



ANÃNSI

Revista de Filosofia, Salvador.
Universidade do Estado da Bahia
ISSN: 2675-8385

Linguagem dialógica e responsabilidade hermenêutica ¹

Dialogical language and hermeneutical responsibility

Edimarcio Testa ²

Resumo

Após considerar a linguagem a partir do diálogo, no contexto da hermenêutica filosófica de Hans-Georg Gadamer, explico duas possíveis formas de responsabilidade hermenêutica, denominadas respectivamente de “responsabilidade na resposta” e de “responsabilidade de compreender”. Ênfase o caráter ético de ambas as formas de responsabilidade mediante a alteridade do outro.

Palavras-chave: Gadamer. Linguagem. Diálogo. Responsabilidade hermenêutica.

Abstract

After considering language based on dialogue, in the context of Hans-Georg Gadamer’s philosophical hermeneutics, I explain two possible forms of hermeneutic responsibility, called respectively “responsibility in responding” and “responsibility to understand”. I emphasize the ethical character of both forms of responsibility through the alterity of the other.

Keywords: Gadamer. Language. Dialogue. Hermeneutical responsibility.

¹ Com as devidas adaptações, a maior parte desse texto se origina de uma tese pessoal defendida em 23 de agosto de 2022, na Universidade do Vale do Rio dos Sinos (UNISINOS), sob o título *A práxis hermenêutica como responsabilidade ética*.

² Doutor em Filosofia pela Universidade do Vale do Rio dos Sinos. Professor de Filosofia no Instituto Federal de Educação, Ciência e Tecnologia do Rio Grande do Sul - Campus Caxias do Sul.

Introdução

O papel da linguagem é central na hermenêutica filosófica de Hans-Georg Gadamer. A linguagem constitui, de modo particular, o cerne do conceito de “experiência hermenêutica”, em razão de Gadamer acreditar que a análise da “hermenêutica histórica” precisa ser aprofundada com “A virada ontológica da hermenêutica no fio condutor da linguagem”, conforme anuncia o título da III parte de *Verdade e método*. Conforme George (2020, p. 23), Gadamer acredita, também, que “a hermenêutica histórica deve ser ainda mais concretizada através de uma consideração hermenêutica da linguagem”, pois a compreensão, que se realiza no encontro com a tradição, é verdadeiramente uma realização linguística, que pode ser vivenciada na experiência do diálogo. Na ótica gadameriana, a experiência de se compreender alguma coisa através de um diálogo com outra pessoa corresponde, linguisticamente, à experiência de compreender algo, num encontro com o passado, através da interpretação de um texto. Como no diálogo e na interpretação textual, a realização da compreensão, nos encontros com o passado, só ganha expressão no *medium* da linguagem.

A linguagem somente adquire existência no diálogo. Essa ideia consta no ensaio *A incapacidade para o diálogo*, onde Gadamer (2000b, p. 130) considera a capacidade para o diálogo um “atributo natural do ser humano”, ao mesmo tempo que menciona Aristóteles, por ter denominado o homem como “um ser dotado de linguagem”. Para o filósofo de Marburgo, a linguagem “só existe no diálogo”, no sentido de que ela somente se vivifica, verdadeiramente, no diálogo efetivo entre as pessoas. Ainda segundo Gadamer (2000b, p. 130), por mais que a linguagem seja codificável no dicionário, na gramática e na literatura, tendo, com isso, uma relativa fixação, sua própria vitalidade, envelhecimento, renovação, deterioração e aperfeiçoamento se dá na vivência do intercâmbio dinâmico daqueles que falam uns aos outros.

A exploração do vínculo entre linguagem dialógica e responsabilidade ética, sob a perspectiva da hermenêutica filosófica, é algo recente e pouco desenvolvido. Dois autores em particular exploram de forma explícita essa relação, a saber: Hans-Georg Flickinger (2014) e Theodore George (2014;2020). O primeiro aborda o tema da responsabilidade hermenêutica a partir da concepção gadameriana de diálogo. No entanto, sua abordagem é sucinta e limitada a aspectos da questão mais abrangente que envolve a relação entre hermenêutica filosófica e educação. O segundo, por sua vez, se ocupa do tema da responsabilidade hermenêutica de modo mais amplo, profundo e original. Seu ponto de partida investigativo consiste na consideração de que o próprio tema da “responsabilidade hermenêutica”, identificável na hermenêutica de Gadamer, permanece “subestimado” e, até mesmo, “subdesenvolvido”.

Pesquisas recentes sobre a responsabilidade hermenêutica dão mostras de possíveis implicações teórico-práticas, na abordagem de diversas questões, de natureza distintas. Em sua investigação acerca da racionalidade hermenêutica, Ilaria Nidasio (2014, p. 08) destaca a importância de se constituir responsabilidades compartilhadas, mediante o diálogo, no mundo contemporâneo. Segundo essa pesquisadora, a racionalidade prática gadameriana, ao se constituir como uma proposta ética, é capaz de estabelecer as bases, sobre as quais conduz efetivamente um “diálogo” inter-religioso e intercultural. Ela pode permitir, ainda e ao mesmo tempo, às novas gerações a aquisição de uma identidade comunitária flexível e disponível à mudança, capaz de valorizar, no seu significado positivo, a interculturalidade. De modo mais amplo, George (2020, p. 84 *et seq.*) avança com a responsabilidade hermenêutica, tomando por base aspectos da *práxis* discriminados por Gadamer (DUTT, 1998, p. 97), em direção a uma diversidade de temas, a saber: “coisas”, “animais”, “outros”, “solidariedade”, “tradução”, além de “artes e literatura”. Embora ainda não os aborde, George anuncia também o “direito”, a “diplomacia” e as “relações políticas internacionais” como possíveis temas a serem investigados a partir do ponto de vista da experiência hermenêutica.

Essas considerações dão mostras, ao menos genericamente, da relevância de se abordar a questão da responsabilidade ética, na perspectiva da hermenêutica filosófica gadameriana, como também permitem que se pergunte: é a linguagem dialógica base para a responsabilidade hermenêutica? Sob o impulso desse questionamento, explícito, de modo descritivo, duas formas de responsabilidade hermenêutica embasadas na linguagem dialógica, quais sejam, “a responsabilidade na resposta” e “a responsabilidade de compreender”. Por linguagem dialógica entendo, seguindo Gadamer, a consideração da linguagem a partir do diálogo³. Por responsabilidade, no contexto hermenêutico, entendo, também seguindo a Gadamer, a resposta⁴ do intérprete ao outro, acerca de seu agir, nas situações éticas em que se encontra.

O trabalho que segue se estrutura em duas partes. Na primeira, exponho as ideias de linguagem e diálogo inerentes à hermenêutica filosófica gadameriana, sobretudo a partir da III seção de *Verdade e método* e do ensaio *A incapacidade para o diálogo*. Na segunda,

3. Diz Gadamer: “Procuramos nos aproximar da obscuridade da linguagem com base no diálogo que nós mesmos somos”. (2000a, p. 777).

4. Esta resposta pode se dar, a depender do contexto, tanto no sentido de *Verantwortlichkeit* como no sentido de *Verantwortung*. Quando se refere à responsabilidade ética, política ou social, em seus textos, Gadamer utiliza os termos *Verantwortlichkeit* e *Verantwortung* que, apesar da proximidade semântica, possuem sentidos distintos na língua alemã. Essencialmente, *Verantwortlichkeit* designa uma forma de responsabilidade que não pode ser compartilhada com outros, cabendo ao sujeito aceitar, reconhecer e responder, por si mesmo, pelas consequências de sua própria ação. *Verantwortung*, por sua vez, diz respeito a uma responsabilidade que pode ser compartilhada com outros, sob a forma de atribuição ou imposição, por dever ou autoridade, obrigando o sujeito a responder ao outro, nesse contexto de relações, pelas suas ações.

apresento os principais elementos caracterizadores das duas possíveis formas de responsabilidade hermenêutica supramencionadas, tomando como referência textos de Gadamer e de comentadores.

1. A linguagem dialógica

A linguagem é o medium da experiência hermenêutica. Como afirma Gadamer (2000a, p. 792), “a linguagem é o medium universal em que se realiza a própria compreensão”. Enquanto meio, a linguagem se constitui como o espaço onde algo vem à fala, onde algo pode ser compreendido e interpretado, em razão de manifestar um significado ou sentido. Com isso, a linguagem não pode ser reduzida a uma mera posse ou instrumento que se encontra disponível para o uso de alguém. Do ponto de vista ontológico-hermenêutico, a linguagem não só permite, em seu interior, a emergência de algo, o qual passa a existir, como também é meio para se chegar a qualquer compreensão. Esse caráter linguístico da compreensão, Gadamer denomina de linguisticidade (*Sprachlichkeit*)⁵. Referindo-se à natureza de tudo aquilo que pode ser compreendido, quer dizer, o objeto da compreensão, a linguisticidade ganha sua melhor expressão na polêmica tese de Gadamer, qual seja, “ser que pode ser compreendido é linguagem”. (2000a, p. 965). Daí a linguisticidade possuir um papel fundamental para a hermenêutica, uma vez que se refere à possibilidade de toda compreensão.

A linguagem se realiza e encontra sua verdadeira realidade no diálogo. Numa perspectiva mais radical, “a linguagem é diálogo”. (GADAMER, 1993, p. 369). A partir dessa identidade entre linguagem e diálogo, defendida por Gadamer, revela-se que, essencialmente, a experiência linguística consiste no “compreender-se um com o outro” (*Miteinander-sich-Verstehen*) através do diálogo. Por conta disso, a ideia de diálogo ocupa, ao lado da linguagem, uma posição central na hermenêutica filosófica gadameriana. Em *Verdade e método*, Gadamer concebe a compreensão interpretativa como um acontecimento dialógico, quer dizer, como um diálogo que o intérprete estabelece com o texto. Em suas próprias palavras (2000a, p. 759), “a hermenêutica é concebida como um entrar em diálogo com o texto”. A centralidade hermenêutica do diálogo baseia-se na análise fenomenológica do processo de compreensão e interpretação, no sentido de se analisar o que realmente acontece quando compreendemos um texto. Essa abordagem fenomenológica da hermenêutica constitui, consoante Gadamer (2003, p. 11), sua “verdadeira intenção filosófica”, pois “não está em questão o que fazemos, nem o que deveríamos fazer, mas aquilo que acontece conosco, além do fazer e do querer”. Disso seguem algumas implicações.

5 Cf. Gadamer, 2000a, p. 795.

De acordo com a perspectiva fenomenológica, o fenômeno hermenêutico implica o encontro do intérprete com o texto. Nesse encontro, o intérprete aproxima-se do texto com o propósito de compreendê-lo, conferindo-lhe um sentido inicial, o qual sempre está vinculado ao assunto (*Sache*) textual. Nota-se, com isso, que o intérprete, ao pretender compreender um texto, deve ter ciência de que este sempre versa sobre alguma coisa. Ademais, para compreender os pré-juízos expressos pelo outro no texto, o intérprete deve pô-los em relação com seus próprios pré-juízos sobre o assunto. Para fazer isso, porém, o intérprete tem que não só pôr em jogo seus pré-juízos, como também comparar, julgar, revisar, modificá-los à medida que a compreensão avança. Assim sendo, a interpretação se constitui como o aperfeiçoamento contínuo do sentido que o intérprete atribui àquilo que o outro diz, sobre a coisa do texto, de modo que o tema em questão fique mais claro. Todo esse processo se desdobra dialogicamente, seja na interpretação de um texto, seja na interpretação dos “atos de fala” de alguém que se encontra presente.

O modelo de análise da relação entre intérprete e texto é o diálogo vivo. Para realizar a análise sobre a relação entre intérprete e texto, Gadamer (2000a, p. 777;779) toma como modelo o diálogo vivo entre duas ou mais pessoas: “Se pretendemos estudar o fenômeno hermenêutico, segundo o modelo do diálogo quem tem lugar entre pessoas, é [...] para destacar, a partir dessa base, a especificidade daquele outro diálogo, que consiste na compreensão de um texto”. Tal como no diálogo vivo, no diálogo hermenêutico procura-se compreender o que o outro diz, seguindo seus pensamentos e empenhando-se numa troca que se ajusta mutuamente e respeita as duas perspectivas: a nossa e a do outro. No entanto, o uso do diálogo vivo como modelo da compreensão textual também esclarece o que realmente acontece quando duas pessoas se encontram numa conversa. O diálogo entre elas se dá a partir de uma pré-compreensão de cada um quanto ao assunto em questão. Se bem-sucedido, o diálogo transcenderá as perspectivas individuais envolvidas e ampliará as opiniões de cada participante, podendo conduzir a uma nova visão compartilhada ou revelar diferenças irreconciliáveis. Um diálogo autêntico é, portanto, sempre um evento baseado em compreensões prévias, que auxiliam na concretização de um processo que está além do controle subjetivo de cada um dos parceiros envolvidos.

Mas, o que é um diálogo? Para Gadamer (2000b, p. 134), essa interrogação nos conduz a pensar o diálogo enquanto “um processo entre seres humanos, o que apesar de toda a extensão e infinitude potencial possui uma unidade e harmonia próprias”. Nota-se que Gadamer define o diálogo essencialmente como um processo que, para além de um mero acontecimento, deixa suas marcas naqueles que dele participam. Quando bem-sucedido, o diálogo transforma, por sua própria força, os parceiros nele envolvidos. Observa-se, também, que o diálogo, para Gadamer, possui uma estrutura interna, a qual constitui seu próprio modo de ser, caracterizando-o como um processo ou acontecimento ontológico. Por ser

ontológico, afirma Luiz Rohden (2002, p. 183), “o diálogo não é algo separado, que se acopla ao ser humano, mas uma dimensão constituinte e constituidora dele”. Com essa perspectiva ontológica, Gadamer tem em vista o diálogo autêntico, que se constitui como espaço de encontro com o outro.

Esse encontro dialógico se dá mediante a inter-relação com os parceiros. Não há autenticidade dialógica entre parceiros indiferentes, expectadores passivos ou ditadores. Dessa forma, é possível distinguir conversa de diálogo: neste se fala de uma relação entre parceiros e, naquela, fala-se de uma relação entre interlocutores. Na conversação ocorre uma troca de informações, de conhecimentos, de conceitos, sem nenhuma pretensão, por parte dos partícipes, de aprofundamento do tema em questão. Inversamente, no diálogo, os participantes visam desenvolver, aprofundar, chegar às raízes das coisas, enquanto se ocupam com questões de natureza sociológica, política, filosófica ou ética. Conforme Rohden (2002, p. 05), os parceiros de diálogo, “movidos pela paixão de saber mais, melhor e de outra forma, comprometem-se com suas afirmações enquanto suas perguntas e respostas estão imbricadas com seu modo de viver”. Com isso, eles “estabelecem uma relação de compromisso com a procura de um saber mais universal, portanto mais ético”. (ROHDEN, 2002, p. 05). Ademais, quando efetivamente ocorre o encontro entre os parceiros de diálogo, esses se tornam diferentes, pois são marcados pela interpelação ética do outro.

O diálogo autêntico só se realiza sob certas condições fundamentais. A primeira e fundamental condição para ser capaz ao diálogo é saber ouvir. “Só quem ouve pode dialogar. Só dialoga quem não monopoliza a palavra”. (ROHDEN, 2002, p. 2002). A segunda condição consiste no fato de que o diálogo se fundamenta na unidade interna e na simultaneidade do ouvir e do dizer. O falar-um-com-outro, no diálogo, desdobra-se numa relação em forma de rede entre o ouvir e o falar, cujo movimento de ir-e-vir, que se constitui enquanto acontece, não possui uma direção prévia determinada. Outra condição básica, de caráter objetivo, para se dialogar, é a necessidade de uma linguagem comum. A falta dessa cria um distanciamento entre as pessoas e a sua presença as aproxima. “O distanciamento entre as pessoas manifesta-se no fato que elas não falam mais a mesma linguagem (como se diz), e a aproximação de que se encontra uma linguagem comum” (GADAMER, 2000b, p. 139). A liberdade constitui-se, também, em uma condição imprescindível para o diálogo. Sua falta significa a inviabilidade de instauração dele. Sua presença significa a viabilidade do jogo livre de perguntas e respostas voltadas para a compreensão mútua de alguma questão, essencial para qualquer diálogo autêntico.

Dadas essas condições fundamentais, é possível se deparar, no diálogo, com empecilhos que dificultam seu desenvolvimento. O dogmatismo é um deles. A postura dogmática recusa-se a admitir contestação ou crítica de seu conhecimento. De acordo com Rohden (2002, p. 189), “o dogmático, satisfeito com seu conhecimento, não quer saber mais.

Trata-se da posição oposta à *docta ignorantia*, segundo a qual só deseja saber quem sabe que não sabe”. Um segundo obstáculo ao diálogo é o ceticismo. Ao contrário do dogmatismo, que nega a busca do saber, o ceticismo absoluto, embasado no princípio da impossibilidade do conhecimento, “sufoca o desejo e a capacidade de saber”, opondo-se à postura adotada pela hermenêutica filosófica, que mantém aberta e viva a possibilidade da busca constante pelo saber, mediante a centralidade da pergunta, como bem destaca Gadamer (2000a, p. 751): “a decisão da pergunta é o caminho para o saber”. Também entrava o desenrolar do diálogo quem não se dispõe a entrar, efetivamente, nele. Tal indisposição impossibilita o acompanhamento das questões colocadas pelo outro, bem como a colocação à prova dos próprios pré-juízos acerca daquilo que é objeto (*Sache*) do diálogo. Outra forma que impede o desenvolvimento do diálogo autêntico é a alienação social e política. Como observa Rohden (2002, p. 89), “a alienação consiste em empregar e repetir palavras e expressões que não constituem nem representam a realidade como tal” (ROHDEN, 2002, p. 189). A expressão “sempre foi assim...”, por exemplo, é significativa na medida em que, empregada em diversas situações, indis põe os parceiros para o diálogo.

Esses entraves explicitam, *via negationis*, alguns dos diversos elementos estruturais que constituem o acontecimento dialógico. Primeiramente, o diálogo não possui um objeto próprio, específico ou único. Seus objetos constituem-se de todas as coisas que podem se tornar linguagem. É por essa razão que, sobre elas, é possível falar. Um segundo elemento constitutivo do diálogo autêntico é o acordo. Este constitui o princípio e o fim do processo dialógico. O acordo no diálogo, afirma Gadamer (2000a, p. 779), “não é somente uma mera representação e um impor do próprio ponto de vista, mas uma transformação rumo ao comum, a partir de onde já não se continua sendo o que era”. Para que um diálogo inicie, exige-se um acordo prévio entre os parceiros. O acordo, também, pode produzir, no diálogo, um horizonte comum aos parceiros. Outro elemento constituinte do diálogo é, à semelhança do jogo, a indeterminação prévia do seu fim. Como afirma Rohden (2002, p. 198), “não podemos antecipar teleologicamente o que acontecerá e produzirá um diálogo”. Essa imprevisibilidade de resultados é condicionada pelo modo de ser próprio da linguagem, que existe somente quando os seres humanos falam uns-com-os outros.

Por fim, o diálogo instaura-se no intercâmbio entre pergunta e resposta. O perguntar e o responder constituem a lógica própria do processo dialógico. Nessa relação lógica, a pergunta possui a primazia sobre a resposta. A pergunta determina o movimento inicial do processo dialógico. É ela que possibilita aos parceiros entrarem no diálogo. Nesse sentido, aprender a perguntar significa, então, abrir-se compreensivamente ao outro, deixando-se envolver num diálogo. Além disso, a pergunta brota do encontro com a alteridade, uma vez que a aprendizagem do perguntar designa o movimento daquele que pergunta, no sentido de uma exposição, em direção à abertura do horizonte do outro. O movimento do perguntar

não só abre a porta ao horizonte alheio, como também arrasta consigo aquele que pergunta, empurrando-o para fora de seus domínios compreensivos e obrigando-o a uma exposição externa, isto é, ao outro. Nessa exposição dialógica ao outro, não se pergunta para confirmar o que se sabe, mas para compreender o que não se sabe, no horizonte infinito do saber. Expor-se dialogicamente ao outro, também implica em responder aos seus apelos éticos.

2. A responsabilidade hermenêutica

2.1. A responsabilidade da resposta

A responsabilidade hermenêutica exige que se responda a pergunta do outro acerca do próprio agir. Sob o ponto de vista etimológico, o termo “responsabilidade” remete à raiz “responder”. Na maior parte dos idiomas ocidentais encontra-se a mesma referência – *responsibility, responsabilité, responsabilidade* ou *responsabilità* -, que documenta a origem latina do conceito. Em sentido literal, a “responsabilidade indica a disposição de alguém de ‘responder’ à pergunta de outrem quanto aos motivos e critérios do seu agir”. (FLICKINGER, 2014, p. 60). No comportamento profissional, por exemplo, alguém pode se ver obrigado a defender as razões que o conduziram a uma determinada escolha frente ao questionamento do outro. Nesse caso, sua própria postura profissional é posta em jogo, cabendo-lhe assumir integralmente a responsabilidade pelos resultados de seu agir. Nota-se, aqui, a presença da questão da autocompreensão, fundamental na hermenêutica filosófica gadameriana, no que se refere ao esclarecimento das motivações do agir ético.

O termo “responsabilidade” possui um caráter essencialmente social. No entendimento de Flickinger (2014, p. 103), “o conceito-chave para qualificar qualquer postura verdadeiramente social é a responsabilidade”. Assim, uma postura responsável implica o respeito ao outro, bem como o reconhecimento de seu direito de ser levado a sério quanto à pergunta pela legitimidade de certo comportamento. Em outros termos, uma postura responsável envolve uma prestação de contas ao outro sobre o seu próprio agir moral. Como afirma Flickinger (2014, p. 103), ser responsável significa, em sentido literal, “reconhecer o direito do outro de receber uma resposta à pergunta por ele colocada”. Tal direito o tem, por exemplo, o filho em relação aos pais, o estudante em relação ao professor, o paciente em relação ao médico, o estrangeiro em relação ao cidadão nativo ou o idoso em relação aos seus rebentos – e vice-versa.

Esse conceito de responsabilidade é válido particularmente para o diálogo. Ele diz respeito “a uma postura ético-moral, na qual cada pessoa aceita o desafio colocado pela pergunta do outro”. (FLICKINGER, 2014, p. 60). Os envolvidos percebem-se solicitados a aceitar o papel de seus parceiros na edificação do diálogo enquanto espaço social. Conforme declara Flickinger (2014, p. 60), não é exagero se afirmar que o “diálogo vivo obriga os interlocutores a se reconhecerem mutuamente como responsáveis”. Tal reconhecimento da responsabilidade resulta do próprio relacionamento dialógico. Na experiência do diálogo verdadeiro, o “vir ao encontro do outro” assemelha-se a uma “pergunta que abre o horizonte de um sentido não previsível, horizonte que se constitui somente ao longo do vaivém das perguntas e respostas”. (FLICKINGER, 2014, p. 60). Desse modo, o diálogo somente se torna produtivo quando os interlocutores, ao integrarem um processo comum, são capazes de respeito mútuo enquanto coautores de um saber em constante devir.

A capacidade de dialogar implica uma forma de responsabilidade. Segundo Nidasio (2014, p. 05), “a capacidade de *estar em diálogo*, que Gadamer extrai de Platão, deve ser entendida como forma de *responsabilidade* que todo dialogante escolhe assumir. Essa responsabilidade não se limita à própria ação individual, mas estende-se a todos os participantes do diálogo”. Isso não significa apenas comparar e pôr em discussão cada uma das posições nem mesmo considerar e aceitar de forma definitiva uma posição conjunta alcançada no diálogo. Pelo contrário, a solução encontrada dialogicamente precisa sempre estar disponível a novas e sucessivas revisões, as quais se tornam necessárias, não só nas vezes em que novos interlocutores participam de um diálogo, mas também quando se altera a situação contingente, na qual o diálogo tem lugar. Tais considerações podem ser estendidas para o caso do diálogo ético. Nesse, também se faz necessário um confronto entre as posições dos parceiros envolvidos no diálogo para que juntos possam encontrar as orientações gerais mais adequadas à situação particular e contingente, em que se encontram, devendo agir.

O diálogo pode conduzir a uma responsabilidade compartilhada. A postura pessoal de cada um dos envolvidos no processo dialógico pode levar a uma responsabilidade compartilhada. Esta emerge na direção do êxito de um processo em comum, em que “nenhum dos participantes está legitimado a impor, de modo unilateral, suas diretrizes sem antes fundamentá-las e torná-las transparentes”. (FLICKINGER, 2014, p. 106). Para que isso ocorra, é preciso que os envolvidos se entreguem ao processo dialógico enquanto experiência primordialmente “aberta e sujeita a correções contínuas”. (FLICKINGER, 2014, p. 106). Nessa entrega, os participantes do diálogo devem tomar um ao outro como parceiros imprescindíveis na constituição do saber, assumindo, com isso, uma postura de resistência frente a toda doutrinação de verdades consideradas definitivas. Um saber dessa natureza, continuamente exposto a argumentos racionais, também necessita estar sempre atento à sua própria legitimação.

O diálogo, enquanto condição de possibilidade do novo, implica a responsabilidade. Conforme Flickinger (2014, p. 102), relações sociais, tais como o jogo, o diálogo vivo e o vir ao encontro do estranho, indicam para, ao menos, dois aspectos em comum, quais sejam: a disposição dos envolvidos de expor-se a experiências imprevisíveis e o impulso de refletir sobre a própria postura. Além disso, tais aspectos se interpenetram, assinalando dois lados de uma só constelação: frente a novas experiências sociais, cada um dos envolvidos percebe-se conduzido a reexaminar suas convicções anteriores. E vice-versa: a percepção e a aceitação de uma nova experiência pressupõe que a pessoa tome consciência de sua situação e postura precedente. Tal constelação envolve responsabilidade, na medida em que é preciso responder aos apelos dessas novas experiências intersubjetivas. Ela também se sustenta como uma postura ético-moral específica, qual seja, o reconhecimento mútuo entre os envolvidos.

A responsabilidade pressupõe o reconhecimento da alteridade do outro. Se, na ótica da hermenêutica gadameriana, há o aspecto da familiaridade, necessário para se compreender, também sempre deve existir uma alteridade, com a qual é possível se confrontar e, conseqüentemente, conhecer a si mesmo. Desse modo, pode-se dizer que, sem o outro, não sabemos quem somos nem sequer, sob certo sentido, existimos no mundo da vida, a qual se constitui sobre a tecitura do ser-com-os-outros. O reconhecimento da alteridade do outro, no contexto da hermenêutica filosófica gadameriana, se dá primeiramente em *Verdade e método*, sob à análise de três modalidades de relação entre o eu e o tu.

A primeira modalidade de relação eu-tu diz respeito à experiência do tu enquanto “conhecimento dos homens”. (GADAMER, 2000a, p. 739). Neste tipo de experiência se detecta, a partir da observação do comportamento dos semelhantes, elementos típicos que, com base neles, pode-se prever as atitudes dos outros. Sob a ótica hermenêutica, compreende-se o outro ao modo da compreensão de qualquer processo típico no interior de nosso campo de experiência, quer dizer, sabemos que podemos contar com ele. O comportamento do outro, então, torna-se útil como qualquer meio para se alcançar um fim. Em termos morais, este tipo de vínculo com o tu apresenta um sentido de egoísmo puro e simples, contradizendo a especificação moral do ser humano. Como diz Kant, numa de suas interpretações do imperativo categórico, não se deve jamais considerar o outro como meio, mas sempre como fim em si mesmo.

A segunda modalidade de experiência e compreensão do tu consiste no “reconhecimento do tu como pessoa”. (GADAMER, 2000a, p. 741). Todavia, apesar de abarcar a pessoa na experiência do tu, a sua compreensão continua sendo uma forma de referência a si mesmo. Tal autorreferência provém de uma aparência dialética implícita na dialética da relação eu-tu. A relação entre o eu e o tu não é, então, de natureza imediata, mas reflexiva.

Qualquer pretensão implica necessariamente uma pretensão oposta, possibilitando que cada parte da relação salte reflexivamente sobre a outra. Cada qual procura conhecer por si mesmo as pretensões do outro, mesmo que seja para compreendê-lo melhor do que ele próprio se compreende. Desse modo, o tu priva-se da imediatez com que orienta suas pretensões para outrem, passando a ser compreendido na forma de uma antecipação e apreensão reflexiva a partir da posição do outro. Configura-se no comando dessa relação eu-tu, portanto, uma dialética da reciprocidade.

Na terceira e mais elevada modalidade de relação eu-tu, o que de fato importa, diz Gadamer (2000a, p. 745), “é experimentar o tu realmente como um tu, isto é, saber ouvir o seu apelo e permitir que ele fale”. Para isso, faz-se necessário abertura. Essa, todavia, não ocorre somente para aquele a quem se permita que fale. Antes, ela se dá, de modo fundamental, para aquele que permite ao outro lhe dizer algo. Sem essa abertura mútua, não há verdadeiro vínculo humano. O pertencimento mútuo significa sempre e ao mesmo tempo saber ouvir uns aos outros. Por conseguinte, a abertura para o outro implica, segundo Gadamer (2000a, p. 745), “o reconhecimento de que devo deixar valer em mim algo contra mim, mesmo quando de fato não exista ninguém que o faça valer contra mim”. Assim, a experiência hermenêutica sempre comporta uma abertura à alteridade do outro, com a qual é possível se confrontar e, com isso, possibilitar a autocompreensão.

A comparação que Gadamer realiza entre a experiência hermenêutica e a experiência do tu, na relação “eu – tu”, dá mostras da centralidade do outro na hermenêutica filosófica. Como afirma James Risser (1997, p. 16), “o que está em jogo na compreensão é a alteridade do texto e sua capacidade de afirmar sua verdade contra os próprios significados prévios”. Abrir-se à experiência hermenêutica não significa ignorar ou negligenciar o que o outro diz, mas aceitar algumas coisas que são contrárias àquele que compreende. Ainda segundo Risser (1997, p. 14), a alteridade se manifesta, no horizonte da hermenêutica filosófica, como a voz do outro. Nas suas palavras, “a compreensão hermenêutica é [...] uma questão de comunicação, em que a tarefa do compreender é encontrar uma linguagem comum, para que aquele que fala possa ser ouvido pelo outro”. Desse modo, o processo compreensivo possibilita que o outro fale e, assim, se possa ouvir a sua voz. Para Risser (1997, p. 15), a compreensão, enquanto evento comunicativo, estrutura-se mediante a dinâmica do diálogo. Isso faz com que a experiência do significado seja linguística, tomando forma na linguagem da fala (*speech*), isto é, na linguagem vivida. Para Risser (1997, p. 15), a hermenêutica filosófica não é apenas uma hermenêutica da voz, mas a voz trazida novamente à fala, no processo dialógico, é a voz do *outro*.

A alteridade também se manifesta, no âmbito hermenêutico, como possibilidade do outro ter razão. Como afirma Gadamer (2001, p. 173), “a possibilidade de que o outro tenha razão é a alma da hermenêutica”. Essa posição, observa Grondin (2008, p. 143), é

frequentemente enfatizada pelo filósofo de Marburgo nos seus escritos tardios, em textos publicados nas décadas de 1980 e 1990. Neles, declara Jean Grondin (2008, p. 143), “a compreensão aparece, então, não tanto como uma apropriação, mas como uma abertura ao outro e às suas razões”.⁶ Com isso, a responsabilidade para com o outro não se limita à sua compreensão, no sentido restrito de compreender sua pergunta e poder respondê-la. Ela requer algo mais: a abertura e o reconhecimento, no processo compreensivo, de que o outro talvez tenha razão, quando sua pergunta exige de nós uma resposta que, naquele momento e naquela circunstância, não podemos ou temos dificuldades para dar.

O outro, na sua alteridade, tem um direito. Sobre isso, Rohden (2021, p. 263) argumenta que “o outro é sujeito de direitos antes que um eu os reconheça ou tenha a pretensão de lhe outorgar ou retirar [seus direitos]”. Desse modo, o direito do outro possui uma natureza ontológica, precedendo a qualquer decisão arbitrária de um eu que almeja “querer, reconhecer ou conceder” algum direito a outrem. (ROHDEN, 2021, p. 263). Nesta perspectiva, Dennis Schmidt (2012, p. 36) afirma que a hermenêutica “anima-se por um profundo respeito pela alteridade [...]”. O reconhecimento efetivo do direito ao outro é garantido pela lei positiva, a qual representa a dimensão sociopolítica da vida humana. Tal reconhecimento do direito do outro aos seus direitos constitui o primeiro passo ou degrau de uma postura ética, extraída e instituída da formulação “talvez o outro não somente também tenha um direito”. (ROHDEN, 2021, p. 264).

A possibilidade do outro ter razão transcende a esfera do outro ter apenas direito. Segundo Rohden (2021, p. 259), a compreensão filosófica ergue-se sobre o exercício que reconhece “os direitos aos direitos do outro”, bem como sobre “as razões de seus argumentos”, atividade geradora de implicações éticas relevantes em termos pessoais e sociais. Isso contribui para evidenciar e fundamentar “a face e a função ética da hermenêutica filosófica”, tendo em vista a sedimentação do projeto de uma *Hermenêutica Ética*.

6. Grondin (2008) afirma que, nos últimos escritos gadamerianos, nota-se também uma mudança de enfoque sobre a questão da linguagem. Neles, Gadamer fala menos da universalidade da linguagem e mais dos seus “limites”, no que se refere a tudo o que pode ser dito. Grondin sugere que essas modificações, na maneira de Gadamer pensar a alteridade e a linguagem, decorram do encontro entre a hermenêutica filosófica e a filosofia da “desconstrução” de Jacques Derrida, que teve início em abril de 1981, por ocasião de um debate público no Instituto Goethe de Paris. Diz Grondin (2008, p. 144): “não é impossível que esses novos acentos da hermenêutica gadameriana sobre a abertura da alteridade do outro e sobre os limites da linguagem sejam frutos do encontro entre a desconstrução e a hermenêutica”. Apesar da queixa de Gadamer da “falta de implicação” de Derrida no diálogo entre ambos, parece-me plausível, essa sugestão de Grondin, por três razões básicas, a saber: primeiro, Gadamer frequentemente faz referência a Derrida em seus textos posteriores; segundo, Gadamer sempre tomou a sério todas as críticas à hermenêutica filosófica; e terceiro, mantendo-se fiel à sua ideia de diálogo, Gadamer compartilha da crença de que um verdadeiro encontro sempre transforma seus interlocutores.

O outro, na sua alteridade, pode, também, talvez, ter razão. Isso quer dizer, de acordo com Rohden (2021, p. 264), “que seus argumentos podem ser mais apropriados aos em casos em questão”. Compreendido dessa forma, o outro também se constitui em pressuposto para se elaborar uma linguagem universal. Conceder razão ao outro implica o rompimento da estrutura conceitual erigida exclusivamente por interesses pessoais. O lugar apropriado, para que isso ocorra, é o diálogo. Nesse, é possível se instituir uma linguagem de amplitude universal em razão de sua sustentação se dar “no exercício de aprender e saber lidar com as razões do outro”. (ROHDEN, 2021, p. 265). No exercício dialógico, a relação com o outro se pauta pela argumentação, e não pelo desejo de domínio, o qual torna o outro um mero objeto. Ao considerar e levar a sério a palavra do outro, a atividade dialógica “possibilita tecer uma compreensão mais universal e apropriada à realidade”, bem como que a “coisa mesma, em cada questão”, apareça na sua forma mais plena. (ROHDEN, 2021, p. 266).

O exercício dialógico também “pressupõe e institui o cultivo de um *ethos*, caracterizado pela abertura, pelo acolhimento e pela relação respeitosa, capaz de instaurar um tipo mais profundo de experiência hermenêutica”. (ROHDEN, 2021, p. 266). Nesse sentido, o estabelecimento de uma linguagem comum, por meio da compreensão racional, possibilita a constituição de um *ethos* pautado pelo “respeito ao direito e ao argumento do outro”. (ROHDEN, 2021, p. 266). Ademais, quando levarmos a sério as razões do outro, assumimos a finitude de nossa compreensão e aprendemos a lidar com a liberdade de nossas ações.

A possibilidade de o outro ter razão pressupõe e estimula o exercício da responsabilidade. Do ponto de vista hermenêutico, o dito do outro, manifesto sob a forma da fala, escrita, obra de arte ou outro objeto de natureza linguística, exige daquele que compreende⁷ um exercício de responsabilidade constante. Conforme Rohden (2021, p. 268), “a compreensão filosófica íntegra, em seu discurso e prática, a possibilidade de que o outro possa ter razão de forma responsável”. Com isso, o *eu hermeneuticus*, como diz Rohden (2021, p. 268), não pode interpretar o outro de forma arbitrária, quer dizer, conforme seus gostos, desejos e interesses pessoais, o que levaria a uma conduta de irresponsabilidade. Apesar de o processo compreensivo comportar sempre certa dose de subjetividade, esse, para não incorrer na arbitrariedade e na reificação, pressupõe, no seu efetivo exercício, o compromisso e a resposta à palavra do outro, no sentido de tratá-lo como fim, e não como meio.

7. Rohden (2021, p. 262) denomina “aquele que compreende” de *eu hermeneuticus*, o qual possui posturas éticas próprias, a saber: *abrir-se ao outro; tratar o outro como outro; deixar o outro lhe dizer algo, ouvir o outro, deixar-se tocar e afetar pelo outro, deixar valer alguma coisa contraposta ao eu, atitude de humildade.*

A prática de levar a sério os direitos e as razões do outro apresenta implicações éticas, tais como “ampliação, autorrealização, orientação pessoal e construção de um mundo habitável”. (ROHDEN, 2021, p. 269-271). Para Rohden (2021, p. 269), a prática filosófica, fundamentada no exercício dialógico de compreender o outro, envolve a “ampliação da consciência, da subjetividade”. O esforço de elaborar conceitos, a partir da consideração do direito e das razões do outro, permite ao agente o alargamento de seus horizontes” e, por consequência, ampliar suas possibilidades de ação de modo mais apropriado e justo às situações em que se encontra.

O exercício teórico e prático de reconhecer o direito e as razões do outro implica também um *crescimento do ser* (*Zuwachs an Sein*). Isso quer dizer, na interpretação de Rohden (2021, p. 270), tornar-se “mais nós mesmos, melhores, mais justos, mais livres”. Quando nos esforçamos, no sentido de nos colocar no lugar do outro, no intuito de compreender seus direitos e suas razões, saímos de nós mesmos e, ao retornarmos a nós novamente, regressamos diferentes, ampliados, em termos de horizonte. Com isso, nos tornamos *mais ser*, plenos e realizados. Não saímos ilesos dos encontros que realizamos, ocorram eles na forma de diálogo vivo ou de leitura, por exemplo, em razão de, ao final, poder ampliar nossa visão de mundo e alargar nosso modo de ser. Tais encontros deixam, inevitavelmente, “marcas em nós”, as quais podem balizar nosso agir e procedimentos.

O exercício de aprender a lidar, de forma teórica e prática, com o direito e as razões do outro, pode configurar ainda uma nova orientação pessoal, uma vez que envolve a possibilidade de transformação de visão de mundo e de postura. Conforme Rohden (2021, p. 270), isso se dá em virtude desse exercício implicar “uma constante autorrevisão das concepções e das ações, o que contribui para orientar o compreender, o pensar e o agir de forma mais livres”. O que está em jogo, no processo de se compreender um texto, uma obra de arte ou uma pessoa, por exemplo, é nosso próprio ser. Quem somos, quem nos tornaremos, como seremos com outros, como “podemos agir de modo que nos tornemos mais felizes, livres e realizados” (ROHDEN, 2021, p. 271) são modificações que, do ponto de vista da hermenêutica filosófica, dizem respeito à sua dimensão prática, voltada para a formação do caráter e a instituição de um *ethos* mais harmônico.

A capacidade de levar a sério os direitos e as razões do outro contribui inclusive para a construção de um mundo habitável. Isso significa, segundo Rohden (2021, p. 271), construir um mundo em que nos sentimos em casa, por ser um “espaço comum ou *ethos*”, onde nos sentimos “mais livres e realizados”. Esse exercício de edificação de um novo mundo se faz necessário, em virtude dos padrões de conduta humana, instituídos pela “estrutura monológica da ciência moderna” (ROHDEN, 2021, p. 271), cujos efeitos sociais e ambientais se mostram nefastos. O progresso técnico e científico que, inegavelmente, alterou o mundo, não modificou, porém, nossa capacidade de aprender a conviver com ele próprio e com os

outros. Neste ponto, a hermenêutica filosófica pode contribuir para a construção de uma nova compreensão de mundo, menos violento e destrutivo e mais habitável, responsável e solidário, ao ser capaz de articular, no jogo dialógico, os direitos e as razões do outro.

Como exposto, ao responder à pergunta do outro no processo dialógico, o intérprete assume uma responsabilidade ética. A resposta ao outro, enquanto alteridade, requer não só a compreensão da pergunta do outro, mas também e, principalmente, a autocompreensão do intérprete quanto às motivações do seu agir ético. O intérprete se percebe impulsionado a responder à pergunta do outro, no contexto do diálogo, porque reconhece no outro uma alteridade, seja de direito, seja de razão, seja de outra forma. Se a pergunta do outro exige uma resposta, ser capaz de responder às demandas de uma situação em que nos encontramos, também se constitui numa exigência ética.

2.2. A responsabilidade de compreender

A experiência hermenêutica envolve a responsabilidade (GEORGE, 2020, p. 38). Essa é a tese desenvolvida por George nos textos *A responsabilidade de compreender* (2014) e *A responsabilidade de compreender: contornos hermenêuticos da vida ética* (2020). Nesse último, George (2020, p.18) observa que a questão da responsabilidade é muito mais crucial para a hermenêutica do que se pensa. Desse modo, o exame do sentido da responsabilidade em jogo na experiência hermenêutica da compreensão e interpretação, bem como o seu significado para os vários debates atuais dentro da filosofia, constitui a razão de ser [*Raison d'être*] da investigação de George (2020, p. 18) que, segundo ele, pode ser resumida como *A responsabilidade de compreender*.

Mas o que significa propriamente essa expressão? Ela pode ser entendida, conforme o autor, como “uma capacidade de resposta [*responsiveness*] às possibilidades das situações em que nos encontramos”. (GEORGE, 2020, p. 20). Essa capacidade se volta sobretudo para aquilo que não se pode compreender numa situação, quer dizer, para aquilo que não se pode calcular, prever, controlar ou dominar com facilidade. Neste ponto, *A responsabilidade de compreender* designa “um elemento original ou ‘momento’ da vida ética” (GEORGE, 2020, p. 20), pois em toda situação de esforço prático, não se pode evitar o fato de que sempre se deve começar por compreender e interpretar o que é melhor fazer. Além do mais, no desenrolar, término ou começo de uma situação, não há como negar o fato de que, inevitavelmente, nos encontramos de novo na mesma posição.

Vem à tona, com isso, um contorno hermenêutico da própria responsabilidade. De acordo com George (2020, p. 20), esse contorno, embora subestimado, é anterior à teoria,

entendida no sentido de algo que ofereça um fundamento, a partir do qual se possa distinguir, na prática e de forma antecipada, o certo e o errado, por exemplo. Sua anterioridade diz respeito precisamente à demanda de “compreensão e interpretação que nos é colocada através de nosso envolvimento concreto em situações específicas”. (GEORGE, 2020, p. 20). Essa demanda hermenêutica nos permite, antes de tudo, o acesso aos riscos éticos de uma situação, bem como a determinação do próprio bem, dentro dessa situação, haja vista que, para cumprirmos nossa responsabilidade, o que realmente conta é compreender e interpretar o que significa o bem, aqui e agora.

A responsabilidade de compreender se constitui como uma abordagem pós-gadameriana. Para George (2020, p. 27), sua pesquisa “é um exame pós-gadameriano da responsabilidade de compreender”, como também “estabelece uma abordagem original, dentro da hermenêutica pós-gadameriana”. George observa, ainda, que sua pesquisa compartilha, com algumas das contribuições mais influentes na hermenêutica pós-gadameriana, o mesmo ponto de partida, a saber: a reconsideração da tentativa de Gadamer de avançar a virada ontológica na hermenêutica.

Tais reconsiderações pós-gadamerianas levaram a diferentes posições, como aquelas dos filósofos contemporâneos Gianni Vattimo e Günter Figal. O primeiro assumindo uma posição “pós-moderna” e o segundo, uma posição “realista” sobre a tentativa de Gadamer. A pesquisa de George (2020) alinha-se, então, com a posição realista de Figal (2010), sob a alegação principal de que a experiência hermenêutica, enquanto uma característica da vida fática, sempre implica também a experiência da responsabilidade.

A abordagem realista de Figal é particularmente importante, no contexto pós-gadameriano, em razão da defesa do caráter objetivo da experiência hermenêutica. Para George (2020, p. 38), ela é “um poderoso testemunho pós-gadameriano da crença de que a experiência hermenêutica é substantiva”, quer dizer, ela “remete a algo fora de nós, algo que nossas tentativas de compreender e interpretar podem tornar acessíveis, mas que, no entanto, permanecem exteriores a elas”. George (2020), no entanto, propõe-se avançar nessa abordagem realista da hermenêutica no sentido de ir além do “foco programático de Figal na objetividade”. Para ele, se o foco de Figal na objetividade abre, por um lado, o horizonte para a investigação do sentido referencial da hermenêutica, por outro, “esse horizonte não é suficiente para esclarecer os interesses mais amplos desse sentido referencial” (GEORGE, 2020, p. 38), como é o caso da responsabilidade. A partir disso, George (2020, p. 38) estabelece seu próprio horizonte de investigação, qual seja:

[...] examinar a responsabilidade envolvida no que Figal denominou de sentido referencial da experiência hermenêutica. Há mais em jogo do que a objetividade no fato da experiência hermenêutica nos remeter às coisas em sua exterioridade; está também em jogo,

e mais originariamente, a questão da nossa responsabilidade para com aquilo que, assim, nos referimos. Se a experiência hermenêutica nos remete à realidade, essa referência não expressa apenas a objetividade de nossa experiência: ela também expressa nossa responsabilidade com o que é real.

A responsabilidade que está em jogo no sentido referencial da experiência hermenêutica é, propriamente, *A responsabilidade de compreender*, a qual se torna evidente quando se reconsidera a tentativa de Gadamer avançar a virada ontológica na hermenêutica, em vista do apelo de Heidegger para uma “ética originária”, presente na *Carta sobre o Humanismo*. Nessa perspectiva, diz George (2020, p. 39), a responsabilidade de compreender surge enquanto uma consideração humanista extrema, motivada, existencialmente, por aquilo que ele chama de “situação de exceção”⁸. Segundo George, uma situação de exceção designa, por um lado, que toda situação hermenêutica nos coloca a exigência de compreender, sem exceção e, por outro, nenhuma situação pode ser plenamente compreendida de forma antecipada em razão de cada uma ser, em si mesmo, eventual, única e excepcional em comparação com todas as outras situações.

A responsabilidade de compreender se constitui na “situação de exceção”. (GEORGE, 2020, p. 53). Diferentemente de Heidegger, que concebe a responsabilidade sob o ponto de vista da “pretensão do Ser” [*claim of Being*], Gadamer (2020, p. 53) captura sua noção de responsabilidade mediante o “apelo para que nos elevemos à nossa humanidade através do estabelecimento e cultivo da ‘capacidade para o diálogo’”. Esse apelo não visa à realização de uma essência predeterminada do ser humano, nem a constituição e o cultivo da capacidade de criação de novos significados, mas, ao invés disso, afirma George (2020, p. 53), o apelo gadameriano se configura numa expressão concreta da “capacidade de resposta” [*responsiveness*] exigida de todos nós quando nos referimos a situações individuais em que nos encontramos. Para George, ao apresentar o termo responsabilidade, Gadamer captura o caráter desta referência responsiva em conexão com Kant, uma vez que, segundo ele, a noção kantiana de responsabilidade pode ser combinada com elementos da ética de Aristóteles. Nesse sentido, a noção gadameriana de responsabilidade – *A responsabilidade de compreender* - mostra-se vinculada ao que George denomina de “situação de exceção”, a qual se encontra envolvida em cada situação individual.

Somos responsáveis, sempre, sem exceção. Esse caráter incondicional da responsabilidade, Gadamer afirma em referência a Kant. Para ele, a ideia de que a “ética deve se fundar na responsabilidade incondicional” remete à fundamentação kantiana da filosofia moral no “fato apodítico da razão”, ou seja, no fato de que somos seres moralmente livres. George (2020, p. 58) observa, ainda, que Gadamer não compactou com a crença de que a

8. *Predicament of the exception.*

filosofia moral kantiana se fundamenta, primordialmente, no imperativo categórico. Ao invés disso, ele interpreta que o imperativo categórico somente é “incondicionalmente obrigatório, porque já somos seres moralmente livres”. Ademais, para George (2020, p. 58), Gadamer sugere que somos capazes de reconhecer, *via negativa*, o significado da expressão “sem exceção”, toda vez que “observamos a nós mesmos” ou toda vez que “outra pessoa tenta negar o poder de obrigação de um determinado dever”, aderindo ao que ele denomina de uma “dialética da exceção”. Nesse sentido, é preciso admitir, primeiramente, a validade da lei moral para, em seguida, sublinhar a natureza excepcional da situação, a qual queremos dispensar ou isentar do dever. Por conseguinte, tais esforços de negação da incondicionalidade da obrigação servem apenas para nos lembrar do fato de que nossa liberdade não pode ser evitada.

Somos responsáveis, sempre também, pelo condicionamento da situação ética. Conforme George (2020, p. 58-59), Gadamer compactua com Aristóteles a crença de que “a ética deve ser fundamentada no ‘condicionamento’ da vida humana no *ethos* da comunidade”. Do ponto de vista aristotélico, isso implica dizer que a vida ética não pode se pautar exclusivamente por teorias abstratas nem pode requerer de nós o estabelecimento, a justificação e o julgamento de teoria éticas. Pelo contrário, a vida ética requer a capacidade de trazer o contexto de significado fornecido pelo *ethos*, a fim de influenciar as situações individuais nas quais nos encontramos. A vida ética também requer que exercitemos e cultivemos a *phronesis*, entendida por Gadamer como “a consciência moral concreta”, a qual encontra expressão em diversos conceitos, tais como o conceito de “adequado”, “próprio” e “bom e certo”. Para Gadamer, a *phronesis* se constitui na capacidade de selecionar e realizar significados oriundos do *ethos* comunitário, adequando-os às situações individuais. Apesar da possibilidade real de, com base em nossas experiências, podermos antecipar regularidades e semelhanças entre situações, Gadamer entende, sob os auspícios de Aristóteles, que não há duas situações concretas idênticas. Desse modo, nenhum juízo de uma situação passada pode ser aplicado à situação presente sem a devida apreciação racional. Como afirma George (2020, p. 59), a abordagem aristotélica sugere, então, que “toda situação é excepcional porque não pode ser completamente reduzida a nenhum saber comum ou experiência passada”.

Segundo a interpretação gadameriana de Kant e Aristóteles⁹, a responsabilidade de compreender constitui-se, sem exceção, em cada situação individual. De acordo com George

9. Essa interpretação gadameriana das éticas de Kant e de Aristóteles consta no ensaio intitulado *Sobre a possibilidade de uma ética filosófica*, originalmente uma conferência proferida em outubro de 1961 em Walberberg. Sua primeira publicação ocorreu em 1963, como contribuição interna de um livro intitulado *Sein und Ethos*, editado por Paulus M. Engelhardt. Em 1967, passou a integrar a primeira coleção dos *Kleine Schriften* de Gadamer. Desde 1999, faz parte das obras completas de Gadamer – *Gesammelte Werke*, vol. 04, p. 175-188.

(2020, p. 59-60), a interpretação de Gadamer das éticas kantiana e aristotélica auxilia no “esclarecimento de como sua visão da compreensão concretiza o interesse originariamente ético de Heidegger acerca da capacidade de responder à afirmação do ser” [*claim of Being*]. Nesta perspectiva, enquanto capacidade de responder à vida fática, a compreensão circula precisamente no interior do duplo vínculo da situação, o de ser, ao mesmo tempo, responsável sem exceção e, ainda, lançado na sua excepcionalidade, a qual não se pode controlar e compreender com antecedência. Para George (2020, p. 60), a abordagem gadameriana de Kant e Aristóteles explicita “que somos responsáveis para compreender, *sem exceção*, em cada situação individual e, portanto, na situação *excepcional* em que nos encontramos”.

Em sua hermenêutica filosófica, declara George (2020, p. 59-60), Gadamer compreende a liberdade, enquanto tal, não em termos de um imperativo fundado numa essência preestabelecida da razão, mas em termos de sua tentativa de avançar a virada ontológica de Heidegger. Na ótica gadameriana, Kant tem razão quando afirma, em qualquer caso, a incondicionalidade da liberdade, da mesma forma que Aristóteles, ao afirmar o condicionalidade de situação ética. Ao interpretar a noção aristotélica de condicionamento à luz de sua hermenêutica, Gadamer concebe “o *ethos* da comunidade como resultado do significado transmitido historicamente na linguagem”. Para Gadamer, diz George, (2020, p. 60), Aristóteles está certo quando afirma que nossas vidas éticas são completamente condicionadas.

A responsabilidade de compreender adquire voz no apelo gadameriano para nos elevarmos à nossa humanidade. Gadamer, ressalta George (2020, p. 60), sustenta que a responsabilidade de compreender, envolvida nesse apelo à nossa humanidade, impõe-se como uma preocupação urgente, em nosso tempo, mais até do que qualquer outro momento histórico. No ensaio *A incapacidade para o diálogo*, Gadamer articula a urgência de nossa responsabilidade de compreender em termos da necessidade de dialogarmos bem, um como o outro, uma vez que nossa época se caracteriza pela monologização. Responsável pela incapacidade para o diálogo, a monologização pode ser abordada, mesmo em tempos difíceis, como hoje. Segundo Gadamer, a cultura do monólogo, que permeia nossa época, não decorre da falta de conhecimento, habilidade ou talento inato. Pelo contrário, ela se sustenta por aquilo que, à luz da noção kantiana de responsabilidade, pode-se chamar de “fazer exceção de nós mesmos”. (GADAMER, 2020, p. 60).

Ao dar expressão para a responsabilidade de compreender, mediante o apelo à nossa humanidade, Gadamer não está retornando à ideia de uma essência humana metafísica, preestabelecida, nem está apelando para a criação de um novo significado, mas voltando-se, prioritariamente, às reivindicações feitas a nós nas respectivas situações em que nos encontramos. Essa responsabilidade que está em jogo em todas as situações, sem exceção, é

algo difícil de se cumprir, visto que toda situação é excepcional. Como sugere Gadamer, ela requer de nós, “sempre e novamente”, o estabelecimento e o cultivo de nossa capacidade de compreender e dialogar.

A capacidade para o diálogo envolve a capacidade de deslocamento. Conforme George (2020, p. 62), “a exigência de estabelecer e cultivar a capacidade para o diálogo é, realmente, uma capacidade de deslocamento”. Essa exigência não almeja, primeiramente, a chegada a um acordo, mesmo que a capacidade para o diálogo esteja orientada na direção ou envolvida com a busca do acordo. Ela se constitui, originariamente, enquanto abertura e lida com o deslocamento que experimentamos na situação de exceção, que nos é apresentada em cada situação. Nas palavras de George (2020, p. 62), a capacidade para o diálogo não significa chegar a um acordo, mas “nos tornar interpretativamente abertos, pondo-nos em questão e mantendo-nos nessa abertura, diante dos desafios que ela representa até mesmo para nossos pré-juízos mais profundos”.

A capacidade para o deslocamento envolve a exposição à exterioridade. Como afirma George (2020, p. 62), “a experiência do deslocamento é um confronto com a alteridade, o outro ou a exterioridade”. A hermenêutica pós-gadameriana considera que Gadamer dá pouco crédito acerca da exposição à exterioridade. De acordo com George (2020, p. 62), o deslocamento não é, na hermenêutica gadameriana, uma dimensão definitiva da experiência da compreensão e interpretação, mas constitui apenas uma fase intermediária do evento compreensivo. Nesse contexto, a experiência do deslocamento se caracteriza como uma “interrupção da compreensão inicial de algo”. (GEORGE, 2020, p. 62). Todavia, conforme a crítica, Gadamer acredita que tal interrupção, além de ser provisória, pode ser substituída por uma compreensão diferente, mais rica e profunda. A provisoriedade da interrupção não enfatiza, em última instância, a importância do deslocamento, mas a continuidade da experiência hermenêutica.

O deslocamento é uma dimensão definitiva da experiência hermenêutica. George (2020, p. 63) argumenta, contra os críticos, que o deslocamento definitivo da experiência hermenêutica se torna claro mediante a preocupação gadameriana com a vida fática, com o modo, segundo o qual, nossas vidas fáticas são vividas hermeneuticamente, em sua totalidade, e não como eventos individuais de compreensão. Visto sob essa ótica, o deslocamento não é uma fase intermediária da compreensão, mas sim definitiva. Do ponto de vista da totalidade de nossas vidas fáticas, o deslocamento não é provisório; o que é provisório é a própria compreensão. À medida que nossas vidas se desdobram, a realização situada da compreensão é inevitavelmente interrompida por uma nova situação e pela situação de exceção, com a qual essa nova situação nos confronta. Como afirma George (2020, p. 63), “na vida, a regra não é a continuidade; ao contrário, ela é precisamente essa

exceção”. Todavia, o deslocamento da experiência hermenêutica se constitui como definitivo em dois aspectos inter-relacionados.

No primeiro aspecto, o “deslocamento é definitivo em razão do excedente, da abundância ou excesso de exterioridade que caracteriza a experiência hermenêutica”. (GEORGE, 2020, p. 73). Na medida em que é vivida hermeneuticamente, a vida se configura em contínuas tentativas de compreensão e interpretação. Toda tentativa de compreender e interpretar está condicionada pela estrutura prévia do pré-juízo, a qual dá início a uma autoridade que, numa fase intermediária, se revela inválida. Sob a ótica mais ampla da vida, a efetivação de uma compreensão renovada, numa terceira fase, é uma preparação para outro evento compreensivo, e não o término de um evento individual de compreensão. Desse ponto de vista mais amplo, afirma George (2020, p. 73), a compreensão e a interpretação vinculam-se ao deslocamento, não de maneira provisória, mas de forma a instaurar a “contínua lembrança da facticidade”, quer dizer, a “contínua exposição à exterioridade, que jamais pode ser dominada”.

No segundo aspecto, a exposição contínua à exterioridade fornece o impulso recorrente para a experiência hermenêutica. A vida hermenêutica, na perspectiva gadameriana, não é vivida no espaço da familiaridade, “em que a acessibilidade garantida por nossos pré-juízos é suficiente para compreendermos as situações, nas quais estamos envolvidos, com outros ou textos”. (GEORGE, 2020, p. 73). Nesse sentido, a vida se torna hermenêutica, sempre e novamente, cada vez que somos confrontados com algo que põe em causa essa familiaridade que, segundo George (2020, p. 73), pode ser “uma insegurança inesperada sobre uma habilidade nossa cuidadosamente cultivada, uma resposta surpreendente de um velho amigo a uma nova experiência compartilhada, ou uma linha de um texto lido muitas vezes que agora parece ininteligível”. Do ponto de vista mais amplo da vida, então, a exposição contínua à exterioridade não é meramente um obstáculo provisório para a satisfação de um desejo de compreender. Pelo contrário, ela se constitui, sempre e novamente, no “ímpeto permanente de uma compreensão transformadora, para compreender, de modo diferente, a nós mesmos e os temas, nos quais estamos envoltos”. (GEORGE, 2020, p. 73).

O papel definitivo que o deslocamento desempenha na experiência hermenêutica é enfatizado pela noção de “fusão de horizontes” [*Horizontverschmelzung*]. Conforme George (2020, p. 74), ao considerar a experiência hermenêutica a partir da ótica da totalidade da vida fática, Gadamer explicita “o papel definitivo desempenhado pelo deslocamento, nessa experiência”, bem como auxilia na “compreensão de uma série de conceitos centrais”, imprescindíveis para a elucidação da própria experiência hermenêutica. Entre esses conceitos, destaca-se o de “fusão de horizontes”, introduzido por Gadamer, em *Verdade e Método*, para expandir e aprofundar sua visão da compreensão, na medida em que ela “é

condicionada pela estrutura prévia do pré-juízo, permanecendo sempre condicionada historicamente”. Esse condicionamento determina o horizonte no qual nos encontramos, que, por sua vez, molda as possibilidades e os limites de nossa relação com nós mesmos, com as situações e com os assuntos que queremos compreender. Tais horizontes, para Gadamer, não podem ser considerados “sistemas fechados”, mas, sim, “arranjos de significados, mais ou menos coerentes, capazes de acomodar a introdução de um novo significado ou vincular-se a outros arranjos de significados”.

Conforme a teoria da responsabilidade hermenêutica de George, o intérprete responde às exigências das situações éticas singulares, que são essencialmente *sui generis*. Tais exigências pressupõem o sentido referencial da alteridade, para a qual se volta a resposta do intérprete, no domínio do diálogo. Mediante o exercício dialógico, a responsabilidade de compreender manifesta sua autêntica dupla face, na qual se fundamenta e se legitima: por um lado, é uma exigência incondicional da razão humana e, por outro, uma exigência condicional da vida ética.

Considerações finais

Note que, em primeiro lugar, a linguagem dialógica embasa a responsabilidade hermenêutica enquanto “resposta à pergunta do outro” acerca de motivações e critérios do agir ético, a qual requer que se reconheça, no outro, sua alteridade. De acordo com essa forma de responsabilidade, o reconhecimento da alteridade do outro pode ser verificado mediante determinadas expressões, tais como “ouvir o outro”, “abertura ao outro”, “voz do outro”, “direito do outro”, “possibilidade do outro ter razão”, entre outras. Essas expressões pressupõem que o outro, em sua alteridade, é levado a sério no exercício dialógico da práxis hermenêutica. Por conta disso, pode-se dizer que o outro, possuidor de voz, direito ou razão, é também “digno” de resposta, no sentido da preocupação com a dignidade humana, fundada na liberdade, inerente à própria ideia da vida ética. Pode-se ainda compreender o outro a partir do imperativo kantiano, segundo o qual “não se pode tratá-lo como meio, mas sempre como fim”. Nessa perspectiva, a consideração do outro como fim, no diálogo hermenêutico, abre espaço para o livre exercício judicativo e, por conseguinte, para a própria responsabilidade ética.

Observe ainda que a linguagem dialógica é base para a uma hermenêutica responsável, sob a forma que George denomina de “responsabilidade de compreender”. O caráter dessa forma de responsabilidade, inerente à própria hermenêutica, apresenta duas dimensões fundamentais: uma incondicional e outra condicionada. Nesse sentido, compreender e interpretar pressupõe sempre, sem exceção, uma responsabilidade incondicional, que se funda no fato apodítico da liberdade humana. O compreender e o

interpretar também são sempre atividades condicionadas pela história, pela linguagem e pelo *ethos* da comunidade, que determinam e que limitam a realização da responsabilidade numa certa situação. A compreensão e a interpretação do melhor que se pode e se deve fazer, na singularidade e excepcionalidade da situação, orientam e determinam, sempre de novo, a resposta às demandas éticas de tal situação. Se, por um lado, não se pode fazer da responsabilidade uma exceção, por outro, não se pode efetivar a responsabilidade fora da exceção das circunstâncias. A responsabilidade de compreender também pressupõe, como algo imprescindível para sua efetivação, o reconhecimento da alteridade do outro, que se dá mediante a “capacidade de deslocamento”. Essa capacidade de se deslocar, no âmbito da linguagem que permeia o diálogo hermenêutico, possibilita a saída de si mesmo em direção ao encontro da objetividade do outro, a qual pode desencadear uma interpelação de caráter ético, que exige uma resposta.

Referências

FIGAL, Günter. **Objectivity: the hermeneutical and philosophy.** Tradução Theodore George. Albany: State University of New York Press, 2010.

FLICKINGER, Hans-Georg. **Gadamer & a educação.** Belo Horizonte: Autêntica, 2014.

GADAMER, Hans-Georg. **Verità e metodo: elementi di una ermeneutica filosofica.** Tradução Gianni Vattimo. Milano: Bompiani, 2000a.

GADAMER, Hans-Georg. **Verdad y método I.** Tradução Ana Agud de Aparicio e Rafael de Agapito. 10. ed. Salamanca: Sígueme, 2003.

GADAMER, Hans-Georg. A incapacidade para o diálogo. *In*: ALMEIDA, Custódio Luis; FLICKINGER, Hans-Georg; ROHDEN, Luiz. **Hermenêutica filosófica: nas trilhas de Hans-Georg Gadamer.** Porto Alegre: EDIPUC, 2000b. p. 141-150.

GADAMER, Hans-Georg. **Antología.** Tradução Constantino Ruiz-Garrido e Manuel Olasagasti. Salamanca: Sígueme, 2001.

GADAMER, Hans-Georg. **Gesammelte Werke.** Band 4. Neuere Philosophie II: Probleme. Gestalten. Tübingen: J. C. B. Mohr, 1987.

GADAMER, Hans-Georg. **Gesammelte Werke**. Band 8. Ästhetik und Poetik I: Kunst als Aussage. Tübingen: J. C. B. Mohr, 1993.

GEORGE, Theodore. The responsibility to understand. *In*: HEIDEN, Gert-Jan van der. **Phenomenological perspectives on plurality**. Leiden: Brill Publishing, 2014. p. 103-120.

GEORGE, Theodore. **The responsibility to understand: hermeneutical contours of ethical life**. Edinburgh: Edinburgh University Press, 2020.

GRONDIN, Jean. **¿Que es la hermenêutica?** Tradução Antonio Martínez Riu. Barcelona: Herder, 2008.

NIDASIO, Ilaria. La represa della filosofia pratica antica nel pensiero di Hans-Georg Gadamer: la razionalità ermeneutica come forma di responsabilità etica. **Lessico di etica pubblica**, v. 2. 2014. Disponível em: http://www.eticapubblica.it/wp-content/uploads/2015/04/LEP-RICERCHE_1.Nidasio.pdf. Acesso em: 10 out. 2019.

RISSER, James. **Hermeneutics and the voice of the other: re-reading Gadamer's philosophical**. Albany: State University of New York Press: 1997.

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

ROHDEN, Luiz. O outro também pode ter razão: para além de ele ter apenas seus direitos reconhecidos. **Kriterion: Revista de Filosofia**, Belo Horizonte, v. 62, n. 148, p. 259–276, abr. 2021.

SCHMIDT, Dennis J. On the sources of ethical life. **Research in Phenomenology**, Leiden, v. 42, p. 35-48. 2012. Disponível em: https://brill.com/view/journals/rip/42/1/article-p35_3.xml. Acesso em: 20 nov. 2019.