Em outras palavras, o que é um aspecto básico do argumento gadameriano, não há uma teoria que substitua nossa responsabilidade moral de, sempre novamente, ter que tomar decisões e atuar em nossa vida comunitária¹³⁸.

Portanto, o argumento de Gadamer, acerca da relação entre a práxis e razão social, é uma convocação ao engajamento solidário, que, ao mesmo tempo, é um ‘pôr-se a caminho’ da preservação do âmbito prático atualmente deformado. Deste modo, na práxis encontra-se pressuposto a responsabilidade que conduz o comportamento e atuação solidária, os quais tornam a tarefa filosófica inerente à hermenêutica universal. A garantia do caráter universal do apelo de Gadamer à solidariedade é ilustrado com as palavras de Heráclito: “*O logos é comum a todos, porém os homens se comportam como se cada um tivesse sua razão particular. Isto tem que continuar?*”¹³⁹.

¹³⁷DUTT, C. – *En Conversación con Hans-Georg Gadamer*, p. 98, tradução minha.

¹³⁸DUQUE-ESTRADA, P. C. – *Gadamer’s Rehabilitation of Practical Philosophy – An Overview*, p. 172, tradução minha.

¹³⁹REC, p. 56.

3.2.2 – Habermas e a crítica à práxis hermenêutica.

A ênfase dada por Gadamer ao traço prático de todo compreender – pano de fundo da hermenêutica filosófica – resgata, em última instância, um problema fundamental no âmbito das discussões filosóficas atuais: *a relação entre razão e tradição*. Entre os autores que mais contribuíram para esta reflexão está, entre outros, Jürgen Habermas. O diálogo com Gadamer foi decisivo no início da carreira deste filósofo que, de acordo com Bernstein, representa uma importante orientação intelectual no século XX: *a teoria crítica*. Esta corrente, como também a desconstrução e a própria hermenêutica filosófica, encontra-se presente nos principais debates filosóficos atuais¹⁴⁰. O encontro entre esses pensadores possibilitou, pelo menos para Gadamer, um momento de crítica ao seu projeto de pensamento, pois foram salientados alguns aspectos considerados polêmicos. Entre estes aspectos encontra-se a pretensão universal da hermenêutica filosófica que fora discutida por Habermas continuamente. Assim sendo, esta última parte da dissertação tem como intenção apontar alguns aspectos da discussão estabelecida por estes autores no que se refere ao tema deste trabalho, ou seja, a orientação prática presente na hermenêutica filosófica. Para isso, escolhemos um artigo de Habermas que acreditamos contribuir criticamente à discussão acerca da constituição da hermenêutica filosófica. Apresentaremos, portanto, em linhas gerais, a discussão crítica referente à práxis hermenêutica, que o jovem Habermas primeiramente tratou no artigo *Sobre “Verdade e Método” de Gadamer*, publicado como resenha crítica à principal obra de Gadamer. É importante ressaltar que desejamos apenas *indicar* alguns aspectos de um limite crítico que o próprio Gadamer amplamente discutiu em diversas ocasiões.

* * *

¹⁴⁰ Cfr. BERNSTEIN, R. The Constellation of Hermeneutics, Critical Theory and Deconstruction. In DOSTAL, R. (Ed.), *The Cambridge Companion to Gadamer*, p.267.

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

É a fundação prática da interpretação de Gadamer que Habermas valoriza, e isto se encontra incorporado na teoria na qual nós compreendemos algo somente pela aplicação às nossas circunstâncias. Entretanto, estas circunstâncias diferentes podem ser influenciadas por um autor de cem anos atrás. Repetida, a aplicação prática esquece o vínculo da tradição que liga geração a geração¹⁴¹.

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

¹⁴¹ NICHOLSON, Graeme. Answers to Critical Theory. In SILVERMAN, Hugh J. (ed.) *Gadamer and Hermeneutics*. New York: Routledge, 1991, p. 155, tradução minha.

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

Para Habermas, portanto, a questão que Gadamer formula no título do livro, não se esgota numa disjunção ou alternativa, ou numa simples oposição entre verdade e método. Permanece a tensão entre verdade e método que exige a presença da hermenêutica. (...) Hermenêutica e dialética não podem dispensar a questão do método e o debate com as ciências humanas. Mas, ao mesmo tempo, ultrapassam a questão do método nas ciências para recolocá-la ao nível filosófico pela reflexão¹⁴².

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

Esta crítica correta de uma autocompreensão objetivística falsa não pode, contudo, levar à suspensão até do estranhamento metódico do objeto, que distingue entre uma compreensão que se reflete e a experiência comunicativa do cotidiano. A

¹⁴² STEIN, Ernildo. Dialética e Hermenêutica: uma controvérsia sobre o método em Filosofia. *Síntese*, Belo Horizonte, v. 10, n. 29, p. 32, set-dez/1983.

confrontação de “Verdade” e “Método” não deveria ter induzido Gadamer a contrapor abstratamente a experiência hermenêutica ao conhecimento metódico como um todo. Este é, afinal, o chão das ciências hermenêuticas; e mesmo que se tratasse de afastar totalmente as *humanities* do âmbito da *science*, as ciências da ação não escapariam da vinculação de procedimentos hermenêuticos. A reivindicação, que a hermenêutica legitimamente faz valer contra o absolutismo, também cheio de conseqüências práticas, de uma metodologia geral das ciências da experiência não dispensa de todo o trabalho da metodologia – e será, como temos de temer, ou produtiva *nas* ciências, ou simplesmente não será¹⁴³.

O próprio Gadamer indica que não há uma desconsideração do método em relação à verdade, mas a consideração de um solo comum, de uma perspectiva na qual, – por ser sua investigação eminentemente filosófica – estaria numa primeira ordem o acontecer da compreensão, que é anterior a todo procedimento metódico e epistemológico próprio da metodologia hermenêutica. Habermas, porém, insiste que o trabalho próprio do método hermenêutico não pode ser ignorado, já que a forma de relação com a tradição pode ser melhor visualizada em tal procedimento, pois o que é assumido como tradição pode ser sempre passível de revisão. Diz Habermas:

Gadamer vê fundidas num único ponto as tradições vivas e a investigação hermenêutica. A isto se opõe a noção de que a apropriação refletida da tradição rompe a substância naturalística da tradição (*Überlieferung*) e modifica a posição dos sujeitos nela. Gadamer sabe que as ciências hermenêuticas só se desenvolveram em reação a uma decrescente pretensão de validade das tradições. Se ele, mesmo assim, acentua que as tradições não teriam perdido seu poder pela consciência histórica, então ele reveste a crítica justificada à falsa autocompreensão do historicismo com a expectativa injustificada de que o historicismo não tenha conseqüências¹⁴⁴.

De acordo com a argumentação de Habermas, a relação entre hermenêutica e tradição deve estar sempre vinculada à reflexão crítica. Deste modo, a

¹⁴³ HABERMAS, Jürgen – *Dialética e Hermenêutica – Para a crítica da hermenêutica de Gadamer*. Trad. de Álvaro Valls. Porto Alegre: Ed. L&PM, 1987, p. 14.

¹⁴⁴ *Ibid.*, p. 15.

hermenêutica gadameriana, enquanto reflexão acerca da práxis humana, deveria sempre estar munida de crítica. Como afirma Habermas:

(...) Não há dúvida que a noção hermenêutica continua a ter razão, ao afirmar que uma compreensão, por mais controlada que seja, não consegue simplesmente ultrapassar os vínculos da tradição do intérprete; mas, da pertença estrutural do compreender as tradições, que o prolonga através da apropriação, não segue que o *médium* da tradição (*Überlieferung*) não se tenha transformado profundamente pela reflexão científica¹⁴⁵.

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

Mesmo na tradição ininterruptamente produtiva não está atuando apenas uma autoridade separada da intelecção (*Einsicht*), que se imporia cegamente; cada tradição tem de ser tecida com linha suficientemente grossa, para permitir aplicação, isto é, uma transformação inteligente tendo em vista situações modificadas. Só que a formação metódica desta inteligência (prática ou prudencial) nas ciências hermenêuticas desloca os pesos entre autoridade e razão. Ela não está mais aqui ofuscada pela ilusão de uma absolutidade que precisaria ser resgatada pela autofundamentação, e não se desprende do chão do contingente, no qual ela se encontra previamente. Mas a dogmática da práxis vital é sacudida ao descobrir a gênese da tradição (*Überlieferung*), a partir da qual surge a reflexão, e sobre a qual esta se curva¹⁴⁶.

Habermas, desta forma, verifica que a argumentação de Gadamer está vinculada a uma noção de tradição (*Überlieferung*), herança do idealismo alemão, na

¹⁴⁵ HABERMAS, J. – *Dialética e Hermenêutica – Para a crítica da hermenêutica de Gadamer*, p. 15.

¹⁴⁶ *Ibid.*, p. 15-16.

qual a reflexão filosófica constituiria o processo que, nas palavras de Habermas, “é transposta para os processos individuais de aprendizagem e apropriada como tradição (*Tradition*)”¹⁴⁷. A crítica de Habermas encontra-se inserida na compreensão gadameriana da tradição que, em última instância, se distancia de qualquer possibilidade de crítica. Isto porque a hermenêutica filosófica, mesmo como pensamento no qual está essencialmente inserida a práxis da vida, sempre parte de uma consciência compreensiva do histórico através de tradições já inculcadas pela autoridade que se impõe.

Portanto, torna-se necessária à hermenêutica filosófica, na visão de Habermas, uma consciência do limite estabelecido por uma discussão reflexiva do pressuposto, ou seja, da estrutura preconceitual que, mesmo posta em questão por Gadamer, fica substancialmente preservada da crítica. Como diz Habermas:

O preconceito de Gadamer em favor do direito dos preconceitos documentados pela tradição questiona a força da reflexão, que entretanto se confirma pelo fato de que ela pode também rejeitar a pretensão das tradições. (...) Não há dúvida que o conhecimento se enraíza em tradição (*Überlieferung*) factica; ela permanece ligada a condições contingentes. Mas a reflexão não trabalha na facticidade das normas transmitidas (*überlieferten*) sem deixar vestígios¹⁴⁸.

O questionamento da tradição deve, desta maneira, arriscar-se em desmascarar, caso seja necessário, aquilo que não se sustenta como tradição. Mas isso deve partir de uma reflexão que torne transparente o elemento crítico. Segundo Habermas, “o direito da reflexão exige a auto-restrição do ponto de partida (*Ansatzes*) hermenêutico. Aquele direito requer um sistema de referencia que ultrapasse o contexto de tradição enquanto tal: só então a tradição pode ser também criticada”¹⁴⁹.

¹⁴⁷ HABERMAS, J. – *Dialética e Hermenêutica – Para a crítica da hermenêutica de Gadamer*, p. 16.

¹⁴⁸ *Ibid.*, p. 18.

¹⁴⁹ *Ibid.*, p. 18-19.

Nisto se insere uma noção de tradição que, partindo da práxis interpretativa da vida, pode se constituir como algo que, diante do crivo da crítica, é considerada em seu modo de ser comum a todos que compartilham de uma mesma linguagem. Conforme diz Habermas, “*Tradição (Überlieferung) não é um processo que aprendemos a dominar, mas sim linguagem transmitida (tradierte), na qual nós vivemos*”¹⁵⁰.

¹⁵⁰ HABERMAS, J. – *Dialética e Hermenêutica – Para a crítica da hermenêutica de Gadamer*, p. 19.