

GADAMER E HABERMAS:
Contribuições hermenêutico-filosóficas para o debate sobre multiculturalismo na contemporaneidade

Gadamer and Habermas:

Hermeneutical-Philosophical contributions for the debate on multiculturalism in contemporary

José Wilson Rodrigues de Brito

Resumo: O presente artigo tenciona promover um debate entre Gadamer e Habermas, respectivamente partindo das obras *La herencia de Europa* e *A inclusão do outro: estudos de teoria política*, no que tange ao problema do multiculturalismo nas sociedades democráticas contemporâneas, uma vez que a partir da globalização econômica e homogeneização cultural surgem graves riscos de autoalienação por parte de certas comunidades e o desrespeito para com as diferenças culturais das minorias inatas. Os pensadores aqui estudados têm como proposta uma racionalidade alternativa voltada ao diálogo solidário, bem como ao respeito intersubjetivo que deve ser constantemente motivado a partir da formação educacional dos sujeitos pertencentes às mais diferentes culturas e nacionalidades.

Palavras-chave: Abertura. Contemporaneidade. Diálogo. Gadamer e Habermas. Multiculturalismo.

Abstract: The present article intends to promote a debate between Gadamer and Habermas, respectively, starting from the works *The heritage of Europe* and *The inclusion of the other: studies of political theory*, regarding the problem of multiculturalism in contemporary democratic societies, since from economic globalization and cultural homogenization there are serious risks of self-alienation by certain communities and disrespect for the cultural differences of the native minorities. The thinkers studied here have as their proposal an alternative rationality focused on the solidarity dialogue, as well as on the intersubjective respect that must be constantly motivated from the educational formation of the subjects belonging to the most different cultures and nationalities.

Keywords: Opening. Contemporaneity. Dialogue. Gadamer and Habermas. Multiculturalism.

CONSIDERAÇÕES INICIAIS

A relevância deste estudo se dá no que tange à busca de uma melhor compreensão a respeito da contribuição prática da filosofia hermenêutica para a efetivação

de uma alternativa a se pensar o debate a sobre o multiculturalismo na contemporaneidade. Isto tendo em vista que a comunidade política pode ser tomada como este espaço aberto pela comunicação solidária às diversas culturas no mundo.

Neste sentido, o presente estudo tenciona uma reflexão, a partir das obras *Verdade e Método* (1960) e *La Herencia de Europa* (1990), ambas do filósofo alemão Hans-Georg Gadamer, em paralelo com a concepção de racionalidade comunicativa de Jürgen Habermas. Este alega que com a dimensão do agir comunicativo se pode trazer à discussão aspectos relacionados à epistemologia, à teleologia e ao paradigma da linguagem a partir da virada linguística. Como obra principal habermasiana utilizou-se neste trabalho *A inclusão do outro: estudos de teoria política* (1996), onde no capítulo quinto, denominado *Inserção – inclusão ou confinamento?*, nota-se precisamente elementos argumentativos voltados ao alcance de uma melhor compreensão a respeito da questão da diversidade cultural, ou seja, pluralismo cultural frente os conflitos advindos a partir da globalização e as sociedades cada vez mais voltadas aos fenômenos multiculturais.

Concernente à problemática levantada seu objetivo visa compreender, partindo de uma leitura interpretativa de Gadamer e Habermas, a contribuição prática da filosofia hermenêutica enquanto uma alternativa para pensar o debate sobre o multiculturalismo na atualidade. Neste sentido surge a questão: Como a hermenêutica filosófica possibilita à comunidade política abertura às diversas culturas em um mundo homogeneizador de cidadania?

Para obtenção de êxito neste estudo se torna necessária uma melhor compreensão de conceitos fundamentais da hermenêutica enquanto filosofia prática na teoria de Gadamer, bem como as relações intrínsecas existentes entre os mesmos em sua formulação teórica. Neste sentido, serão perpassados os conceitos de aplicação, pertença, fusão de horizontes, alteridade, diálogo, comunidade política e solidariedade para, a partir deles, nortear a discussão sobre a comunidade política pensada como espaço aberto às diversas culturas na hermenêutica de Gadamer. Fazendo uma relação específica com a teoria do agir comunicativo de Habermas. Esta pode ser entendida, em linhas gerais, como uma alternativa à filosofia da história, tendo em vista que prima pela liberdade através do uso da razão em seu aspecto crítico. Neste sentido, em relação com a questão da inclusão do outro no contexto da modernidade, a ação comunicativa pressupõe a necessidade de resistência frente aos problemas sociais contemporâneos.

A discussão neste trabalho será norteadada por aspectos concernentes especificamente à diversidade das culturas e os desafios contemporâneos de suas

sociedades cada vez mais pluralistas, onde as culturas de origens minoritárias acabam sofrendo severas consequências frente às políticas nacionais voltadas às maiorias enquanto fechamento em seu interior.

Neste sentido, ao logo deste trabalho serão tocados aspectos relevantes nas teorias de Gadamer e Habermas numa tentativa de estabelecer um diálogo entre os contributos de cada um destes pensadores no que converge ao debate que visa uma proposta de uma racionalidade alternativa ao problema do multiculturalismo nas sociedades atuais. Assim, serão perpassadas questões concernentes à teoria hermenêutica de Gadamer como uma filosofia prática que faz uma minuciosa reflexão sobre a comunidade política, ou seja, a vida comum; isto no que se refere à vivência de valores do respeito ao outro como aquele que tem uma identidade própria e que está lançado no mundo da linguagem como ponte de diálogo solidário entre si e sua alteridade. Quanto a Habermas, serão elencadas discussões voltadas desde a questão etnonacionalista, que tenta superar as noções de *ethnos* e *demoi* às problemáticas ligadas às culturas de origem étnica, bem como às culturas das minorias.

Neste conflito, então, teremos uma alternativa razoável ao problema do multiculturalismo com seus embates nas sociedades democráticas de direito na contemporaneidade, perpassando, assim, pela vivência do diálogo solidário entre as diferentes culturas, tanto em nível nacionalista, como também nas particularidades de suas comunidades. Isto sendo ressalvado que se está em busca uma universalização deste respeito às diferenças culturais, mas sem que sejam desconsideradas as particularidades das diferenças de cada sociedade e suas culturas de origem, mesmo em situações em que pequenos grupos populacionais deixem sua pátria e abriguem-se em uma outra com suas efetivas distinções de cultura.

A filosofia hermenêutica a partir da práxis intersubjetiva em Gadamer e Habermas

A partir da elaboração teórica da hermenêutica de Gadamer pode ser notado, de modo mais preciso em seu ensaio *Ciudadanos de dos Mundos*, que o comum é tomado a partir de duas concepções de sentido. A saber, o primeiro é vislumbrado como a experiência que seja comum a todos, sendo, então, ocasionado pela linguagem; o segundo sentido para o comum, e que compete especialmente à nossa investigação, é tomado como resultado de práticas solidárias entre os indivíduos humanos, de maneira que se direciona pela necessidade de uma solidariedade comunicativa, ao ponto de que esta desemboca em uma

função, que nas palavras de Gadamer é a de “aprender a reconhecer o comum nos outros”¹. E deste modo, em comum acordo com Gadamer, acrescenta Habermas se possa até mesmo vivenciar “a consecução, manutenção e renovação de um consenso que repousa sobre o reconhecimento intersubjetivo das pretensões de validade susceptíveis de crítica”².

O comum que nos vincula a todos não está dado, fechado ou mesmo fixo, mas em um constante fazer-se. Deste modo, pode-se afirmar que na atualidade há um novo imperativo moral, caracterizado especificamente por ativar e propiciar o diálogo entre as culturas. Isto é alcançado pela hermenêutica, uma vez que ela proporciona o entendimento do outro com o qual se convive, de maneira que “quando se usa sentenças com uma intenção comunicativa, busca-se necessariamente alcançar um entendimento”³ com base na racionalidade comunicativa, tendo em vista que, “por ‘racionalidade’ entendemos, antes de tudo, a disposição dos sujeitos capazes de falar e de agir para adquirir e aplicar um saber falível”⁴. E é neste sentido que por entendimento mútuo, para Carlos Lopes, “significa um diálogo aceito por todos os partícipes, por meio da negociação, o que Habermas chama de entendimento mútuo, baseado no respeito entre as parte envolvidas”⁵.

Em Gadamer é possível notar este diálogo entre culturas como aquilo que pertence à melhor herança que pode ser dada pela Europa. Daí a importância de possibilitar uma forma de comunicação linguística que consiga superar o risco de ocorrer uma nova “Torre de Babel”⁶, metáfora esta que é bastante usada por Gadamer ao longo de seus escritos.

Cabe notar que o mundo de cada pessoa envolvida no diálogo “é configurado a partir de uma língua determinada concretamente em uma cultura”⁷. Assim, é possível perceber que em Gadamer a solução hermenêutica para a questão de um acordo para início de uma conversação perpassa os conceitos de alteridade do passado e abertura para a alteridade. Gadamer demonstra, então, que existe, a partir da consciência histórica a consciência das diferenças, de modo que, a com esta compreensão, tem em aberto o caminho para a “superação na prática a povos e culturas estranhos”⁸.

¹ GADAMER, H-G. *La Herencia de Europa*. Barcelona: Ediciones Península, 1990, p. 116.

² HABERMAS, J. *Teoria de la acción comunicativa*. Madrid: Taurus, 1987, p. 37.

³ ARAGÃO, L. M. C. *Razão comunicativa e teoria social crítica em Jürgen Habermas*. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1997, p. 29.

⁴ HABERMAS, J. *O discurso filosófico da modernidade*. São Paulo: Martins Fontes, 2000, p. 437.

⁵ LOPES, M. M. *Pesquisa em Comunicação*. São Paulo: Loyola, 2003, p. 167.

⁶ GADAMER, H-G. *Arte y Verdad de la Palabra*. Barcelona, Paidós, 1998, p. 111.

⁷ GADAMER, H-G. *A Razão na Época da Ciência*. Trad. de Ângela Dias. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1983, p. 09.

⁸ GADAMER, H-G. *Acotaciones Hermenéuticas*, Madrid, Trotta, 2002, p. 145.

O pensador Gadamer, assim como Habermas, sustenta uma severa crítica ao sistema hegeliano de fundamentação teórica voltada à abstração, como meio de explicação de toda a realidade no mundo, menosprezando o papel do sujeito. Como afirma Habermas “com a racionalidade epistemológica do conhecimento, a racionalidade teleológica da ação e a racionalidade comunicativa do entendimento ficamos a conhecer três aspectos autônomos da racionalidade que estão interligados por meio comum da linguagem”⁹.

Neste sentido, é notável a importância da elaboração do projeto hermenêutico de Gadamer na construção de uma filosofia prática, onde esta visa “alcançar a continuidade da auto-evidência, que somente a existência humana pode sustentar”¹⁰, e não lidar simplesmente com aspectos abstratos como propunha a filosofia hegeliana para motivar as discussões sobre os fenômenos da realidade existente, isto por que, assim como menciona Habermas, não faria juízo em sua teoria a

[...] um realismo conceitual que nivela o limiar entre o mundo da vida intersubjetivamente partilhado e o mundo objetivo. Essa assimilação da objetividade da experiência à intersubjetividade do entendimento mútuo lembra uma célebre argumentação de Hegel. [...] interessa-me perguntar por que Hegel preparou o terreno para uma destrancendentalização do sujeito cognoscente e acabou, contudo, passando para o idealismo objetivo¹¹.

Deste modo, com a citação acima é possível afirmar que haveria, então, limitações no que se refere a esta forma transcendente de se tentar alcançar o conhecimento verdadeiro, e conseqüentemente, os “aspectos transcendentais de suas respectivas formas de vida mantêm um *status* de pressupostos epistêmicos incontornáveis”¹².

Deste modo, na perspectiva gadameriana nota-se a seguinte questão, no que concerne à busca da vivência fática dos compromissos na comunidade, ou seja, nesta relação intersubjetiva: “O que é a filosofia prática? Como podem a teoria e a reflexão dirigir-se para o âmbito da práxis, visto que esta não tolera nenhum distanciamento, mas pelo contrário, exige o engajamento?”¹³.

Em sua obra *Verdade e Método II: Complementos e índices*, na parte intitulada *Sobre o problema da fenomenologia do espírito de Hegel*, Gadamer explicita uma nova forma de

⁹ HABERMAS, J. *O pensamento metafísico*. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 2002b, p. 214.

¹⁰ GADAMER, H-G. *Verdade e Método: traços fundamentais de uma hermenêutica filosófica*. Trad. Flávio Paulo Meurer. 10. ed. Petrópolis – RJ: Editora Vozes, 2008, p. 166.

¹¹ HABERMAS, J. *Verdade e Justificação*. São Paulo: Loyola, 2004, p. 15.

¹² Ibidem, p. 27.

¹³ GADAMER, H-G. *Verdade e Método II: complementos e índices*. Trad. Marcia Sá Cavalcante-Schuback. Petrópolis, RJ: Vozes, 2002a, p. 32.

compreender a realidade histórica¹⁴. Que em Habermas pode ser elencado também como a importância da racionalidade comunicativa que “expressa-se na força unificadora do discurso orientado para o entendimento, que assegura aos falantes participantes no ato de comunicação um mundo da vida intersubjetivamente partilhado”¹⁵. A questão da alteridade se mostra de forma central nesta maneira de interpretar os fenômenos. Como pensado por Gadamer “ali está o outro que rompe com a centralidade do meu eu à medida em que me dá a entender algo”¹⁶.

O diálogo como nosso instrumento de orientação no mundo segundo Gadamer

A partir do que foi elencado até este ponto, é possível notar que Gadamer dá uma maior importância ao diálogo como “fundamentação de nossa orientação no mundo pelo elemento da linguagem”¹⁷. Também cabe destacar que ao tratar da questão da consciência histórica, Gadamer argumenta que a mesma “é um problema sumamente dialético”¹⁸, dando a entender que só é possível haver uma real compreensão recíproca pelo “entender-se sobre algo”¹⁹, ou seja, partindo da “fusão do horizonte do presente com o horizonte do passado”²⁰. Esta, em Gadamer é entendida como consciência histórico-efetiva, ou seja, vivemos a cada momento na possibilidade de compreender-nos uns aos outros à medida em que nos abrimos ao que nos chega e se transmite, de modo que “o diálogo com os outros, suas objeções ou sua aprovação, sua compreensão ou seus mal-entendidos representam uma espécie de expansão de nossa individualidade e um experimento da possível comunidade a que nos convida a razão”²¹.

Daí a necessidade de uma hermenêutica como filosofia prática que nos propõe uma identidade, uma vez que na contemporaneidade se torna um risco à mesma a homogeneização da cidadania. Neste sentido, interpretação e crítica ao longo do próprio

¹⁴ Ao defender este “outro” que surge ao “meu eu” Gadamer observa que cada indivíduo tem em si a historicidade, que não pode ser negada por ninguém, uma vez que esta tem “vínculo vital que liga a tradição e a origem com a investigação histórica crítica. Mesmo quem procura apagar a sua própria individualidade [...] permanece sempre como um filho de seu tempo e um cidadão da sua pátria”. (GADAMER, H-G. *Verdade e Método II*: complementos e índices. Trad. Marcia Sá Cavalcante-Schuback. Petrópolis, RJ: Vozes, 2002^a, p.31).

¹⁵ HABERMAS, J. *O pensamento pós-metafísico*. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 2002b, p. 192.

¹⁶ GADAMER, H-G. *Verdade e Método II*: complementos e índices. Trad. Marcia Sá Cavalcante-Schuback. Petrópolis, RJ: Vozes, 2002a, p. 17.

¹⁷ *Ibidem*, p. 17.

¹⁸ *Ibidem*, p. 71.

¹⁹ *Ibidem*, p. 70.

²⁰ *Ibidem*, p. 70.

²¹ GADAMER, H-G. *Verdade e Método II*: complementos e índices. Trad. Marcia Sá Cavalcante-Schuback. Petrópolis, RJ: Vozes, 2002a, p. 246.

horizonte, tornam possível o autoreconhecimento sem exclusão das diferenças, sendo possível uma consciência de cidadania que seja aberta à alteridade, pois como afirma Grondin, “no encontro com pessoas que pensam diferentemente, podendo habitar em nós mesmos, podemos esperar chegar além da limitação de nossos eventuais horizontes”²².

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

Na hermenêutica gadameriana a consciência de pertença é tomada como consciência da diferença por “ter um sentido histórico”²³, podendo ser vista como uma co-extensão da vida que se tem na contemporaneidade. Deste modo, pode-se argumentar que a herança da Europa, segundo Gadamer, está no âmbito do aprendizado histórico feito pelos europeus no que se refere ao sentido de se viver com outros, na disposição à prática do que pode ser denominada como uma verdadeira solidariedade, pois nela “nos encontramos como seres humanos”²⁴ e assim podemos melhor lidar com os diferentes povos e culturas. Isto por que, segundo Gadamer,

[...] a consciência que não é já minha opinião nem a tua, mas uma interpretação comum do mundo possibilita a solidariedade moral e social. O que é justo e se considera tal reclama por si mesmo a coincidência que se alcança na compreensão recíproca das pessoas. A opinião comum vai se formando constantemente quando falamos uns com os outros e desemboca no silêncio do consenso e do evidente²⁵.

Quanto a esta forma de solidariedade a que Gadamer se refere, a mesma se daria através do comprometimento dos indivíduos em uma convivência social na qual se exige de todas as pessoas a boa vontade que possa ser adquirida e, como também argumenta Axel Honneth “cada um é igual ao outro justamente aí, onde está oposto a ele”²⁶. Neste sentido, relacionando estes pensadores, pode-se afirmar que para Gadamer, aqui se irrompe

²² GRONDIN, Jean. *Introdução à hermenêutica filosófica*. Traduzido por Benno Dischinger. São Leopoldo: Ed. Unisinos, 1999, p. 207.

²³ GADAMER, H-G. *Arte y Verdad de la Palabra*. Barcelona, Paidós, 1998a, p. 42.

²⁴ GADAMER, H-G. *La Herencia de Europa*. Barcelona: Ediciones Península, 1990, p. 116.

²⁵ GADAMER, H-G. *Verdade e Método II: complementos e índices*. Trad. Marcia Sá Cavalcante-Schuback. Petrópolis, RJ: Vozes, 2002, p. 185.

²⁶ HONNETH, A. *Luta por Reconhecimento: a gramática moral dos conflitos sociais*. Tradução de Luiz Repa. São Paulo: Editora 34, 2009, p. 77.

uma nova forma de compreender a realidade histórica, uma vez que a questão da alteridade se mostra de modo central nesta forma de interpretar os fenômenos.

Gadamer defende o diálogo aberto como uma tolerância que tem a capacidade de possibilitar o reconhecimento recíproco dos interlocutores no que concerne a conduzir às pretensões de validade, de maneira a permitir o autorreconhecimento e até mesmo a construção do tu, ou seja, da própria identidade dos indivíduos enquanto cidadãos que se reconhecem na alteridade de iguais direitos. Isto por que, através do diálogo, podemos ser tomados como história una da humanidade, sendo, então, “um diálogo e podemos ouvir uns aos outros”²⁷, uma vez que à medida em que mais se conheça as culturas e tradições dos povos em seus diversos períodos históricos, mais é possível que surja diálogo, pois quem “escuta o outro, escuta sempre alguém que tem seu próprio horizonte. Ocorre entre tu e eu a mesma coisa que entre povos ou entre círculos culturais e comunidades religiosas [...]: devemos aprender que escutando o outro se abre o verdadeiro caminho em que se forma a solidariedade”²⁸.

Gadamer e sua contribuição no debate sobre multiculturalismo na contemporaneidade

Ao referir-se à tarefa da hermenêutica filosófica, Gadamer menciona a existência de um desafio quanto à superação de aspectos que possam dificultar o diálogo ou a autocompreensão, parecendo ser este um dos maiores desafios do homem contemporâneo em sua vida comum, ou seja, a própria compreensão de si. Deste modo, como argumenta Gadamer,

[...] assim se coloca com crescente urgência a tarefa de conduzir o homem novamente à autocompreensão de si mesmo. Para isto serve, desde a Antiguidade a filosofia, também sob a forma do que eu chamo de hermenêutica como teoria e também como práxis da arte de compreender e fazer falar o estranho e o que se fez estranho²⁹.

Como defende Gadamer, é preciso que através da filosofia se tenha esta superação das distâncias de modo que aproxime aquilo que é estranho, ou tomado como estrangeiro ou mesmo desconhecido, alegando a necessidade de que se possa cada vez mais proporcionar a abertura ao diálogo através da capacidade de confronto com o que seja

²⁷ GADAMER, H-G. *Elogia da Teoria*. Traduzido por João Tiago Proença. Lisboa: Edições 70, 2001, p. 09.

²⁸ GADAMER, H-G. *Ästhetik und Poetik I: Kunst als Aussage*. Tübingen: J.C.B. Mohr (Paul Siebeck), 1993, p. 347.

²⁹ GADAMER, H-G. *A Razão na Época da Ciência*. Trad. de Ângela Dias. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1983, p. 87.

estranho. Este pode ser apresentado através de um texto do passado, obra de arte, língua estrangeira, ou mesmo uma descoberta científica, bem como uma pessoa ou uma cultura que seja distante, sendo “ainda necessário que eu esteja disposto a reconhecer que o outro (ser humano ou não) tem razão e a consentir que ele prevaleça sobre mim”³⁰. Neste sentido, é possível afirmar que “pouco a pouco vai se revelando que a pluralidade das línguas humanas é uma das formas em que se articula a pluralidade dos mundos da vida”³¹. Isto notando que, para Gadamer, a própria tentativa de conceituar cultura já perpassa a noção de humildade do que tem consciência de inclinar-se para poder do outro recolher. Ao reconhecer esta característica na Europa, menciona o próprio Gadamer, que na diversidade das circunstâncias,

[...] tem sabido abrir-se as culturas estrangeiras, estranhas, distantes a ela. Esta aparente debilidade se converteu todas as vezes em força. Esta é a força da Europa: respeitar aquilo que, apesar de ser comum, não é alienado. E onde existe a alteridade se impõe com urgência a tarefa da hermenêutica³².

Ao compreendermos o homem como um ser que tem em si o *logos*, remetendo aos gregos, tendo detenção da palavra como forma de distinção de todos os demais seres naturais é possível afirmar que a tradição está relacionada especificamente com o uso da palavra. Neste sentido, Gadamer defende que a cultura deve ser vista a partir do âmbito daquilo que está constantemente crescendo à medida que é partilhado de modo que “se pode superar a alteridade, a ineliminável alteridade, que separa o homem do homem e se eleva, sim, à admirável realidade de uma vida e de um pensamento comuns e solidários”³³. Cabe, então, observar que Gadamer ressalta bastante ao aprendizado com a Europa sobre os aspectos relacionados a como saber conviver bem com o outro, ou seja, com a alteridade, com as diferenças, de modo que

[...] viver com o outro, viver como o outro do outro é uma obrigação humana fundamental que rege tanto a maior como a menor escala. Aprender a viver um com o outro a medida que crescemos e avançamos pela vida, como geralmente se afirma, parece igualmente

³⁰ GADAMER, H-G. *Arte y Verdad de la Palabra*. Barcelona, Paidós, 1998a, p. 14.

³¹ GADAMER, H-G. *El Giro Hermenéutico*. Segunda edición. Traducción de Arturo Parada. Madrid: Cátedra, 2001, p. 150.

³² GADAMER, H-G. Entrevista a Gadamer, a sus cien años de vida. Entrevista concedida a DonatelladiCesare. *Periodista/Corrieredella Sera* (7 de febrero de 2000). Tradução ao espanhol por Douglas A. Palma. Disponível em: <<http://www.eluniversal.com/verbigracia/memoria/N90/contenido02.htm>>. Acesso em: 10 ago. 2017.

³³ GADAMER, H-G. *Elogia da Teoria*. Traduzido por João Tiago Proença. Lisboa: Edições 70, 2001, p. 21.

válido para as grandes federações da humanidade, para os povos e estados. Nisto a Europa tem a vantagem especial de ter podido e devido aprender mais que outros países a viver com outros, embora no caso dos outros serem diferentes³⁴.

Especialmente nesta constatação das diferenças, bem como nesta pluralidade vivenciada pela Europa de modo tão particular, Gadamer argumenta que isto é o que proporciona a existência da tentativa de proximidade por parte da alteridade no que tange à sua diversidade, já que a diferença perpassa o convite ao encontro com este outro, nas palavras de Gadamer “todos somos outros e todos somos nós mesmos”³⁵.

Cabe ressaltar que na contemporaneidade se vive uma ampla autoalienação em relação à própria civilização, uma vez que cada vez mais se vê a dependência da humanidade no que se refere ao que construímos à nossa volta. É, então, neste sentido que se nota a urgência de se conduzir o homem novamente à própria compreensão de si mesmo. Assim, por um lado é notória a ameaça de que, através de um “mundo tecnificado, fiquemos inteiramente submissos ao controle ou mesmo ao domínio de especialistas”³⁶, por outro, a iminência do risco de que as relações entre a diversidade de culturas sejam cada vez mais conflituosas, podendo alcançar o patamar de dificuldades quanto a articulação política dessas sociedades, bem como a convivência em paz no que concerne à dimensão das relações internacionais.

Isto remonta à preocupação notada a partir dos últimos textos de Gadamer, onde ele se mostra preocupado com o problema do diálogo cultural, uma vez que esta relação entre culturas diferentes proporciona o risco de autodestruição humanitária, pois apenas uma filosofia entendida como arte, cultura e diálogo, é a forma na qual a racionalidade reconhece o próprio limite, suas pretensões e se põe em escuta do outro.

Cabe destacar que para o hermeneuta acima citado, a arte da compreensão ou o entendimento entre as mais diversas culturas pode ser tomado em primeiro lugar, como esta arte da escuta, de maneira que se isto não ocorre de ambos os lados da interlocução se tem um grande risco nesta situação, que seria a ilusão da posse da linguagem da fala dialógica. Ilusão esta porque na verdade, nenhum dos interlocutores tem esta posse, tendo em vista que no diálogo se tem como principal pressuposto a existência de uma linguagem que seja comum aos interlocutores, ocasionando a integração e participação dos mesmos. Como Gadamer afirma relacionando os interlocutores no diálogo,

³⁴ GADAMER, H-G. *La Herencia de Europa*. Barcelona: Ediciones Península, 1990, p. 37.

³⁵ *Ibidem*, p.37.

³⁶ GADAMER, H-G. *El Giro Hermenéutico*. Segunda edición. Traducción de Arturo Parada. Madrid: Cátedra, 2001a, p. 79.

[...] ambos vão entrando, à medida que se alcança o diálogo, sob a verdade da própria coisa, e é esta que os reúne numa nova comunidade. O acordo no diálogo não é uma mera representação e impor o próprio ponto de vista, mas uma transformação rumo ao comum, de onde já não se continua sendo o que se era.³⁷

Como mencionado acima, Gadamer valoriza de modo muito enfático a dimensão do diálogo em sua hermenêutica, de maneira que é através deste que se pode realmente chegar a uma solidariedade compartilhada a partir deste estar aberto ao outro, bem como deste entender e compreender a si mesmo também pelo outro. Assim se pode dar direcionamento à própria vivência do reconhecimento das afinidades e das diferenças nas relações entre o eu e o tu. No que concerne à dimensão do reconhecimento, como afirma Honneth - pensador contemporâneo que em sua teoria crítica trabalha de modo bastante esclarecedor esta dimensão:

[...] a categoria de ‘reconhecimento mútuo foi para Hegel desde o princípio uma chave para sua ideia de liberdade. Apesar de sua liberdade reflexiva, o homem como sujeito isolado, fica sem comunicação com o mundo externo das entidades e instituições sociais; por mais que busque limitar-se em sua ação somente a objetivos estabelecidos por si mesmo, a realização dos mesmos se torna incerta na realidade objetiva. O anseio da liberdade deixa de constituir um elemento da experiência puramente subjetiva no momento em que o sujeito se encontra com outro sujeito cujos se comportam de maneira com que se complementam os próprios, posto que agora o ego pode ver nas aspirações da outra parte em interação com um componente do mundo externo que permite por em prática objetivamente as metas que o mesmo tenha estabelecido.³⁸

Ainda que Gadamer não tenha desenvolvido uma filosofia política, o mesmo acaba sendo referido no que tange à sua contribuição quanto à construção de uma alternativa no que se refere ao diálogo cultural, pois “creio que é o pensador mais incisivo sobre a natureza do diálogo dos filósofos do século XX”³⁹. Sempre os textos de Gadamer se referem à dimensão dialógica. Neste sentido, a hermenêutica gadameriana pode ser vista como um esforço para dar voz ao outro, tendo em vista que “toda autocompreensão se

³⁷ GADAMER, H.G. *Verdade e Método: traços fundamentais de uma hermenêutica filosófica*. Trad. Flávio Paulo Meurer. 10. ed. Petrópolis – Rj: Editora Vozes, 2008, p. 458.

³⁸ HONNETH, A. *El Derecho de la Libertad: una eticidad democrática*. Madrid: Clave Intelectual, 2014, p. 67.

³⁹ BERNSTEIN, Richard J. *Si la acción fuera o pretendiera ser todo el pensamiento, ¿sería el final del pensamiento?*. Richard Bernstein en conversación con la redacción de Areté, In: Areté. Revista de Filosofía, vol. XVIII, n° 1 (2006), p. 159-174. Disponível em: <<http://revistas.pucp.edu.pe/index.php/arete/article/view/416/410>> Acesso em: 16 jun. 2017.

realiza ao compreender algo distinto e, inclui a unidade e a mesmidade desse outro”⁴⁰. Este “e o estranho tiveram um papel decisivo para a hermenêutica, especialmente por meio das categorias estranheza e familiaridade, constitutivas da compreensão”⁴¹. Neste sentido, pode-se afirmar que Gadamer se aproxima dos filósofos do diálogo e da alteridade.

Gadamer dá forte ênfase ao encontro de um mundo de sentido estrangeiro, sendo este significado de elevada importância ao mundo com suas diferentes culturas na contemporaneidade, rompendo com uma ideia relativista de incomensurabilidade frente às diferentes visões de mundo e formas de vida. Assim, propõe o uso da linguagem como possibilitadora constante de “diálogo crítico”⁴². Entendido com base na arte de perguntar e estar aberto a perguntas, propiciando “uma atitude crítica frente a todas as convenções”⁴³. Para que se possa compreender o geral se faz necessário um modo de ser dialógico, tendo em vista que este amplia a possibilidade de um diálogo que seja exitoso na escuta do outro.

Como afirma Gadamer, “quando vislumbramos algo que nos parecia estranho e incompreensível, quando o alojamos sob nosso mundo ordenado pela linguagem, então, finalmente, a coisa fica clara”⁴⁴. Pelo diálogo se tem esta união da própria auto compreensão e entendimento de formas de vida e visões de mundo que sejam diferentes da própria.

A compreensão hermenêutica de cultura aqui tratada é bem mais ampla que civilização, de modo a fazer remissão à auto compreensão da mesma com valores, crenças e juízos que são compartilhados por uma comunidade. Sua identidade por ser acordada, transformada com uma outra ou até mais culturas que sejam diferentes. Neste sentido, cabe a inquietação levantada nesta pesquisa, sobre como a hermenêutica filosófica de Gadamer possibilita à comunidade política ter abertura às diversas culturas em um mundo com novas exigências no que concerne a aspectos de reconhecer-se uns aos outros a partir das diferenças concernentes às culturas. Como defende Gadamer:

Igual que quando se reúne a gente, quando se tem em casa estrangeiros, ou quando alguém mesmo se movimenta como estrangeiro em outro país, será uma verdadeira tarefa do futuro reconhecer-se uns aos outros a despeito da diversidade das culturas.

⁴⁰ GADAMER, H-G. *Verdade e Método II: complementos e índices*. Trad. Marcia Sá Cavalcante-Schuback. Petrópolis, RJ: Vozes, 2002a, p. 138.

⁴¹ HERMANN, N.. *Breve Investigação Genealógica sobre o Outro*. In.: Educ. Soc., Campinas: v.32, n. 114, p. 137 – 149, jan. – mar. 2011, p. 143. Disponível em <<http://www.cedes.unicamp.br>> Acesso em 10.07.2017.

⁴² GADAMER, H-G. *Verdade e Método II: complementos e índices*. Trad. Marcia Sá Cavalcante-Schuback. Petrópolis, RJ: Vozes, 2002a, p. 223.

⁴³ Ibidem, p. 199.

⁴⁴ Ibidem, 235.

É algo que temos que aprender desde Europa, se queremos dar o passo em direção de um mundo unitário. E não creio que uma linguagem única pode resolver os problemas.⁴⁵

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

Como resposta ao problema levantado neste trabalho, vê-se na própria racionalidade hermenêutica de Gadamer e na racionalidade comunicativa de Habermas, o voltar-se para o encontro com o outro, de modo que neste encontro se nota algo que ainda não havia sido visto. Assim, supera-se uma visão restrita sobre as coisas, abrindo-se um novo horizonte rumo ao que é tomado ainda como desconhecido.

O outro pode ser entendido, mais especificamente como algo da tradição – uma obra de arte, um acontecimento que compreendemos de repente – que nos interpela, então, como o interlocutor em um diálogo. Desta maneira, pode-se afirmar que não existem horizontes fechados ou mesmo absolutamente incomensuráveis, conforme se demonstra no processo de fusão de horizontes gadameriano.

No diálogo não existe, a princípio, limitações. Pela abertura de horizontes nossas experiências se transformam, particularmente diante do contato com universos culturais diversos. Assim, é “justamente pela via da finitude da particularidade de nosso ser, visível também na diversidade das línguas, se abre o diálogo infinito em direção à verdade que somos”⁴⁶.

Desta maneira é possível afirmar que no Gadamer tardio, se tem uma ampliação no processo hermenêutico, visando notar a existência de uma tarefa quase política ou cosmo-política em favor do encontro de mundos, ou seja, do diálogo de culturas. A racionalidade dialógica nesta perspectiva do voltar-se ao encontro de mundos é capaz de combater as graves consequências de um mundo em que se tem cada vez mais a autodestruição da própria humanidade, os problemas da crise ecológica, bem como as mais diversificadas formas de intolerâncias dentro das comunidades contemporâneas.

Com isto surge o questionamento a respeito da função da hermenêutica filosófica

⁴⁵ GADAMER, H-G. *Anotaciones Hermenéuticas*, Madrid, Trotta, 2002, p. 72.

⁴⁶ GADAMER, H-G. *Verdade e Método II*: complementos e índices. Trad. Marcia Sá Cavalcante-Schuback. Petrópolis, RJ: Vozes, 2002a, p. 223.

enquanto prática no âmbito cosmo-político frente ao multiculturalismo. Para isto, Gadamer recorre à dimensão da necessidade da solidariedade, tendo como tarefa não apenas superar a distância e a estranheza do passado, mas também os mesmos dos outros círculos culturais, uma vez que se inserem em uma nova comunidade de vida. Deste modo, encontram outras tarefas rumo à conquista de novos horizontes de sentido. Daí a tarefa urgente em “reconhecer no outro e na alteridade, o comum. Em nosso mundo, que está se agrupando de maneira cada vez mais estreita, culturas, religiões, hábitos e avaliações profundamente diversas estão entrando em contato”⁴⁷.

Habermas e sua reflexão sobre a inserção do outro frente aos desafios do multiculturalismo

Em seu texto *Inserção – inclusão ou confinamento?*, presente na obra *A inclusão do outro: estudos de teoria política*, Habermas faz uma exposição inicial, no tópico *Da relação entre nação, estado de direito e democracia*, sobre comparações específicas ligadas às fundações de novos Estados nacionais. Com base nisso, inicia-se um rico debate com demais autores, dentre os quais Hermann Lübbe, Max Weber e Carl Schmitt.

Neste sentido, toma como ponto central de discussão a questão ligada às situações de dependência ou mesmo das divisões dos Estados nacionais. Isto para permear o debate sobre a dimensão da política cultural de origem e a cultura comum dentro de nações tidas como democráticas na contemporaneidade. Deste modo, como bem enfatiza Habermas, citando casos ligados à saída do período colonial, após Segunda Guerra Mundial, “quando da desagregação de espaços de domínio imperial, forma-se de novo o mundo de Estados a partir de linhas de fronteiras marcadas pelas origens”⁴⁸.

Assim, é possível notar uma ênfase comparativa concernente ao futuro político pertencente às potências originais, pondo de um lado a religião eclesial e de outro a nação. Ainda se fala também no termo etnonacionalismo, tendo este a função de “salientar a indisponível relação com as origens, seja no sentido físico de uma ascendência comum, seja no sentido mais amplo de uma herança cultural comum”⁴⁹.

O termo acima referido, segundo Habermas, na verdade acaba superando a diferença comparativa às terminologias *ethnos* e *demos*, uma vez que proporciona maior proximidade às etnias, por um lado, às comunidades de ascendência, ou seja, pré-políticas,

⁴⁷ GADAMER, H-G. *La Herencia de Europa*. Barcelona: Ediciones Península, 1990, p. 388.

⁴⁸ HABERMAS, J. *A inclusão do outro: estudos de teoria política*. São Paulo: Loyola, 2002a, p. 233.

⁴⁹ *Ibidem*, p. 148.

que tem sua organização pautada nas relações de parentescos, e por outro lado, o favorecimento de nações que sejam organizadas como Estados, visando aspiração à independência no sentido político.

Ao se referir ao termo etnonacionalista, Habermas se mostra contra o mesmo, de modo que defende, então, uma visão mais voltada para uma leitura teórico-comunicativa do sistema republicano, sendo tomado como uma visão que seja bem mais coerente para a contemporaneidade. Cabe ainda mencionar que o comunitarismo é tomado como aquela tendência que acaba fazendo uma mescla entre cultura política e identidade cívica comum, com o que pode ser denominado de subculturas e identidades coletivas.

Com esta argumentação, Habermas menciona que não há sentido em afirmar que as comunidades étnicas devem ser consideradas como mais naturais que as nações, de maneira que ambas estariam correlacionadas em seu sentido de evolução. Aponta-se, então, para o que poderia, ou melhor, deveria constituir o ponto comum das comunidades tanto étnicas quanto nacionais, que seria, segundo Habermas a chamada “‘consciência do nós’, fundada num imaginário parentesco de sangue ou identidade cultural, de pessoas que compartilham a crença numa origem comum e se identificam mutuamente como ‘membros’ de uma mesma comunidade, diferenciando-se assim, dos que os rodeiam”⁵⁰.

Além disso, pode ser observado que, partindo destes aspectos tomados como comuns acima, as nações poderiam ser diferenciadas de outras comunidades étnicas considerando-se essencialmente sua complexidade e tamanho.

Habermas destaca que na atualidade, as sociedades continuam a fazerem suas delimitações umas para com as outras com a denominação de nações, embora ainda não sendo suficientemente fator de auto entendimento nacional, isto por que ainda não são realmente definidos aspectos relacionados ao tempo e mensuração concernente às populações entenderem-se entre si como nações portadoras de membros pertencentes a um povo ou de concidadãos. Neste sentido é que pode ser notada uma dupla codificação que acaba tocando às questões tanto de fechamento quanto de inserção no que tange à relação entre nação e indivíduos a ela pertencentes. Isto por que, como menciona Habermas,

Enquanto moderna formação da consciência, a identidade nacional caracteriza-se, por um lado, pela tendência para a superação de vinculações regionais, particulares. Na Europa do século XIX, a nação funda um novo relacionamento solidário entre as pessoas que, até então, eram estranhas umas para as outras. A transformação

⁵⁰ HABERMAS, J. *A inclusão do outro: estudos de teoria política*. São Paulo: Loyola, 2002a, p. 148.

universalista das lealdades tradicionais para com a aldeia e a família, a região e a dinastia, é um processo difícil e, sobretudo, longo, que mesmo nos clássicos estados-nação do Ocidente não deve ter abrangido e permeado toda a população antes do início do século XX. Por outro lado, não foi por acaso que essa forma mais abstrata de integração se manifestou na disposição para a luta e o sacrifício dos recrutas que foram mobilizados contra os “inimigos da pátria”.⁵¹

Deste modo, enfatiza Habermas, na formulação desta identidade nacional há uma tentativa de ser ampliado o espectro das particularidades e regionalismos, de modo que pode ser exemplo deste tipo de concepção a nação europeia do século XIX. Isto de modo que se propiciava entre pessoas estranhas uma nova forma de relacionamento, em que tinha presente em si a solidariedade, ou seja, uma tentativa de universalização das relações amistosas entre os indivíduos. Pode-se afirmar uma relação comparativa com a questão da racionalidade comunicativa, a lembrar “as mais antigas representações do *logos*, na medida em que comporta conotações de capacidade que tem um discurso de unificar sem coerção e instituir um consenso no qual os participantes superam suas concepções inicialmente subjetivas e parciais em favor de um acordo racionalmente motivado”⁵².

Cabe ressaltar que, na teoria do agir comunicativo de Habermas, o simples compartilhar uma forma de vida não se torna suficiente para que se possa definir uma comunidade política como legítima. Neste sentido, mesmo argumentando que há o direito à que se faça realizada de modo coletivo uma forma cultural de vida, o mesmo defende a necessidade de intervenções que propiciem o que ele denomina como democratização da ordem interna. Assim, Habermas defende que “precisamos tentar salvar a herança republicana, mesmo que seja transcendendo os limites do Estado-nação. Nossas capacidades para a ação política devem acompanhar o ritmo da globalização das redes e sistemas auto-regulados”⁵³.

Entretanto, cabe destacar que esta visão de solidariedade universal não foi abraçada por todos, tendo como consequência determinadas lutas mobilizadas contra certos inimigos da própria pátria. Habermas menciona que “a lealdade do cidadão precisa de uma ancoragem na consciência da solidariedade do povo marcada por uma primordialidade natural e pelo destino histórico”⁵⁴.

Interessante é notar que partindo desta discussão, Habermas chega a observar que não se deve levar a situação ao ponto de objetivar a substituição da identidade nacional em

⁵¹ HABERMAS, J. *A inclusão do outro: estudos de teoria política*. São Paulo: Loyola, 2002a, p. 149-150.

⁵² HABERMAS, J. *O discurso filosófico da modernidade*. São Paulo: Martins Fontes, 2000, p. 438.

⁵³ HABERMAS, J. *A inclusão do outro: estudos de teoria política*. São Paulo: Loyola, 2002a, p. 100.

⁵⁴ *Ibidem*, p. 150.

quaisquer circunstâncias, mesmo que seja tendo em vista a ideia de universalidade direcionada aos direitos humanos. Habermas faz esta observação tendo como constatação que a sociedade contemporânea cada vez mais está sendo sujeitada às diferenciações em seu âmbito interno, de modo que em seu sentido democrático pluralista corre-se o grave risco de ocorrer a falta de integração social. Para que isto não aconteça, Habermas argumenta que neste tipo de sociedade, ou seja, pluralista, não deve ser abandonada a questão de elevada importância, que é a “do nível da formação de vontade política e da comunicação pública e aberta para o substrato cultural, aparentemente de origem natural, de um povo supostamente homogêneo”⁵⁵.

Deste modo, pode-se afirmar que Habermas alega a necessidade de que as questões interligadas à dimensão cultural e suas diversas manifestações na sociedade possam ser melhor estruturadas, bem como haja sempre debates sobre as diversas visões de mundo por parte das sociedades democráticas de direito, de maneira que não se privilegie determinadas culturas, ou mesmo que se sobressaia alguma sobre outra. Como aponta Habermas, “o que está em jogo nos processos de intercompreensão é a questão ética de *reconhecimento* recíproco dos participantes da interação, de forma que o sentido da prática comunicativa estaria situado sob um pressuposto geral de responsabilidade”⁵⁶.

Habermas faz uma reflexão a respeito dos direitos das minorias, no que concerne às suas diferenças serem desrespeitadas frente a autodeterminação democrática, uma vez que esta “mascara, contudo, o problema das minorias ‘inatas’, que é percebido com maior clareza a partir do ponto de vista comunitarista, assim como do ponto de vista intersubjetivista da teoria do discurso”⁵⁷. Deste modo, isto pode se refletir, também, nas chamadas sociedades democráticas, uma vez que isto se torna fato na medida em que uma cultura majoritária, ao exercer o seu poder político impõe àqueles que são minorias a sua forma de vida, ocasionando, segundo Habermas, a negação da prática de iguais direitos aos cidadãos que têm diferenças em sua origem cultural.

Como severa consequência a esta vivência mencionada acima, acarretam-se aspectos ligados às questões políticas, tendo em vista que “tocam o auto-entendimento ético e a identidade dos cidadãos. Nessas matérias, as minorias não devem ser submetidas sem mais nem menos às regras da maioria”⁵⁸. Assim, cabe observar que os cidadãos não são tomados como indivíduos abstratos, mesmo sendo meramente observados como

⁵⁵ HABERMAS, J. *A inclusão do outro*: estudos de teoria política. São Paulo: Loyola, 2002a, p. 152.

⁵⁶ FERRY, J.- M. *Filosofia da comunicação*. São Paulo: Paulus, 2007, p. 41.

⁵⁷ HABERMAS, J. *A inclusão do outro*: estudos de teoria política. São Paulo: Loyola, 2002a, p. 164.

⁵⁸ HABERMAS, J. *A inclusão do outro*: estudos de teoria política. São Paulo: Loyola, 2002a, p. 164.

personalidades jurídicas, pois os indivíduos fora de sua localidade de exercício efetivo de sua cultura, não são seres atomizados de suas imanentes relações com suas origens. Assim, Habermas menciona que em questões ético-políticas, o direito, com sua intervenção, “toca a integridade das formas de vida dentro das quais está enfronhada a configuração pessoal de cada vida”⁵⁹.

Abre-se, então, uma discussão a respeito de que, em casos como estes, sem desconsiderar aspectos morais, pragmáticos e de negociáveis interesses, entram em jogo as dimensões axiológicas fortes, entendidas como tópicos que “dependem de tradições intersubjetivas compartilhadas, mas culturalmente específicas”⁶⁰.

Por muito tempo a concepção de verdade com base na teoria da correspondência, que consistia especificamente em que houvesse uma correspondência entre o conteúdo mental e o objeto acabou não respondendo mais ao pressuposto de verdade após a virada linguístico-pragmática da filosofia. Neste sentido, surge a discussão a respeito da questão sobre a legitimidade da validade de normas morais, a que Jürgen Habermas incansavelmente buscou resposta, isto principalmente dentro de um contexto de vazio ético, ocasionado por questões diversas, tais como a falta de sentido que possa direcionar o próprio agir humano.

Na tentativa de chegar a um conceito mais coerente de legitimação das normas no contexto social, Habermas pressupõe que se deve partir da concepção de verdade entendida como o que pode resistir “a todas as tentativas de invalidação, mesmo nas exigentes condições de comunicação dos discursos racionais”⁶¹. Sinteticamente é possível afirmar que as condições de legitimidade das normas em Habermas, se dão em uma completa dependência do consentimento não apenas da vontade subjetiva, ou seja, do indivíduo, mas de todos os que estejam envolvidos em um determinado discurso em que hajam condições ideais voltadas à prática moral.

Entretanto, constantemente é notório, segundo Habermas, que em seus mais diversos aspectos é colocado como predominante, até mesmo nas sociedades democráticas o “auto-entendimento ético-político de uma cultura majoritária, dominada por motivos históricos”⁶². E é especificamente neste sentido, que se tem como efeito, mesmo em uma comunidade que se diga republicana e garantidora formal de direitos de igualdade para todos, a possibilidade de eclosão de conflitos culturais, isto por que as minorias são

⁵⁹ Ibidem, p. 165.

⁶⁰ Ibidem, p. 165.

⁶¹ HABERMAS, J. *Verdade e Justificação: ensaios filosóficos*. 2004, 284.

⁶² Ibidem, p. 165.

desprezadas diante da cultura da maioria. Como exemplo de situações como estas são citadas por Habermas a pequena porção da população de idioma francês presente no Canadá, bem como bascos e catalães presentes na Espanha, dentre outros casos.

Cabe destacar que para Habermas, é no horizonte das orientações de valor pertencente a uma determinada comunidade, ou unidade política, que ocorrem os conflitos culturais, bem como os diversos discursos voltados aos aspectos tanto ético como político; assim, é de elevada importância mencionar que a mudança deste horizonte de valores ocorre juntamente à composição social da cidadania. Como bem expõe Habermas, as questões concernentes a aspectos políticos e que sejam relacionadas em sua dependência a um horizonte cultural de modo específico acabam ainda não sendo

[...] necessariamente discutidas de modo diferente após uma secessão, mas são votadas com resultados diferentes. Nem sempre há novos argumentos, mas sim, novas maiorias. É claro que uma minoria discriminada só pode obter a igualdade de direitos por meio da secessão sob a improvável condição de sua concentração espacial. Caso contrário, os velhos problemas ressurgirão com outros sinais. Em geral, a discriminação não pode ser abolida pela independência nacional, mas apenas por meio de uma inclusão que tenha suficiente sensibilidade para a origem cultural das diferenças individuais e culturais específicas.⁶³

Neste sentido, pode-se afirmar que Habermas identifica uma real necessidade de que sejam melhor consideradas as mais diversas faces das diferenças tanto individuais quanto culturais no que se refere ao que ele denomina como problema das minorias “inatas”. Este tem sua possibilidade de acontecer em qualquer sociedade que tenha como característica ser pluralista. Entretanto, se faz mais complexo dentro de sociedades que sejam tomadas como multiculturais.

Habermas aponta que quando as sociedades multiculturais têm suas organizações enquanto Estados democráticos de direito, as mesmas possibilitam variados caminhos que proporcionam a chegada a uma inclusão. Isto com sensibilidade para as diversas distinções ou diferenças existentes, tais como:

[...] a divisão federativa dos poderes, uma delegação ou descentralização funcional e específica das competências do Estado, mas acima de tudo, a concessão de autonomia cultural, os direitos grupais específicos, as políticas de equiparação e outros arranjos que levem a uma efetiva proteção das minorias. Através disso, dentro de determinados territórios e em determinados campos políticos,

⁶³ HABERMAS, J. *A inclusão do outro: estudos de teoria política*. São Paulo: Loyola, 2002a, p. 166.

mudam as totalidades fundamentais dos cidadãos que participam do processo democrático, sem tocar nos seus princípios.⁶⁴

Deste modo Habermas argumenta que há estratégias que podem estabelecer, com sensibilidade às diferenças, esta inclusão das diferenças individuais e culturais nas sociedades democráticas de direito, desde que estas estejam abertas às mesmas, uma vez que isto não acarreta, necessariamente, o esfacelamento de seus princípios. Além disso, é importante notar que a “coexistência com igualdade de direitos de diferentes comunidades étnicas, grupos linguísticos, confissões religiosas e formas de vida não pode ser obtida ao preço da fragmentação da sociedade”⁶⁵. Com isto, Habermas lança a proposta de que:

Por um lado, a cultura majoritária deve se soltar de sua fusão com a cultura política geral, uniformemente compartilhada por todos os cidadãos; caso contrário, ela ditará a *priori* os parâmetros dos discursos de auto-entendimento. Como parte, não mais poderá constituir-se em fachada do todo, se não quiser prejudicar o processo democrático em determinadas questões existenciais, relevantes para as minorias. Por outro lado, as forças de coesão da cultura política comum – a qual se torna tanto mais abstrata quanto mais forem as subculturas para as quais ela é o denominador comum – devem continuar a ser suficientemente fortes para que a nação dos cidadãos não se despedace.⁶⁶

É possível observar a existência de uma dicotomia, tendo em vista que em primeiro lugar, existe uma específica necessidade de que haja uma maior flexibilidade por parte da cultura majoritária com relação às culturas das minorias, para que assim não venha a cair no risco de simplesmente se tornar ditadora para com os discursos de entendimento com as diferenças. Em segundo lugar, como aponta Habermas, é preciso que se mantenham fortes os aspectos relacionados à própria coesão cultural em seu sentido de política comum, uma vez que não ocorrendo este constante fortalecimento da cultura política comum acaba sendo notado outro risco, o de que haja o esfacelamento da nação em sua composição das diferenças individuais e culturais.

Neste sentido, cabe destacar alguns aspectos relevantes no que concerne a pontos de convergência e de divergência nas teorias hermenêuticas de Gadamer em relação à teoria de Habermas. Gadamer, assim como Habermas, têm em convergência a reflexão sobre a questão da hermenêutica direcionada ao problema do multiculturalismo, a discussão crítica

⁶⁴ HABERMAS, J. *A inclusão do outro*: estudos de teoria política. São Paulo: Loyola, 2002a, p. 166.

⁶⁵ *Ibidem*, p. 166.

⁶⁶ HABERMAS, J. *A inclusão do outro*: estudos de teoria política. São Paulo: Loyola, 2002a, p. 166-167.

voltada “à libertação do sujeito através do esclarecimento, da desocultação”⁶⁷, tendo em vista que a hermenêutica filosófica não é considerada por ambos como uma doutrina, mas uma crítica a respeito da vida no mundo com suas mais diversas problemáticas relacionadas ao ser humano e sua compreensão.

De modo sintético, é possível afirmar, com base no que foi exposto até este tópico, que a pesar de a universalidade ser tomada como uma categoria fundamental na teoria da ação comunicativa, em contraposição à visão gadameriana, Habermas acaba rejeitando a pretensão de universalidade quanto à hermenêutica, isto por que para este a hermenêutica não seria capaz de ultrapassar, ou melhor, em seus termos, ‘transcender o diálogo que somos’, uma vez que “a consciência hermenêutica permaneceria incompleta ao não incluir o julgamento e a reflexão sobre os limites da compreensão”⁶⁸.

Deste modo, Gadamer é tomado como um pensador que defende que a verdade é produzida a partir das experiências entre o eu e o tu nesta relação constante de negociação entre ambos. Nota-se, então, que em Gadamer há uma defesa de uma necessidade de reconhecimento do outro com sua alteridade, bem como de mim mesmo como outro. Assim, o problema, segundo Gadamer, seria o de que Habermas acaba considerando a hermenêutica como método que poderia ser usado pelas ciências sociais, entretanto, ela na verdade é entendida como anterior a qualquer que seja o método, pois é uma ontologia, em vista de preocupar-se com a questão do ser em sua constituição, pois nas palavras de Palmer “as chaves para a compreensão não são a manipulação e o controle, mas sim a participação e a abertura, não é o conhecimento mas sim a experiência, não é a metodologia mas sim a dialética”⁶⁹, denotando as principais divergências entre Gadamer e Habermas nesta análise hermenêutica da discussão sobre o encontro de mundos nas mais diferentes culturas e suas igualdades de direitos diante de suas alteridades.

Considerações finais

Ao longo deste trabalho foi possível perpassar aspectos de elevada importância dentro da dimensão hermenêutico-filosófica, precisamente nas abordagens teóricas de Hans-Georg Gadamer e Jürgen Habermas. Autores estes que nos proporcionam uma

⁶⁷ BATISTA, M. D. G. Hermenêutica filosófica e o debate Gadamer-Habermas. *Crítica e Sociedade: revista de cultura e política*. V. 2, n. 1 jan./jun. 2012, p. 112.

⁶⁸ BATISTA, M. D. G. Hermenêutica filosófica e o debate Gadamer-Habermas. *Crítica e Sociedade: revista de cultura e política*. V. 2, n. 1 jan./jun. 2012, p. 113.

⁶⁹ PALMER, R. A hermenêutica dialética de Gadamer. In: PALMER, R. *Hermenêutica*. Lisboa: Edições 70, 1969, p. 110.

saudável discussão em torno do debate sobre a questão da comunidade política como abertura ao multiculturalismo na contemporaneidade.

Nas perspectivas dos autores aqui abordados, pode-se denotar que, em seus escritos mais recentes, existem apontamentos que direcionam para a construção de uma teoria pautada especialmente numa alternativa em que seja pensada uma filosofia que vise ao encontro de possíveis condições tomadas como quase que universais, para que assim possam propiciar um diálogo de culturas, ou seja, um encontro de mundos. Isto por que é notável o reconhecimento de que os indivíduos que compõem a humanidade são seres finitos e relacionais dentro de uma larga escala de valores. Estes pertencentes a uma tradição com suas devidas formas de vida, bem como sua ampla narrativa histórico-efetual e suas significações, de modo que o ser humano é visto em sua essência, como ser de relação com o outro, notando como de elevada importância a questão concernente à contingência e a historicidade.

Sabe-se que as sociedades contemporâneas pertencentes a uma comunidade democrática de direitos têm uma gama de aspectos voltados aos desafios que se fazem presente frente ao pluralismo cultural, uma vez que todos os agrupamentos de pessoas, por menor que seja sua população, tem enraizados em si a cultura de origem, que se depara muitas vezes com circunstâncias em que é vista como cultura de minorias em relação às denominadas culturas majoritárias. Estas, conseqüentemente, ao não respeitarem esta diversidade cultural, impõem àqueles indivíduos que estejam em seu território sua forma de vida, ocasionando, então os conflitos sociais em âmbito à falta de reconhecimento das diferenças quanto as culturas de origem.

Como proposta, de ambos os autores aqui tratados, temos uma racionalidade comunicativa como alternativa de proporcionar este diálogo solidário diante de circunstâncias em que se tornam cada vez mais complexas as situações do multiculturalismo na atualidade. Este diálogo pressupõe uma constante vivência de formação educacional voltada ao reconhecimento intersubjetivo em que as diferenças culturais tanto de origem quanto de dimensões políticas sejam consideradas como de elevada importância neste mundo globalizado, de maneira que não sejam perdidas as mesmas identidades de tais populações tidas como minorias. Assim, na capacidade do confronto com o outro, abre-se ao diálogo, ao ponto em que ao dar se recebe. A tolerância não é entendida como mera renúncia dos preconceitos em maior valorização do outro, mas sim, ponto de partida, ou seja, esta abertura no sentido da alteridade e de seu reconhecimento.

No sentido da discussão hermenêutica entre Gadamer e Habermas podem ser notadas algumas divergências, no que tange especialmente à dimensão da universalidade defendida por Gadamer, mas que Habermas discorda alegando que não teria como se fundamentar uma universalidade hermenêutica frente à sua incapacidade de transcender o diálogo que nós somos, pois a mesma ainda excluiria o julgamento, bem como a reflexão sobre a compreensão em seus limites. Outro ponto interessante de divergência entre ambos os autores é quanto a questão de que Gadamer trata a hermenêutica como compreensão da verdade nas experiências das relações entre o eu e o tu, denotando a necessidade de reconhecimento do outro com sua alteridade, bem como de mim mesmo como outro. Já Habermas, na visão de Gadamer, acaba colocando a hermenêutica como método que pode ser usado pelas ciências sociais.

Referências bibliográficas

ARAGÃO, L. M. C. *Razão comunicativa e teoria social crítica em Jürgen Habermas*. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1997.

BATISTA, M. D. G. Hermenêutica filosófica e o debate Gadamer-Habermas. *Crítica e Sociedade: revista de cultura e política*. V. 2, n. 1 jan./jun. 2012, pp. 101-118.

BERNSTEIN, Richard J. *Si la acción fuera o pretendiera ser todo el pensamiento, ese sería el final del pensamiento*. Richard Bernstein conversación con la redacción de Areté, In: Areté. Revista de Filosofía, vol. XVIII, n° 1 (2006), p. 159-174. Disponível em: <<http://revistas.pucp.edu.pe/index.php/arete/article/view/416/410>> Acesso em: 16 jun. 2017.

FERRY, J.- M. *Filosofia da comunicação*. São Paulo: Paulus, 2007.

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

_____. *Verdade e Método II: complementos e índices*. Trad. Marcia Sá Cavalcante-Schuback. Petrópolis, RJ: Vozes, 2002a.

_____. *La Herencia de Europa*. Barcelona: Ediciones Península, 1990.

_____. *Arte y Verdad de la Palabra*. Barcelona, Paidós, 1998a.

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

_____. *A Razão na Época da Ciência*. Trad. de Ângela Dias. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1983.

_____. *Acotaciones Hermenéuticas*, Madrid, Trotta, 2002b.

_____. *El Giro Hermenéutico*. Segunda edición. Traducción de Arturo Parada. Madrid: Cátedra, 2001.

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

_____. *Elogia da Teoria*. Traduzido por João Tiago Proença. Lisboa: Edições 70, 2001.

_____. Entrevista a Gadamer, a sus cien años de vida. Entrevista concedida a Donatella Di Cesare. *Periodista/Corriere della Sera* (7 de febrero de 2000). Tradução ao espanhol por Douglas A. Palma. Disponível em: < <http://www.eluniversal.com/verbigracia/memoria/N90/contenido02.htm>>. Acesso em: 10 ago. 2017.

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

HABERMAS, J. *A inclusão do outro: estudos de teoria política*. São Paulo: Loyola, 2002a.

_____. *O pensamento pós-metafísico*. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 2002b.

_____. *Verdade e Justificação*. São Paulo: Loyola, 2004.

_____. Correção versus Verdade. In: _____. *Verdade e Justificação: ensaios filosóficos*.

Tradução de Milton Camargo Mota. São Paulo: Loyola, 2004.

_____. *Teoria de la acción comunicativa*. Madrid: Taurus, 1987.

_____. *O discurso filosófico da modernidade*. São Paulo: Martins Fontes, 2000.

HERMANN, N. *Breve Investigação Genealógica sobre o Outro*. Disponível em <http://www.scielo.br/pdf/es/v32n114/a09v32n114.pdf> Acesso em 10.07.2017.

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

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

LOPES, M. M. *Pesquisa em Comunicação*. São Paulo: Loyola, 2003.

PALMER, R. A hermenêutica dialéctica de Gadamer. In: PALMER, R. *Hermenêutica*. Lisboa: Edições 70, 1969, p. 197 – 219.