

PONTIFÍCIA UNIVERSIDADE CATÓLICA DO RIO GRANDE DO SUL  
FACULDADE DE FILOSOFIA E CIÊNCIAS HUMANAS  
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA

VIVIANE MAGALHÃES PEREIRA

**HERMENÊUTICA, ÉTICA E DIÁLOGO –  
GADAMER E A RELEITURA DA FILOSOFIA  
PRÁTICA DE PLATÃO E ARISTÓTELES**

Porto Alegre  
2015

VIVIANE MAGALHÃES PEREIRA

**HERMENÊUTICA, ÉTICA E DIÁLOGO –  
GADAMER E A RELEITURA DA FILOSOFIA  
PRÁTICA DE PLATÃO E ARISTÓTELES**

Tese apresentada como requisito parcial para a  
obtenção do título de Doutora em Filosofia pelo  
Programa de Pós-Graduação em Filosofia da Pontifícia  
Universidade Católica do Rio Grande do Sul.

Orientador: Prof. Dr. Ernildo Jacob Stein

Porto Alegre  
2015

VIVIANE MAGALHÃES PEREIRA

**HERMENÊUTICA, ÉTICA E DIÁLOGO –  
GADAMER E A RELEITURA DA FILOSOFIA  
PRÁTICA DE PLATÃO E ARISTÓTELES**

Aprovada em: \_\_\_/\_\_\_/\_\_\_

BANCA EXAMINADORA:

---

Prof. Dr. Ernildo Jacob Stein – PUCRS (Orientador)

---

Prof. Dr. Luiz Rohden – UNISINOS

---

Prof. Dr. Roberto Hofmeister Pich – PUCRS

---

Prof. Dra. Nadja Mara Amilibia Hermann – PUCRS

---

Prof. Dr. Nythamar Hilario Fernandes de Oliveira Junior – PUCRS

Para minha mãe, pela amizade de valor inestimável e por me ter despertado para a importância do verdadeiro diálogo.

Para Eliete, que me encorajou a tratar do tema da ética e é um exemplo do esforço humano pelo cuidado com o outro.

## AGRADECIMENTOS

Aos professores José Expedito Passos Lima e Manfredo Araújo de Oliveira, os quais contribuíram significativamente para minha formação, seja pelo exemplo de trabalho filosófico realizado, seja pela orientação efetiva.

Ao professor Ernildo Jacob Stein, pela orientação de tese, pelos ensinamentos valiosos e pelo apoio generoso dado durante todos esses anos em Porto Alegre.

Ao professor Luiz Rohden, pelos colóquios em torno da hermenêutica, pelo suporte acadêmico e pelas correções relevantes deste trabalho.

Ao professor Roberto Hofmeister Pich, pelo auxílio prestado no período de estágio de pesquisa sanduíche na Alemanha e pelas contribuições teóricas a este texto.

Ao professor Günter Figal, por ter aceitado prontamente acompanhar meus estudos na Albert-Ludwigs-Universität Freiburg, os quais foram decisivos para a conclusão desta pesquisa e abriu para mim muitas possibilidades acadêmicas.

Aos professores Nadja Mara Amilibia Hermann e Nythamar Hilario Fernandes de Oliveira Junior, por consentirem participar gentilmente da banca de avaliação desta tese.

Aos secretários Andréa da Silva Simioni e Paulo Roberto Soares Mota e demais docentes do Programa de Pós-Graduação em Filosofia da PUCRS, pelo empenho e trabalho sério realizado.

A todos amigos, colegas e mestres, pelos diálogos, pela confiança depositada e pelo carinho. Agradeço, em especial, aos amigos Carine de Oliveira, Elivanda de Oliveira Silva, Fábio Abreu dos Passos, Francisco Luciano Teixeira Filho, Juliana Oliveira Missaggia, Luciano Campos dos Santos, Ricardo Lavalhos Dal Forno, Roberta Liana Damasceno Costa, por terem compartilhado significativamente de vários momentos decisivos nesses anos de doutorado.

À PUCRS, pelo fomento à pesquisa, por criar espaços de debate e intercâmbio acadêmico e pôr à disposição de discentes, docentes e funcionários uma estrutura adequada ao desenvolvimento do ensino e da pesquisa.

À CAPES, pela concessão de bolsa de estudos durante o período de mestrado e doutorado, para realizar pesquisa no Brasil e na Alemanha, e pelos aprendizados e experiências daí decorrentes. Este trabalho provavelmente não se teria realizado sem esse financiamento.

“Ich hasse alle Theorie, die nicht aus der Praxis erwächst”.

“Eu odeio toda teoria que não nasce da *práxis*”.

(Friedrich Schleiermacher)

“ὥστε φανερόν ὅτι ἀδύνατον φρόνιμον εἶναι μὴ ὄντα ἀγαθόν”.

“É então claramente impossível ser sensato [*phrónimon*] sem *éthos*”.

(Aristóteles)

“[...] diese Grundaufgabe des Menschen, Hörender zu werden [...]”.

“[...] essa tarefa fundamental do ser humano: tornar-se ouvinte [...]”.

(Hans-Georg Gadamer)

## RESUMO

Defendemos neste trabalho que a elaboração de uma ética está presente em toda a hermenêutica de Hans-Georg Gadamer. Chegamos a essa tese por meio da interpretação que Gadamer faz da filosofia prática de Platão e Aristóteles e do reconhecimento da semelhança entre a proposta de uma compreensão hermenêutica e os fenômenos morais considerados desde a pergunta socrática sobre o bem. Nesse sentido, a base conceitual que une a filosofia de Gadamer a uma ética do diálogo se encontra tanto na tradição hermenêutica como na sua releitura do conceito de *phrónesis* aristotélico e da ideia de diálogo platônica. Contudo, uma das maiores contribuições do que chamamos de “ética hermenêutica do diálogo” foi buscar uma base nova para a reflexão dos modos de comportamento éticos. Trata-se de uma concepção de diálogo, que identifica no projeto de uma solidariedade humana a possibilidade do surgimento de discursos e ações voltados para o cuidado com o outro e, assim, para uma participação na vida em comunidade em prol de um bem comum. Desse modo, a hermenêutica de Gadamer termina reafirmando a relevância da reflexão filosófica para questões fundamentais da nossa realidade prática, o que leva a um debate profícuo entre a filosofia e outras ciências (medicina, direito, educação).

**Palavras-chave:** Gadamer; Hermenêutica; Ética; Platão; Aristóteles; Diálogo.

## ABSTRACT

In this thesis we argue that the development of an ethics is present in the whole hermeneutics of Hans-Georg Gadamer. We came to this conclusion following Gadamer's interpretation of the practical philosophy of Plato and Aristotle. We also achieved this idea through the recognition of the similarity between the proposal of a hermeneutical understanding and moral phenomena considered since the Socratic question about the good. In this sense, the conceptual framework that connects Gadamer's philosophy and an ethics of dialogue is grounded in both the hermeneutical tradition and in his reinterpretation of the concept of Aristotelic *phronesis* and the Platonic dialogue. In our view, one of the most important contribution of the "hermeneutical ethics of dialogue" was to seek a new basis for the discussion on ethical behavior. This is a concept of dialogue that identifies in the project of a human solidarity the possibility for the emergence of actions aimed at taking care of the other seeking the public well-being. Therefore, Gadamer's hermeneutics reaffirms the importance of philosophy to evaluate the fundamental issues of our practical reality and allowing a rich debate of philosophy and other sciences (medicine, law, education).

**Keywords:** Gadamer; Hermeneutics; Ethics; Plato; Aristotle; Dialogue.

## SUMÁRIO

INTRODUÇÃO .....	10
CAPÍTULO I – A hermenêutica de Gadamer como filosofia prática .....	14
1.1 Verdade <i>apesar</i> do método: a influência de <i>A origem da obra de arte</i> de Heidegger ..	14
1.2 O primado do conceito de <i>finitude</i> : os ensinamentos da tradição hermenêutica.....	19
1.3 Hermenêutica como teoria filosófica: ser e linguagem.....	28
1.4 A retomada da filosofia prática: aplicação e diálogo .....	39
1.5 A atualidade de Aristóteles: teoria e práxis .....	44
<i>Resumo e passagem para o segundo capítulo</i> .....	49
CAPÍTULO II – A assimilação da ética grega antiga pela filosofia hermenêutica .....	52
2.1 O princípio da <i>práxis</i> (πραξις): pensar com base no conceito de “participação” .....	52
2.2 A problemática da <i>philia</i> (φιλία): introdução à ideia de “solidariedade” .....	57
2.3 A especificidade do <i>éthos</i> (ἦθος): a proposta de uma “autointerpretação da vida”...67	
2.4 A pergunta socrática sobre o bem (ἀγαθόν): a possibilidade de uma ética filosófica	72
2.5 A relevância da interpretação gadameriana da ética platônico-aristotélica.....	78
<i>Resumo e passagem para o terceiro capítulo</i> .....	87
CAPÍTULO III – A ética hermenêutica do diálogo.....	90
3.1 O problema da medida: a incompetência dos filósofos para o comportamento ético	90
3.2 A influência da ética dialética de Platão: por uma autocompreensão da hermenêutica filosófica .....	99
3.3 “Sobre o ouvir”: da palavra ao diálogo .....	108
3.4 Uma crítica à especialização e ao avanço do monólogo .....	118
3.5 O exemplo da ciência da medicina: esboço de nossas tarefas éticas para o futuro ..	127
<i>Resumo final</i> .....	133
CONCLUSÃO.....	136
REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS .....	138

## INTRODUÇÃO

Há uma frase de Schleiermacher, o fundador da Hermenêutica Moderna, que impressionou profundamente Hans-Georg Gadamer e de algum modo anuncia a intenção fundamental deste trabalho: “Eu odeio toda teoria que não nasce da *práxis*”<sup>1</sup>. Em analogia, esta tese surgiu, por um lado, de um estudo mais aprofundado da proposta filosófica de Gadamer e, assim, do reconhecimento de elementos que ressaltam a originalidade de sua produção intelectual e, por outro lado, do modo como conduzi minha formação acadêmica e compreendi algumas questões filosóficas a partir de certas experiências e em diálogo com diversas pessoas. Trata-se aqui, portanto, de uma discussão que proveio da minha práxis como pesquisadora e, nesse sentido, termina aproximando muitas de minhas opiniões às do autor de *Verdade e método*.

Quando realizei as primeiras leituras da *magnum opus* de Gadamer, logo percebi que sua questão principal, acerca do problema da compreensão, tinha uma relação com a filosofia prática, devido aos cursos que eu fiz anteriormente sobre as éticas platônica e aristotélica. Isso já estava indicado no capítulo, cuja atenção se voltava para *a atualidade hermenêutica de Aristóteles e o problema hermenêutico da aplicação*, porém, as variadas questões clássicas da filosofia que aparecem ali, facilmente desviam o leitor desatento daquilo que está na base da hermenêutica filosófica: o conceito de *phronesis* e a ideia de uma sabedoria prática. Eu mesma não havia compreendido como se justificava a relação entre a hermenêutica e a filosofia prática, uma vez que priorizei durante alguns anos o estudo das tradições da estética e da hermenêutica. Nesse caso, o que estava em jogo para mim era a compreensão da crítica a certas posições reprodutoras do modo de pensar da metafísica clássica e da insistência de certos autores do século XX em manter o conteúdo expressivo de alguns temas ainda em discussão, como a sensibilidade, a arte, a história, a linguagem.

Em parte por sugestão de meus orientadores e em parte por interesse próprio, escrevi primeiro uma pequena monografia sobre a crítica de Heidegger à Estética Moderna e a problemática da verdade da arte, e depois uma dissertação sobre o desenvolvimento da hermenêutica até a sua conversão em um modo de fazer filosofia com Gadamer, bem como sobre a maneira como este filósofo integrou as questões da história e da linguagem à proposta

---

<sup>1</sup> Gadamer fez referência a essa passagem em pelo menos duas ocasiões (Cf. GADAMER, Hans-Georg. “Wort und Bild – ‘so wahr, so seiend’” [1992], in: *Ästhetik und Poetik I: Kunst als Aussage*. Gesammelte Werke, Bd. 8. Tübingen: Mohr Siebeck, 1999, p. 374; *Id.* “Hermeneutik – Theorie und Praxis” [1996], in: *Hermeneutische Entwürfe: Vorträge und Aufsätze*. Tübingen: Mohr Siebeck, 2000, p. 8).

de uma virada ontológica da hermenêutica. Nesta ocasião, ao tentar elucidar alguns conceitos da hermenêutica filosófica, deparei-me com questões que diziam respeito à ética. Para dar conta da especificidade do texto, decidi retirar todas as passagens que aludiam a essa relação entre hermenêutica e ética e assumi este como o problema principal de minha tese de doutorado. No entanto, o que antes parecia ter sido uma descoberta, tornou-se autoevidente com a leitura de diversos textos das obras completas de Gadamer. Suas primeiras reflexões filosóficas surgiram, por exemplo, do seu contato com as filosofias de Platão e Aristóteles, assim como da imagem que ele formou do conceito de *phrónesis* a partir desses autores.

O que despertou Gadamer em grande medida para essa questão foram as aulas e, em especial, o escrito de Heidegger intitulado *Interpretações fenomenológicas sobre Aristóteles*. Contudo, os estudos filológicos de Gadamer, seu conhecimento das novas interpretações das obras platônica e aristotélica, dentre outras razões, fizeram com que ele se dedicasse particularmente ao exame da ideia de uma sabedoria prática e do conceito *phrónesis*, o que não era o interesse de Heidegger. Em outros termos, não somente os conhecimentos teóricos do autor, mas igualmente sua práxis, conduziram-no a uma intuição fundamental sobre a filosofia prática antiga, que culminou, por fim, com o desenvolvimento de uma filosofia original e produtiva para o pensamento do século XX. Ao longo de minha pesquisa, ficou claro como a hermenêutica filosófica estava ligada à ética: aquela teoria foi possível devido a uma junção conceitual entre as noções da filosofia prática antiga e da hermenêutica. Gadamer fez uma releitura da ética dialética de Platão e da elaboração conceitual aristotélica do conceito de *phrónesis*, o que aparece explicitamente em seus textos, palestras e entrevistas tardias.

Todas essas percepções surgidas em momentos diversos de minha formação acadêmica aparecem neste trabalho, mas a minha sugestão principal aqui é de que Gadamer terminou renovando certa tradição da ética filosófica. O resultado disso foi o surgimento do que chamamos de “ética hermenêutica do diálogo”. Ao desenvolver para a *phrónesis* uma base diferente, isto é, a partir de sua concepção de diálogo, e reabilitar um modelo de ética, atualizando-o de acordo com a nossa realidade histórica e tornando-o profícuo para a filosofia e outras ciências (medicina, direito, educação), Gadamer trouxe uma tese própria em torno da ética. Nesse sentido, as questões clássicas “Como podemos viver bem / ser felizes?” ou “Como chego a ser bom / ter um *éthos*?”, cuja força ainda não foi superada, apesar das diversas tentativas de resposta, encontram um novo vigor com as descobertas da hermenêutica filosófica para o problema da compreensão e, conseqüentemente, com relação à experiência do diálogo.

A minha contribuição com este trabalho é trazer, portanto, um tema clássico e bastante atual da filosofia, apoiado e reelaborado pela hermenêutica de Gadamer, cuja novidade nos pode conduzir a uma compreensão mais abrangente e talvez com critérios mais justos para a problemática da ética. Trata-se também de tornar conhecida uma dimensão quase esquecida ou até mesmo mal interpretada da hermenêutica, que é a sua tentativa de aproximar teoria e práxis. Além disso, há poucas pesquisas no Brasil que tratam da relação direta entre a hermenêutica filosófica e a ética, e dentre elas, quase nenhuma na qual o autor se tenha dedicado exclusivamente a apresentar esse problema de maneira adequada. Assumi essa tarefa não apenas porque reconheço a relevância de mais uma vez discutirmos sobre os efeitos das nossas escolhas pessoais e coletivas sobre a vida na Terra, mas também por acreditar que uma das soluções para tornarmos possível uma (sobre)vivência humana é nos pormos na condição de reavaliarmos continuamente nossa compreensão de mundo em contato com o outro.

Para que eu formasse uma visão mais abrangente dessa temática, contribuíram certamente todas as leituras, aulas, congressos, debates, dos quais tomei parte, de tal modo que apenas uma pequena parcela dessas influências variadas aparecem aqui explicitamente. No entanto, vale ressaltar alguns trabalhos que desenvolvi sobre o pensamento de filósofos alemães, como Kant, Hegel, Schleiermacher, Dilthey e Heidegger, bem como a proximidade que tive de textos de comentadores da obra de Gadamer, que são igualmente importantes no cenário filosófico do século XX, como Apel, Berti, Grondin, Habermas, Riedel, Rorty e Vattimo. Ficam fora desta tese alguns autores alemães e americanos, por exemplo, por razões diversas, dentre elas, a prioridade que deram à relação entre o julgamento ético, como foi desenvolvido por Kant, e a hermenêutica como filosofia prática. Dei preferência à importante retomada das éticas de Platão e Aristóteles realizada por Gadamer, bem como para o estudo de alguns textos desses filósofos, tanto porque observei que aí se encontrava a origem do elemento novo da hermenêutica para a filosofia contemporânea, como por preferências e escolhas no tocante à especificidade da pesquisa.

Não sei se consegui alcançar o meu intento. Em todo o caso, fica aqui o convite para o diálogo e a abertura para investigações futuras. Sou imensamente grata àqueles que colaboraram de algum modo com este trabalho, seja por meio do próprio exemplo ou das discussões relativas ao cuidado com o outro. Para expressar essa relação tão transformadora do “tu”, talvez as seguintes palavras de Paul Celan sejam oportunas:

Vor dein spätes Gesicht,  
allein-  
gängerisch zwischen  
auch mich verwandelnden Nächten,

kam etwas zu stehn,  
das schon einmal bei uns war, un-  
berührt von Gedanken.

Diante do teu rosto tardio,  
sozinho  
a andar entre  
noites também a mim transformantes,  
ficou parado algo,  
que uma vez já estive conosco, in-  
tocado por pensamentos.<sup>2</sup>

---

<sup>2</sup> CELAN, Paul. “Vor dein spätes Gesicht”, in: *Atemkristall* [1965] *apud* GADAMER, Hans-Georg. “Wer bin ich und wer bist du? – Kommentar zu Celans Gedichtfolge ‘Atemkristall’” [1986], in: *Ästhetik und Poetik II: Hermeneutik im Vollzug*. Gesammelte Werke, Bd. 9. Tübingen: Mohr Siebeck, 1999, p. 398. Uma das interpretações dadas por Gadamer a essa poesia de Paul Celan (1920-1970) é de que aí não é importante saber, quem sou eu e quem és tu, pois isso que é dito *acontece* a ambos. Nesse caso, “eu” e “tu” são transformados e estão em transformação (Cf. GADAMER, Hans-Georg. “Wer bin ich und wer bist du?”, p. 400). No entanto, pensamos que aí há algo mais, ou seja, uma dupla referência: a essa mútua transformação e à situação estéril do isolamento. Daí a dificuldade de tradução, em especial, da palavra “alleingängerisch”. Ela pode ser lida, como “unberührt”, inteiramente ou separadamente. Pensamos que aí é sugerida igualmente uma dupla leitura de toda a poesia: “Diante do teu rosto, sozinho a andar entre noites, algo estive conosco intocado por pensamentos” e “Diante do teu rosto tardio, a andar entre noites também a mim transformantes, ficou parado algo, que uma vez já estive conosco, tocado por pensamentos”. Estar presente (participar) e ter a presença do outro parece ser algo imprescindível, segundo as palavras do poeta, para que haja uma mudança. Este é também um dos ensinamentos que queremos trazer com a “ética hermenêutica do diálogo”.

## CAPÍTULO I

### A hermenêutica de Gadamer como filosofia prática

Toda filosofia pressupõe uma concepção de verdade e defende teses que considera serem relevantes para a reflexão do conjunto de problemas que se apresentam em dada época. Neste capítulo apresentaremos a noção de verdade que está na base da hermenêutica filosófica (1.1), além da sua tese de que nossa compreensão é condicionada pela interpretação da história, da linguagem, do outro (1.2). Trata-se de compreender como a hermenêutica se transformou em uma teoria filosófica que possui dois níveis, isto é, um ontológico, que examina o acontecimento da linguagem (1.3), e outro prático, que reflete sobre os efeitos de nossa compreensão sobre o outro e sobre a correção dos mal-entendidos, por meio do diálogo (1.4). No fundo, esses dois planos fazem parte de um só evento, cujas implicações práticas terminam ocupando o centro da problemática hermenêutica, o que faz com que a consideremos, antes de tudo, uma filosofia prática (1.5).

#### 1.1 Verdade *apesar do método*: a influência de *A origem da obra de arte* de Heidegger

Que o maior interesse de Martin Heidegger tenha sido a compreensão do Ser<sup>3</sup>, não resta dúvida. Em *Ser e tempo* (1927), sua obra principal, encontra-se presente o núcleo problemático que fez surgir tal preocupação: a aparente obviedade do Ser<sup>4</sup> defendida pelos filósofos desde a tradição grega antiga. Ele identificou, especialmente na Metafísica Moderna, a dificuldade de se conceber a historicidade e a vida, ao se pensar o Ser somente como “subsistência” (*Vorhandenheit*), como objetividade, ou seja, em relação a uma específica determinação temporal. Ignora-se, portanto, aquele que interroga o Ser, isto é, o *Dasein*, como se a compreensão do sentido do Ser independesse desse ente especial<sup>5</sup>.

Heidegger encontrou aí o estímulo para dar início ao seu projeto, cuja realização terminou inconclusa, de desconstrução da metafísica tradicional e retomada da questão do Ser no horizonte do tempo. Seu primeiro passo neste sentido foi a análise preparatória do ser do *Dasein* e a insistência de que a compreensão do Ser precede qualquer entificação do mesmo, como, por exemplo, a investigação das coisas como objetos, empreendida pelo pensamento

---

<sup>3</sup> Faremos uso da palavra “Ser”, com letra inicial maiúscula, toda vez que quisermos remeter, com ela, ao sentido que está relacionado à filosofia de Heidegger.

<sup>4</sup> Cf. HEIDEGGER, Martin. *Sein und Zeit*. Tübingen: Max Niemeyer Verlag, 1967, pp. 2-3.

<sup>5</sup> Cf. *Ibid.*, pp. 7; 12; Cf. STEIN, Ernildo. *Aproximações sobre hermenêutica*. 2. ed. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2010, p. 61.

moderno. *Ser e tempo* foi a obra de Heidegger que o elegeu como filósofo e influenciou toda uma geração de pensadores. Gadamer também foi cativado pela forma como Heidegger repensou a metafísica, isto é, incorporando a pergunta sobre a existência humana e, com ela, o questionamento sobre o tempo e a finitude<sup>6</sup>. Entretanto, foi o famoso ensaio de Heidegger intitulado *A origem da obra de arte* (1935-36), que mais inspirou Gadamer na criação de *Verdade e método* (1960), pois naquele texto emerge do exemplo da arte uma verdade que oferece um novo estatuto para as *humanities*<sup>7</sup> por meio da hermenêutica<sup>8</sup>.

Ao criticar a Estética Moderna e a sua exigência de transformar a obra de arte em um “objeto” para um “sujeito”<sup>9</sup>, Heidegger mostrou que é apenas um dos aspectos da arte que ela seja um objeto voltado para a mera fruição estética de um sujeito. Ademais, seus outros aspectos, além de revelarem outra verdade, que não aquela de uma mera *coisa* para os sentidos, ainda podem trazer à tona uma reflexão sobre o que é propriamente uma “coisa”<sup>10</sup>, ou seja, se ela obedece em todo caso a essa lógica do objeto. Para Heidegger, a dificuldade de nos voltarmos para esse outro modo de compreensão da obra de arte está precisamente no tipo de compreensão que fora valorizado em geral na Modernidade. Há aí uma supervalorização da *ratio*, em detrimento de uma dimensão racional que talvez seja mais aberta ao Ser<sup>11</sup>, isto é, aquela relacionada à sensibilidade (αἴσθησις). Conforme Heidegger: “‘Verdadeiro’ é, em sentido grego – para ser preciso, mais originário do que o conhecido λόγος –, a αἴσθησις, a simples percepção sensível de algo”<sup>12</sup>. Desse modo, o problema da verdade da arte traz o questionamento hermenêutico a respeito da própria compreensão.

Como compreender a arte enquanto arte? O que ela significa para além do seu “ser-coisa”, isto é, de um símbolo ou uma alegoria, a partir do qual um valor lhe é conferido por

<sup>6</sup> Cf. GADAMER, Hans-Georg. *Die Lektion des Jahrhunderts: ein Interview von Riccardo Dottori*. Münster: Lit, 2002, p. 22; HEIDEGGER, M. *Sein und Zeit*, p. 178.

<sup>7</sup> Palavra pertencente à língua inglesa, de origem latina (*humanitāte*), que também pode ser traduzida por humanidades, *lettres*, *Geisteswissenschaften*, pelas línguas portuguesa, francesa e alemã, respectivamente. Ela representa o conjunto de estudos que estão estritamente relacionados aos seres humanos e que exprimem de diversas maneiras o modo de ser do ser humano, como, por exemplo, o estudo de línguas, literatura, história e filosofia.

<sup>8</sup> Cf. PALMER, Richard E. “How Gadamer changed my life: a tribute”, in: *Symposium: Journal of the Canadian Society for Hermeneutic and Postmodern Thought*, 6, 2 (Autumn, 2002): 219-230, p. 220.

<sup>9</sup> Cf. HEIDEGGER, Martin. *Nietzsche I* [1961]. Trad. Marco Antônio Casanova. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2007, p. 72.

<sup>10</sup> A palavra “coisa” tem várias acepções no pensamento ocidental, as quais possuem um sentido original que se tornou aparentemente autoevidente. Primeiro ela é “aquilo em torno do qual as propriedades se reuniram”, segundo “o perceptível nos sentidos da sensibilidade através das sensações” e terceiro “uma matéria formada”. No sentido corriqueiro, tais conceitos, além de convergirem, valem indiscriminadamente para coisa, utensílio e obra, o que nos obstrui o caminho para refletirmos o ser de cada um destes de modo específico (Cf. *Id. A origem da obra de arte*. Trad. Idalina Azevedo e Manuel Antônio de Castro. Edição bilingue. São Paulo: Edições 70, 2010, pp. 51-61).

<sup>11</sup> Cf. *Ibid.*, p. 57.

<sup>12</sup> HEIDEGGER, Martin. *Sein und Zeit*, p. 33.

uma análise do ponto de vista sistemático-científico? Heidegger encontrou uma saída para se afastar desse raciocínio de tomar as coisas por objetos. Em primeiro lugar, ele observou que haveria uma aproximação de sentido entre o utensílio e a obra de arte. Enquanto a especificidade do utensílio é ser aquilo que usamos, produzimos, etc., ele é, tal como a arte, produto do trabalho humano. Por outro lado, a arte se assemelha, “através de sua presença autossuficiente, [...] à mera coisa, em sua origem própria e não forçada a nada”<sup>13</sup>. No entanto, nessa comparação já se apresenta outra concepção de coisa, ou seja, de que ela não é, como obra, um objeto estático, mas aquilo que vem ao nosso encontro, antes mesmo que formemos um conceito a respeito dela.

Heidegger mostrou, então, como a obra de arte nos pode ajudar a compreender melhor não somente a noção de coisa, mas também a de utensílio. Para tanto, ele usou o exemplo de uma pintura de Van Gogh, cuja imagem representa sapatos de camponês. Para ele, tais calçados possuem, como utensílios, o seu ser na serventia, mas também com eles nos relacionamos cotidianamente, neles confiamos e a partir deles transformamos o mundo em nosso redor. Daí por que a serventia é apenas uma consequência do ser do utensílio, que é essa confiabilidade que nos é apresentada ao lidamos com ele<sup>14</sup>. Conforme Heidegger, o contato com aquela obra de Van Gogh nos dá a oportunidade de perceber esses outros modos de ser do utensílio.

Na proximidade da obra estivemos repentinamente em outro lugar diferente do que habitualmente costumamos estar. [...] Propriamente o ser-utensílio do utensílio vem muito mais para o seu aparecer somente através da obra e na obra[, pois, na] obra está em obra um acontecer da verdade<sup>15</sup>.

Heidegger criticou a Estética Moderna, porque ela não atentou, ao longo de sua história, para este caráter fundamental da arte: a possibilidade de abrir um espaço a partir do qual nos podemos relacionar com outros entes e compreendê-los<sup>16</sup>. Ela insistiu em manter tal discussão dentro da perspectiva da relação sujeito-objeto, que não funda a arte, mas é apenas uma consequência desta<sup>17</sup>. Em outros termos, a estética tornou a arte dependente, ora de seu criador, ora de seu contemplador, transformando-a em um “objeto da [αἴσθησις], do perceber sensível em sentido amplo. Hoje, este perceber denomina-se o *vivenciar*”<sup>18</sup>. A questão posta por Heidegger poderia ser formulada então do seguinte modo: Até que ponto pensar a arte

<sup>13</sup> HEIDEGGER, Martin. *A origem da obra de arte*, p. 67.

<sup>14</sup> Cf. *Ibid.*, pp. 79; 81.

<sup>15</sup> *Ibid.*, pp. 85; 87.

<sup>16</sup> Cf. HEIDEGGER, Martin. *Sein und Zeit*, p. 55.

<sup>17</sup> Cf. *Id.* *A origem da obra de arte*, pp. 35; 37.

<sup>18</sup> *Ibid.*, p. 201 (*grifo nosso*).

como um tipo de vivência, ou seja, como objeto estético, não representa uma perda da verdade que ali se pode manifestar a nós?

Tal interrogação tem por base resguardar ainda uma espaço para se pensar essa verdade. E que lugar nos restaria, se não houvesse a disposição filosófico-grega para formular a seguinte pergunta: Que é isto... (τί ἐστίν)?<sup>19</sup> Que é isto, a arte? Qual o seu ser? Qual a sua verdade? Esse é o tipo de questionamento, que é, como tal, mais importante do que suas possíveis respostas, porque ele já promove por si mesmo um afastamento de pretensas respostas prontas, que orientem os nossos comportamentos para alcançar objetivos preestabelecidos. Para Heidegger, a pergunta pela origem é também uma pergunta pelo Ser. Ela remete ao questionamento pelo lugar da nossa compreensão em meio à verdade da coisa.

Como a história e a linguagem, a arte ultrapassa o artista, pois se torna indiferente a ele e passa a fazer parte da própria humanidade. Em outras palavras, ela comporta um universo de significados a partir do qual nós nos podemos reconhecer como seres humanos e tomar as decisões que nos são mais caras. E isso é algo que não temos condições de transformar em um objeto, pois surge a cada vez de um modo diferente, juntamente com os questionamentos que no momento nos parecem ser mais importantes.

Foi isso o que mais chamou a atenção de Gadamer no tratamento heideggeriano dado à questão da arte: ela é um exemplo de que há outros modos de se ter acesso à verdade, na atividade do ser humano, que não seja aquele advindo do objeto científico, por meio de processos técnicos de cálculo ou de experimentação. O mesmo ocorre com aquele exemplo da atitude do pensador de indagar<sup>20</sup>, de se interessar pelo sentido das coisas, principalmente daquelas mais discutíveis, como o nascimento e a morte. “Não há método que ensine a perguntar, a ver o que se deve questionar”<sup>21</sup>. Desse modo, o caminho para a verdade da arte ou para a elaboração das próprias perguntas não é aquele do método e do objeto. Foi em busca de outros caminhos que Gadamer trouxe para a filosofia a sua obra *Verdade e método*.

Para tanto, ele reformulou em primeiro lugar a tese de Heidegger: se quisermos elaborar as questões que mais nos afetam como mortais, portadores de culturas e representantes de tradições, a ideia de verdade desenvolvida com a adoção do método das ciências empíricas do século XVII<sup>22</sup>, e refinada pelos lógicos, analistas da linguagem e

<sup>19</sup> Cf. HEIDEGGER, Martin. “Que é isto – a filosofia?”, in: *Conferências e escritos filosóficos*. 2. ed. Trad. Ernildo Stein. São Paulo: Abril Cultural, 1983, p. 15.

<sup>20</sup> Cf. *Id. A origem da obra de arte*, p. 157.

<sup>21</sup> GADAMER, Hans-Georg. *Wahrheit und Methode: Grundzüge einer philosophischen Hermeneutik*. 6. ed. Gesammelte Werke, Bd. 1. Tübingen: Mohr Siebeck, 1990, p. 371.

<sup>22</sup> Quando falamos aqui em “ciência”, referimo-nos em grande medida aos novos conceitos de ciência e método que surgiram no século XVII, em primeiro lugar, com o desenvolvimento de certas áreas da física e da

teóricos da informação, é insuficiente. Por um lado, ela desempenha aí uma função secundária e, por outro, elimina ou reduz aquelas questões, quando busca atestar sua legitimidade. A concepção de verdade pressuposta pela hermenêutica filosófica difere daquela do modelo de método das ciências modernas. Por essa razão, optamos por afirmar que na obra principal de Gadamer se busca trazer outra noção de “verdade”, *apesar de* a verdade do método se ter firmado como a mais segura para a reflexão filosófica.

A ideia é não somente contribuir com outra forma de pensamento frente à crise do lugar da filosofia no século XX, mas também levar em consideração um diálogo que sempre ocorreu na história da humanidade. O que esse diálogo traz é o que pré-ordena todo nosso comportamento. Trata-se de ações recíprocas, na leitura de um texto, em uma conversa, ao se desempenhar uma tarefa conjunta no cotidiano, etc., nas quais há o confronto com o outro. Além dessa exigência de compreensão do que nos é diverso, todos nós também nos deparamos em tais acontecimentos com o processo de compreensão de si mesmo e, assim, de reflexão de nossas possibilidades de ação no mundo.

De forma ainda mais fundamental, para Gadamer todas as atividades humanas possuem a seguinte dimensão hermenêutica: elas estão fundadas nos acordos e convenções que se realizam na linguagem, a qual está, por sua vez, em constante processo de mudança. Isso significa que nenhuma proposta de solução de um problema tem uma qualidade infinita. É importante que possamos vê-la como uma perspectiva que se estabeleceu ao invés de outras.

Se a teoria é, sob o ponto de vista da ciência moderna, um saber preciso, que visa ser posto em prática, nós teríamos então que dizer o que significa aqui “teoria” e quais os limites deste conceito. Na Modernidade, o termo “teoria” é determinado em oposição à aplicação prática. Por um lado, há o domínio e posterior esclarecimento de uma multiplicidade de coisas e, por outro, o uso desse conhecimento em uma situação concreta, como se ele fosse a orientação mais adequada. Assim, a teoria é compreendida como um modelo anônimo de verdades, e não como uma atitude própria do ser humano<sup>23</sup>.

Gadamer quis mostrar com *Verdade e método*, dentre outras coisas, que esse modelo de verdade não é e nem deve ser o único. Quando se trata de nossas capacidades técnicas, ele desempenha bem a sua função, isto é, trazer relativa segurança e conforto ante algumas necessidades que já existiam e outras que foram criadas. Entretanto, quando estão em questão

---

matemática por Galileu Galilei (1564-1642) e com a fundamentação filosófica que lhe foi dada por René Descartes (1596-1650).

<sup>23</sup> Cf. GADAMER, Hans-Georg. “Über die Möglichkeit einer philosophischen Ethik” [1963], in: *Neuere Philosophie II: Probleme, Gestalten*. Gesammelte Werke, Bd. 4. Tübingen: Mohr Siebeck, 1999, pp. 175-176.

nossa história e linguagem, nosso relacionamento com a arte e com a religião, nossa consciência da morte, nosso autoconhecimento, nossas escolhas e ações responsáveis, nossa vivência política, dentre outras experiências que nos dizem respeito como seres humanos finitos que somos, esse modelo de verdade fracassa.

## 1.2 O primado do conceito de *finitude*: os ensinamentos da tradição hermenêutica

Esse problema especial de acesso à verdade não foi posto em questão pela primeira vez por Heidegger. Ele pertence à história da humanidade, desde que os seres humanos buscaram entender a mensagem dos deuses. É tanto que dentre os gregos terminou surgindo espontaneamente uma “arte” (τέχνη) própria para definir o sentido das palavras portadoras de verdade (σύμβολον)<sup>24</sup>: a arte de interpretar (ἑρμηνευτικές τέχνες). Desde a sua origem, o termo “hermenêutica” representou a nossa dificuldade de determinar precisamente o sentido de uma mensagem. Com o passar do tempo, ela se foi aperfeiçoando cada vez mais como um cânone de regras, para a exegese adequada de obras que apresentavam uma dificuldade de compreensão, como textos sagrados, jurídicos e literários. Todavia, enquanto “arte”, a hermenêutica nunca concluiu plenamente a tarefa de transformar textos obscuros, em textos acessíveis, apenas com a leitura do texto pelo texto.

Faltava, em primeiro lugar, a compreensão do contexto histórico ao qual eles pertenciam e, assim, do conjunto de expectativas e vivências em meio ao qual eles foram criados. Foi uma consequência da *Aufklärung* acreditar que até esses conteúdos da história, os quais se haviam tornado estranhos para nós, também nos poderiam ser acessíveis por meio de nossas atividades racionais, isto é, de uma reflexão teórica. No entanto, segundo Gadamer, foi somente Friedrich Schleiermacher quem radicalizou essa problemática. Este defendeu que, para a “arte” de compreender adequadamente as obras, mais importante do que captar a unidade entre o conteúdo do texto e a tradição, seria aceitar que o esforço da compreensão só surge onde há a permanente possibilidade de um mal-entendido<sup>25</sup>. Em outras palavras, o problema da interpretação estaria na própria natureza do compreender, pois dela faz parte a possibilidade do mal-entendido, especialmente quando se trata de interpretar algo como a obra de arte e o discurso fixado por escrito, os quais provêm de outro indivíduo, de outra forma de compreensão.

<sup>24</sup> Cf. ARISTÓTELES. “Periérmeneias”, in: *Organon*. Trad. Pinharanda Gomes. Lisboa: Guimarães Editores, 1985, pp. 123-128.

<sup>25</sup> Cf. GADAMER, Hans-Georg. *Wahrheit und Methode*, pp. 182-183.

Portanto, para Schleiermacher, a tarefa de compreender um texto se deve converter também em um esforço para compreender outra individualidade. Essa é a tarefa maior, pois, no fim, também implica autocompreensão. Como alguém pode entender o que lhe era estranho, se permanece com as mesmas convicções? Buscar compreender o que está presente no texto seria deixar vir à tona, portanto, uma verdade que diz respeito tanto ao autor como a nós mesmos. Seguindo esse propósito, Schleiermacher isolou o procedimento do compreender, buscou para ele uma “metodologia” própria<sup>26</sup> e criou uma ciência capaz de descrever as suas condições, isto é, uma hermenêutica geral.

Isso significou afirmar, em primeiro lugar, que há uma unidade entre todas as formas de interpretação<sup>27</sup>, oriunda da própria estrutura da compreensão; em segundo lugar, que, além do método gramatical (comparativo), o uso de um método psicológico (divinatório) é imprescindível<sup>28</sup>; e, em terceiro lugar, que a hermenêutica é mais do que um conjunto de regras, pois ela precisa ser buscada<sup>29</sup> na palavra escrita ou falada, em outras individualidades e, especialmente, em nós mesmos.

A maior contribuição de Schleiermacher talvez tenha sido alertar, ao fim, para a impossibilidade de revelar totalmente o “mistério” que é a individualidade humana. Apesar de realizarmos idas e vindas, da palavra ao conceito e do conceito à palavra, da autocompreensão à compreensão do outro e vice-versa, como nos ensina o *círculo hermenêutico* da parte e do todo, o que conquistamos é “apenas” uma aproximação da verdade do outro. Depois desse movimento circular, estamos em condições de compreender melhor<sup>30</sup>, até melhor, por exemplo, do que o próprio autor de um texto se compreendeu<sup>31</sup>, mas não em definitivo.

Ainda assim, Wilhelm Dilthey considera problemática essa pretensão de compreender a intenção inconsciente de um autor, pois ainda fica em aberto como uma individualidade pode “transformar em conhecimento objetivo com valor universal o dado sensível que é, para ela, uma manifestação vital de uma outra individualidade”<sup>32</sup>. Esse problema epistemológico surge quando se isola o intérprete da sua própria compreensão da vida, pois, por mais que

<sup>26</sup> Cf. GADAMER, Hans-Georg. *Wahrheit und Methode*, p. 189.

<sup>27</sup> SCHLEIERMACHER, Friedrich D. E. *Hermenêutica e crítica*. Trad. Aloísio Ruedell. Rev. Paulo R. Schneider. Ijuí: Editora Unijui, 2005, p. 91: “A hermenêutica enquanto arte de compreensão ainda não existe universalmente, mas somente várias hermenêuticas especiais”.

<sup>28</sup> *Ibid.*, p. 95: Qualquer compreensão consiste “em dois momentos: compreender o discurso enquanto extraído da linguagem e compreendê-lo enquanto fato naquele que pensa”.

<sup>29</sup> Cf. *Ibid.*, p. 113.

<sup>30</sup> Cf. *Ibid.*, p. 116.

<sup>31</sup> Cf. SCHLEIERMACHER, Friedrich D. E. *Hermenêutica: arte e técnica da interpretação*. 5. ed. Trad. Celso Reni Braida. Bragança Paulista: Editora Universitária São Francisco, 2006, p. 69; *Id. Hermenêutica e crítica*, p. 115.

<sup>32</sup> DILTHEY, Wilhelm. “Origens da hermenêutica”, in: *Textos de hermenêutica*. Trad. Alberto Reis. Lisboa: Rés, 1984, p. 167.

toda individualidade seja uma manifestação da vida do todo e traga em si mesma um pouco de cada um, ela mesma nunca se encontra isolada do “fluxo da vida”.

Segundo Gadamer, foi principalmente Dilthey quem se conscientizou dos limites do psicologismo, decorrente da abstração metodológica de Schleiermacher, e tentou pensar a hermenêutica como uma base epistemológica adequada para as ciências do espírito. Ela portaria justamente um conjunto de procedimentos capaz de considerar a totalidade dos “nexos” da história<sup>33</sup>. Compreender certos textos ou mesmo outra individualidade, no fundo é compreender, em algum nível, o valor que é inerente à história. Em outras palavras, tudo aquilo que está ligado aos seres humanos, enquanto seres históricos, exige de nós o esforço da compreensão. Esse é o universo do que foi denominado “ciências do espírito”, diferente daquele das ciências que investigam a natureza.

Assim, Dilthey aplicou o princípio hermenêutico do todo e da parte à própria realidade histórica. Hermenêutica deixou de ser aqui uma “arte da interpretação”, para auxiliar na fundamentação da filosofia da vida. “A vida é o fato fundamental que deve constituir o ponto de partida da filosofia; é o que conhecemos desde o interior, é aquilo para além do qual se não pode penetrar”<sup>34</sup>. Além disso, o seu processo não obedece ao princípio de causalidade tão caro às ciências da natureza, mas ao próprio movimento da história. A vida humana se expressa de modos variados, que não respeitam regras lógicas, embora ela possua unidades de significado duradouras, que se transmitem ao longo do tempo por meio de suas interpretações. É por isso que podemos afirmar que a vida ligada à história possui uma estrutura hermenêutica<sup>35</sup>. A cada vez que se interpreta o seu significado, ocorre nela uma espécie de acréscimo de si mesma, diferente de outras formas da natureza, que apenas se repetem. As formas históricas e as suas respectivas ciências dependem, portanto, das experiências daquele ser que é histórico, o ser humano, e do seu modo de compreendê-las. Enquanto houver vida, haverá história e significados em toda a sua variedade a serem novamente compreendidos<sup>36</sup>, do mesmo modo que enquanto houver história, haverá compreensão e autocompreensão.

Se Dilthey, por um lado, reconheceu com isso a limitação de toda exegese, uma vez que aí nem a história nem a compreensão chegariam a um fim<sup>37</sup>, por outro lado, ele utilizou categorias como as do sujeito transcendental, para elaborar uma crítica da razão histórica. Em outros termos, ele tentou transformar a experiência histórica em ciência, para articular uma

<sup>33</sup> Cf. GADAMER, Hans-Georg. *Wahrheit und Methode*, pp. 201-202.

<sup>34</sup> DILTHEY, Wilhelm. “Origens da hermenêutica”, p. 184.

<sup>35</sup> Cf. GADAMER, Hans-Georg. *Op. cit.*, p. 230.

<sup>36</sup> DILTHEY, Wilhelm. *Op. cit.*, p. 178.

<sup>37</sup> Cf. *Ibid.*, pp. 163; 170.

nova fundamentação para as ciências do espírito. Segundo Gadamer, em clara analogia com o questionamento kantiano, Dilthey fez uso de categorias do mundo histórico, como vivência, expressão e compreensão, com o objetivo de extrair daí um conteúdo objetivo e dar à razão histórica uma justificação como aquela da razão pura<sup>38</sup>.

É precisamente aí que surge o seguinte problema: Se as expressões da vida estão, enquanto manifestações da história, em constante mudança, como extrair daí um conteúdo objetivo sem deturpar a sua verdade? Como tal conteúdo, o nexa histórico, pode fazer jus à experiência histórica, se ele não é mais vivido por indivíduo algum, ou atesta apenas uma regularidade da vida humana? Essa tensão de objetivos entre encontrar uma nova forma de pensar as ciências do espírito e ultrapassar com a consciência da história toda limitação de nossas experiências, na busca de uma objetividade para a história, fez com que as reflexões epistemológicas de Dilthey fossem um tanto contraditórias, visto que elas não estão de acordo com o seu ponto de partida, que é a ideia de uma filosofia da vida.

Somente uma retomada do caminho aberto por Dilthey, atendendo a objetivos distintos daqueles da consciência histórica, tornou possível um posterior desenvolvimento adequado da ideia de *finitude*, tão central para a hermenêutica de Gadamer. Husserl deu continuidade a essa tarefa de pensar outro conceito de verdade com a sua fenomenologia, ao tentar superar o problema epistemológico da compreensão. A ideia era criticar mais radicalmente o objetivismo da filosofia tradicional, que esquecera do modo subjetivo de as coisas se darem, e investigar a manifestação do objeto no sujeito transcendental, mostrando que este já aponta intencionalmente de certo modo para o objeto, *como* isto ou aquilo. A diferença dessa teoria da intencionalidade da consciência para a tese kantiana do sujeito transcendental é que para aquela não há consciência vazia: toda consciência já é consciência de algo e todo comportamento é sempre comportamento para com alguma coisa<sup>39</sup>.

Desse modo, segundo Gadamer, Husserl assumiu a tarefa filosófica de pensar a subjetividade transcendental como fenômeno, isto é, examiná-la na variedade dos seus modos de doação<sup>40</sup>, como um modo de retomar o caminho de volta às “coisas mesmas”. Isso fez parte de um projeto fenomenológico maior, cujo objetivo era fazer aparecer a consciência na sua forma pura e, assim, todas as vivências como essências (*eide*). Entretanto, dentro do método fenomenológico de Husserl para alcançar tal fim, o que interessou a Gadamer foi a “redução fenomenológica”, que consistia na passagem da atenção dos objetos de nossa

<sup>38</sup> Cf. GADAMER, Hans-Georg. *Wahrheit und Methode*, pp. 223-225.

<sup>39</sup> Cf. *Ibid.*, p. 229.

<sup>40</sup> Cf. *Ibid.*, p. 249.

experiência para o modo como eles são experienciados pela consciência. A partir disso, temas desenvolvidos pela hermenêutica, como o da verdade ante a variabilidade dos modos de compreensão, poderiam ser melhor elucidados.

Para Husserl, no entanto, a dificuldade de enfrentar esse problema é aquela com a qual a teoria do conhecimento já se vem deparando há muito tempo: a compreensão da consciência subjetiva do tempo como algo que é diferente do tempo objetivo. Enquanto este representa a duração de uma coisa, naquela o tempo *aparece* de certo modo. Não somente o tempo, mas a própria intuição do espaço se consuma como percepção e fantasia, ou seja, as coisas espaciais aparecem para a consciência de tal e tal maneira. Portanto, tempo e espaço precisam ser suspensos como fato (*epoché*) e reduzidos à consciência de suas vivências (*redução fenomenológica*), o que não pode ser encontrado na ordem empírica objetiva. Espaço objetivo, tempo objetivo e, com eles, mundo objetivo, já são eles mesmos transcendências. Os dados temporais que chegam à consciência já estão circunscritos por certas pretensões de avaliar, ordenar e distinguir de certo modo e representam, como fenômeno, uma mudança em relação ao objeto, o qual, ao contrário é algo duradouro<sup>41</sup>.

Diante disso, o propósito de Husserl passa a ser analisar fenomenologicamente essa mudança, expondo as verdades *a priori* que pertencem aos diversos momentos constitutivos em que a consciência visa isto ou aquilo. A cada um desses tempos, em que algo acontece, há um horizonte anterior e outro posterior que se ligam às suas respectivas vivências do anterior e do posterior, e isso não é nenhuma realidade da qual dispomos objetivamente<sup>42</sup>. Por essa razão, pensar como se constituem essas unidades de vivência do tempo não seria uma perda, mas sim o primeiro passo para formular apropriadamente a pergunta pela essência da verdade.

Contudo, segundo Gadamer, a autorreflexão husserliana que indagou sobre aquelas verdades *a priori* não foi suficientemente radical. Embora o problema da constituição dos objetos na e pela consciência fosse relevante, era a vida, e os seus nexos, que representava o problema fenomenológico propriamente dito. Só há algo como uma fusão do horizonte do anterior com o do posterior, porque há um horizonte de mundo. Em seus escritos posteriores, Husserl falou de uma intencionalidade anônima, como um horizonte de mundo, que englobaria tudo. Há um mundo no qual nos introduzimos pelo simples fato de vivermos e que não pode ser objeto de nenhuma ciência, uma vez que representa o solo prévio de toda

---

<sup>41</sup> Cf. HUSSERL, Edmund. *Lições para uma fenomenologia da consciência interna do tempo*. Trad. Pedro M. S. Alves. Lisboa: Imprensa Nacional, 1994, pp. 37-41.

<sup>42</sup> Cf. *Ibid.*, pp. 42-43.

experiência. Por causa desse *mundo da vida* (*Lebenswelt*) é possível algo como a transição de intencionalidades particulares para uma contínua conservação de sentidos<sup>43</sup>.

De acordo com Gadamer, Husserl terminou mostrando que a unidade do nexo vivencial é anterior e essencialmente necessária frente à individualidade das vivências<sup>44</sup>, isto é, a um ego transcendental isolado. Embora isso represente um paradoxo dentro da sua proposta inicial de tornar a filosofia uma ciência rigorosa, por meio da fenomenologia transcendental, ele contribuiu para dar prosseguimento a outro tipo de abordagem filosófica, que tem como ponto de partida a vida em suas determinações concreto-históricas. Além disso, foi da investigação da intencionalidade, elaborada pela fenomenologia de Husserl, que Heidegger iniciou suas reflexões<sup>45</sup> e destas que o conceito de finitude trouxe algumas respostas para o problema hermenêutico da compreensão.

Heidegger pretendia ultrapassar o campo temático da consciência transcendental, e das teorias da subjetividade como um todo, ao introduzir a história como condição mais profunda de possibilidade da própria subjetividade. Isso significou inverter a questão da fundamentação na filosofia e pôr novamente no seu centro a pergunta pelo Ser, mas agora com a seguinte alegação: o Ser mesmo fora esquecido pela tradição filosófica, pois para se pensar a questão do Ser devemos em primeiro lugar abandonar a ideia de que um ser finito possa dizer o que ele é<sup>46</sup>. Ademais, é porque somos finitos que determinamos tudo o que pode ser pensado e questionado, dentro de um período de tempo. Parece então que a questão do Ser deveria permanecer como uma pergunta orientadora, para que nos déssemos conta dos limites de nossas reflexões. Ela não era para ser respondida.

Se não somos capazes de compreender o Ser em si mesmo, o que nos é permitido compreender? O que significa lidarmos com a nossa finitude a ponto de ainda termos condições de manter como meta o alcance da verdade? Ante esses problemas filosóficos, Heidegger desenvolveu o que ele chamou de “hermenêutica da facticidade”. Hermenêutica significa aqui a interpretação da condição do ser humano, em primeiro lugar, de ser determinado temporalmente pelos acontecimentos histórico-culturais dos quais ele faz parte e, em segundo lugar, de ao mesmo tempo compreendê-los. Desse modo, há uma transformação dos questionamentos transcendental e epistemológico na reivindicação de uma nova postura ontológica: Quais as implicações de pensar o Ser *no* e *enquanto* tempo? Antes de tudo, transferir a preocupação filosófica de categorizar a razão, o sujeito, a consciência, para outra

<sup>43</sup> Cf. GADAMER, Hans-Georg. *Wahrheit und Methode*, p. 250.

<sup>44</sup> Cf. *Ibid.*, p. 254.

<sup>45</sup> Cf. *Ibid.*, p. 247.

<sup>46</sup> Cf. HEIDEGGER, Martin. “Que é Metafísica?”, in: *Conferências e escritos filosóficos*.

de buscar na própria vida os indícios de que a atitude de compreender depende muito mais de um âmbito de sentidos prévio, do que de uma análise da nossa forma subjetiva de julgar.

Mais importante que a subjetividade é o fato de desde o nascimento estarmos inseridos em um mundo permeado de significados, de nos relacionarmos com outros, de termos a experiência de presenciar a morte de outros, de algo como a história nos influenciar constantemente, de sermos no horizonte do tempo, de projetarmos possibilidades futuras de nós mesmos. Isso tudo não pode pertencer a uma área do conhecimento, mas pode ser levado em consideração quando se trata de apontar para a definição do que consideramos ser verdadeiro. Essa era de um modo geral também a proposta da fenomenologia de Husserl, isto é, de tentar reencontrar a possibilidade de pensarmos em algo como a “verdade” nos dados originários da experiência. Mas, segundo Gadamer, as “descrições fenomenológicas de Heidegger são perfeitamente corretas quando enfatizam, no seio dos pretensos ‘dados imediatos’, a estrutura de antecipação que é constitutiva de toda compreensão”<sup>47</sup>. Consequentemente, para Heidegger, mesmo a fenomenologia precisa de uma hermenêutica.

Fenomenologia hermenêutica quer dizer que todos os nossos conhecimentos de fenômenos são pré-determinados pelas nossas expectativas de sentido. Nunca teremos a chance de saber o que teríamos conhecido se as nossas expectativas tivessem sido diferentes. E o que nos chama a atenção é não podermos ser tão seletivos quanto às nossas expectativas, pois, por um lado, não há compreensão fora da história e, por outro, não temos um ponto privilegiado de observação fora da história a partir do qual pudéssemos diferenciar talvez algumas expectativas de outras. O nosso interesse por compreender não se origina de um critério geral, que se supõe neutro, imparcial, e visa ser aplicado a um caso particular<sup>48</sup>. Ele não surge de um *a priori* puro kantiano, mas emerge na medida em que já somos dentro de um mundo de significados.

Essa tese heideggeriana de uma estrutura prévia da compreensão modificou o papel da hermenêutica. Esta deixou de ser empregada como um método próprio das ciências do espírito, para contribuir para a análise do modo de ser do ser humano, inclusive de ser capaz de fazer ciência. Nas palavras de Heidegger:

Fenomenologia do *Dasein* é hermenêutica no sentido originário da palavra, em que se designa o ofício de interpretar. Na medida, porém, em que se desvendam o sentido do Ser e as estruturas fundamentais do *Dasein* em geral, abre-se o horizonte para qualquer investigação ontológica dos entes não dotados do caráter do *Dasein*. [...] Nessa hermenêutica é então

<sup>47</sup> GADAMER, Hans-Georg. *O problema da consciência histórica*. Trad. César Duque Estrada. Rio de Janeiro: Editora Getúlio Vargas, 1998, p. 64.

<sup>48</sup> Cf. *Ibid.*, p. 57.

enraizado, na medida em que ela elabora ontologicamente a historicidade do *Dasein* como condição ôntica de possibilidade da história dos fatos históricos, o que somente se pode denominar de um modo derivado “hermenêutica”: a metodologia das ciências históricas do espírito<sup>49</sup>.

Portanto, para Heidegger, há também duas dimensões em que podemos falar de algo como “verdadeiro”, uma dimensão ôntica e outra ontológica. Quando se trata do ôntico, a verdade do objeto possui certa estabilidade, pois não pode ser alterada por quaisquer influências, desde que os critérios de validade sob os quais ela repousa sejam mantidos. Por outro lado, quando é o caso do ontológico e, com isso, da essência da verdade, nós seres humanos, enquanto aqueles capazes de perguntar pelo sentido do Ser, talvez estejamos em proximidade da verdade, mas nunca em sua posse<sup>50</sup>.

Essa *diferença ontológica* a partir da qual Heidegger desenvolveu sua ontologia fundamental trouxe uma ênfase para a seguinte tese: somos finitos. Nossas concepções nunca são absolutas, mas relativas ao contexto no qual estamos inseridos e à situação na qual nos encontramos com outros. Em outros termos, a compreensão se forma historicamente e temporalmente e, portanto, nem mesmo a história está sob nosso controle. Esta possui um sentido próprio. Apesar dessas declarações, a hermenêutica mesma não se destacou como principal preocupação de Heidegger, na medida em que falha ante o Ser, o qual não pode ser compreendido. Aliás, como afirmou Gadamer, “Heidegger só se interessou pela problemática da hermenêutica histórica com a finalidade ontológica de desenvolver, a partir dela, a estrutura prévia da compreensão”<sup>51</sup>.

Gadamer tinha pretensões diversas das de Heidegger com relação à hermenêutica. Com ela, Gadamer queria defender, em primeiro lugar, a universalidade do problema da interpretação, isto é, que toda compreensão já é interpretação, na medida em que sofre certos efeitos da história, ao invés de outros. Para sustentar essa ideia, ele fez uso de um conceito chamado “história continuamente influente” (*Wirkungsgeschichte*)<sup>52</sup>. Ele significa, em linhas gerais, que não importa o quanto saibamos ou sejamos experientes, a história continua nos influenciando em algum nível por meio da tradição da qual fazemos parte.

<sup>49</sup> HEIDEGGER, Martin. *Sein und Zeit*, pp. 37-38.

<sup>50</sup> Cf. *Id.* “Sobre a essência da verdade”, in: *Conferências e escritos filosóficos*; *Id.* “Aletheia (Heráclito, fragmento 16)”, in: *Ensaio e conferências*. 3. ed. Trad. Marcia Sá Cavalcante Schuback. Petrópolis: Vozes, 2006.

<sup>51</sup> GADAMER, Hans-Georg. *Wahrheit und Methode*, p. 270.

<sup>52</sup> Minha pesquisa de mestrado consistiu, especialmente, em tornar compreensível esse conceito central da hermenêutica de Gadamer (Cf. PEREIRA, Viviane Magalhães. *Compreensão e tradição: a primazia do princípio da “história continuamente influente” na obra Verdade e método de Gadamer*. Orientador: Manfredo Araújo de Oliveira. 128 p. Dissertação (Mestrado em Filosofia). Programa de Pós-Graduação em Filosofia, Universidade Federal do Ceará, Fortaleza, 2012).

Em segundo lugar, a preocupação de Gadamer não era com a questão do Ser. Se há ser que não pode ser compreendido, esse não é um tema para a compreensão. Por outro lado, o ser que pode ser compreendido precisa ser buscado, pela simples razão de que, ao contrário, sentidos, valores, conteúdos de um modo geral, que dizem respeito aos seres humanos, seriam perdidos. Nós buscamos esse “ser” no outro. Por essa razão, falamos em um “primado” do conceito de finitude. Isso não significa que a hermenêutica se converteu em uma antropologia, mas que a nossa condicionalidade histórica, a determinação do nosso ser pelo modo como interpretamos e a impossibilidade de compreendermos a história como um todo fazem com que estejamos condicionados a ter acesso ao ser que pode ser compreendido, por meio da compreensão do outro.

Daí a sua tão famosa frase: “Ser que pode ser compreendido é linguagem”<sup>53</sup>. O ser, que pode ser compreendido, por fazer parte da história humana, está na forma de linguagem. Esse ser não nos é plenamente acessível por causa de nossa condição finita, de sofrermos apenas certos efeitos da história e ainda de somente nos tornarmos conscientes de alguns dentre estes efeitos, mas não porque ele não possa ser compreendido. Nenhum ser humano é capaz de compreender todo o conteúdo da história presente na tradição na forma de linguagem, mas quanto mais temos acesso a outras “linguagens”, melhores condições temos de compreender o ser de uma forma mais ampla. A própria tradição possui um privilégio e uma autoridade sobre nós, visto que os seus efeitos perduram, seja inconscientemente ou conscientemente e, neste caso, ao reproduzi-los ou negá-los.

Essa ideia de finitude lembra a de Heidegger, mas desta difere em algo fundamental: não é o caso que o *Dasein* tenha a condição especial de perguntar pelo Ser, embora não possa obter resposta que não converta o Ser em ente, mas que o ser humano sempre mantém algo *em comum* com a tradição<sup>54</sup>, que lhe dá a chance de compreender, de algum modo, o ser. Uma forma especial de partilhar dessa comunhão é no diálogo com o outro. Isso significa que na própria linguagem falada se manifesta, por exemplo, a oportunidade de compreendermos o que as coisas são, porque nela é mantido um vínculo com algo que humanamente vem se desenvolvendo ao longo da história.

Mesmo os conhecimentos científicos só podem ser considerados integralmente como uma experiência humana, quando incorporam a ela o saber pessoal dos indivíduos que fazem

---

<sup>53</sup> GADAMER, Hans-Georg. *Wahrheit und Methode*, p. 478: “*Sein, das verstanden werden kann, ist Sprache*”.

<sup>54</sup> Cf. *Id.* *O problema da consciência histórica*, p. 59.

ciência<sup>55</sup>. Esse saber pessoal nada mais é do que aquilo que é aprendido em conjunto, na família e na sociedade, como a língua materna e o conhecimento que o indivíduo a partir daí tem de si mesmo. O que chamamos de verdade depende, por exemplo, do nosso modo ocidental de compreender, que encontrou sua maior expressão no pensamento grego. Por que não falarmos, então, de “verdade ocidental”?

Esses questionamentos surgem quando levamos a hermenêutica de Gadamer às últimas consequências. Isso mostra como ele transforma a hermenêutica em uma teoria universal da compreensão e em um modo de fazer filosofia. Falar em um primado da finitude significa defender, portanto, o primado da hermenêutica, ou melhor, a importância de interpretação da história, da linguagem, do outro, para que haja algo como “compreensão”.

Da hermenêutica surgida na tradição romântica até a hermenêutica filosófica de Gadamer vemos um distanciamento que não nos permite falar de uma única hermenêutica, mas de várias hermenêuticas, como, por exemplo, uma hermenêutica clássica, uma hermenêutica histórica, uma fenomenologia hermenêutica e uma hermenêutica filosófica. Contudo, é somente com Gadamer que ela ganha o estatuto de teoria filosófica e, assim, pode ser aplicada a todo o âmbito de reflexão da filosofia.

### 1.3 Hermenêutica como teoria filosófica: ser e linguagem

A tese gadameriana da universalidade da hermenêutica possui dois argumentos centrais: a condicionalidade histórica, representada pelo conceito de “história continuamente influente”, e a condicionalidade em relação aos outros de toda compreensão, que podemos entender melhor com a ideia de “aplicação” (*Anwendung*)<sup>56</sup>. Nisso reside o sentido mais próprio de a tomarmos por uma *filosofia da finitude*. Nossa compreensão é limitada, por um lado, pela *linguagem* que adquirimos no contato com a tradição histórica e, em parte, pelo *diálogo* que estabelecemos com o outro. Desse modo, aquela tese de Gadamer está ligada principalmente aos seguintes argumentos: a compreensão possui uma dimensão ontológica, que diz respeito ao ser e à linguagem, e uma dimensão prática, que está ligada aos efeitos de nossa compreensão sobre o outro, ou melhor, ao modo como nos comportamos com relação ao outro, e vice-versa.

<sup>55</sup> Cf. GADAMER, Hans-Georg. “Klassische und philosophische Hermeneutik” [1968], in: *Wahrheit und Methode: Ergänzungen; Register*. 2. ed. Gesammelte Werke, Bd. 2. Tübingen: Mohr Siebeck, 1993, p. 112.

<sup>56</sup> Cf. *Id.* *Die Lektion des Jahrhunderts*, p. 21.

Em primeiro lugar, discorreremos sobre o tema da linguagem e sobre a sua relevância para o projeto filosófico de Gadamer. O seu interesse pela história notoriamente não tinha a ver com uma disputa de métodos com outras ciências, mas também não dizia respeito à primazia da pergunta pelo Ser. Se a história e, com ela, a linguagem possuem um caráter ontológico, isso significa antes de tudo que elas precedem nossas experiências, mesmo aquelas no âmbito da ciência, enquanto não podem ser posse de um sujeito, mas fundadoras e ao mesmo tempo resultantes de nossa humanidade.

Como indivíduos, temos história e linguagem, mas isso só é possível na medida em que há, em um nível não completamente determinado por nós, algo como uma história e uma linguagem *comuns*. Enquanto Hegel queria converter toda substancialidade em subjetividade e transformar toda subjetividade em objeto<sup>57</sup>, Gadamer fez o movimento inverso. Ele tentou mostrar que em toda subjetividade há uma substancialidade (história, linguagem, tradição) que a determina, isto é, diante da qual somos finitos.

Portanto, há na filosofia hermenêutica uma “historicização” da razão. Nesse sentido, é retirado o poder da razão, quer de ser capaz de trazer uma resposta definitiva, quer de ter, mesmo em algum nível, resposta para tudo. Por um lado, busca-se responder a pergunta pela “utilidade” da filosofia ante as pretensões da ciência de controlar todo âmbito da vida humana e, por outro, mostra-se como o ser somente pode ser compreendido dentro de um processo inacabado, no qual nós não temos a última palavra. Nossa vida não é preenchida somente com descrições de objetos, ela é algo em movimento. E só faz sentido falarmos assim, porque sempre há coisas novas a serem descobertas, não importa o quanto já saibamos.

Em outros termos, há a cada vez “ser” que pode ser compreendido e todo ele nos é acessível em forma de linguagem. Entretanto, não temos temporalmente e historicamente condições de apanhá-lo, seja por meio de resquícios do passado, de fatos do presente, de nossas próprias experiências ou do autoconhecimento. Que a linguagem tenha um caráter ontológico quer dizer: não podemos pensá-la sem “fazermos uso” dela. Que não haja pensamento sem linguagem, faz com que ela seja, segundo Gadamer, uma das coisas mais obscuras com a qual a reflexão humana já se deparou<sup>58</sup>. Ela é o verdadeiro vestígio de nossa finitude e já sempre nos ultrapassou. “A consciência de um indivíduo não é o parâmetro de medida com o qual o seu ser pode ser medido”<sup>59</sup>. Cada objetivação, que dela se faz, falha em

<sup>57</sup> Cf. HEGEL, G. W. F. *Phänomenologie des Geistes*. Stuttgart: Reclam, 2003.

<sup>58</sup> GADAMER, Hans-Georg. *Wahrheit und Methode*, p. 383.

<sup>59</sup> *Id.* “Mensch und Sprache” [1966], in: *Wahrheit und Methode: Ergänzungen; Register*, p. 150.

algo fundamental: independente do quanto ela se tenha lançado “diante dos nossos olhos”, ela ainda continua atuando.

Com essa tese de que “ser é linguagem”, a própria ontologia se torna hermenêutica. Somente compreendemos porque somos em meio à linguagem, tudo o que compreendemos é, por sua vez, também linguagem e não há linguagem sem compreensão. A linguagem é o que possibilita a existência de uma unidade entre ser humano e mundo, entre pensamento e coisa, entre sujeito e objeto<sup>60</sup>. Ela é aquilo que possuímos *em comum* com o mundo, com a tradição, com as coisas, com os outros. Sem ela não podem haver sentidos a serem compreendidos. Não há quase nada escrito em *Verdade e método* que fale explicitamente sobre a identificação entre ser e linguagem, embora nessa obra muitos dos argumentos de Gadamer apontem para isso.

A consequência óbvia de não se ter desenvolvido claramente essa questão, apesar de ela possuir uma relevância manifesta para a compreensão de *Verdade e método*, é o surgimento de incontáveis interpretações equivocadas de suas teses. Em primeiro lugar, há diversas apropriações indevidas de trechos dessa obra, que dizem respeito, por exemplo, a obras de arte, ao estudo de línguas, ao direito, à religião, etc., que ignoram que a hermenêutica de Gadamer seja ela mesma um modo de fazer filosofia e não um método para certas ciências. Em segundo lugar, aceitando-se isto, há a dificuldade de determinar a relação dessa hermenêutica com a filosofia do passado e, principalmente, com a metafísica. Essa tarefa Gianni Vattimo e Richard Rorty tomaram em certo sentido para si.

Vattimo é um dos intérpretes a concordar que existe na expressão “*Sein, das verstanden werden kann, ist Sprache*” uma defesa de que o ser é linguagem. Ele principia sua argumentação ao se deter em um aspecto quase marginal naquela frase de Gadamer, como uma vírgula. Em alemão, tal afirmação possui duas vírgulas, mas, segundo Vattimo, se na sua tradução para as línguas latinas essa acentuação for mantida, pode-se entender que Gadamer identificou o campo dos objetos estáticos com o campo da linguagem. Por outro lado, se as duas vírgulas forem retiradas, percebe-se que ele quis dizer, com aquela tese, que o ser é linguagem e pode ser compreendido<sup>61</sup>.

Seguindo essa ideia, a tradução de Vattimo consta no francês sem as vírgulas. Discordamos no que concerne à mudança significativa que o uso ou não da vírgula pode trazer nessa tradução, para o português ao menos, embora preferamos traduzir sem as vírgulas

---

<sup>60</sup> A tese de Gadamer sobre a linguagem é um dos exemplos da superação do *dualismo externo* entre ser humano e mundo.

<sup>61</sup> Cf. VATTIMO, Gianni. “Histoire d’une virgule. Gadamer et le sens de l’être”, in: *Revue Internationale de Philosophie*, France, v. 54, n. 213, 2000, p. 499.

por uma questão de melhor fluência na leitura da frase. Sem uma compreensão da teoria de Gadamer sobre a linguagem, com vírgula ou sem vírgula se pode confundi-lo com um idealista empírico, isto é, como se ele identificasse o ser com a linguagem em sentido falado, com um dado ou com um instrumento, que possuem certas estruturas fixadas de modo permanente. Contudo, concordamos com as consequências daquela especulação de Vattimo com relação à vírgula. Uma delas é a seguinte:

[...] seria possível extrair [daquela afirmação de Gadamer] a tese de que “há” um ser que *não* pode “ser compreendido”? Quer dizer, que “há” ser “antes” e “fora da” compreensão? [...] Se há um ser fora ou antes de chegar à linguagem, será necessário pensá-lo como uma presença “objetiva” ainda não “compreendida” no horizonte da linguagem. Mas precisamente a linguagem é a (única) morada do ser<sup>62</sup>.

Mesmo que houvesse um ser fora da linguagem, não poderíamos compreendê-lo, pois não compreendemos sem linguagem ou fora dela. Não temos uma confrontação com uma realidade ou objetividade exterior a partir da qual possamos descrever o mundo, a história, a linguagem. O que ocorre é o nosso pertencimento a uma tradição, a partir da qual podemos afirmar algo que faça sentido. Rorty também concorda que, com aquela sentença fundamental, Gadamer se afaste de posições empírico-analíticas ou metafísicas em torno da linguagem, apesar de não ser assumidamente contra nenhuma delas. Contudo, sua hermenêutica também seria uma forma atualizada de algumas das verdades do idealismo.

A tese principal do idealismo, por exemplo, que diz que a verdade se dá por meio da coerência, de uma “descrição identificadora”, e não de uma coincidência com a natureza interior do objeto, corrobora, segundo Rorty, com essa tese de Gadamer de que há uma *linguagem comum*. Com esta, ele não estava em busca da natureza intrínseca do ser, mas nos queria ensinar a redescobrir o processo que Rorty chama de “aumento da nossa compreensão”: quanto mais interpretações temos à disposição e quanto melhor elas estão integradas umas com as outras, melhor compreendemos a coisa expressa nessas “descrições”<sup>63</sup>. Em termos gadamerianos, quanto mais estamos abertos a novas experiências e mais nos pomos à disposição de exercícios ao modo do diálogo, temos melhores condições de compreender de um modo diferente, “em um todo mais amplo e com critérios mais justos”<sup>64</sup>.

<sup>62</sup> VATTIMO, Gianni. “Histoire d’une virgule. Gadamer et le sens de l’être”, p. 502.

<sup>63</sup> RORTY, Richard. “El ser que puede ser comprendido es language”, in: HABERMAS, Jürgen; RORTY, Richard; VATTIMO, Gianni (et. al.). “El ser que puede ser comprendido es language”. *Homenaje a Hans-Georg Gadamer*. Madrid: Editora Sintesis, 2003, pp. 45-48.

<sup>64</sup> GADAMER, Hans-Georg. *Wahrheit und Methode*, p. 310.

Para Vattimo, defender que a nossa compreensão depende de uma *historicidade*, ou seja, de certos acordos na história, para que ela aconteça, significa apenas assumirmos a responsabilidade de declarar a nossa finitude e, assim, não nos julgarmos detentores da linguagem<sup>65</sup>. No fundo, o esforço de Gadamer de encontrar um sentido comum do que seja compreender, o conduz à própria “superação” da postura idealista que almeja um conhecimento acabado da realidade. Contudo, identificar a posição da filosofia hermenêutica ante o idealismo, traz os seguintes questionamentos: Já que possuímos uma pretensão de verdade, uma vez que sem ela o interesse em dialogar nem faria sentido, como determinar seus critérios? Como defender que haja algo *em comum* entre as relações por mim estabelecidas e a tradição? Ou ainda, como saber se do acordo no diálogo surgem concepções corretas e/ou aplicáveis? Há uma verdade hermenêutica?

Respondendo a possíveis críticas, Gadamer declarou que falar de “linguagem comum” não significa afirmar simplesmente quais objetos do mundo as palavras designam (função indicativa da forma das coisas)<sup>66</sup>, mas mostrar para quais significações possíveis elas apontam num dado contexto (conteúdo da coisa). Isso é o que nós entendemos por “conceito”<sup>67</sup>, e o esforço do conceito, de elaborar orientações que nos façam estar em uma situação de familiaridade com o mundo, mesmo quando este sofre constantes mudanças, é a tarefa da filosofia. Desse modo, interpretar a tradição seria converter os conceitos do passado em algo atual, o que só é possível se já possuímos certa compreensão desses conceitos e se essa atualização passará a ser válida para mais de um indivíduo (caráter intersubjetivo da linguagem), de tal modo que sejamos impelidos a testar nossos conceitos diante dos outros e, conseqüentemente, autoavaliá-los.

Como nos afirma Jean Grondin: “A compreensão nunca pode tornar-se um problema teórico puro, uma vez que permanece determinada pela autocompreensão do ser humano”<sup>68</sup>. Ela depende, segundo Gadamer, dos efeitos da história e da linguagem sobre nós. O princípio da “história continuamente influente” mostra justamente que a compreensão não ocorre em um nível puramente ideal, mas ela atua, sofrendo e gerando uma série de transformações. Vattimo expressou muito bem esse ganho da hermenêutica ao assinalar que “[...] a ontologia

<sup>65</sup> VATTIMO, Gianni. “Histoire d’une virgule. Gadamer et le sens de l’être”, p. 513.

<sup>66</sup> Cf. GADAMER, Hans-Georg. *Wahrheit und Methode*, pp. 407-408.

<sup>67</sup> *Id.* “Begriffsgeschichte als Philosophie” [1970], in: *Wahrheit und Methode: Ergänzungen; Register*, p. 77: “O conceito é o verdadeiro ser, assim como nós costumamos usar a palavra ‘conceito’”.

<sup>68</sup> GRONDIN, Jean. *Hermeneutische Wahrheit? Zum Wahrheitsbegriff Hans-Georg Gadamers*. Weinheim: Beltz Athenäum Verlag, 1994, p. 174.

hermenêutica de Gadamer tem seu núcleo na identificação entre realidade (*Wirklichkeit*) e história continuamente influente”<sup>69</sup>.

De um modo geral, sabemos que o sentido dos conceitos se modifica de certo modo ao longo da história e que, portanto, a interpretação que fazemos dos sentidos das coisas sempre se dá na forma de uma aproximação. Os sentidos não são aleatórios, já que são partilhados, mas não há realmente garantias de uma interpretação verdadeira, no sentido estrito de uma cópia. Por isso, “não pode haver uma interpretação correta ‘em si’ [...]. A vida histórica da tradição consiste na sua *dependência* a apropriações e interpretações sempre novas”<sup>70</sup>. Para que haja uma compreensão autêntica, a interpretação conterà, em primeiro lugar, uma possível referência a outras interpretações, pois, embora os conceitos possuam uma mobilidade histórica, isto é, o seu sentido se modifique, essa modificação não ocorre de um modo que tal sentido se desvincule da coisa em questão. Portanto, aqui não há *relativismo*.

Ainda em defesa de Gadamer, Rorty afirma que quem pergunta pelos critérios daquela tese imagina que possamos transformar a linguagem, no futuro, em um instrumento. Esse é o tipo de gente que crê que pode manipular a história e encontrar algo por trás dela, e que nós temos condições de construir um sistema ordenado para tudo que possa aparecer no futuro, pondo na frente de tudo essa nossa suposta forma de pensamento privilegiada<sup>71</sup>. Entretanto, isso destrói o próprio caráter especulativo da linguagem. Toda compreensão autêntica da linguagem desperta e converte algo em uma nova imediatidade, mostrando que embora signo e símbolo não sejam por si mesmos portadores de sentido, eles fazem parte de uma trama de efeitos recíprocos juntamente com o sentido e a compreensão. É por isso que por vezes a coisa parece se converter em conceito, mas este já é, na verdade, a própria coisa; aquele se modifica quando essa também se modifica.

Não compreendemos, portanto, primeiro o conceito e depois a coisa, ou o contrário, mas o que compreendemos com o conceito é a coisa e o que compreendemos com a coisa é o conceito dela. Por essa razão, o que permanece na compreensão é sempre a própria coisa em questão e, portanto, não há uma *coisa em si* a ser buscada. Por ser a cada vez distinta, a interpretação não pretende pôr-se no lugar da obra interpretada. Ela é sempre, todavia, um *acidente* que decorre da motivação de uma pergunta hermenêutica, a qual já faz parte da própria tradição de sentido. Além disso, como surge de motivações, de expectativas de

---

<sup>69</sup> VATTIMO, Gianni. “Comprender el mundo – transformar el mundo”, in: HABERMAS, Jürgen; RORTY, Richard; VATTIMO, Gianni (*et. al.*). “*El ser que puede ser comprendido es language*”, p. 67.

<sup>70</sup> GADAMER, Hans-Georg. *Wahrheit und Methode*, p. 401.

<sup>71</sup> Cf. RORTY, Richard. ““El ser que puede ser comprendido es language””, p. 54.

sentido, a interpretação está obrigada a colocar suas ênfases, a não ser cópia e, como tal, não ser igual a outras interpretações.

Mesmo a articulação de palavras e coisas se manifesta de modos distintos em diversas línguas. Ela representa em todos os momentos uma primeira formação de conceitos natural, pragmática, guiada por suas necessidades e interesses, muito distante do sistema de conceituação científico<sup>72</sup>. Este forma os conceitos após identificar, com o seu esquema lógico de indução e abstração, aquilo que é comum a coisas diversas e supõe que isso seja o conteúdo objetivo das coisas. Deveria suscitar ao menos uma estranheza, que um produto da inteligência humana possa medir a vida humana em toda sua amplitude. Mas é isso que está por trás do ideal científico moderno: a tese metafísica de que a ciência pode apreender a essência das coisas.

A hermenêutica de Gadamer certamente não pode concordar com isso, embora não negue de modo algum a importância de se fazer ciência. Ela também não está de acordo com a tradição metafísica e suas entidades metafísicas, como, por exemplo, a substância. De um modo geral, as principais filosofias preferiram, depois da elaboração heideggeriana do conceito de finitude, o termo “ontologia” a “metafísica”. E uma ontologia hermenêutica tem como preocupação central a compreensão da mobilidade do sentido, da formação de conceitos, ao invés da determinação da essência das coisas. A linguagem como acontecimento do ser, ou o próprio ser, institui-se justamente “em virtude da margem de variação necessária e legítima na qual o espírito humano pode articular a ordenação essencial das coisas”<sup>73</sup>.

O que faz com que os conceitos possuam uma mobilidade histórica são justamente os diversos acordos entre palavra e coisa, que podem produzir um número infinito de novas relações e contextos. Para Rorty, “enquanto o metafísico perguntará se existem realmente as relações expressas no novo vocabulário, o gadameriano só perguntará se essas relações podem relacionar-se com o vocabulário anterior de um modo que sirva para algo”<sup>74</sup>, que continue valendo. Se, por um lado, a linguagem oferece “diversas possibilidades de expressar uma mesma coisa”<sup>75</sup>, por outro, o que se conserva na tradição são conjunturas (estados de coisas; situações), as quais podem permanecer abertas a outras conjunturas possíveis, ou seja, a toda espécie de ampliação, desde que ligada à sua própria configuração inicial.

<sup>72</sup> GADAMER, Hans-Georg. “Begriffsgeschichte als Philosophie”, p. 79: “Antes de todo pensamento crítico-filosófico-interventivo, o mundo já é sempre apresentado para nós em uma forma de linguagem. Ao aprender uma língua, o mundo se articula para nós a partir da assimilação de nossa língua materna. Isso é mais uma primeira abertura do que um engano”.

<sup>73</sup> *Id.* *Wahrheit und Methode*, p. 440.

<sup>74</sup> RORTY, Richard. “El ser que puede ser comprendido es language”, p. 54.

<sup>75</sup> GADAMER, Hans-Georg. *Op. cit.*, p. 448.

A verdade que a ciência positivista nos apresenta, por exemplo, também é *relativa a* uma determinada experiência, não sendo correta a sua pretensão de neutralidade, nem de ser válida para tudo. Ao se basear no vocabulário da metafísica, buscando o “em si” das coisas, isto é, tentando apreender aquilo que é permanente frente a tantas mudanças, a ciência formulou algumas descrições novas para o mundo físico e conseguiu relacionar melhor algumas teorias antigas às novas, criando novos predicados para os seus objetos<sup>76</sup>. Não obstante, “no acontecimento da linguagem não encontra lugar somente aquilo que persiste, mas também e justamente a mudança das coisas”. Gadamer ainda complementou dizendo que “a objetividade que a ciência conhece, e pela qual ela própria recebe sua objetividade, pertence às relatividades que abrangem a relação da linguagem com o mundo”<sup>77</sup>.

Podemos até falar de uma “objetividade” (*Sachlichkeit*) da linguagem, mas não no mesmo sentido que aquele da objetividade (*Objektivität*) exigida pela ciência positivista. A “objetividade” que a nossa experiência da linguagem nos proporciona, de conhecer as coisas, não elimina a parcialidade de nossas considerações sobre o mundo, como as ciências da natureza supõem ser possível. Ao contrário, a tentativa de compreensão da linguagem é a possibilidade não só de conhecimento do mundo, mas também de transformação da tradição e de nós mesmos. Mas como sabemos disso, se o fundamento mais determinante do fenômeno hermenêutico é “precisamente a *finitude de nossa experiência histórica*”<sup>78</sup>?

Como afirmou Vattimo, não falar que “linguagem é ser” talvez tenha comprometido o pensamento de Gadamer<sup>79</sup>, no sentido de que, com a sua tese sobre a linguagem, ele pode dar a entender, como sugere Karl-Otto Apel, que aí haja uma tese metafísica segundo a qual a estrutura de uma “fusão de horizontes”, própria da linguagem, “pode ser constatada em todo e qualquer caso do compreender”<sup>80</sup>, ou que, como diz Jürgen Habermas, ele seja permissivo com relação a certos acordos que foram feitos ou que continuam sendo feitos, mas que representam uma ameaça para o conhecimento<sup>81</sup>.

No tocante a esta crítica de Habermas, pensamos que não é pelo fato de Gadamer afirmar que existam experiências inautênticas que ele concorde com elas. Ele também não afirma em nenhum momento que os acordos que já se dão há algum tempo continuem existindo e sendo válidos somente pelo tempo de conservação. A abertura para que haja a

<sup>76</sup> Cf. RORTY, Richard. “El ser que puede ser comprendido es language”, p. 47.

<sup>77</sup> GADAMER, Hans-Georg. *Wahrheit und Methode*, pp. 453-454.

<sup>78</sup> *Ibid.*, p. 461.

<sup>79</sup> Cf. VATTIMO, Gianni. “Histoire d’une virgule. Gadamer et le sens de l’être”, p. 502.

<sup>80</sup> APEL, Karl-Otto. *Transformação da Filosofia I: Filosofia Analítica, Semiótica, Hermenêutica*. Tradução de Paulo Astor Soethe. 2. ed. São Paulo: Edições Loyola, 2005, p. 33.

<sup>81</sup> Cf. HABERMAS, Jürgen. *Dialética e hermenêutica*. Tradução de Álvaro Valls. Porto Alegre: L&PM, 1987, pp. 16-18.

“superação” de preconceitos negativos é recorrente no pensamento de Gadamer. Nós diríamos que o problema surgido aqui se deu porque ele não desenvolveu suficientemente um discurso sobre a proximidade ou a tensão entre a compreensão autêntica e a possibilidade de sua aplicação em uma situação real. Isso ele realmente não fez, mas a todo o momento ele foi defensor de acordos que tendam a evitar o maior número possível de violência contra o saber.

Com relação à primeira crítica, podemos afirmar, parcialmente em acordo com Apel, que a ontologia de Gadamer tem sem dúvida uma pretensão de universalidade. Embora este autor não fale de uma identificação entre ser e linguagem, ele nos sugere que haja uma anterioridade da linguagem em relação à compreensão. No entanto, isso deve excluir a ideia de uma “estruturação essencial do ente” e, assim, da necessidade de conhecimento de uma essência das coisas. Não há aqui uma ambiguidade. A “fusão de horizontes” vale para toda forma de compreensão no seguinte sentido: ampliamos, de algum modo, os nossos conhecimentos, na medida em que mantemos o nosso interesse pela verdade e, assim, tanto investigamos a tradição como a questionamos. Contudo, isso não indica que aqui vá explicitar-se o modo como esses horizontes se deslocam, nem significa que em todo o caso há compreensão correta.

Segundo Rorty, Gadamer segue de certo modo o nominalismo, na medida em que defende que todas as entidades por nós compreendidas são da ordem daquilo que pode ser dito, ou melhor, expresso de algum modo em uma cultura. Além disso, este filósofo não estabelece uma ordem hierárquica ou uma classificação ontológica das coisas<sup>82</sup>. Aqui nominalismo e idealismo parecem ser dois nomes de uma mesma posição filosófica, a qual, distanciando-se das formas tradicionais daquelas teorias e incorporando parte de suas contribuições, se pretende afastar dos resíduos metafísicos da tradição. O fato de a experiência hermenêutica ser uma experiência da finitude, significa que, embora nela também se busque a formação de um conceito em coerência com a história (idealismo), esse conceito é passível de compreensão e não conhecemos outras formas, hierarquicamente melhores e exteriores à linguagem, de apreendê-lo (nominalismo).

Embora a busca por uma compreensão autêntica pareça representar a “superação” (*Überwindung*) de concepções parciais em direção do conceito adequado, não há aqui a tentativa de estabelecer uma nova forma de poder, isto é, de criar o melhor sistema, que descreva as coisas de maneira mais correta. Quando Gadamer afirmou que “a própria demonstração filosófica faz parte da coisa”<sup>83</sup>, ele queria dizer que naquela reside uma

<sup>82</sup> Cf. RORTY, Richard. “‘El ser que puede ser comprendido es language’”, pp. 45-46.

<sup>83</sup> GADAMER, Hans-Georg. *Wahrheit und Methode*, p. 472.

possibilidade de “superação” de preconceitos negativos, no sentido de um *voltar-se para novos propósitos* (*Verwindung*). Em outros termos, a descrição da coisa faz parte de uma “linguagem comum”, que mantém em aberto o potencial de revisão das próprias descrições.

Gadamer fundou uma nova forma de articular a filosofia a partir da reflexão sobre a linguagem que lhe subjaz. Certamente o que aqui se desdobra é uma ontologia. Entretanto uma ontologia revirada linguisticamente, que não busca por um fundamento exterior ou unilateral da relação histórica do ser humano com o mundo, mas que vê na própria linguagem em que transita a esfera onde o mundo se diz e a condição de sua possibilidade.

Quando Gadamer disse que “*Ser que pode ser compreendido é linguagem*”, ele admitiu que a sua hermenêutica é uma filosofia do ser, não do ser metafísico, mas do ser da linguagem, da história, da tradição. Desse modo, a verdade que Gadamer quis destacar, com a sua obra *Verdade e método*, foi aquela ligada à experiência humanístico-histórica que fazemos a cada instante que somos no mundo, e que não pode ser ensinada e nem guiada por um padrão, senão vivida. Em outros termos, ela não é uma verdade matemática, mas aquela que é procurada quando nos deparamos com algo estranho, que contradiz as nossas expectativas habituais. Crescem as promessas de que as novas ciências empíricas possam dissipar tal estranheza, controlando todos os âmbitos da vida. Mas será que estas ciências estão mesmo em condições de satisfazer essas exigências?

Pode a medicina, e outras ciências da saúde, com o estímulo à prevenção e a luta contra enfermidades, eliminar a estranheza com relação ao tempo futuro e à morte? Pode a psicanálise, com a criação de métodos de análise na direção de um equilíbrio entre os impulsos instintivos e os motivos conscientes, acabar com a nossa estranheza diante daquilo que somos ou nos tornamos? Podem as ciências econômicas, com o estudo dos fenômenos relativos aos bens materiais e as suas fórmulas para o bem-estar geral, dissipar a estranheza frente ao tema da liberdade? Pode a linguística, ao tentar estabelecer precisamente o uso de cada idioma<sup>84</sup>, eliminar a estranheza do outro que quer ser compreendido? Caso afirmativo, não haveria mais o que parecem ser invenções propriamente humanas, como planejamento errado, suicídio, guerras, desentendimentos, nem muito menos se viveria mais as tensões entre o sentido para o correto e o incorreto, em ser outro de si mesmo, entre domínio e subjugação, entre público e privado<sup>85</sup>.

<sup>84</sup> Cf. GADAMER, Hans-Georg. “Über die Naturanlage des Menschen zur Philosophie” [1971], in: *Vernunft im Zeitalter der Wissenschaft: Aufsätze*. 3. ed. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1991, pp. 117-121.

<sup>85</sup> Cf. *Id.* “Historik und Sprache” [1987], in: *Hermeneutik im Rückblick*. Gesammelte Werke, Bd. 10. Tübingen: Mohr Siebeck, 1999, p. 328.

Isso não quer dizer que a ciência não cumpra o seu papel de nos proporcionar em certos termos longevidade, reintegração à vida social, acordos políticos, estruturação da vida pública, acesso à informação, etc. Contudo, isso significa que ela possui limites ante os problemas da vida que mais nos causam medo e são decisivos, inclusive para fazer com que os resultados das ciências se convertam para nós em um bem. É por isso que, para Gadamer, também a ciência tem como desenvolver uma consciência hermenêutica, isto é, uma consciência filosófica. Mais ainda, ele acreditava que a ciência integrada ao saber do ser humano sobre si mesmo poderia conduzir-nos a uma nova autocompreensão da humanidade<sup>86</sup>. Em razão disso, Gadamer nunca acreditou em um fim da filosofia. Pelo contrário, ele insistiu na necessidade de uma reabilitação de sua tradição.

Isso remonta ao começo da filosofia, o qual surgiu, segundo Platão, com o espanto (*θαυμάζειν*). As perguntas que nascem eminentemente desse assombro e da tentativa de compreender o estranho, caracterizam-se como questões filosóficas. A hermenêutica filosófica defende, ainda mais radicalmente, que dessa experiência de medo perante o desconhecido se manifesta um *modo* de compreender que é mais autêntico que os demais, pois nele se encontra a possibilidade mais genuína de abertura para ouvir o outro. Quem se surpreende com algum acontecimento, vê-se normalmente impelido a voltar ainda mais a sua atenção para o novo que se lhe apresenta. Pelo fato de tal hermenêutica assumir essa perspectiva, Gadamer afirma que aquele, que considera poder dizer com ela algo filosoficamente relevante, precisa saber que alguém somente estará em condições de compreender algo, se estiver disposto a ouvir<sup>87</sup>, ou melhor, aberto para se deixar admirar pelo outro.

Com isso, vê-se a ligação da tese hermenêutica de que “ser é linguagem” com aquela outra de que a compreensão possui uma dimensão prática. Só compreendemos a linguagem do outro no diálogo. Além disso, na medida em que nos distanciamos de nossas próprias convicções para ouvir o que o outro nos tem a dizer, retomamos a chance de compreender de um modo novo, com critérios novos. Aí temos o acesso a outra linguagem, que nos pode ajudar a conhecer melhor a nós mesmos, a formar um sentido moral para a solidariedade, a adquirir uma visão de mundo mais livre, a ter esperança e, assim, a lidar melhor com a angústia da morte, as desventuras da vida, as injustiças e os sofrimentos.

Por um lado, o milagre da distância, que conquistamos com a linguagem, pode proporcionar isso, por outro, ele pressupõe uma perigosa incerteza. É sobre esta que a

<sup>86</sup> Cf. GADAMER, Hans-Georg. “Über die Naturanlage des Menschen zur Philosophie”, p. 123.

<sup>87</sup> Cf. *Id.* “Historik und Sprache”, p. 324.

hermenêutica de Gadamer se debruça de uma maneira especial. Ao mesmo tempo em que abandonamos nossas certezas, para talvez adquirirmos por meio de outra linguagem uma compreensão melhor das coisas, não há a promessa de nenhum resultado imediato, mas sim de algo futuro. Buscar compreender a cada de vez de modo correto, testando e deixando o outro pôr à prova aquilo que se pressupõe saber no diálogo e, assim, projetando as metas para longe, foi a grande iniciativa humana criada para estabelecer os nossos limites. A ela chamamos de filosofia. Mesmo quando há mal-entendido, ao invés de concordância, existe sempre a chance de ordenarmos tudo novamente e inserirmos as coisas em algo comum<sup>88</sup>.

Segundo pensamos, para Gadamer, a compreensão está completamente limitada pelo diálogo com o outro e, como tal, ela possui uma dimensão prática em defesa de uma comunidade linguística. Isso de modo algum pode ser negligenciado se queremos fazer jus à sua filosofia hermenêutica. Portanto, a tese “ser é linguagem” esconde algo, isto é, que o ser só pode ser compreendido por meio do diálogo. Isso no fundo é uma reabilitação da sabedoria prática grega e da ideia de *phrónesis* (φρόνησις), que foi adquirida ao modo da virtude<sup>89</sup>. Em outros termos, a hermenêutica gadameriana não é somente um modo de fazer filosofia, mas uma atualização da filosofia prática grega.

#### 1.4 A retomada da filosofia prática: aplicação e diálogo

Schleiermacher definiu a hermenêutica como “a arte de compreender corretamente o discurso de um outro” e ainda acrescentou: “Somente arte da *compreensão*, não também apresentação”<sup>90</sup> (aplicação). Explicação essa que remontava, implicitamente, a uma divisão que existiu, antes de Schleiermacher, com a hermenêutica teológica e a hermenêutica jurídica, do problema que envolve a hermenêutica em três momentos, a saber, do entendimento (*subtilitas intelligendi*), da interpretação (*subtilitas explicandi*) e da aplicação (*subtilitas applicandi*). Contudo, a hermenêutica recebeu um significado sistemático justamente com Schleiermacher, que reconheceu a unidade interna entre compreender e interpretar, chamando a hermenêutica de “arte de *compreender*”, e não de interpretar. É tanto que, ao tomarmos como base de nossas considerações o paradigma hermenêutico, nós costumamos utilizar, em quase todos os casos, os termos “compreensão” e “interpretação” de forma indiferenciada.

<sup>88</sup> Cf. GADAMER, Hans-Georg. “Historik und Sprache”, p. 327.

<sup>89</sup> Cf. *Id.* *Die Lektion des Jahrhunderts*, p. 12.

<sup>90</sup> SCHLEIERMACHER, Friedrich D. E. *Hermenêutica e crítica*, p. 91.

Como Gadamer mesmo afirmou: “Interpretação não é um ato posteriormente e ocasionalmente complementar à compreensão, por outro lado, compreensão é sempre interpretação, e, assim, interpretação é a forma explícita da compreensão”<sup>91</sup>. Acontece que acabamos por negligenciar o conceito de “aplicação”, ao darmos demasiada atenção àqueles termos, não porque concordamos com a ideia de Schleiermacher de que a “apresentação” seria somente “uma parte especial da arte de falar e de escrever”<sup>92</sup>, mas em razão de naqueles termos residirem a centralidade dos questionamentos da hermenêutica. Isso também ocorre porque, quando se fala em compreensão e aplicação, logo se imagina que se trata de utilizar a compreensão de algo com alguma finalidade prático-técnica, como a aplicação de uma lei ou a aceitação de uma regra para as atividades cotidianas. A Hermenêutica Moderna, representada principalmente por Schleiermacher, evitou falar de hermenêutica como uma forma de aplicação, justamente por não lhe querer igualar a uma espécie de técnica.

No entanto, quando Gadamer fala em aplicação, ele a entende de outro modo. Trata-se de admitir, por um lado, que a compreensão sempre exerce uma espécie de influência sobre algo, seja sobre si mesmo, o outro ou o mundo e, por outro lado, que ela depende dos efeitos de uma linguagem a ela exterior, do distanciamento de si mesmo, da escuta atenta<sup>93</sup> do outro, do diálogo<sup>94</sup>. De um modo ou de outro, a interpretação surge na relação com um outro e se mantém através dos efeitos que aí atuam reciprocamente, podendo gerar e transformar os significados das palavras que integram a nossa forma de ver o mundo. Nesse sentido, temos que reconhecer que não somente o entendimento e a interpretação fazem parte de um processo unitário e integrante, mas também a aplicação. Segundo Vattimo, é precisamente:

[...] na identificação entre interpretar o mundo e transformá-lo (atuando historicamente) assim como, sobretudo, na identificação entre compreender [a si mesmo e ser alguém que atua,] reside, provavelmente, um dos núcleos [...] da hermenêutica de Gadamer<sup>95</sup>.

<sup>91</sup> GADAMER, Hans-Georg. *Wahrheit und Methode*, p. 312.

<sup>92</sup> SCHLEIERMACHER, Friedrich D. E. *Hermenêutica e crítica*, p. 91.

<sup>93</sup> Adotamos o termo “ouvir”, e a expressão “escuta atenta” como um sinônimo, para descrever a experiência de se dispor a compreender o outro e, assim, acolher o diferente. Encontramos na etimologia do vocábulo grego “acroatés” (ἀκροατής) a referência ao *ouvinte* ateniense, que possuía um desempenho notável na função de não excluir o estranho.

<sup>94</sup> Trataremos de maneira mais apropriada das questões da “escuta atenta” e do diálogo no terceiro capítulo. Nossa intenção de mencioná-las aqui é apenas de mostrar como a hermenêutica filosófica de Gadamer se converte em uma forma de filosofia prática.

<sup>95</sup> VATTIMO, Gianni. “Comprender el mundo – transformar el mundo”, p. 61.

Aqui se encontra uma das justificativas que torna possível o reconhecimento da hermenêutica como filosofia prática<sup>96</sup>. Para Gadamer, toda criação e toda ação humanas dependem muito mais do modo como atuamos, como aplicamos a linguagem que herdamos da tradição, como nossa relação com o outro acontece, do que daquilo que fixamos por escrito ou consideramos que deveria ser feito. As tensões entre vida e morte, interior e exterior, passado e futuro, domínio e subjugação, amigo e inimigo, fazem de nossa interpretação algo fundamentalmente do âmbito prático, na medida em que apresentam formas diversas<sup>97</sup>, e muitas vezes imprevisíveis, entre os seres humanos. Não é o conhecimento puramente teórico desses polos opostos o decisivo para a nossa compreensão. As formas diversas como aquelas tensões e muitas outras aparecem no uso das palavras, no diálogo com os outros, na reação ante o choque de um acontecimento novo, é que determinam o que poderá ser compreendido.

Por essa razão, caso pretendamos compreender algo adequadamente, precisamos compreendê-lo em cada situação concreta de uma maneira nova e distinta. Aqui, compreender pressupõe uma aplicação, um sentido para o prático, para o que nos acontece<sup>98</sup>. Desse modo, entender, interpretar e aplicar são uma coisa só, a qual a hermenêutica gadameriana chama simplesmente de *compreensão*. Nenhum sentido é um horizonte fechado, porque o momento da compreensão é, mesmo que às vezes de maneira imperceptível, um momento de reconhecimento do outro e de transformação das coisas e de nós mesmos.

Na história não estamos frente a uma série de fatos que basta constatar, mas somos atingidos diretamente por aquilo que estamos conhecendo. No estudo da filosofia, por exemplo, nós vemos que a compreensão de um tema implica necessariamente em uma transformação do próprio pesquisador, pois, compreende melhor uma questão, a qual envolve especialmente a própria experiência humana, aquele que na sua experiência particular se deparou concretamente com situações que lhe exigiram a compreensão do problema em questão e que com isso aprendeu algo.

A compreensão não se reduz a um procedimento isolado de uma consciência que capta abstratamente o sentido de alguma coisa, nem muito menos uma aplicação plenamente consciente de um conhecimento à realidade<sup>99</sup>. Do contrário, ela é uma *práxis*, isto é, está ligada a todos os comportamentos humanos e à auto-organização humana neste mundo<sup>100</sup>.

<sup>96</sup> Cf. GADAMER, Hans-Georg. “Hermeneutik als praktische Philosophie”, in: SCHÖNHERR-MANN, Hans-Martin (Hrsg.). *Hermeneutik als Ethik*. München: Wilhelm Fink Verlag, 2004.

<sup>97</sup> Cf. *Id.* “Historik und Sprache”, p. 328.

<sup>98</sup> Cf. *Id.* *Wahrheit und Methode*, p. 314.

<sup>99</sup> Cf. *Id.* “Replik zu Hermeneutik und Ideologiekritik” [1971], in: *Wahrheit und Methode: Ergänzungen*, p. 260.

<sup>100</sup> Cf. *Id.* “Probleme der praktischen Vernunft” [1980], in: *Wahrheit und Methode: Ergänzungen; Register*, p. 324.

Quem compreende age de alguma forma, seja transformando a si mesmo, seus ouvintes ou o conteúdo daquilo que é compreendido. É por isso que interpretar é perigoso. Em primeiro lugar, pomos em risco não somente o que sabemos da tradição, mas também sobre nós mesmos, uma vez que não nos podemos abster do fato de termos que *participar*, isto é, estar envolvidos no momento da compreensão, implicados no sentido percebido<sup>101</sup> e igualmente submetidos a questionamentos. Em segundo lugar, possuímos um sentido para o tempo, ou seja, para o correto e o incorreto e, assim, no caso de um mal-entendido, podemos transformar o mundo orientados por um projeto equivocado.

Apesar desse perigo que toda interpretação representa, nela vem à tona algo diferente, ou melhor, um acréscimo de sentido ao que já era conhecido, que nos dá justamente a chance de correção do que antes supúnhamos ser verdadeiro. É que não há, no uso de uma língua, identidade pura entre uma palavra e um elemento significativo preciso. A *diferença* se encontra na *identidade*, na medida em que a linguagem é mobilidade e nela os termos possuem uma multiplicidade de elementos significativos que ultrapassa aquilo que foi fixado de maneira precisa e está aí presente na forma de uma explicação inteiramente definida. Daí se segue, segundo Gadamer, que quem quer compreender o que uma palavra diz, em uma língua viva, precisa buscar compreender o outro, isto é, aceitar previamente que talvez não tenha razão. Somente assim a compreensão poderá ter uma continuidade<sup>102</sup> e, se for o caso, ser corrigida.

Em outros termos, o pensamento necessita de um distanciamento quando se trata não somente de repetir definições, mas de compreender aquilo que é *mediado* pela linguagem. Essa é uma ideia presente já na fenomenologia de Husserl e desenvolvida por Heidegger, com a sua proposta de destruição da linguagem da metafísica, consolidada em especial pela escolástica<sup>103</sup>. Embora Gadamer afirme que não há uma linguagem da metafísica, mas uma só linguagem, na qual a tradição metafísica formou seus conceitos, ele reconhece o esforço de Heidegger de reconduzir conceitos e expressões conceituais, que foram enrijecidos por aquela tradição, até o potencial linguístico que lhes é próprio. Para Gadamer, algo surge por meio da linguagem, ou seja, algo é compreendido e gera um efeito, naquele distanciamento de si, da palavra já encontrada, da decisão já tomada. Isso ocorre de maneira superior no diálogo, ao passo que na sua experiência é ultrapassada toda consciência subjetiva. Na experiência do diálogo também se vai além, tanto da condição solitária do *Dasein* de ser lançado

<sup>101</sup> Cf. GADAMER, Hans-Georg. *Wahrheit und Methode*, p. 345.

<sup>102</sup> Cf. *Id.* “Frühromantik, Hermeneutik, Dekonstruktivismus” [1987], in: *Hermeneutik im Rückblick*, p. 130.

<sup>103</sup> Cf. HEIDEGGER, Martin. *Sein und Zeit*, p. 22.

(*Geworfenheit*)<sup>104</sup>, como de decair (*Verfallenheit*) no mundo<sup>105</sup>, aspectos que são desenvolvidos pela analítica existencial de Heidegger<sup>106</sup>.

A fenomenologia hermenêutica não possuía interesse algum em tratar do saber prático que surge da escuta atenta do outro, do diálogo. Mesmo os conceitos “ser-com” (*Mit-sein*) e “cuidado” (*Sorge*) pouco têm a ver com ouvir um discurso. “Ser-com” é uma expressão sobre o *Dasein*, que justifica para a sua consciência que o outro é também (*auch*) *Dasein*<sup>107</sup>, mas representa um pensamento muito fraco do outro. Já “cuidado” significa muito mais “ser cuidadoso com o próprio ser” e “deixar o outro ser”<sup>108</sup> do que de fato “ser dedicado ao outro”<sup>109</sup>. Desse modo, a hermenêutica somente tratou da questão do outro, e igualmente da presença do outro, como um problema que diz respeito a toda compreensão e assume especial centralidade na práxis humana, com a filosofia de Gadamer. Para ele, a tentativa de compreender já é desde o princípio o exercício de acolher, diante de novos eventos e perspectivas futuras, aquilo que ainda pode ser dito. A própria palavra “compreender” (*Verstehen*) em alemão já expressa isso: estar no lugar de alguém (*für jemanden stehen*), dirigir-se para os outros e falar pelos outros<sup>110</sup>. Isso significa tanto colocar-se incessantemente em questão, como relativizar os métodos que prometem uma constatação do sentido correto.

Se levarmos isso até as últimas consequências, fica claro que nem será possível uma autoconsciência no sentido de uma plena identificação consigo mesmo, nem o alcance de uma verdade absoluta. Esses limites representam no fundo a radicalidade e a confirmação daquela ideia de finitude defendida pela hermenêutica: ninguém pode conhecer plenamente a si mesmo, nem muito menos o outro. E em vez de isso representar uma falta, é antes de tudo uma constatação da nossa condição: nós não compreendemos no encontro solitário consigo mesmo<sup>111</sup>, mas no encontro com o outro, na diferença, como ocorre em um diálogo autêntico, em que há realmente uma troca de opiniões. Isso significa para Gadamer possuir linguagem: ser uns com os outros (*Miteinander*), em uma comunidade dialógica.

<sup>104</sup> Cf. DI CESARE, Donatella. “Die Grenze, die der Andere ist”, in: *Gadamer – Ein philosophisches Porträt*. Tübingen: Mohr Siebeck, 2009, p. 234.

<sup>105</sup> Cf. HEIDEGGER, Martin. *Sein und Zeit*, pp. 176-178.

<sup>106</sup> Cf. GADAMER, Hans-Georg. “Frühromantik, Hermeneutik, Dekonstruktivismus”, p. 128.

<sup>107</sup> Cf. HEIDEGGER, Martin. *Op. cit.*, p. 118.

<sup>108</sup> Cf. *Ibid.*, pp. 192-193.

<sup>109</sup> Cf. GADAMER, Hans-Georg. *Die Lektion des Jahrhunderts*, pp. 14-15.

<sup>110</sup> Cf. *Id.* “Frühromantik, Hermeneutik, Dekonstruktivismus”, p. 129.

<sup>111</sup> Cf. *Id.* “Isolamento como sintoma de autoalienação” [1970], in: *Elogio da teoria*. Lisboa: Edições 70, 2001, p. 99.

### 1.5 A atualidade de Aristóteles: teoria e práxis

A ideia hermenêutica de uma referência ao outro, inerente à compreensão, é uma atualização daquelas teses aristotélicas sobre o que nos caracteriza como propriamente humanos: O ser humano é um animal que sabe diferenciar o bom do ruim (ζῶον λόγον ἔχον) e o justo do injusto (ζῶον πολιτικόν)<sup>112</sup>. Para Gadamer, que a nossa compreensão dependa da linguagem, significa que os seus limites se encontram na contínua dependência do outro. Como vimos, ela requer participação (*Teilhabe*) e, em um sentido mais autêntico, diálogo. Aqui teoria e prática estão imbricadas, bem como em toda a hermenêutica de Gadamer, de maneira implícita ou explícita. Na realidade, ele seguiu desde o começo o caminho da filosofia prática de Aristóteles, que no fundo, a despeito do que afirmam muitos dos críticos do Estagirita, não se encontrava em oposição à filosofia de Platão<sup>113</sup>. A “ética hermenêutica do diálogo”, que veremos adiante como um desenvolvimento da ideia de sabedoria prática presente nas três éticas aristotélicas<sup>114</sup> na forma da racionalidade prática (*phrónesis*), mostra que, em realidade, este é um conceito platônico.

Portanto, a hermenêutica gadameriana se movimentou desde o princípio na proximidade entre teoria e práxis, que já estava presente na origem da filosofia, ou melhor, no diálogo entre Platão e Aristóteles através do conceito de *phrónesis*. As teses de que Platão desenvolvera a ideia de “bem” (ἀγαθόν) não como a base de uma perspectiva ontológica, mas como uma pergunta pelo ético no sentido próprio, e Aristóteles não com a intenção maior de criticar a teoria das ideias, mas de fornecer uma base para a sua teoria da *phrónesis*<sup>115</sup>, impulsionaram Gadamer a estabelecer cada vez mais uma ligação entre a sua hermenêutica e a filosofia prática antiga, até o ponto de aquela se transformar em uma forma atualizada desta. O fundamento para essa concreção já se encontra em *Verdade e método* mediante a interpretação da ética aristotélica<sup>116</sup>.

Nessa ocasião, Gadamer pensa que o problema da compreensão se encontra em um âmbito muito similar àquele no qual Aristóteles pôs os modos de comportamento (ἦθος), isto é, cujas regras dependem da mutabilidade e da limitação do estatuto humano e do modo de o

<sup>112</sup> Cf. ARISTOTELES. *Politik*. Hamburg: Meiner, 1990, I, 1253a: “O ser humano é [um animal] dotado de linguagem” e um “animal político”.

<sup>113</sup> Cf. GADAMER, Hans-Georg. *Die Lektion des Jahrhunderts*, pp. 11-13.

<sup>114</sup> Cf. ARISTOTELES. “Magna Moralia; Ethica Eudemia”, in: *The works of Aristotle*. Trad. W. D. Ross. Oxford: Clarendon Press, 1915; ARISTOTELES. *Nikomachische Ethik*. Trad. Eugen Rolfes. 4. ed. Hamburg: Meiner, 1985.

<sup>115</sup> Cf. GADAMER, Hans-Georg. *Op. cit.*, p. 17.

<sup>116</sup> Cf. *Id. Hermeneutik – Ästhetik – praktische Philosophie: Hans-Georg Gadamer im Gespräch*. Hrsg. von Carsten Dutt. 2. ed. Heidelberg: Winter, 1995, p. 65.

ser humano se comportar. Para que algo seja compreendido por meio da linguagem, a compreensão precisa estar *atuando* no seu *modo* variável de escuta atenta do outro, ou seja, linguagem e diálogo precisam ser equiparados. Já o *éthos* entra de acordo com a *phrónesis*, na medida em que algo é *realizado* com um comportamento *determinado* (ἔξις), isto é, que razão (λόγος) e virtude (ἀρήτη) são submetidas a uma situação de igualdade. Atuando de certo modo, tem-se a chance de compreender e evitar mal-entendidos. Comportando-se de certo modo, alguém pode avaliar uma situação e agir aí de maneira correta<sup>117</sup>.

Essa é uma primeira imagem de como a *phrónesis*, e com ela a sabedoria prática, foi escolhida por Gadamer como modelo de sua hermenêutica. Desse modo, ao mesmo tempo que o filósofo se aproximou da filosofia prática de Aristóteles, ele igualmente se afastou de uma ciência produtiva (τέχνη), de uma ciência pura, mas também de uma filosofia estritamente teórica, como foi a metafísica para o Estagirita<sup>118</sup>. Isso significa, que Gadamer não segue Aristóteles em todo o caso, mas no que diz respeito à sua filosofia prática.

Todavia, é possível questionar se, ao dar ênfase à teoria da *phrónesis*, ele julgou fazê-lo porque interpretou mal o pensamento de Aristóteles, optou por se distanciar de toda a reflexão teórica sobre a práxis, ou incorporou à sua hermenêutica tanto a filosofia teórica como a filosofia prática aristotélica<sup>119</sup>. Em primeiro lugar, gostaríamos de mostrar como Gadamer compreende essa relação entre teoria e práxis. Depois disso, veremos os desdobramentos da interpretação da filosofia hermenêutica sobre a questão da racionalidade prática, para distinguirmos em que sentido temos condições de falar em um encurtamento ou ampliação da filosofia aristotélica.

Gadamer tenta mostrar reiteradas vezes como a teoria não se encontra em oposição à atividade prática, mas ela mesma é a mais elevada presentificação da práxis, o mais elevado modo de ser do ser humano<sup>120</sup>. Nós dizemos que temos uma teoria, quando somos absorvidos (*aufgehen*) por algo, ao nos demorarmos (*verweilen*) observando-o e sentirmos certo orgulho daquilo que alcançamos<sup>121</sup>. É como uma forte persuasão íntima de que naquele momento realmente captamos algo e isso pode nos animar, mover e preencher com um sentimento de felicidade. Essa é, segundo Gadamer, um tipo de vivência rara e, além de tudo, limitada pelas nossas experiências. Nas suas palavras:

<sup>117</sup> Cf. GADAMER, Hans-Georg. *Wahrheit und Methode*, pp. 317-318.

<sup>118</sup> Cf. RESE, Friederike. “*Phronesis* als Modell der Hermeneutik”, in: FIGAL, Günter (Hrsg.). *Hans-Georg Gadamer – Wahrheit und Methode*. Berlin: Akademie Verlag, 2007, p. 127.

<sup>119</sup> Cf. BERTI, Enrico. “Gadamer and the reception of Aristotle”, in: *Revista Portuguesa de Filosofia*, vol. 56 / 3-4, jul-dez 2000, pp. 345-360.

<sup>120</sup> Cf. GADAMER, Hans-Georg. “Über die Möglichkeit einer philosophischen Ethik”, p. 175.

<sup>121</sup> Cf. *Id.* “Hermeneutik – Theorie und Praxis”, p. 8.

Nós somos sempre reduzidos entre o dia e a noite, entre o estar desperto e o mergulho no sono. Nós sabemos quanto nos custa dominar, quando estamos despertos, nossas inclinações, tentações, distrações. A teoria é em verdade tudo o que nos é privado nessa mais alta vigília da demora e absorção<sup>122</sup>.

Contudo, o único modo de atingirmos algo como a teoria é enfrentando paulatinamente e continuamente as situações que restringem a nossa formação de conceitos. Nesse sentido, o saber tem, antes de tudo, sua origem e, depois, uma dependência naquilo que nos acontece em um nível prático. Essas são características já presentes na descrição da base teórica para as ações éticas ou mesmo para a práxis como um todo, a *phrónesis*, das quais Gadamer se apropriou para distinguir toda forma de teoria. Há saber quando nós nos comportamos de um modo ao invés de outro, quando nós mostramos que somos de um modo e não de outro. O conhecimento que temos existe também em virtude daquilo que somos. É desse modo que o saber e a exigência do “comportar-se assim ou assim” estão próximos um do outro. Já para Aristóteles, seja teoria ou práxis, ambos estão guiados pelo *nous* (νοῦς)<sup>123</sup>.

Em várias passagens o filósofo grego compara a inteligência (νόησις) humana com a divina. A *nóesis* do ser humano seria diferente da *nóesis* dos deuses principalmente porque aquela além de não ser contínua, lida com a exaustão que envolve a passagem da potência ao ato. Apesar disso, ela é tanto a função (ἔργον) dos deuses como do ser humano. Quando praticamos a contemplação (θεωρία), aproximamo-nos do modo de ser divino<sup>124</sup> e contribuímos espontaneamente com o nosso ambiente natural e social e a nossa própria felicidade. Seria, então, a contemplação suficiente para vivermos bem?

Para os filósofos gregos da Antiguidade não. É por isso que entre eles fazia sentido discutir sobre a ideia de um saber amplo, de filosofia. Com o surgimento das ciências modernas do século XVII, ou seja, com o seu novo modelo de experiência e ideal de método, o sentido lato de filosofia começou a desaparecer. Isso ocorreu simultaneamente à separação do saber teórico da sua conexão com o nosso processo de formação e a nossa vida como um todo. Se antes a teoria era pensada também em relação ao nosso saber partilhado linguisticamente e socialmente, com a ideia de objetividade foi criada uma tensão entre o que consideramos saber humano, por um lado, e experiência humana, por outro<sup>125</sup>.

<sup>122</sup> GADAMER, Hans-Georg. “Hermeneutik – Theorie und Praxis”, p. 9.

<sup>123</sup> Cf. *Ibid.*, pp. 10-11; GADAMER, Hans-Georg. “Die Idee der praktischen Philosophie” [1983], in: *Hermeneutik im Rückblick*, p. 243.

<sup>124</sup> Cf. PETERS, F. E. *Termos filosóficos gregos: um léxico histórico*. 2. ed. Trad. Beatriz Rodrigues Barbosa. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 1983, p. 163.

<sup>125</sup> Cf. GADAMER, Hans-Georg. “Bürger zweier Welten” [1985], in: *Hermeneutik im Rückblick*, pp. 228-229.

Mesmo o conceito de “sistema”, que apareceu na terminologia filosófica no final do século XVII, designando a mediação entre a nova ciência e a metafísica mais antiga, não possuía o mesmo sentido dado por Aristóteles, isto é, de uma mútua participação entre teoria e práxis. É claro que as ciências modernas transformaram o nosso mundo e toda a nossa compreensão de mundo. Passamos a ter outras formas de comunicação e, com isso, novas tarefas e problemas. Por outro lado, a imagem conceitual e linguística de nossa tradição cultural, que remonta às dialética e metafísica gregas, além de fazer parte da nossa formação, ainda determina a nossa autocompreensão<sup>126</sup>.

O mesmo vale aqui para a retomada do pensamento grego antigo pela hermenêutica de Gadamer. Apesar de a filosofia prática ter significado para os gregos algo que tem a ver com o modo de expressão deles e as questões por eles formuladas, não só os conceitos que dela herdamos e o seu uso semântico ainda podem ter certa significação para nós, como muitos dos comportamentos humanos e a tentativa de compreendê-los não sofreram muitas alterações. Há problemas oriundos da convivência humana, como abuso de poder, por exemplo, que já existia entre os gregos há mais de dois mil anos e continua existindo em nossos dias.

Conforme Gadamer, Aristóteles permanece sendo seu parceiro privilegiado de diálogo, porque ele apresenta para nós o ideal de razão, com o qual podemos reagir contra o ideal dos modernos de um mundo dominado pelo saber e poder. Isso significa que ele nos traz o ideal de um mundo racionalmente ordenado e compreensível, no qual nós temos de viver<sup>127</sup>. A sua concepção de filosofia prática traz uma tese metafísica fundamental: o ser humano possui *lógos* e, por isso, ele pode e precisa, como cidadão livre, fazer escolhas (*προαίρεσις*). Isso significa que ele possui a chance de encontrar o “bem” a cada vez que se depara com uma situação concreta e, para tanto, tem de saber como fazê-lo<sup>128</sup>. Refletimos sobre a filosofia prática, portanto, não para que saibamos meramente quais ações são boas, mas sim para que cheguemos a ser bons.

Daí somos conduzidos à seguinte pergunta: A reflexão sobre a ação precisa realmente da filosofia? Sim, porque esta nos pode auxiliar na formação de nossa racionalidade prática. Se alguém já é propenso a fazer o bem diante de uma situação concreta, sê-lo-á efetivamente se possuir o saber universal dos conceitos. A *phrónesis* pressupõe certo tipo de “educação”, isto é, exercício e formação madura do *éthos*. Não há modos de comportamento voltados para o bem sem *lógos* e, conseqüentemente, não há racionalidade prática sem racionalidade teórica

<sup>126</sup> Cf. GADAMER, Hans-Georg. “Bürger zweier Welten”, p. 230.

<sup>127</sup> Cf. *Id.* “Die Idee der praktischen Philosophie”, p. 246.

<sup>128</sup> Cf. *Ibid.*, p. 238.

(σοφία). A relação entre ambas é de participação mútua e não hierárquica<sup>129</sup>. Ao construir a *Ética a Nicômaco*, Aristóteles quis enfatizar essa relação<sup>130</sup>.

O sentido de defender uma filosofia prática é dar ao filósofo a possibilidade de esclarecer conceitualmente e servir teoricamente como um mediador instruído do conflito que se cria em torno de situações que requerem uma escolha. Segundo Gadamer, a obra prima de Aristóteles foi justamente a filosofia prática, porque ela aponta para o aberto, isto é, ela tanto se volta para a verdade da experiência humana como um todo, como pergunta pela possibilidade de chegarmos a pôr conceitos em prática. Ele dividiu a filosofia em teórica e prática, não por vê-las como domínios separados, mas para enfatizar a sua contribuição: manter a abertura para novas perspectivas teóricas, cujo potencial já se encontra presente na própria variabilidade de elementos significativos da língua viva<sup>131</sup>.

Isso teve para a hermenêutica filosófica uma oportunidade especial: a chance de encontrar, por meio da atualização da teoria da *phrónesis* aristotélica, um diálogo com a tradição que apoiasse a conversão da hermenêutica em uma filosofia prática. Mostrando como a compreensão é tanto teórica como prática, Gadamer pôde fazer frente à aplicação desmedida do nosso poder científico e técnico. Ele é enfático quando defende que empregar conceitos ou métodos de investigação científica à reflexão de todos os nossos comportamentos e escolhas, restringe o nosso potencial de lidar de outras maneiras com certas experiências, talvez mais de acordo com a nossa condição humana e o respeito a esta dentro de uma comunidade.

Os filósofos gregos não tiveram que lutar na Antiguidade contra esse encurtamento do conceito de racionalidade, que domina a ciência e a filosofia modernas. Eles simplesmente tomaram para si a imensa tarefa de explorar um solo linguístico nunca antes penetrado<sup>132</sup>. Já a razão pela qual Gadamer desenvolve a sua filosofia prática é para mostrar mais um vez, na medida em que isso se tornou necessário, especialmente nos séculos XX e XXI, que ainda nos podemos voltar para o conhecimento, ou melhor, para os conceitos, na tentativa de compreendermos quem somos, entendermos uns aos outros e, assim, fazermos desse mundo um lugar melhor. Parece que é aí que a filosofia deixa de ser, em uma época de imagens de mundo<sup>133</sup> especializadas, uma relíquia de um tempo passado, fuga irresponsável de sonhos

<sup>129</sup> Cf. GADAMER, Hans-Georg. “Die Idee der praktischen Philosophie”, pp. 239-240.

<sup>130</sup> Cf. ARISTOTELES. *Nikomachische Ethik VI*. Hrsg. übers. von Hans-Georg Gadamer. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1998, pp. 54-58.

<sup>131</sup> Cf. GADAMER, Hans-Georg. “Frühromantik, Hermeneutik, Dekonstruktivismus”, p. 130.

<sup>132</sup> Cf. *Id.* “Die Idee der praktischen Philosophie”, p. 244.

<sup>133</sup> Cf. HEIDEGGER, Martin. “Die Zeit des Weltbildes” [1938], in: *Holzwege*. Gesamtausgabe, Bd. 5. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1977, pp. 89-90.

desfeitos ou imaturidade do espírito cognoscente<sup>134</sup>, para reafirmar a sua “serventia”: a busca incansável pela verdade e pelo “viver bem”.

### ***Resumo e passagem para o segundo capítulo***

Não há dúvida de que não temos como compreender a hermenêutica filosófica de Gadamer sem entendermos em que sentido ele faz uso dos conceitos de verdade e finitude. Também é inegável a influência de *Ser e tempo*, bem como dos conceitos ali presentes de Ser, historicidade e temporalidade, sobre a *magnum opus* de Gadamer. No entanto, vimos que o texto que mais o inspirou na composição de sua obra principal foi *A origem da obra de arte*, devido ao modo como a questão da verdade é posta nessa ocasião. Heidegger defende que o ser da obra de arte é trazer à tona a verdade da coisa. Cometeram um equívoco aqueles que afirmaram que a verdade pertence apenas à lógica, seja formal (que abstrai de qualquer conteúdo), transcendental (que se pergunta pela possibilidade da relação do conhecimento com um objeto) ou científica (que opera com indução, análise, construção, comparação).

A arte comporta verdade e manifesta, com isso, que tornar absoluto o modelo de verdade das ciências modernas é um equívoco. Seguindo esse ensinamento, Gadamer decidiu levar adiante a reflexão tanto sobre essa verdade da arte, como sobre a verdade de outras experiências que se distinguem fundamentalmente daquela científica. Para tanto, ele resgatou a tradição da hermenêutica, que já havia desenvolvido em certo sentido essa questão, desde Schleiermacher até Dilthey, e passou a defender que a hermenêutica e sua tradição trouxeram muito mais do que uma contribuição para a filosofia ou um método próprio que lhe pudesse servir de base. A hermenêutica nos despertou para a verdade da própria compreensão, cuja experiência de mundo diz respeito a todos os seres humanos.

Com base nisso, Gadamer sustenta a tese da universalidade da hermenêutica e dá a esta o estatuto de uma teoria filosófica. Trata-se de mostrar que levar em consideração o sentido da compreensão como tal, isto é, enquanto uma unidade de entendimento, interpretação e aplicação, é o pressuposto fundamental para se pensar qualquer questão filosófica. Toda compreensão faz parte de uma tradição de sentidos, cuja história nos influencia por meio da linguagem. Não há compreensão sem linguagem e, portanto, os limites do que podemos ouvir e entender estão relacionados aos limites de nossa linguagem. As palavras, os conceitos e o modo como os interpretamos também transformam as nossas

---

<sup>134</sup> Cf. GADAMER, Hans-Georg. “Über die Naturanlage des Menschen zur Philosophie”, pp. 110-111.

relações com os outros. Em outros termos, somos responsáveis por compreender de um modo ou de outro, pois, o que interpretamos tem efeito sobre a realidade concreta, ou melhor, sobre as nossas vidas, a vida dos outros e outras formas de vida, enquanto fazemos parte de uma comunidade humana e usufruímos do que existe de útil e bom em nosso entorno.

Portanto, estamos sustentando argumentos aqui de que é improvável compreendermos profundamente a hermenêutica filosófica sem que a vejamos como uma filosofia prática. Isso significa afirmar, em primeiro lugar, que tal hermenêutica além de ser um modo de fazer filosofia, que propõe uma abordagem diferenciada para os temas filosóficos, também é, antes de tudo, prática e, assim, traz a radical necessidade do debate da problemática da ética. Para Gadamer conduzir tal modo de pensar, ele certamente teve outras orientações além daquela de Heidegger e da tradição hermenêutica.

Além de sua erudição, ante os seus vastos conhecimentos de história da filosofia, tradição da hermenêutica e literatura, seus estudos sobre Platão e Aristóteles marcaram o seu pensamento. Contudo, embora tenham sido realizados com a acuidade de quem foi filólogo clássico e filósofo, eles não recebem muitas vezes o valor que merecem, nem o destaque quando se debate sobre a hermenêutica filosófica. Para nós, essa presença dos gregos se encontra de maneira evidente nos seus primeiros textos, indireta em *Verdade e método* e explícita em muitos de seus textos tardios. Podemos até afirmar que o pensamento de Gadamer como um todo foi inspirado na ideia de filosofia prática grega.

Para justificar essa afirmação, apresentaremos no próximo capítulo os traços que mostram a influência da ética grega antiga no pensamento de Gadamer e, inversamente, o modo como este filósofo se apropriou de alguns conceitos gregos, tais como *práxis*, *philia* e *éthos*. Ele será, em certa medida, um capítulo cuja especialidade é tornar familiar a honestidade intelectual de Gadamer em declarar o quanto a força expressiva do pensamento grego teve efeitos consideráveis sobre sua filosofia e o porquê de ele insistir em reavivar certos elementos da filosofia prática antiga.

Começaremos indicando o papel do princípio da *práxis* sobre a dimensão prática da compreensão. O objetivo aqui é alargar a ideia que fazemos do conceito de aplicação, cujo uso tem sido constantemente referido à execução ou utilização prática de teorias e métodos sobre casos específicos e objetos concretos. Isso foi algo que herdamos da linguagem pragmático-técnica e que podemos transformar, especialmente quando a nossa atenção está voltada para outras formas de linguagem e práticas. O conceito de *práxis* foi empregado com bastante frequência por Gadamer em toda sua obra, desde sua forma no grego clássico ( $\pi\rho\alpha\tilde{\alpha}\xi\iota\varsigma$ ) até como parte do léxico de outras línguas, como o alemão moderno (*Praxis*).

Portanto, ele desempenhou ali tanto a função de elemento organizador de nossa vida social, como de lugar da liberdade, intrínseco ao nosso modo de ser e a partir do qual fazemos escolhas racionais e decidimos que ações tomar.

Aí retomaremos novamente a discussão entre teoria e práxis, cujo sentido moderno também se origina nos dois ideais de vida descritos por Aristóteles. Por um lado, há o caminho da *theoria* e da *sophía*, por outro, o da *phrónesis*. Esta é entendida como a mais alta forma de *práxis* e igualmente como um ideal de vida. Essa discussão aparece de modo especial no livro sexto da *Ética a Nicômaco*, traduzido também por Gadamer. Vemos que mesmo o dialético, ou filósofo, é aquele que mais deseja ser um *phrónimos*, quando o que está em jogo é o seu modo de autocompreender-se e comportar-se, pois, somente o amor ao saber não lhe é aí suficiente.

Para aprofundar essa questão, cuja condução se assemelha à pergunta socrática sobre o bem, mostraremos a abrangência da máxima délfica “Conhece-te a ti mesmo”, bem como da problemática da multiplicidade dos modos de comportamento que podem orientar ou não as nossas ações. Aí a figura polêmica de Sócrates retorna implicitamente no seguinte sentido: não sabemos até que ponto ele foi filósofo e até que ponto era um defensor das virtudes éticas. Se seguirmos à risca a tese de alguns teóricos de que a ética não deveria ser um tema para filósofos, então é válido questionar se Sócrates foi filósofo. Para além disso, o que nos interessa é avaliar o papel da *philia* para a autocompreensão e do *éthos* para o nosso comportamento para com os outros. No fim, veremos que isso tem relação direta com o tema da solidariedade e da necessidade de “autointerpretação da vida” em comunidade, tão recorrentes nos textos tardios de Gadamer, os quais nos revelam o quanto a hermenêutica filosófica se configura como uma espécie de filosofia prática ao modo dos filósofos gregos.

Isso nos conduzirá mais uma vez à pergunta sobre a possibilidade de pensarmos filosoficamente a questão do bem, que é aqui similar, no fundo, àquela sobre a possibilidade de elaborarmos uma ética filosófica. O que está por trás de tal questionamento é ainda outra interrogação. Até que ponto a defesa de uma autêntica solidariedade, vivida por aqueles que conduzem certa noção de bem comum, a qual começa pela ideia de autoconhecimento e de mudança de modos de comportamento, pode se contrapor a outras formas de decisão que ignoram a liberdade do outro? Antes de qualquer coisa, veremos adiante que o bem é certamente algo que não pertence a nenhum ser humano ou grupo. Ele é, desse modo, algo inacessível, cuja procura é tarefa a ser constantemente renovada e avaliada, assim como toda interpretação.

## CAPÍTULO II

### **A assimilação da ética grega antiga pela filosofia hermenêutica**

A hermenêutica como filosofia prática é uma reabilitação e atualização, em especial, das éticas platônica e aristotélica. Para entendermos a apropriação de conceitos que aí se realiza, optamos por oferecer um capítulo mais descritivo e elucidativo sobre o tema. Discorreremos sobre o lugar da noção de *práxis* dentro da filosofia de Aristóteles e do termo equivalente no interior da hermenêutica filosófica (2.1). Depois disso, mostraremos como esta se encontra mais ligada à especificidade da racionalidade prática (*phrónesis*), do que da racionalidade teórica (*sophía*), e ao conjunto de questões que se abrem com a reflexão platônico-aristotélica em torno do tema da *philia*. Nesta identificaremos, então, a semelhança com a ideia moderna de solidariedade (2.2) e veremos como ambas podem ser também uma consequência do processo de autointerpretação da vida, que os gregos expressaram de maneira exemplar mediante o conceito de *éthos* (2.3). Por fim, veremos se é possível encontrar uma base teórica para a ética filosófica e qual a relevância da assimilação de Gadamer da ética aristotélica (2.4), em meio à retomada das interpretações da filosofia grega antiga e ao debate sobre a ética no século XX (2.5).

#### **2.1 O princípio da *práxis* (πρᾶξις): pensar com base no conceito de “participação”**

Um dos conceitos centrais de uma filosofia prática é o conceito de *práxis* (πρᾶξις). Segundo Aristóteles, a ele estão intrinsecamente relacionados tanto os conceitos de *sophía* (σοφία) e *theoría*, como de *phrónesis*. É tanto que quando o filósofo grego quer fazer uma contraposição à *práxis*, ele usa os conceitos *poíesis* (ποίησις) e *téchne*, e não *sophía* e *theoría*. Não se trata de fazer, portanto, um contraste entre conhecimento puramente teórico e conhecimento voltado para a atividade prática, ou melhor, *theoría* e *práxis* – ao modo da oposição entre teoria e aplicação “técnica” presente nas ciências empíricas modernas –, mas de mostrar que a *práxis* exprime algo diferente do comportamento teórico e representa mais que atividades produtivas.

Como nos mostrou Gadamer, “*práxis*” significa a totalidade de coisas práticas, ou seja, todos comportamentos humanos, modos de ser e de viver, e toda auto-organização humana neste mundo<sup>135</sup>. Com tal conceito, nota-se também que não estão aqui em questão

---

<sup>135</sup> Cf. GADAMER, Hans-Georg. “Probleme der praktischen Vernunft”, p. 324.

simplesmente ações, mas uma completa condução dos seres humanos para uma vida boa e feliz, que os filósofos gregos denominaram *eudaimonía* (εὐδαιμονία). Para a definição do termo “práxis” não há fronteiras precisas, senão que ele corresponde a tipos de atividades que exigem a nossa *participação*, um “estar presente” (*Dabeisein*). Em outras palavras, com ele se entende que já sabemos em alguma medida o que estamos fazendo, já existe em algum nível reflexão, desde que tomamos parte de algo deliberadamente<sup>136</sup>.

Enquanto a *práxis* é orientada pela *phrónesis*, a *poíesis* está ligada à *téchne*, que é uma expressão para o saber que pertence ao “poder” (*Können*). Segundo Aristóteles, *téchne* e *phrónesis* são duas formas de racionalidade, nas quais o saber do bem encontra sua perfeição. Elas se baseiam na distinção entre *poíesis* e *práxis*, que pertence ao conteúdo próprio da filosofia prática<sup>137</sup>. Quando conhecemos, com a *téchne*, os meios para atingir objetivos previamente dados, e nos informamos detalhadamente sobre esses meios, adquirimos um saber que é útil e, como tal, também voltado para o bem. Contudo, como o bem já está aí pressuposto, ele mesmo não é mais posto em questão. Quase nenhum especialista questiona, por exemplo, se o seu poder e fazer são bons para o universal<sup>138</sup>.

Pelo contrário, o *phrónimos* (φρόνιμος) não é guiado por um saber que trata somente do cumprimento de regras, que são habitualmente repetidas. Na verdade, ele já possui uma formação, isto é, ele já conhece modos de comportamento e também se comporta de determinado modo. Essa racionalidade prática o orienta a agir, então, daqui em diante como lhe parece ser correto, principalmente diante de situações difíceis<sup>139</sup>, quando uma escolha precisa ser feita e pode ser livre. A liberdade é pressuposta, aliás, pela racionalidade prática. Sem ela não há práxis.

É evidente que nunca tivemos o direito de nos comportar de qualquer modo, pois não somos capazes de escapar da condicionalidade do mundo linguístico e histórico do qual fazemos parte. Entretanto, conforme Gadamer:

Nossa tarefa continua sendo ordenar e subordinar os conhecimentos teóricos e as possibilidades técnicas do ser humano à sua “práxis” e não consiste de nenhum modo em converter o mundo da vida, que é precisamente o mundo da práxis, em um construto técnico fundamentado teoricamente<sup>140</sup>.

É sempre importante ressaltar que do mesmo modo que Aristóteles não era contra a *téchne*, Gadamer não recusa o modelo de método científico, ou mesmo os seus resultados.

<sup>136</sup> Cf. GADAMER, Hans-Georg. “Hermeneutik – Theorie und Praxis”, p. 10.

<sup>137</sup> Cf. ARISTÓTELES. *Nikomachische Ethik VI*.

<sup>138</sup> Cf. GADAMER, Hans-Georg. “Die Idee der praktischen Philosophie”, p. 238.

<sup>139</sup> Cf. *Id.* “Hermeneutik – Theorie und Praxis”, p. 11.

<sup>140</sup> *Id.* “Bürger zweier Welten”, p. 233.

Aristóteles contrapõe *téchne* e *phrónesis*, para ordenar os saberes e pôr a *téchne* e o seu “poder fazer” (*Machenkönnen*) em uma posição subordinada à *phrónesis* e à sua *práxis*. Mesmo a *téchne* precisa dessa tensão com a *práxis*. Se ela não existe, não há conhecimento, mas o mero cumprimento de algo pré-estabelecido<sup>141</sup>.

Por outro lado, Gadamer opõe a verdade do método a outros modos de verdade, para mostrar que o nosso modo de compreender, e conseqüentemente de atuar no mundo, ultrapassa a ideia de aplicação técnica de uma especialização às situações com as quais nos deparamos. Ele não nega em nenhum momento que métodos nos podem ajudar a encontrar soluções para questões pontuais, mas defende que a experiência humana perde muito de sua capacidade de elaboração de outros modos de se manifestar, quando se restringe a algo por ela criado. O cotidiano e a vida além de serem mais poderosos, ao nos tomarem e nos tirarem daquela rotina que é produto do método, ainda têm muito mais a nos ensinar.

As situações, dentro das quais fazemos nossas experiências, possuem grande influência sobre nossas escolhas e nos podem dar também a chance de agir de um modo ou de outro. As escolhas parecem não ser tão definitivas, quando não nos é requerido que façamos um mero uso do que nos dizem os especialistas, mas compreendamos o que estamos fazendo e pensemos sobre como o estamos fazendo. Isso é hermenêutico: em muitos casos, nós mesmos precisamos compreender a situação.

Ao falarmos de compreensão, principalmente quando não se trata de entender algo imutável<sup>142</sup>, tentar dominar o outro, o estranho, só nos pode impedir de compreender o que está acontecendo, isto é, de nos aproximarmos de um entendimento da verdade daquilo que está diante de nós. Se pudéssemos arriscar apontar um critério para apreender tal conteúdo, este seria o de uma *participação*. Isso ocorre, por exemplo, no *diálogo*, no qual os indivíduos envolvidos assumem a tarefa de complementar saberes.

A orientação daí surgida age sobre nossas convicções, valorações e hábitos, sendo, como tal, muito mais englobante, não suscetível de aprendizado analítico e exigente quanto à responsabilidade que nos cabe. Em outras palavras, ela abarca o âmbito da ética e, assim, implica a transformação dos indivíduos, em prol de uma melhor compreensão do conteúdo que está em questão. Nesse sentido, a dimensão prática da hermenêutica gadameriana é uma atualização das *práxis* e *phrónesis* aristotélicas. Do mesmo modo que, para Aristóteles, a teoria é ela mesma uma *práxis*; para Gadamer, a compreensão é ela mesma uma aplicação.

<sup>141</sup> Cf. GADAMER, Hans-Georg. “Über die Möglichkeit einer philosophischen Ethik”, p. 175.

<sup>142</sup> *Id.* “Probleme der praktischen Vernunft”, p. 319: “Moral e política, e também as leis que os seres humanos dão a si mesmos, os valores segundo os quais vivem, as instituições que criam para si, os hábitos que seguem, tudo isso não pode reivindicar imutabilidade e, com isso, real acessibilidade ao saber, isto é, cognoscibilidade”.

Essa aplicação surge de uma flexibilidade no trato com o mundo<sup>143</sup>, isto é, da consciência de que ante a impossibilidade de uma interpretação definitiva de determinados temas, esta pode ser uma aproximação, somente uma tentativa, plausível e fecunda, mas nunca claramente definitiva. Gadamer ainda complementa, afirmando que a “compreensão, exatamente como a ação, permanece sempre um risco e nunca permite a simples aplicação de um saber de regras geral sobre o entendimento de enunciados ou textos dados”<sup>144</sup>. Entretanto, apesar de ela oferecer uma segurança menor, em termos de uma avaliação da legitimidade de seus resultados, o que seria por exemplo garantido pelos métodos das ciências naturais, ela nos oferece oportunidades: pode “contribuir de um modo especial para ampliar nossas experiências humanas, nosso autoconhecimento e nosso horizonte de mundo. Pois, tudo o que a compreensão proporciona é proporcional a nós mesmos”<sup>145</sup>.

A consequência disso é o ser humano poder construir a sua identidade, ou melhor, ser afetado pela sua própria potência criadora. Como nos ensina o termo *práxis*, o ser humano já se encontra em uma situação, na qual é impelido a agir, mas a sua caracterização como alguém que pode agir em direção de uma melhor realização de sua vida se dá justamente ante a chance de fazer uma *escolha prévia* entre possibilidades. Embora haja estruturas típicas que podem ser traduzidas em *práxis*, o saber que dirige a ação é promovido pela situação concreta. Aqui é a escolha, guiada pelos nossos interesses, que vai determinar o que se deve fazer. Se há uma condição à qual a filosofia prática está sujeita, enquanto ciência, esta é a exigência de que tanto aquele que aprende, como aquele que ensina estejam indissolavelmente referidos à *práxis*, ou seja, à busca pela melhor forma de vida<sup>146</sup>.

O ideal de indivíduos com um maior grau de informação, e assim de especialistas que nos possam orientar nas questões práticas, por exemplo, representa uma espécie de planificação adequada, com a qual teríamos como introduzir uma organização mais funcional de nossas ações. Em outros termos, o objetivo desse ideal seria instruir indivíduos, que se tornassem aptos a nos dizer o que fazer, de tal modo que pudéssemos substituir o lento processo de aprendizado por meio de nossa experiência prática e social, pela rápida indicação de um especialista do que seria melhor pensar e pôr em prática.

Hoje constatamos, no entanto, que tal comodismo nada mais é do que a renúncia primária de nossa liberdade<sup>147</sup>. Abdicamos o nosso poder de tomar decisões, de adaptar as

<sup>143</sup> Cf. GADAMER, Hans-Georg. “Was ist Praxis?”, in: *Neuere Philosophie II*, pp. 216-218.

<sup>144</sup> *Id.* “Hermeneutik als praktische Philosophie”, p. 51.

<sup>145</sup> *Ibid.*, p. 51.

<sup>146</sup> Cf. *Ibid.*”, pp. 35-37.

<sup>147</sup> Cf. GADAMER, Hans-Georg. “Was ist Praxis?”, pp. 218-220.

nossas expectativas às situações concretas. Entretanto, embora com isso haja uma perda não somente de nossa compreensão das coisas e dos outros, mas também de nossa autocompreensão, não podemos lançar toda a responsabilidade desse fenômeno nos especialistas. Todos nós somos responsáveis, na medida em que todos nós temos que *participar* na formação de conceitos e, assim, realidades. Não somente nós ganhamos com essa atitude, mas também o próprio conceito. Conforme nos lembra Gadamer:

No fim, isso é o nascimento do conceito de razão. Quanto mais algo se apresenta para todos como convincentemente desejável, quanto mais ele é encontrado nessa partilha, mais os seres humanos têm liberdade, em um sentido positivo, isto é, verdadeira identidade com o que é comum<sup>148</sup>.

A compreensão e autocompreensão humanas, no sentido de uma compreensão autêntica, representam um ideal de racionalidade. O que vimos sobre o conceito de “aplicação” mostra como a compreensão requer uma acordo mútuo, uma partilha de algo comum, que seja válido para todos os seres humanos. A teoria hermenêutica sempre tentou fazer, em sua história, essa intermediação entre o que já é aceito como universal e os casos particulares surgidos de novas experiências. Além disso, como nos lembra Gadamer, ela “desde os tempos antigos até os dias atuais exigiu que sua reflexão sobre as possibilidades, regras e meios de interpretação sirva e promova, de modo imediato, a *práxis*”<sup>149</sup>. Já a hermenêutica filosófica quer reabilitar, além disso, a capacidade natural dos seres humanos de um contato compreensivo entre eles.

É por isso que, para fazermos jus à sua dimensão prática, precisamos ter em conta que uma verdadeira compreensão requer também esse momento de participação. A hermenêutica cultiva, por um lado, uma capacidade de compreensão que se estende a toda a nossa experiência teórico-prática. Por outro lado, ela assume o compromisso de se responsabilizar por aquilo que passou a ser um modelo, em decorrência de uma interpretação, o que a situa nas proximidades de nossas experiências ética, social e política. Conforme ressalta Gadamer:

Se a ética é, por exemplo, uma teoria da vida reta, ela pressupõe, ao mesmo tempo, sua concreção em um *étos* vivente. Também a arte da compreensão da tradição pressupõe [...] não só seu reconhecimento, mas prossegue elaborando produtivamente a transmissão daquelas obras<sup>150</sup>.

Isso é possível mediante uma renovação da linguagem e da familiaridade com os assuntos que estão em questão, ou seja, de uma escolha em favor de algo e contra algo e da

<sup>148</sup> GADAMER, Hans-Georg. “Was ist Praxis?”, pp. 221-222.

<sup>149</sup> *Id.* “Hermeneutik als praktische Philosophie”, p. 37.

<sup>150</sup> *Ibid.*, p. 40.

motivação e postura crítica surgidas de nossas experiências. Para tanto, como nos ensinou o conceito de *práxis* aristotélico, um dos caminhos possíveis é atuarmos com solidariedade e determinarmos de forma conjunta os assuntos comuns através do atuar. Talvez desta condição decisiva surjam outras ações em prol de uma vida melhor, isto é, que de uma solidariedade *por necessidade* se manifestem outras solidariedades<sup>151</sup>.

## 2.2 A problemática da *philia* (φιλία): introdução à ideia de “solidariedade”

A amizade é um bom exemplo de solidariedade *espontânea* que torna possível a ordenação da convivência humana, isto é, cuja estrutura nos ensina como é possível tomar decisões conjuntas, quando se trata de tomá-las em prol de um bem comum. É por isso que mesmo diante do progresso da ciência e de sua aplicação racional à vida social, nenhuma situação ainda foi criada em que não se precisaria mais de “amizade”, ou melhor, de uma solidariedade tão fundamental e voluntária.

Na mesma direção, as pressuposições para a dominação dos problemas da vida do mundo moderno, problemas do âmbito da vida moral, social e política, não se tornaram tão diferentes daquelas que foram formuladas na experiência grega antiga de pensamento. Se há uma pressuposição comum para a vigência tanto do Estado antigo como do Estado moderno, por exemplo, essa é a de uma partilha entre os cidadãos, como aquela que há entre amigos, para os quais tudo é comum. Seria um equívoco o raciocínio apressado de que, em um mundo transformado, pensamentos passados não são mais válidos de maneira alguma e precisam ser renovados enquanto tal<sup>152</sup>.

Gadamer chamou a atenção justamente para o fato de como o conceito grego para o fenômeno da amizade possui uma importância decisiva para a articulação da autocompreensão, da compreensão do outro e, conseqüentemente, da vida em sociedade. Desse modo, ele dedicou pelo menos três textos a esse tema<sup>153</sup>, nos quais deu uma ênfase especial ao pensamento grego antigo. Certamente ele não o fez por acaso. Em primeiro lugar, especialmente Platão e Aristóteles trataram em alguns de seus escritos do tema da amizade. Aristóteles, que consideramos ser um dos principais interlocutores de Gadamer, senão o mais

<sup>151</sup> Cf. GADAMER, Hans-Georg. “Was ist Praxis?”, pp. 227-228.

<sup>152</sup> Cf. *Id.* “Bürger zweier Welten”, pp. 235-236.

<sup>153</sup> Cf. *Id.* “Freundschaft und Selbsterkenntnis. Zur Rolle der Freundschaft in der griechischen Ethik”, in: *Griechische Philosophie III: Plato im Dialog. Gesammelte Werke*, Bd. 7. Tübingen: Mohr Siebeck, 1991; *Id.* “Logos e Ergon im platonischen ‘Lysis’”, in: *Griechische Philosophie II. Gesammelte Werke*, Bd. 6. Tübingen: Mohr Siebeck, 1999; *Id.* “Freundschaft und Solidarität” [1999], in: *Hermeneutische Entwürfe*.

importante no que se refere ao tema da ética, dedicou nos seus três tratados de ética uma posição central ao conceito de *philia* (φιλία)<sup>154</sup>.

Em segundo lugar, ante a vasta história do termo “amizade” na tradição filosófica, Gadamer considera a formulação grega mais apropriada para abordar esse fenômeno. Por fim, pensamos que há, com a *Ética a Nicômaco* de Aristóteles, um esclarecimento de como a *philia* não apenas pode ser consequência de um processo de autoconhecimento, mas traz particularmente um novo olhar sobre a importância da autocompreensão e da compreensão com o conceito de *excelência* (*arête*)<sup>155</sup>, o qual a ela está ligado. Tal elucidação é fundamental não somente para que compreendamos hoje o significado da palavra “solidário”, mas também para mostrarmos em que sentido a tensão entre a exemplaridade do conceito grego de *philia* e o conceito moderno de “solidariedade” desempenha um papel central para a experiência hermenêutica, do modo como foi destacada por Gadamer.

É certo que embora a palavra *philia* seja geralmente traduzida por “amizade”, seu conceito representa algo muito mais abrangente, a saber, aquilo que é querido, amado por alguém, um bem que desejamos que seja nosso para sempre. Assim ocorre com a amizade verdadeira: ela é um “bem”. Ao confiarmos em nossos amigos, e conseqüentemente partilharmos algo com eles, temos não somente melhores condições de compreender a nós mesmos, mediante um conselho, por exemplo, mas também de compreender o outro, por meio daquilo que temos em comum com ele. Em ambos os casos, não se trata de uma mera troca de sentimentos, mas de uma real fixação de um modo de vida que seria mais pleno para nós em uma comunidade, ou seja, enquanto vivemos com os outros<sup>156</sup>.

A amizade é uma das experiências mais profundas, no sentido de uma solidariedade espontânea, de uma ajuda mútua, que a humanidade já experienciou e para a qual não encontrou um cânon preciso. Que haja algo na amizade que somente se pode viver, mas não definir<sup>157</sup>, fez talvez com que Gadamer tivesse um interesse filosófico especial por ela. Foi desse modo que julgamos que ele conduziu sua hermenêutica filosófica: em busca dos vestígios daqueles tipos de experiências, que embora nos sejam fundamentais, permanecem e provavelmente permanecerão sem o amparo de uma fundamentação ou de um conjunto de regras que nos orientem ao nos depararmos com elas. Por essa razão, a experiência da

<sup>154</sup> Cf. GADAMER, Hans-Georg. “Freundschaft und Solidarität”, p. 56.

<sup>155</sup> ARISTÓTELES. *Nikomachische Ethik*, p. 216, 1166a: “[...] a virtude e o virtuoso parecem ser a medida para todos os seres humanos. O homem da virtude permanece em concordância consigo mesmo e quer a mesma coisa com toda sua alma, e deseja para si mesmo o bem e o que assim parece e o põe em andamento – pois é próprio ao bom realizar o bem –, para ser preciso por ele mesmo, isto é, em função de sua parte racional, que é o próprio si mesmo do ser humano”.

<sup>156</sup> Cf. GADAMER, Hans-Georg. *Op. cit.*, p. 405.

<sup>157</sup> Cf. *Ibid.*, p. 57.

amizade e, com ela, de uma solidariedade voluntária são também experiências hermenêuticas. Por sua vez, a compreensão de um tema como esse encontra hoje certo apoio na nossa tradição humanística, que foi completamente dominada pelos modelos gregos antigos.

O desafio agora seria adentrar o campo de sentido a partir do qual podemos tratar do tema da amizade e que determina, em grande parte, o que tomamos por filosofia prática. O que é então a amizade verdadeira? A discussão em redor da *philia* é levantada pela primeira vez como problema filosófico no diálogo *Lísis*, do jovem Platão<sup>158</sup>. Sócrates é a figura central deste diálogo e, sendo conduzido a discorrer sobre o tema da amizade ante a situação com a qual se depara, termina pondo em questão o que se sabe sobre a verdadeira amizade.

Aí são enumerados alguns modos de amizade, como, por exemplo, por utilidade ou satisfação, semelhança ou dissemelhança, até que se chega à tese de que o critério para o surgimento de uma verdadeira amizade não é algo como a semelhança ou dissemelhança. Antes, o amigo é aquele que preenche uma “falta” (ἔνδεια) e, portanto, nele se busca algo que pode ser apropriado, partilhado<sup>159</sup>. Embora esta pareça ser a solução (εὐπορία) para a problemática da amizade, ela ainda não possui uma forma acabada. É tanto que Sócrates afirma no diálogo platônico, que saber disso não é suficiente para descobrir o que é um amigo. Em outros termos, aí ainda não aparece um “primeiro princípio”<sup>160</sup> que determine precisamente aquilo que é comum ao surgimento de toda amizade verdadeira.

Em primeiro lugar, percebe-se que não há uma fronteira precisa entre os diversos modos de amizade, mas que todos eles fazem referência, em algum grau, à verdadeira amizade. Desse modo, o ser verdadeiro da amizade estaria presente, mesmo que parcialmente, em outros modos de amizade, como se fossem modificações daquele<sup>161</sup>. Em segundo lugar, no *Lísis*, o que o Sócrates platônico faz não é buscar uma definição precisa para a ideia da amizade verdadeira. Para ele, mais relevante do que isso é expressar a importância de uma harmonia entre *lógos* e *érgon* (ἔργον), isto é, entre a nossa disposição para pensar algo corretamente e executá-lo bem. Em outros termos, a prioridade aqui é a orientação de nossa atividade em direção daquilo que satisfaça o ser.

Na amizade procuramos aquilo que é bom no outro e também nos esforçamos para dar o melhor de nós mesmos. O que é aí experienciado ocorre de maneira espontânea, satisfatória,

<sup>158</sup> Cf. PETERS, F. E. *Termos filosóficos gregos*, p. 82.

<sup>159</sup> Cf. PLATÃO. “Lísis (ou da amizade)”, in: *Diálogo IV*. Trad. Edson Bini. Bauru, SP: EDIPRO, 2009, p. 292, 216b.

<sup>160</sup> Cf. *Ibid.*, p. 298, 219c-d.

<sup>161</sup> Cf. GADAMER, Hans-Georg. “Freundschaft und Selbsterkenntnis”, p. 400; Aqui está presente o ideal de *participação* (μέθεξις) platônico, segundo o qual o ser verdadeiro é algo que também pode estar presente em outros seres imperfeitos semelhantes a ele (Cf. PLATON. *Sophistes*. Griechisch-deutsch. Kommentar von Christian Iber. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 2007).

e não como o cumprimento de uma exigência, ou obrigação. Aí se forma algo em comum e os seres humanos passam a se reconhecer como parte de uma comunidade. Para Platão, o autoconhecimento não surge do interesse sobre si mesmo, negligenciando o que os outros têm a nos dizer, mas precisamente da superação de nossas fraquezas, ao encontrarmos aquilo que há em comum entre nós e os outros<sup>162</sup>. É nesse sentido que a partilha entre amigos é imprescindível para o projeto platônico de construção de uma comunidade ideal<sup>163</sup>. Verdadeiras amizades acrescentam aos seres humanos maturidade, consciência de si e do outro, o que os torna aptos a ser verdadeiros cidadãos em uma *pólis* (πόλις).

Os objetivos de Platão parecem claros. Também parece correta a postura de Sócrates de deixar em aberto a pergunta sobre a verdadeira amizade. Contudo, a problemática da *philia* não se resolve do mesmo modo que as questões do âmbito da *theoria*. O próprio Sócrates acenou para isso ao afirmar que não só não sabe como uma pessoa se torna amiga da outra, como também, o que mais deseja, é ter amigos<sup>164</sup>. Em outras palavras, o discurso só basta a si mesmo quando a palavra não possui nenhum correspondente na realidade. Quando ela o possui, a experiência passa a ter uma primazia e nunca pode ser completamente dominada pela teoria. É nesse sentido que Gadamer lança a seguinte crítica a Platão:

A utopia filosófica de Estado de Platão é construída [como certas teorias e definições,] somente com palavras. O diálogo *Lysis* tem um sentido especial para isso, isto é, de que aqui ninguém pode avaliar algo completamente, quando se trata não de respostas corretas, mas do verdadeiro ser; não de provas lógicas, mas de retomar uma atividade (*Erweckung*)<sup>165</sup>.

Se, por um lado, Gadamer enfatiza a relevância do diálogo *Lysis*, por outro lado, ele dedica especial atenção a Aristóteles, pois é este que contribui para ampliar a imagem grega da *philia*, ao alargar igualmente a dimensão de sentido do “estar com outros”<sup>166</sup>. Aqui há algo que interessa em especial à hermenêutica, sobre o qual falaremos adiante. A teoria da amizade de Aristóteles está, no entanto, certamente relacionada aos textos de Platão. O filósofo Estagirita manteve a busca platônica de um fundamento para a amizade, mas, ao aprender com as *aporias* (ἀπορίαι) surgidas do diálogo platônico, pôs a *philia* em outra direção, isto é, próxima à *phronesis*. Em outros termos, para medir toda a amplitude desse reconhecimento platônico da experiência da amizade, Aristóteles recorreu à filosofia prática e aos conceitos de

<sup>162</sup> Cf. GADAMER, Hans-Georg. “Freundschaft und Selbsterkenntnis”, pp. 404-405.

<sup>163</sup> Cf. *Id.* “Logos e Ergon im platonischen ‘Lysis’”, p.176; Cf. PLATÃO. *A República*. 13. ed. Trad. Maria Helena da Rocha Pereira. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2012.

<sup>164</sup> Cf. *Id.* “Lysis (ou da amizade)”, p. 285, 211d-e; 212a.

<sup>165</sup> GADAMER, Hans-Georg. “Logos e Ergon im platonischen ‘Lysis’”, p. 186.

<sup>166</sup> Cf. *Id.* “Freundschaft und Selbsterkenntnis”, p. 405.

*phrónesis* e *práxis*<sup>167</sup>. Com isso, ele transformou a filosofia prática dos gregos em um paradigma para a reflexão de algumas questões filosóficas.

Seguindo o raciocínio de Platão, Aristóteles também afirmou que há modos de amizade, a saber, baseada no interesse (utilidade), no prazer (satisfação) e no caráter do outro (pessoa em si)<sup>168</sup>, e que todos eles possuem parentesco com a própria amizade no seu sentido mais autêntico. Todas essas formas são chamadas de amizade por possuírem a mesma necessidade: a vontade de estar perto do outro, conviver com ele, ou melhor, ter uma vida em comum<sup>169</sup>. Entretanto, somente nas verdadeiras amizades, isto é, naquelas em que se está ligado ao outro, antes de tudo, por aquilo que ele é, o vínculo é duradouro.

Aristóteles analisa de diversas maneiras, então, as circunstâncias em que uma amizade pode ser mantida. Segundo pensamos, ele considera que o esforço que podemos fazer para sermos bons, para atingirmos a excelência ética, é a condição para que sejamos amigos de outros e encontremos, em última instância, a *eudaimonía*<sup>170</sup>. Aliás, ele considera o pertencimento de amigos a verdadeira *eudaimonía*. O que nós fazemos através de um amigo, nós mesmos fazemos. Com um amigo nós nos aproximamos do divino e, assim, da nossa verdadeira essência.

Nesse sentido, Aristóteles também mostra como a autossuficiência (*αὐτάρκεια*) basta ao ser humano<sup>171</sup> somente em certo sentido, porque mesmo os bons sentimentos que temos por nós mesmos, o amor-próprio (*φιλαντία*), mantêm-se enquanto são indispensáveis para que tenhamos amigos. Segundo Aristóteles, se alguém almeja reservar para si apenas a maior parte de suas honrarias, riquezas e prazeres do corpo, ele está disposto apenas a satisfazer os seus apetites e sentimentos. Mas se, ao invés disso, ele admira em si mesmo o fato de ser justo, honroso e moderado, ou seja, de se esforçar para alcançar os bens morais, no final é capaz de sacrificar seus próprios interesses em prol do bem de seu amigo. Nesse sentido, quando mais esta pessoa ama a si mesma, mais ela beneficia a si e aos seus amigos. Do contrário, ela só poderia prejudicar aos outros com a sua prática<sup>172</sup>.

Essas diferenciações retornam em cada exame feito na *Ética a Nicômaco*, mas não por acaso. Elas estão ligadas à distinção ética e discursiva entre apetite (*ὄρεξις*) e intelecto (*νοῦς*). Aristóteles reconhece este último como a nossa parte dominante, afirma que quem age em sua conformidade pode atingir a excelência e que esta seria, ao modo da razão correta, o maior

<sup>167</sup> GADAMER, Hans-Georg. “Bürger zweier Welten”, p. 234.

<sup>168</sup> Cf. ARISTOTELES. *Nikomachische Ethik*, pp. 207; 214, 1164a; 1165b.

<sup>169</sup> Cf. GADAMER, Hans-Georg. “Freundschaft und Selbsterkenntnis”, p. 401.

<sup>170</sup> Cf. ARISTOTELES. *Op. cit.*, p. 217, 1166b.

<sup>171</sup> Cf. *Ibid.*, pp. 215-216, 1166a; 226, 1169b.

<sup>172</sup> Cf. *Ibid.*, pp. 223, 1168b.

dos bens<sup>173</sup>. No entanto, conforme Gadamer, o filósofo grego deixa em segundo plano essa discussão sobre as partes da alma, em prol da defesa de uma unidade da vida, isto é, para pensá-las como inseparáveis no modo de ser do ser humano<sup>174</sup>. Assim, a excelência surgiria da unidade da alma, do mesmo modo que a verdadeira amizade seria concretizada na *práxis*. Ambas teriam como medida a intenção de pensamentos e ações, respectivamente, mas enquanto a excelência seria o maior dos bens, a amizade seria o maior dos bens exteriores<sup>175</sup>.

Isso significa que mesmo o indivíduo sendo autossuficiente, isto é, tendo boas qualidades que supram as suas necessidades e o alegrando estar só consigo mesmo, ainda lhe falta algo essencial: ele necessita de alguém a quem possa fazer o bem, ou até mesmo ser a causa de uma boa ação praticada. Além disso, o essencial da amizade é que nós podemos compreender o outro melhor do que a nós mesmos, uma vez que o impulso para nos iludirmos sobre aquilo que somos é muito forte. É muito comum criticarmos os outros, quando não vemos que essa crítica se aplicaria a nós mesmos, por não estarmos, por exemplo, dispostos a fazer aquilo que compelimos outras pessoa a realizar<sup>176</sup>.

Portanto, mesmo a *autárkeia* está estreitamente ligada à ideia de que carecemos do convívio com alguém diferente de nós mesmos. E um amigo, nas palavras de Aristóteles, é como um outro “eu”. Ele faz com que, por um lado, o ser humano se torne consciente de si mesmo, de sua bondade, através dos outros e, por outro lado, tenha consciência de outrem, de outro modelo de excelência ética<sup>177</sup>. Essa espécie de reciprocidade conduz ao crescimento do próprio sentimento de vida e à validação da própria autocompreensão, os quais são tarefas humanas pesadas, infinitas, para as quais sempre estamos a caminho.

Conforme Gadamer, “pertence à mais profunda consciência de vida do ser humano, que ele precisa conhecer a si mesmo, que ele não é um deus. [...] alguém que segue essa advertência, estará aberto para a convivência com outros e para o ‘bem’”<sup>178</sup>. Esse é o cerne da teoria da amizade de Aristóteles. É por isso que um deus não tem amigos<sup>179</sup>. Tal é a avaliação positiva da ética aristotélica sobre a diferença entre seres humanos e deus (θεός)<sup>180</sup>, a qual vira a favor do ser humano. Como Gadamer mesmo afirma: “Através da troca com nossos

<sup>173</sup> Cf. ARISTOTELES. *Nikomachische Ethik*, p. 224, 1169a.

<sup>174</sup> Cf. GADAMER, Hans-Georg. “Freundschaft und Selbsterkenntnis”, p. 401.

<sup>175</sup> Cf. ARISTOTELES. *Op. cit.*, pp. 224; 226; 1169a-1169b.

<sup>176</sup> Cf. *Ibid.*, pp. 220, 1167b; GADAMER, Hans-Georg. “Freundschaft und Selbsterkenntnis”, p. 403.

<sup>177</sup> Cf. ARISTOTELES. *Nikomachische Ethik*, pp. 227-229; 1170a-1170b.

<sup>178</sup> GADAMER, Hans-Georg. *Op. cit.*, p. 403.

<sup>179</sup> Cf. ARISTOTELES. “Magna Moralia”, Book II 15, 1212b-1213a.

<sup>180</sup> Esse conceito de “divino” pode ser visto no modo como foi descrito nas seguintes passagens da *Metafísica* de Aristóteles: *Id. Metafísica*. Volume II: Texto grego com tradução ao lado. Trad. it. Giovanni Reale. Trad. Marcelo Perine. São Paulo: Edições Loyola, 2001, pp. 561-575, Λ 7-8.

amigos, os quais partilham as nossas opiniões e intenções, e podem corrigi-las ou confirmá-las, nós nos aproximamos do divino, isto é, do ideal de existência”<sup>181</sup>.

Isso significa para a hermenêutica a tomada de consciência de nossos limites, da nossa finitude, e, ao mesmo tempo, a descoberta de que mesmo essa fronteira pode ser ultrapassada, na direção de um aumento de ser. Em outros termos, nossos horizontes não são fixos e nem podem se fixar definitivamente<sup>182</sup>. Há sempre a possibilidade de que, mediante o reconhecimento do que o outro tem a nos dizer sobre nós, percebamos melhor a nós mesmos. Ademais, ele também nos pode servir como um modelo, trazendo novos saberes e exemplos de comportamentos, que podemos assimilar e seguir. Ante o que foi dito, um amigo significa muito para o ser humano, ele nos ajuda a ser melhores e com ele também temos a chance de alcançar uma compreensão comum, de fundir os nossos horizontes em direção de uma percepção conjunta.

Vale ressaltar que, entre os filósofos gregos, ética e política são temas que se complementam. O “comportamento [de um indivíduo] e seu ser aparecem sempre no horizonte da comunidade política”<sup>183</sup>. Assim, em sentido aristotélico, a amizade desempenharia também esse papel, na medida em que ela acrescentaria a cada um dos amigos consciência de si e do outro, que seriam elementos úteis e imprescindíveis para uma vida em comunidade. A pergunta que fica é se essa resposta de Aristóteles para a vida moral<sup>184</sup>, que toca no cerne das coisas centrais da felicidade humana, ainda pode ser descoberta e desenvolvida nas novas formas de vida surgidas depois da revolução industrial e afetadas por esta<sup>185</sup>.

Acreditamos que sim, pois os conceitos de *philia* e *philantía* nos mostram, em primeiro lugar, algo que continua sendo válido: é muito improvável que as mudanças em nossa vida como um todo venham de um fator externo, que não tenha relação com uma

<sup>181</sup> GADAMER, Hans-Georg. “Freundschaft und Selbsterkenntnis”, p. 405.

<sup>182</sup> Cf. *Id. Wahrheit und Methode*, p. 309.

<sup>183</sup> Cf. *Id. “Logos e Ergon im platonischen ‘Lysis’”*, p. 176.

<sup>184</sup> Referimo-nos neste trabalho ao termo “moral” em dois sentidos, isto é, em seu sentido *lato*, de buscar meios para proporcionar o bem a outros, em vez de perseguir exclusivamente e permanentemente os seus próprios interesses, e em seu sentido *moderno*, influenciado, em especial, pela filosofia de Kant, de encontrar princípios, fundamentos, regras, para a conduta humana que sejam universalmente válidos. Este uso é feito pelas éticas consideradas “deontológicas” e não estava presente nas éticas “teleológicas” de Platão e Aristóteles, segundo as quais a ideia de “bem” precede e determina a noção do que seja “correto”. Concordamos com Christoph Horn, quando ele afirma que os conteúdos básicos do conceito de moralidade e os seus aspectos múltiplos não estão completamente ausentes nem completamente presentes na ética grega antiga (Cf. HORN, Christoph. “O conceito de moralidade – Em que medida está ele presente na filosofia antiga?”, in: BAVARESCO, Agemir; BARBOSA, EVANDRO; ETCHEVERRY, Katia Martins. *Projetos de filosofia*. Trad. Roberto Hofmeister Pich. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2001, pp. 8-30). Por essa razão, não excluimos o termo e o seu sentido *lato* de nosso texto. Em todo o caso, Gadamer também fez uso do adjetivo “moral” (*sittlich*), sem que seu sentido tenha uma relação restrita com o significado *moderno* e/ou kantiano.

<sup>185</sup> Cf. GADAMER, Hans-Georg. “Freundschaft und Solidarität”, p. 56.

transformação de nós mesmos e do nosso relacionamento com outros. Além disso, hoje podemos falar ainda de outras formas de amizade, como, por exemplo, entre pais e filhos e entre casais. Sendo esta uma das formas mais exemplares de como podemos lidar com o diferente, o diverso, o outro e falar sobre reconhecimento mútuo.

As pressuposições para essas e as demais formas de amizade parecem ser as mesmas: amor-próprio, autoconhecimento, reconhecimento do outro. Entretanto, diante do esvaziamento de significado desses conceitos, em um mundo de organizações comuns e regulações prontas, por um lado, e estranheza mútua, por outro, onde nem mesmo sabemos quem são nossos vizinhos, põe-se justamente a tarefa hermenêutica de perguntarmos mais um vez pelo sentido da amizade verdadeira. O mundo no qual vivemos também carece da busca por algo que nos seja comum, na medida em que, embora nos deparemos com uma variedade de conflitos, estes tornam possível ações conjuntas e nelas ainda há a possibilidade de acordos<sup>186</sup>.

O sentido daquelas condições prévias para que haja uma verdadeira amizade não era também algo evidente entre os filósofos gregos. A *philantía* possuía igualmente uma péssima reputação naquele tempo. Nós conhecemos esse conceito a partir da comédia grega e de muitos outros testemunhos. Segundo Gadamer, já parecia “frequentemente cômico e assustador defeito dos seres humanos que eles sempre pensem em si mesmos e não no que é dos outros ou para os outros”<sup>187</sup>. Tanto Platão como Aristóteles se esforçaram para mostrar que o amor-próprio significa outra coisa. Eles enfatizaram que a verdadeira *philantía* implica que se esteja de acordo consigo mesmo, isto é, que se sinta como alguém que pode contribuir para a vida conjunta, que seja familiar a ela. Amar a si mesmo, ou melhor, ser amigo de si mesmo, significa também descobrir as verdadeiras razões e a importância de nos ligarmos a outras pessoas e estarmos comprometidos com elas.

Para termos uma vida conjunta, não precisamos necessariamente ter convicções comuns, nem muitos menos concordarmos com as inclinações e os interesses alheios, mas estar ligados realmente aos outros. Essa “ligação” significa aqui, como Aristóteles destacou por meio da amizade, que nós nos conheçamos através do outro e que este possa se conhecer através de nós, não somente no sentido de que permaneçamos sendo do modo como somos ou que aceitemos que o outro seja “assim”, mas muito mais no sentido de que concedamos um ao outro a chance de sermos diferentes, seres humanos melhores. Em poucas palavras, isso é a amizade verdadeira.

---

<sup>186</sup> Cf. GADAMER, Hans-Georg. “Freundschaft und Solidarität”, p. 57.

<sup>187</sup> *Ibid.*, p. 60.

Ao sentirmos a falta de um amigo, reconhecemos, ao mesmo tempo, o sentido profundo do autoconhecimento, isto é, a parcialidade de nosso amor-próprio. Isso os filósofos gregos já sabiam. Segundo Gadamer, isso está implícito naquela tão conhecida máxima do oráculo de Delfos “Conhece-te a ti mesmo” (γνώθι σαυτόν) e significa: “reconhece que tu és somente um ser humano e não um mensageiro da providência divina ou ungido por um carisma especial, ao qual é concedido privilégio, vitória e sucesso, por assim dizer, aquém e além de todas as ligações humanas”<sup>188</sup>.

Com isso nos são postas duas tarefas: estar de acordo consigo e permanecer em acordo com os outros. Quem vive em conjunto é conduzido quase que naturalmente à necessidade de ter um olhar para o outro, ou seja, a ser solidário. No entanto, esse cuidado, de ouvir o que o outro tem a nos dizer, ocorre sem dúvida de maneira espontânea na amizade verdadeira. Aí não há a necessidade de declarar-se solidário. Simplesmente se é e não se busca saber o que está em jogo. Por essa razão, o modelo da amizade é aqui exemplar e não foi à toa que ele chamou a atenção de Gadamer. Se este se interessou por aqueles problemas humanísticos, para cujos questionamentos até hoje não foram encontradas respostas precisas, os temas da amizade, e assim da solidariedade voluntária ou mesmo por necessidade, não poderiam passar despercebidos. A preocupação com o outro é certamente uma das coisas mais humanas que existe.

Ademais, pensar sobre a questão da solidariedade atualmente tornou-se algo indispensável. Se em nossa sociedade há a necessidade de medir tudo e depois transformar em informação, o que dizer daquelas situações em que carecemos de uma reflexão ulterior? A informação é algo pronto, sobre o qual não precisamos mais refletir. Já a experiência de ouvirmos os outros, ligarmo-nos a eles ou mesmo preocuparmo-nos com eles é algo que não possui um modelo acabado, do qual pudéssemos tirar qualquer medida, mas exige de nós o esforço da reflexão. Na nossa sociedade, o iminente debate sobre a solidariedade quer justamente trazer à tona coisas que precisamos reconhecer e que não cabem nessa dinâmica da informação, ou seja, de seres racionalmente medidos e transformados em estatística.

Conforme Gadamer, essa necessidade urgente existe porque a questão da amizade, e, como ela, da confiança no outro, tem sido raramente posta à prova de maneira suficiente na estrutura de nossa sociedade. Desse modo, na ausência de uma declaração de que amizade e solidariedade são inseparáveis, espera-se que inesperadas possibilidades do sentimento de

---

<sup>188</sup> GADAMER, Hans-Georg. “Freundschaft und Solidarität”, p. 62.

solidariedade e da ação solidária realizem-se<sup>189</sup>. Ora, isso não é mais o que a ideia de confiança no amigo nos sugere. O que significa aqui então o termo “solidariedade”?

Em primeiro lugar, ele não existia no tempo de Platão e Aristóteles, nem como palavra, nem como algo que precisaria ser esclarecido. Ele é, na verdade, um termo novo, não possui nem um século, embora através dele muito seja dito<sup>190</sup>. Conforme o estudo etimológico de Gadamer nos sugere, essa palavra tem a sua origem na palavra latina *solidum*, que significa “sólido”, mas também desempenha um papel para a expressão “soldo”. A moeda precisa ser sólida, ou seja, pura e segura, para que ela tenha valor. Do mesmo modo, quando se trata de escolher o melhor para a vida em conjunto, essa escolha precisa estar baseada em algo que assegure esse objetivo, isto é, na segurança de que interesses próprios e preferências sejam renunciados, caso as situações da vida em conjunto o exija. Isso significa, em outras palavras, que diante da variedade de interesses, alguém não ponha os seus interesses à frente dos interesses dos outros, quer faça isso sob pressão ou voluntariamente<sup>191</sup>.

É aí que reside a ambiguidade desse termo: ele pertence a um mundo de sentidos ambíguos. Por um lado, devemos obedecer a imposições de forma anônima, o que pode significar uma perda dos nossos interesses particulares, mas também um sentimento de falta de participação. Por outro lado, embora falte na nossa democracia representativa uma capacidade de escolha baseada na solidariedade, a sua vantagem é que aí ainda permanece possível uma ação comum. É claro que as organizações políticas devem conscientizar sobre a solidariedade, mas, para que haja um significativo cumprimento de regras, ela depende da *classe política* que lhe é familiar e se responsabiliza por ela. Gadamer usa aqui o exemplo do soldado, cujo termo está ligado ao conceito de “soldo”. No caso da guerra, é exigida de nós a solidariedade sobre a vida e a morte, porém, o que assegura que aí haja solidariedade é a lealdade do soldado. Conforme nos afirma o filósofo:

Sem dúvida, algo como a camaradagem é indispensável para a vida conjunta de seres humanos. Nós não fomos criados pela evolução, de tal modo que possuamos clara predisposição instintiva para todas as decisões. [...] Longe disso, nós, seres humanos, somos destinados a uma escolha e, com isso, também expostos à escolha falsa<sup>192</sup>.

Gadamer recorreu às línguas grega e latina, com as palavras *philia* e *solidum* respectivamente, para mostrar também como o termo “solidariedade”, que está ligado à sociedade de massas, tem uma relação direta com o tema da amizade. Isso significa que

<sup>189</sup> Cf. GADAMER, Hans-Georg. “Freundschaft und Solidarität”, pp. 57; 63.

<sup>190</sup> Cf. *Ibid.*, pp. 61; 64.

<sup>191</sup> Cf. *Ibid.*, p. 63.

<sup>192</sup> *Ibid.*, p. 64.

quando se trata da pergunta sobre o que é a amizade ou a solidariedade verdadeiras não há qualquer força da natureza ou ciência que seja capaz de nos ajudar. Aí entra em questão mais uma vez o problema do autoconhecimento, do reconhecimento do outro e do aprendizado advindo da nossa tradição e da nossa práxis.

Se o próprio Aristóteles considerou, por um lado, a ética apenas uma empresa teórica muito limitada, onde o decisivo é a reflexão prática concreta, sugerindo, por exemplo, que deve haver uma harmonia entre a intelecção do conceito de amizade e a *práxis* das atividades que a envolvem<sup>193</sup>; Gadamer afirmou, por outro lado, que a consciência da compreensão autêntica e a práxis, ou melhor, a experiência hermenêutica e a própria autocompreensão, por meio da sua relação direta com o outro, não podem estar separadas uma da outra<sup>194</sup>. Em outras palavras, “quem não conhece o concreto [...] está exposto ao jogo da abstração, cuja realização conceitual ou reflexiva fracassa”<sup>195</sup>, principalmente quando se trata de algo que carece de partilha, de um outro, como é o caso da amizade.

### 2.3 A especificidade do *éthos* (ἦθος): a proposta de uma “autointerpretação da vida”

Como se pode fazer concretamente o bem, ou melhor, como a percepção do que seja justo e o perdão do amor podem trazer, de forma conjunta, uma resposta para uma situação concreta? Segundo Gadamer, há dois caminhos para resolver esse dilema: o formalismo ético de Kant e o caminho de Aristóteles<sup>196</sup>. Que Kant tenha ensinado que a passagem para a filosofia moral não pode ser negada em tais casos<sup>197</sup>, nos permitiu manter a ideia de uma ética “filosófica” frente à proposta de uma ética “prática”. Isso significa defender mais uma vez que uma série de valores, surgidos da reflexão sobre certas ações, não constituem de modo algum uma evidência, ou melhor, algo sobre o qual não há mais necessidade de reflexão.

Conforme nos lembra Gadamer, para a tradição grega antiga, por exemplo, ética era um saber prático. Tanto a teoria socrático-platônica das várias espécies de virtude (ἀρετή), como a teoria aristotélica da *arête*, não visavam um mero conhecimento de virtudes, mas tal saber seria apenas um meio para nos tornarmos bons<sup>198</sup>. Portanto, embora as perguntas mais fundamentais aqui sejam “O que são as virtudes?”, “O que é a justiça?”, “O que é a felicidade?”, etc., a filosofia prática deve se orientar também pelos seguintes

<sup>193</sup> Cf. ARISTOTELES. *Nikomachische Ethik*, pp. 221-222, 1168a; 226-230, 1169b-1171a.

<sup>194</sup> Cf. GADAMER, Hans-Georg. “Hermeneutik als praktische Philosophie”, p. 53.

<sup>195</sup> *Id.* “Logos e Ergon im platonischen ‘Lysis’”, p. 178.

<sup>196</sup> Cf. *Id.* “Über die Möglichkeit einer philosophischen Ethik”, p. 177.

<sup>197</sup> Cf. KANT, Immanuel. *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*. Hamburg: Meiner, 1965.

<sup>198</sup> Cf. GADAMER, Hans-Georg. *Op. cit.*, p. 175.

questionamentos: “Como chego a ser virtuoso?”, “Como chego a ser justo?”, “Como chego a ser feliz?”. Esses são dois tipos de interrogação filosófica que surgem na ética, justamente porque não somos capazes de resolver com o primeiro a especificidade dos problemas surgidos da multiplicidade dos modos de comportamento que existe. Em outras palavras, não temos como responder, com a lógica matemática (μαθηματική λογική) ou a física (φυσική), a pergunta sobre como podemos pôr em prática os conceitos relativos à vida prática, política, feliz, conforme a *arête*, ou melhor, sobre o que é o *bem*.

A ética filosófica começa, portanto, com a resposta platônico-aristotélica à interrogação socrática sobre o bem. Esta incluía a suposição desafiadora de que ninguém sabe o que ele é, porque no fundo ninguém o alcançou. Daí a urgência de buscá-lo e a razão de cada um querer sabê-lo: todos no seu íntimo querem ser felizes. Essa busca passou a ser a base e o pressuposto de toda a dialética (διαλεκτική) socrático-platônica: precisamos descobrir o que é o bem, questionando cada um e refutando as opiniões falsas, dogmatizações e pretensões precipitadas, ou seja, mediante o diálogo<sup>199</sup>.

Segundo Gadamer, os gregos já sabiam que o problema da fundamentação de uma ética filosófica é um problema particular, que não entra completamente dentro do debate teórico da tensão metafísica que há entre razão e contingência. Aqui a razão é limitada pelo contingente, na medida em que há várias opiniões sobre o que seja o bem, que advêm da multiplicidade de formas de vida e metas de vida humanas. Estas estão submetidas, por sua vez, àquilo que é incerto, ou seja, às situações com as quais nos deparamos e que não podemos antecipar ou deduzir por meio do pensamento. É por isso que talvez não haja efetivamente algo como uma fundamentação da ética. Como a pergunta sobre o que seja o “bem” se pode apoiar apenas no domínio universal da razão, isto é, em algo extraterreno e extramoral? Não seria contra o sentido da própria ética depender de tais condições? Isso põe a ética filosófica em uma situação especial de incerteza, pois aí se trata de fazer frente à reivindicação da filosofia de dizer algo universalmente válido<sup>200</sup>.

Por outro lado, a metafísica não é uma prioridade em todos os casos. Por mais que ela esteja presente tanto na teoria aristotélica da autorrealização do ser humano, como na teoria kantiana da ultrapassagem da filosofia moral em direção do reino do transcendente, a fundamentação que com ela se oferece não tem por objetivo uma aplicação ao caso da

<sup>199</sup> Cf. GADAMER, Hans-Georg. “Vernunft und praktische Philosophie” [1986], in: *Hermeneutik im Rückblick*, p. 261.

<sup>200</sup> Cf. *Ibid.*, pp. 259-260.

moralidade<sup>201</sup>. A prioridade da ética reside na pergunta socrática e nas respostas relativas à vida e à morte dadas por ele. Segundo Gadamer:

Todos os verdadeiros pensadores, que têm algo a nos dizer no âmbito da ética e cuja palavra nós podemos converter em um *dire*, pressupuseram a autonomia da ética e, com isso, sua independência da metafísica. No caso de Aristóteles isso é totalmente inequívoco<sup>202</sup>.

A filosofia prática desenvolvida por Aristóteles se formou justamente em comparação a uma filosofia puramente teórica. A sua teologia metafísica inclui também a vida e a atividade do ser humano. Por essa razão, não está separada do *lógos* a tarefa de buscar uma espécie de fundamentação para a ética na autointerpretação da vida, cuja realização se dá na medida em que vivemos. Por outro lado, a ética aristotélica também tentou mostrar o caminho da *phrónesis*, que é o percurso da passagem daquilo que é útil para aquilo que é correto. Se termos linguagem nos dá a chance de nos distanciarmos de objetos e nos voltarmos para aquilo que é racional de acordo com fins<sup>203</sup>, possuímos o compromisso de escolher o bem nos confere a tarefa de, por meio da autointerpretação da vida, da mediação entre *diánoia* (*διάνοια*) e *éthos*, comportarmo-nos de modo correto com os outros.

Conforme Gadamer, a ética aristotélica possui a seguinte base antropológica: a *phrónesis* é um tipo de *lógos*, a teoria da *phrónesis* se encontra na ética (*ἠθική*), a ética é a teoria do *éthos*, o *ethos* é uma *héxis* (*ἕξις*), e a *héxis* é um comportamento que sabe lidar com as *páthe* (*πάθη*). Para o filósofo hermeneuta, isso não se contrapõe à filosofia de Platão. Pelo contrário, tal estrutura seria uma reelaboração conceitual da utopia de Estado platônica. Aqui, embora o *lógos* seja aquilo que todos perseguem, o *éthos* é a base sobre a qual nós podemos desenvolver o sentido para a racionalidade. Em outras palavras, ao estabelecer que o bem deve determinar as nossas ações, quando pretendemos erigir uma sociedade humana ideal, Platão defendeu que isso não está posto em uma dimensão racional previamente dada. O bem só pode existir, em uma comunidade, nessa unidade indissolúvel entre *éthos* e *diánoia*<sup>204</sup>. Não é possível se ter alcançado a vida política, sem se ter atingido a excelência ética.

Do mesmo modo, a tese aristotélica de que a *phrónesis* é a base de nossas ações éticas no mundo, não é orientada pelo cumprimento de regras racionais, mas por um acordo entre as diversas formas do *éthos*<sup>205</sup>. O livro sexto da *Ética a Nicômaco* mostra expressamente isso, ou seja, que deliberamos em uma sociedade humana porque a concreção do bem apresenta uma

<sup>201</sup> Cf. GADAMER, Hans-Georg. “Vernunft und praktische Philosophie”, p. 260.

<sup>202</sup> *Ibid.*, p. 261.

<sup>203</sup> Cf. *Ibid.*, p. 262.

<sup>204</sup> Cf. *Ibid.*, pp. 262-263.

<sup>205</sup> Cf. *Ibid.*, p. 263.

variabilidade de formas<sup>206</sup>. Portanto, se a ética fosse parte e princípio da política, talvez pudéssemos escolher melhor qual dentre os modos de auto-organização humana seria mais apropriado executar em dada situação. A questão é, entretanto, como podemos fazer para escolher o bem, quando nem mesmo somos capazes de dizer o que ele é. Aqui é esboçado, então, um tipo de “fundamentação teórica” que está implicado na própria ética, isto é, recorre-se a uma racionalidade que já está incluída na *práxis*, ou melhor, que diz respeito tanto às ações como à deliberação de uma escolha (*proairesis*). A partir disso, que Gadamer chamou de “autointerpretação da vida”<sup>207</sup>, pensamos que a filosofia prática seria capaz de ligar autenticamente os aspectos teórico e prático, e trazer essa disposição prática, para pensar algo corretamente e igualmente executá-lo bem, obviamente na forma de teoria.

Na *Ética a Nicômaco*, Aristóteles mostra-se plenamente consciente das peculiaridades da reflexão teórica sobre as condições da racionalidade prática. Como vimos, para ele a “virtude ética” não consiste somente no saber. Pelo contrário, a possibilidade do saber prático depende muito mais dos modos de vida e, com eles, do modo de ser de cada um, ou melhor, da forma como cada um se comporta diante das situações<sup>208</sup>. É por isso que os conceitos de *phronesis*, *práxis* e *ethos* também estão ligados ao conceito de *hexis* na ética aristotélica. Isso significa que dificilmente conseguiremos pensar a racionalidade prática e os modos de comportamento e de auto-organização social que já existem, sem que consideremos a condicionalidade de nosso ser moral aos atuais determinantes práticos<sup>209</sup>, isto é, sem que percebamos aquilo ao qual já estamos habituados.

O fenômeno ético se aproxima de uma incondicionalidade, ou seja, muitas das vezes em que surge uma situação nova, os modelos que já possuímos do modo como podemos agir corretamente são insuficientes. Por isso, é a nossa interpretação da situação, dentro dos limites que ela nos impõe, que vai ser decisiva em tais casos. Para Gadamer, isso seria o mesmo que dizer que a *phronesis* tem uma prioridade em relação à filosofia prática. É claro que antes dessa atitude, de tentar compreender o que se nos apresenta como problema, é aquilo que já sabemos previamente que nos irá orientar a optar por uma postura ou outra. No entanto, de modo similar, não faz sentido falar de uma racionalidade prática que ignore os limites de nossa *práxis* no mundo e, mais ainda, os limites de nossas possibilidades de ação. Conforme Gadamer:

<sup>206</sup> Cf. ARISTOTELES. *Nikomachische Ethik VI*, pp. 27, 1139a; 41, 1141b; 47, 1143a.

<sup>207</sup> Cf. GADAMER, Hans-Georg. “Vernunft und praktische Philosophie”, p. 264.

<sup>208</sup> Cf. ARISTOTELES. *Nikomachische Ethik*, p. 33, 1105b.

<sup>209</sup> Cf. GADAMER, Hans-Georg. “Über die Möglichkeit einer philosophischen Ethik”, p. 183.

Assim põe-se o ponto de gravidade da ética filosófica de Aristóteles, na mediação entre *lógos* e *éthos*, entre a subjetividade do saber e a substancialidade do ser. O saber moral não se completa no conceito geral de coragem, justiça, etc., mas na aplicação concreta, a qual determina o aqui e agora exequível à luz de tal saber<sup>210</sup>.

A pessoa que está mais preparada para deliberar (*phrónimos*) é justamente aquela que consegue perceber o que está em questão em certo caso, ver quais são os meios disponíveis para atingir o fim almejado e, dentre esses, escolher aquele que é mais correto para um bem comum<sup>211</sup>. Embora nem sempre seja possível escolher os melhores meios, que se esteja preparado para fazer o que é possível naquele momento ou simplesmente recuar. Hermeneuticamente falando, no final, não é somente o modo como elucidamos certas questões que mostram se somos capazes de agir em prol de um bem comum, mas muito mais nossas interpretações e, com estas, nossas escolhas e atitudes frente a nossas emoções e certas situações. Quando mais abertos estamos para conservar ou adotar novos comportamentos, mais temos condições de atentar para o caráter especial das relações entre os seres humanos. Aristóteles nos convida justamente para essa contínua correção de nossa escolha deliberativa (*proairesis*) e nos alerta para as dificuldades de tal atitude. Esta requer tempo e amadurecimento<sup>212</sup>.

Segundo Gadamer, quando o filósofo grego analisa a *phrónesis* e reconhece no saber moral um modo de ser que não é separado de toda sua concreção, ele consegue mostrar que a subjetividade do saber moral, que julga o caso de conflito, não é absoluta. Ela depende da substancialidade do ser do ser humano, se ele realiza firmemente tal ponderação, mesmo que contra os seus afetos, e age na direção de uma “escolha preferencial” ante a realidade concreta dos fatos. Em outros termos, o saber moral tem a ver com o exequível (*πρακτὸν ἀγαθόν*), isto é, trata-se de ver se a nossa ideia geral do que seja correto e bom, ao julgar a nós mesmos e aos outros, aplica-se à situação concreta<sup>213</sup>. Vale ressaltar, que isso não significa a aplicação de uma regra geral a um caso concreto, mas antes a adaptação de nossa compreensão de uma dada situação àquilo que pode ser realizado.

A última expressão que Aristóteles utilizou para o que é “correto”, foi a fórmula indeterminada do “como tem de ser visto” (*ὡς δεῖ*), “como seria adequado” (*wie es sich gehört*) e, assim, “como se chegar a ser”. Ao invés de conceitos condutores de um modelo de ética heroica, como “coragem” e “força”, faz parte do conteúdo de sua ética expressões que

<sup>210</sup> GADAMER, Hans-Georg. “Über die Möglichkeit einer philosophischen Ethik”, p. 183.

<sup>211</sup> Cf. ARISTOTELES. *Nikomachische Ethik VI*, p. 49, 1143a.

<sup>212</sup> Cf. *Ibid.*, pp. 43-45; 1142a-1142b.

<sup>213</sup> Cf. GADAMER, Hans-Georg. “Über die Möglichkeit einer philosophischen Ethik”, p. 184.

são extensíveis a tudo, como aquilo que é “conveniente”, “sensato”, “bom e direito”, etc. Para Gadamer, cometem um equívoco aqueles que veem na ênfase dada por Aristóteles a esses tipos de expressões universais, uma espécie de pseudo-objetividade de regras gerais. Pelo contrário, já a teoria do “meio termo” (τὸ μέζον) mostra que “toda determinação conceitual dos conceitos de virtude da tradição possui somente uma correção sistemático-crítica, que é tomada dos *legomena*” (λεγόμενα)<sup>214</sup>.

Por essa razão, é exemplar uma racionalidade como a *phrónesis*, que nos mostra aquilo que é de fato exequível. Ela nos ajuda a encontrar esse *meio termo* e a realizar a sua concretização, e com ela Aristóteles corrigiu a unilateralidade do intelectualismo socrático-platônico, sem renunciar a suas visões essenciais, fundando, assim, a ética filosófica<sup>215</sup>. Essa foi a razão maior pela qual Gadamer se orientou preferencialmente por Aristóteles para pensar o tema da ética, que representa a base de sua hermenêutica filosófica.

#### 2.4 A pergunta socrática sobre o bem (ἀγαθόν): a possibilidade de uma ética filosófica

Para Aristóteles, a escolha ética depende de certas condições. Embora as ações éticas não persigam quaisquer objetivos escolhidos, elas sempre fazem parte de um ser muitas vezes limitado e condicionado. Mesmo o ideal da existência humana, a pura contemplação, permanece relacionado à vida ativa e sua realização correta. Esse sentido genial para o condicionado múltiplo se torna frutífero moralmente e filosoficamente, segundo Gadamer, ante a pergunta sobre como é possível uma ética filosófica, isto é, como uma teoria humana sobre aquilo que é humano pode existir sem que se transforme em uma arrogância desumana<sup>216</sup>.

A pragmática filosófica da ética, na qual está inclusa a reflexão sobre a *phrónesis*, tem uma relevância moral, na medida em que está igualmente sob circunstâncias que lhe condicionam. Ela somente se torna possível por meio daqueles que foram conduzidos, pela educação na sociedade e no Estado, para um tipo de amadurecimento do próprio ser. Aristóteles apontou a concretização do geral no comportamento ético e a aplicação à situação atual, como a tarefa central para a qual a ética filosófica aponta. O *éthos* se vê remetido, portanto, a esse *lógos* prático, isto é, a pôr em prática as ideias sobre o que é bom e correto. Obviamente conhecemos a ironia que se encontra aí: ao invés de alguém como Aristóteles

<sup>214</sup> GADAMER, Hans-Georg. “Über die Möglichkeit einer philosophischen Ethik”, pp. 183-184.

<sup>215</sup> Cf. *Ibid.*, p. 182.

<sup>216</sup> Cf. *Ibid.*, p. 186.

agir, fazer o que é correto, ele permanece na teoria e apenas filosofa sobre isso. Aqui se percebe como a filosofia, mesmo quando se intitula filosofia prática, ainda é teoria.

Contudo, não seria já a ocupação teórica com o *éthos* do ser humano um modo de comportamento de quem tem interesse pelo bem comum? Não estaria aquele que não meramente repete éticas filosóficas, mas enfrenta como um verdadeiro filósofo os problemas em torno da “escolha do melhor”, já no caminho de quem quer chegar a ser “bom”? Esses questionamentos estão orientados pela seguinte ideia de Gadamer: a questão fundamental da ética filosófica, que é a formação da racionalidade prática para o seu uso correto, põe-se em movimento juntamente como o nosso processo de formação. Por meio de recompensa e castigo, elogio e repreensão, repetição de um modelo e sucessão de autoridades, ou de princípios, como solidariedade, simpatia e amor, é determinado o modo *como* nos comportamos<sup>217</sup>.

A ação ética não é a mera execução de leis morais, ou seja, não é porque algo está sendo realizado que ele é correto. O artesão mostra que é capaz de fazer um objeto, quando o traz corretamente à tona. Já a correção da ação repousa no “como” de nosso comportamento, isto é, em como nós fazemos o que é “correto”. Assim, a ação ética depende muito mais de nosso ser do que de nossa consciência e o que nós somos depende, por sua vez, muito mais de possibilidades e circunstâncias do que daquilo que nós sabemos. Ante essa múltipla condicionalidade sócio-político-histórica, parece que a “escolha do melhor” (*proairesis*) exige de nós incondicionalmente o desafio da boa conduta (*εὐπραξία*) e a aspiração da *eudaimonia*, que está de certo modo para além daquilo que nós mesmos somos<sup>218</sup>. Gadamer expressa bem essas ideias na seguinte passagem:

Certamente qualquer pessoa é dependente da imagem de seu tempo e seu mundo, mas nem segue-se disso a legitimidade do ceticismo moral, nem também a legitimidade da manipulação técnica de toda formação de opinião sob a perspectiva do exercício de poder político. As mudanças, que lançam mão de costumes e modo de pensar de um tempo e lugar e que cultivam os antigos para dar a impressão ameaçadora de uma dissolução total dos costumes, ocorrem por uma razão estática. Família, sociedade, Estado determinam a constituição essencial do ser humano, enquanto seu *éthos* preenche-se com conteúdos mutáveis. Na verdade, ninguém sabe dizer tudo o que pode vir a ser do ser humano e de suas formas da vida em conjunto – e isso não significa que tudo seja possível, que tudo pode ser reduzido e fixado pela vontade e arbitrariedade, como o poder o deseja<sup>219</sup>.

<sup>217</sup> Cf. GADAMER, Hans-Georg. “Über die Möglichkeit einer philosophischen Ethik”, p. 187.

<sup>218</sup> Cf. *Ibid.*, pp. 185-188.

<sup>219</sup> *Ibid.*, p. 188.

É por essa razão que é adequado ter a ética essencialmente ligada à política. Não há verdadeira política, ou segundo os gregos, a correta organização da *pólis*, sem que haja interesse por parte dos seres humanos de conduzirem suas vidas da melhor maneira possível e, ao mesmo tempo, possuírem a esperança de atingir uma forma de vida em comunidade mais plena. Nesse sentido, a prática de uma política autêntica é sempre responsabilidade de todos. Daí se torna compreensível por que a amizade é um objetivo central da pragmática filosófica da ética aristotélica. Como vimos, a amizade é justamente um mediador exemplar das virtudes e dos bens e, portanto, a sua posse é indispensável em uma vida plena<sup>220</sup>.

Essa ideia já estava presente em Aristóteles, quando ele não enfatizou a elevada incondicionalidade reivindicada por Platão, com o rigorosismo utópico de sua *Politeia*<sup>221</sup>, mas ressaltou a condicionalidade de todo *éthos* do ser moral e político. Aristóteles transformou a convicção dividida com Platão de que a ordem do ser, e assim a *pólis* em sua natureza, é poderosa o suficiente para pôr uma fronteira em toda a confusão humana, em uma doutrina que também é condicionada. Em outras palavras, no conteúdo essencial de sua doutrina do *éthos*, ele não somente reconheceu a condicionalidade de todo ser do ser humano, como também apontou a própria questionabilidade dessa sua ética filosófica. Isso para Gadamer é suficiente quando se trata de expor o problema da incondicionalidade da ética<sup>222</sup>. Daí a razão de ele ter preferido voltar-se para a ética aristotélica no tocante a essas questões.

Contudo, Gadamer não somente reconheceu a influência da ideia platônica de *bem* em todos os tratados aristotélicos sobre a ética, como também defendeu, como estudioso da filosofia grega antiga, que a questão do bem é o ponto na filosofia do *lógos* que une as intenções de pensamento platônicas e as distinções conceituais aristotélicas<sup>223</sup>. Aqui a imagem de Aristóteles como crítico ávido da teoria das ideias tem como resultado outra, na qual ele encontra um lugar especial em seus manuscritos, para retomar a suposição socrática de que nós não sabemos o que é o bem e reformulá-la sem precisar recorrer ao modo aporético dos diálogos socrático-platônicos<sup>224</sup>.

É claro que a escolha do tipo de texto, em forma de diálogo, foi o modo encontrado por Platão para mostrar a força do ensinamento socrático. Aí a *dialética* ganha expressividade e pode revelar a especificidade da problemática que envolve as *arétai* e o *agathón*. É no

<sup>220</sup> Cf. GADAMER, Hans-Georg. “Über die Möglichkeit einer philosophischen Ethik”, p. 185.

<sup>221</sup> Cf. PLATÃO. *A República*, pp. 53-99, 357a-383c.

<sup>222</sup> Cf. GADAMER, Hans-Georg. *Op. cit.*, p. 188.

<sup>223</sup> Gadamer já havia defendido esta tese desde a publicação do seu primeiro livro sobre Platão. Cf. *Id.* “Platos dialektische Ethik: phänomenologische Interpretationen zum Philebos” [1931], in: *Griechische Philosophie I*. Gesammelte Werke, Bd. 5. Tübingen: Mohr Siebeck, 1999, pp. 3-163.

<sup>224</sup> Cf. *Id.* “Die Idee des Guten zwischen Plato und Aristoteles”, in: *Griechische Philosophie III*, pp. 128-145.

diálogo que aparece aquilo que se encontra por detrás das disciplinas matemáticas e da *téchne*: dialogar é algo que não se aprende com facilidade, pois nem pode ser mensurado, nem ensinado. Temos somente para nos auxiliar o exemplo do próprio dialético, que consegue orientar o discurso no sentido de questionar qualquer opinião (*δόξα*), com o simples objetivo de manter o olhar em direção daquilo que é verdadeiro e justo. Ao invés de deduzir algo convincente a partir de pressupostos (*ἀπόδειξις*), o dialético mostra a necessidade de se pedir mais uma vez esclarecimentos e converte o equívoco, surgido ao se prestar um esclarecimento, em uma nova chance de articular com ainda mais primor nossas intenções<sup>225</sup>.

Assim, o saber do dialético, de dar e exigir esclarecimentos, revela por meio do diálogo a fragilidade do nosso discurso, de como ele é suscetível à confusão. A diferença entre o dialético e todos os outros, que se ocupam, de um modo diferente, com a questão do bem, é justamente a escolha correta, no momento da conversação, de conduzir um diálogo desse tipo. Muito parecida é a situação na qual se encontra a filosofia prática e, assim, a ética filosófica quando vê que a pergunta fundamental pelo bem não pode ser respondida por meio de uma definição, mas aí se trata sempre da escolha correta no momento certo<sup>226</sup>. Quem já procede assim, de um modo ou de outro, já é dialético ou *phrónimos*, respectivamente. Esse problema aparece de modo exemplar no diálogo *Sofista*: o que vale para o dialético, serve igualmente para o filósofo. A diferença entre este e o sofista somente é percebida a partir da perspectiva do filósofo<sup>227</sup>. Um sofista não estaria em condições de discorrer sobre esse tema, pois, como poderia o sofista saber o que é o filósofo, sem sê-lo?

Este é certamente um problema hermenêutico que interessa a Gadamer. O dialético sempre se dispõe a prestar esclarecimentos, porque já se comporta de modo racional, isto é, ele sabe como buscar orientação junto a si mesmo e a outros para refletir sobre determinado tema, pois já é virtuoso. Em outras palavras, ele já busca conhecer, antes de tudo, a si mesmo e sabe, portanto, da dificuldade que existe onde não há comportamento especializado e cada um reivindica, a seu modo, ter um juízo. A questão da busca da verdade e do bem é a mesma, tanto na vida social e política, como na vida pessoal<sup>228</sup>. A reflexão hermenêutica consiste igualmente no fato de que ela surge da práxis hermenêutica, ou seja, a consciência da “história continuamente influente” se manifesta onde ela é mais ser do que consciência<sup>229</sup>.

<sup>225</sup> Cf. GADAMER, Hans-Georg. “Die Idee des Guten zwischen Plato und Aristoteles”, p. 151.

<sup>226</sup> Cf. *Id.* “Nachwort: die Begründung der praktischen Philosophie”, in: ARISTOTELES. *Nikomachische Ethik VI*, pp. 61-62.

<sup>227</sup> Cf. PLATON. *Sophistes*.

<sup>228</sup> Cf. GADAMER, Hans-Georg. “Die Idee des Guten zwischen Plato und Aristoteles”, p. 150.

<sup>229</sup> Cf. *Id.* “Zwischen Phänomenologie und Dialektik: Versuch einer Selbstkritik”, in: *Wahrheit und Methode: Ergänzungen; Register*, pp. 3; 11.

Para Gadamer, há uma aproximação entre a virtude que Platão concedeu ao dialético e os conceitos de *phrónesis* e *phrónimos*. Sua filosofia hermenêutica também está profundamente marcada pelas consequências teóricas daí decorrentes, que nos conduz, por fim, até a discussão sobre a possibilidade de uma ética filosófica. Vale ressaltar, contudo, as diferenças que Gadamer aponta entre essas formas de pensamento e os pontos em que sua hermenêutica se põe em paralelo com uma ou outra. Ao conferir ao dialético uma “excelência máxima”, Platão não fez, por exemplo, uma diferenciação entre racionalidade teórica e prática e, assim, concedeu ao termo *phrónesis* um sentido amplo. Dialética para ele é *phrónesis*, mas também o são, em certo sentido, *téchne* e *epistème* (ἐπιστήμη). A diferença está na ênfase dada à participação (μέθεξις) do ser do dialético no ser verdadeiro. Naquelas áreas o conhecimento é como um “ver diante de si” e, por isso, está muito mais ligado à *aísthesis*, enquanto na dialética está em questão o próprio *éthos* humano. Aí ele precisa representar de forma mais essencial a ideia do bem.

A partir disso se pode compreender por que a dialética socrático-platônica se aproxima, para Gadamer, muito mais de uma virtude ao modo da *phrónesis* aristotélica, do que de um conhecimento puramente teórico e, como tal, não é ensinável. De modo similar, tradições éticas não se fundam tanto em ensinar e aprender, mas recorrem muito mais a exemplos e imitação. O fenômeno do ético ganha destaque mediante o modelo de uma figura ética. Se faz ética na medida em que se é, ou melhor, se busca ser ético. A todas as outras formas de comportamento é sugerida a imitação do exemplo do ético. Para Platão, ninguém se torna virtuoso mediante o aprendizado de um sistema normativo. Nisso consiste sua crítica à nova *paideía* (παιδεία). Um mundo no qual as pessoas se tornaram incapazes de prestar esclarecimentos, porque já possuem uma orientação normativa sobre como devem proceder, só pode ser um mundo cuja educação é em verdade uma *téchne* voltada para o sucesso e, assim, do conhecimento para se alcançar a maior fruição possível de prazer<sup>230</sup>.

Quando se trata especialmente das experiências ética e política parece que o fator determinante para Platão é algo quase divino (θεία μοίρα), isto é, sobre o qual não temos conhecimento. É por isso que Sócrates declara ser o conhecimento do não conhecimento a verdadeira sabedoria humana. Aquele que muito sabe sobre si mesmo já percebeu a urgência de contemplar a própria alma, em busca de um vestígio que fora esquecido. Esse é o sentido da teoria da anamnese (ἀνάμνησις) de Platão, que também está presente na dialética do diálogo. Todo o saber se assemelha ao conhecimento que temos de nós mesmos, e este está

<sup>230</sup> Cf. GADAMER, Hans-Georg. “Die Idee des Guten zwischen Plato und Aristoteles”, pp. 152-154.

para além do *lógos* (μετά λόγου). Segundo Gadamer, isso contrapõe o discurso usual de que há um intelectualismo forte nos diálogos platônicos no tocante à questão das virtudes e do bem.

Aristóteles reconheceu esse lado positivo da dialética socrático-platônica, mesmo que tenha se colocado na posição de corrigir a suposta equiparação entre virtude e conhecimento presente nos diálogos. Com tal crítica, ele obteve o conceito de *éthos*, dando assim origem a novas indagações dentro do âmbito intitulado “filosofia prática”. Ademais, o tipo de texto aristotélico está de acordo com o seu conteúdo, isto é, com as distinções que trazem uma fixação conceitual da compreensão socrático-platônica da unidade de todas as virtudes e visam resguardar a questão do bem das ambiguidades e aporias, que surgem com a arte platônica do diálogo socrático. Uma dessas distinções foi aquela entre *sophía* e *phrónesis*, embora a separação entre ambas não existisse no uso da língua grega. Contudo, para Gadamer, apesar de isso ter representado uma perda do potencial linguístico que há na palavra viva, foi ao mesmo tempo um ganho para a transmissão do sentido da ética filosófica.

Os conceitos empregados na hermenêutica filosófica pertencem muito mais à tradição platônica do que aristotélica, como, por exemplo, *mímesis* (μίμησις), *méthexis*, *anámnesis*. Gadamer também aprendeu com Platão, por meio dos diálogos socráticos, que a estrutura do monólogo do saber científico, por exemplo, jamais alcançará os intentos do pensamento filosófico, porque a filosofia se desenvolve constantemente no fenômeno específico do outro e, em especial, no diálogo com a sua própria história<sup>231</sup>. Todavia, quando se tratava de pensar a análise do autoconhecimento como um modo de comportamento do ser humano, capaz de conduzir à organização da vida na direção de um bem comum, Gadamer preferiu dar ênfase ao modo como Aristóteles integrou à sua ética a tradição socrático-platônica.

A separação analítica do que é inseparável, ou seja, das virtudes dianoética e ética, trouxe destaque justamente para a única verdade da pergunta socrática pelo ser e saber do bem: há uma unidade profunda entre *lógos* e *éthos*. Na *Ética a Nicômaco*, põe-se em evidência que a vida na teoria, que não incluisse a vida da práxis humana, seria sem sentido. Não se trata da aplicação do saber, mas da vida no saber, o que Aristóteles descreve como a autêntica *enérgeia* (ἐνέργεια)<sup>232</sup>, a realização mais própria<sup>233</sup> do saber. Assim, o Estagirita leva ainda mais adiante a pergunta socrática sobre o que seja o bem e se empenha para trazer,

<sup>231</sup> Cf. GADAMER, Hans-Georg. “Zwischen Phänomenologie und Dialektik”, pp. 12-13.

<sup>232</sup> Cf. *Id.* “Nachwort: die Begründung der praktischen Philosophie”, p. 66.

<sup>233</sup> Cf. PETERS, F. E. *Termos filosóficos gregos*, p. 74.

por meio do conceito, a ideia do bem para a vida humana, isto é, na concreção plena de sua *práxis*<sup>234</sup>.

Portanto, é na relação entre a dialética platônica e a ética aristotélica que surge, para Gadamer, a possibilidade de pensar uma ética filosófica. No fundo, tanto a atitude socrática, de levar à frente o jogo da dialética, quanto a aristotélica, de defender um *lógos* próprio para a *phrónesis*, possuem a função de unificar as virtudes e tentar impedir que a questão do bem seja reduzida a um saber determinado por certas manifestações tomadas por “éticas”. Aí, onde se trata do comportamento verdadeiro e correto, nós mesmos precisamos participar. Ninguém nos pode ensinar e nem mesmo fazer por nós a experiência da ética, da política, nem muito menos da autocompreensão.

## 2.5 A relevância da interpretação gadameriana da ética platônico-aristotélica

Uma das acusações comuns contra alguns dos ensinamentos da filosofia hermenêutica é de que eles não transformam nada e ainda pretendem “deixar tudo como está”. Entretanto, quando falamos aqui em “ética” não queremos emitir juízos de como as pessoas se *devem* comportar para viver bem. A nossa intenção é observar o que se passa na compreensão, na escolha de certas orientações ao invés de outras, que interfere diretamente no modo como vivemos, para que tenhamos melhores condições de falar em algo como uma “ética filosófica” e buscar ser éticos. Há aí a defesa de que não estamos na posição de apanhar em uma conceituação unitária e fixa uma coisa que não é da ordem do conceito, mas da ação. Além disso, as ações humanas possuem uma racionalidade própria, de tal modo que nesse caso é mais apropriado observar os modos de comportamento de quem aprendeu a lidar com aquilo que nos acontece e nos afeta, do que de quem possui um mero conhecimento teórico.

Quando a hermenêutica filosófica se reporta à “formação de conceitos”, ela nos quer mostrar que na tradição se passa a reunir nos conceitos um conteúdo novo e mais adequado à situação atual, quando se deixa vir à fala até mesmo aquilo que está em desacordo com nossos próprios julgamentos. Contudo, estar aberto para o novo é justamente uma das coisas que não se pode ensinar diretamente. Por essa razão, filosofias como as platônico-aristotélica e hermenêutica insistem em ressaltar as condições genéricas, que já se apresentaram ao longo da história como capazes de fazer surgir o interesse e a responsabilidade pela vida, pelo outro,

---

<sup>234</sup> Cf. GADAMER, Hans-Georg. “Die sokratische Frage und Aristoteles” [1990], in: *Griechische Philosophie III*, p. 374.

pela humanidade. Esse é o caso do autoconhecimento, da participação, da solidariedade, do diálogo.

Baseados nisso que afirmamos, queremos justificar o porquê de termos ressaltado a importância da interpretação da filosofia platônico-aristotélica para o que chamamos de “ética hermenêutica”. Alguns estudiosos argumentam, como Dennis Schmidt, que a relação entre a teoria hermenêutica e a ética pode ser vista de diversos modos: a hermenêutica 1) está localizada no centro da questão do julgamento ético como foi desenvolvida por Kant; 2) é inspirada pela noção aristotélica de *phronesis*; 3) diz respeito à conversação e ao ouvir; 4) é estimulada por um profundo respeito pela alteridade e por uma sensibilidade para as complexidades das realidades históricas<sup>235</sup>.

Concordamos em parte com o autor e terminaremos contemplando de certo modo apenas esses três últimos argumentos. Reconhecemos que Gadamer se ocupou com a ética kantiana e rejeitou a interpretação de que ela seria um mero tratado de deveres, mas ele tanto se dedicou muito mais à filosofia grega antiga, especialmente segundo o modo de ver da ética platônico-aristotélica, como as partes mais originais de seu trabalho filosófico dizem respeito ou à interpretação ou mesmo à assimilação que ele realizou dessa filosofia<sup>236</sup>. Desde os seus primeiros estudos, Gadamer aprendeu com o neokantismo a ver na figura controversa do *formalismo* kantiano a ausência de riqueza e amplitude das verdade e realidade éticas presentes no pensamento de Aristóteles<sup>237</sup>, embora reconheça posteriormente a contribuição de Kant para a filosofia prática, em especial, na época da ciência moderna e das pretensões da *Aufklärung*. Contudo, a prioridade dada à ética grega antiga e a extensão da influência desta sobre a hermenêutica filosófica, levaram-nos a optar pela interpretação da aproximação de Gadamer das filosofias de Platão e Aristóteles, ao invés daquela de Kant.

Em todo o caso, a dupla tarefa de reabilitação, tanto da orientação de mundo aristotélica, como da *filosofia moral* kantiana, surge para aqueles que se colocam a seguinte pergunta: “Não ofereceria a mera aplicação de uma generalidade a um caso particular, diante da exigência da situação, uma falsa ajuda, ao invés de estimular o ser humano a [tomar uma] decisão responsável?”<sup>238</sup> Tal questionamento reapareceu fortemente na segunda metade do século XX, perante a crise em torno da problemática da ética. Manfred Riedel reuniu em dois volumes uma coletânea de textos de vários autores sobre as pesquisa e discussão desse

<sup>235</sup> Cf. SCHMIDT, Dennis J. “On the sources of ethical life”, in: *Research in Phenomenology*, vol. 42, 2012, p. 36.

<sup>236</sup> Cf. GADAMER, Hans-Georg. “Platos dialektische Ethik – beim Wort genommen” [1989], in: *Griechische Philosophie III*, p. 121.

<sup>237</sup> Cf. *Id.* “Über die Möglichkeit einer philosophischen Ethik”, p. 187.

<sup>238</sup> *Id.* “Aristoteles und die imperativische Ethik”, in: *Griechische Philosophie III*, p. 386.

tema<sup>239</sup>, que mostravam como a partir de meado do século XIX houve um relativo distanciamento do que até Kant e Hegel pertencia a uma “cultura da razão prática”, o que culminou em uma falta de compreensão sobre *o que e como* pode ser uma filosofia “prática” ou mesmo uma ética filosófica.

Segundo Riedel, a ética foi tratada até o limite da *Aufklärung* como parte da filosofia prática, ou filosofia moral. Após esse período, foi modificada não apenas a sua abordagem, mas também o conceito clássico de filosofia como uma instância “prática” da sociedade. A razão disso se encontra na seguinte orientação cientificista recebida da metodologia das ciências da natureza: buscar uma fundamentação experimental-empírica nas psicologia e sociologia da “filosofia positiva” de Auguste Comte. O positivismo negou a possibilidade de uma construção metódica da argumentação prática sobre os objetivos da ação humana e, assim, dividiu as disciplinas de ética e estética, direito natural e filosofia do Estado, até então compreendidas como “normativas”, da ciência social empírica. De maneira similar, o historicismo de Dilthey, na tentativa de proteger a independência das ciências do espírito, também terminou subordinando a filosofia prática, neste caso, à sua disciplina da história. Com isso, a filosofia perdeu a sua competência crítico-normativa para a ciência e a sociedade, e o que nela remetia à unidade de teoria e práxis, presente na concepção de “filosofia prática”, passou a estar livre da justificação através do conceito e relacionado às figuras da tecnologia e da ideologia política<sup>240</sup>.

Essa é a situação na qual se encontrava a filosofia após a metade do século XIX e que se tornou ainda mais aporética no âmbito da língua alemã. Depois do mau êxito da “ética dos valores”, representada por Max Scheler e Edward von Hartmann, ficou de um lado a filosofia existencial, a qual apesar de ressaltar a realidade fática se limitou à analítica existencial, e de outro o positivismo, o qual buscava uma nova fundamentação para a ética no ceticismo científico. Nesse sentido, foi um avanço ter surgido no início dos anos 60 uma discussão, que se deixou firmar sobre um interesse novamente crescente pelos problemas e tarefas da filosofia prática. Além da crise do debate em torno da ética, outros fatores contribuíram para esse fenômeno: 1) as conhecidas aporias internas da ética; 2) os resultados dos estudos histórico-filosóficos do pensamento de Platão, Aristóteles, Kant e Hegel; 3) a recepção da

---

<sup>239</sup> Cf. RIEDEL, Manfred (Hrsg.). *Rehabilitierung der praktischen Philosophie: Geschichte, Probleme, Aufgaben*. Bd. I. Freiburg: Rombach, 1972; *Id.* (Hrsg.). *Rehabilitierung der praktischen Philosophie: Rezeption, Argumentation, Diskussion*. Bd. II. Freiburg: Rombach, 1974.

<sup>240</sup> Cf. *Id.* (Hrsg.). *Rehabilitierung der praktischen Philosophie: Geschichte, Probleme, Aufgaben*, pp. 9-10.

meta-ética anglo-saxônica; 4) a abordagem “operativa” na teoria da ciência; e 5) a retomada da problemática “teoria-práxis”, em especial pela “teoria crítica”<sup>241</sup>.

Nesse contexto, as interpretações de Gadamer da filosofia platônico-aristotélica, bem como a dimensão prática de sua hermenêutica, encontram espaço e apresentam alternativas para o debate em torno da problemática da ética. Trata-se de dar outra ênfase à ética através da perspectiva hermenêutica, mostrando o que ela tem a ver com compreensão e interpretação<sup>242</sup>. Mais do que na época dos filósofos gregos, a coexistência da pluralidade de interpretações e o reconhecimento do outro passam a ser uma tarefa central da filosofia. Gadamer encontrou na ética aristotélica, por exemplo, a força expressiva para tratar de uma questão, cuja solução não se reduz à junção de disciplinas filosóficas, nem meramente a uma argumentação conceitual forte, porém, à transposição por vezes de certas fronteiras, até mesmo da própria filosofia.

No conceito de *phrónesis* aristotélico se encontra não apenas a ligação ao que se busca reabilitar do âmbito da filosofia prática grega, mas igualmente a discussão sobre a aplicabilidade do universal ao caso particular, que estaria relacionada, segundo o Estagirita, mais à escolha do melhor ante a familiaridade com os casos particulares e contingentes, do que ao conhecimento de realidades cujos princípios são, mesmo que “em geral”, necessários. Enquanto aquele âmbito diz respeito à *phrónesis*, este se refere à filosofia prática. E embora ambas estejam relacionadas à parte racional da alma (*diánoia*), e possuam portanto afinidades, a *phrónesis* se assemelha mais a uma virtude da razão prática e tem por efeito uma “verdade prática”. Aqui vemos uma das originalidades da ética aristotélica, que é estranha tanto à ciência como a éticas modernas e contemporâneas<sup>243</sup>.

Não foi sem razão que tal forma de racionalidade influenciou certos modelos de filosofia, que buscavam incluir outros tipos de verdade e se contrapunham às restrições do modelo de método das ciências empírico-analíticas, como é o caso da filosofia hermenêutica. Falar em algo como uma “verdade prática” é ao mesmo tempo aceitar que há outro “critério de medida”, que não seja o do prosseguimento de comportamentos determinados, para objetos igualmente distintos, como é o caso das escolha e ação éticas. Para o *phrónimos* alcançar uma “verdade prática”, por exemplo, ele não precisa ter uma *boa educação*, ou melhor, saber previamente dos meios para se chegar a tal verdade, mas possuir uma “virtude propriamente

<sup>241</sup> Cf. RIEDEL, Manfred (Hrsg.). *Rehabilitierung der praktischen Philosophie: Geschichte, Probleme, Aufgaben*, pp. 10-11.

<sup>242</sup> Cf. FIGAL, Günter. “Ethik und Hermeneutik”, in: SCHÖNHERR-MANN, Hans-Martin (Hrsg.). *Hermeneutik als Ethik*, p. 117.

<sup>243</sup> Cf. BERTI, Enrico. *As razões de Aristóteles*. Trad. Dion Davi Macedo. São Paulo: Edições Loyola, 1998, pp. 143-145.

dita”, que ele adquiriu por meio do *hábito* e do *agir bem*<sup>244</sup>. Assim, ele está preparado para conhecer os meios corretos, ou melhor, deliberar sobre o que é bom para o ser humano, pelo simples fato de ter um *bom caráter*.

Isso é como dizer, em linguagem atual, que podemos falar sobre ética, na medida em que buscamos ser éticos, porém, podemos fazer “ética filosófica” apenas avaliando os bens, que são geralmente considerados como válidos, e os pressupostos necessários para que possamos partilhar racionalmente a ideia de um bem comum. Quem pensa que aquela capacidade de deliberar corretamente pode ser usada para alcançar outros fins, que não um bom, ou meios incorretos para se atingir fins aparentemente bons, não compreendeu o sentido da *phrónesis*<sup>245</sup>. Esta não tem relação com habilidade ou astúcia, mas se caracteriza como uma racionalidade diferenciada, ainda mais prática, justamente porque nela o momento cognitivo (*diánoia*) e o prático (*éthos*) estão íntima e reciprocamente vinculados<sup>246</sup>. Isso está de acordo com a seguinte passagem da *Ética a Nicômaco*: “É então claramente impossível ser sensato [*phrónimon*] sem *éthos*”<sup>247</sup>.

Portanto, não é o caso de que todos aqueles que se ocupam com a filosofia prática sejam sensatos e comportem-se bem, senão, bastaria sermos instruídos sobre a *phrónesis*, para alcançarmos essa virtude mais elevada da razão prática. A tarefa da filosofia prática orientada pela ética aristotélica é pôr em discussão o *éthos*, ou mesmo reencontrar e disseminar na “vida vivida” essa base de racionalidade. Já a legitimação de uma forma de *éthos*, ou do *éthos* vigente, como fundamento da ética, não é diretamente a preocupação desse tipo de filosofia, o que por um lado mantém a tensão existente entre teoria e práxis, mas por outro pode dar margem a posições conservadoras, como a justificação de um regime sociopolítico existente. Esta é a conhecida acusação de Habermas contra a interpretação de Gadamer do pensamento de Aristóteles, e consequentemente contra a própria hermenêutica como filosofia prática<sup>248</sup>. Por trás disso se encontra a seguinte leitura de Enrico Berti:

<sup>244</sup> Cf. BERTI, Enrico. *As razões de Aristóteles*, p. 155.

<sup>245</sup> Segundo Berti, foi assim que Kant entendeu a *phrónesis* aristotélica, negando-lhe o valor moral (Cf. *Ibid.*, p. 154). Por outro lado, pensamos ser também justamente por meio da assimilação desse conceito por Gadamer, que podemos tratar de uma ética hermenêutica.

<sup>246</sup> Cf. *Ibid.*, p. 148.

<sup>247</sup> ARISTÓTELES. *Nikomachische Ethik VI*, 1144a 36, pp. 54-55: “ὅστε φανερόν ὅτι ἀδύνατον φρόνιμον εἶναι μὴ ὄντα ἀγαθόν”. Vale ressaltar que Gadamer traduz aqui “ὄντα ἀγαθόν” por “*éthos*”, quando a tradução em geral dessa expressão é “ser bom”. Isso mostra como, para o autor, “*éthos*” equivale a “ser bom” ou “comportar-se bem”, e essa posição quer revelar que o *éthos* que está em questão aí não possui necessariamente ligação com o *éthos* vigente em uma sociedade.

<sup>248</sup> HABERMAS, Jürgen. “Über Moralität und Sittlichkeit: was macht eine Lebensform ‘rational’?”, in: SCHNÄDELBACH, Herbert (Hrsg.). *Rationalität: philosophische Beiträge*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1984, pp. 223-228.

[...] Gadamer reduz toda a filosofia de Aristóteles à filosofia prática e a filosofia prática à indicação do valor hermenêutico da *phrónesis*, entendida como faculdade essencialmente intuitiva, por influência da analítica existencial, ou hermenêutica da facticidade, de Heidegger. Compreende-se, assim, como a “reabilitação da filosofia prática” por ele proposta [...] tenha sido [...] acusada de conservadorismo. Ela, com efeito [...] elimina [da filosofia prática de Aristóteles] exatamente o momento dialético, isto é, a discussão, a crítica das opiniões e da própria realidade existente, reduzindo-a à intuição própria ao *phrónimos*, vale dizer, ao juízo do homem sábio, expressão do *éthos* dominante<sup>249</sup>.

Discordamos em certa medida do que está posto nesse texto citado. Em primeiro lugar, não é correto afirmar que Gadamer reduz toda a filosofia aristotélica à filosofia prática. Ele teve um interesse especial pela ética aristotélica, mas identificou que no pensamento de Aristóteles a separação entre filosofia teórica e prática era em muitos casos um recurso habilidoso para enfatizar certas questões filosóficas, quando para ele as diferentes formas de racionalidade, mesmo sendo distintas, estavam articuladas à ciência das primeiras causas, à metafísica. Sem dúvida a hermenêutica filosófica dá uma ênfase especial à filosofia prática antiga, e isso significa apenas que o ponto central desta filosofia difere do projeto fundamental daquela. Ademais, para aquela o pensamento já não está mais orientado pela defesa de realidades imutáveis, mas posto no nível das linguagem e compreensão humanas, cuja realidade histórica e temporal é finita.

Podemos até dizer, com algumas ressalvas, que Gadamer associa, em uma retrospectiva do seu próprio trabalho, toda a hermenêutica filosófica a uma forma de filosofia prática, a qual considera a linguagem como a instância que permeia o conjunto daquilo que nos acontece antes mesmo de tomarmos qualquer decisão. Muito do que é válido para a filosofia prática de Aristóteles, e como veremos adiante para a ética dialética de Platão, serve de certo modo para a hermenêutica filosófica. Contudo, o que não diz respeito especificamente à filosofia prática no pensamento platônico-aristotélico pode ter sido assimilado por Gadamer e convertido em algo no interior da hermenêutica, mas seria falso dizer que o autor confundiu filosofia teórica com filosofia prática, ou que reduziu uma a outra.

Em segundo lugar, Gadamer pode ter submetido a filosofia prática à indicação do valor hermenêutico da *phrónesis*<sup>250</sup>. Todavia, a hermenêutica filosófica não é propriamente um exercício “phronético”. Ela é muito mais um conhecimento especulativo que pretende

<sup>249</sup> BERTI, Enrico. *Aristóteles no século XX*. Trad. Davi Macedo. São Paulo: Edições Loyola, 1997, p. 262.

<sup>250</sup> Cf. GADAMER, Hans-Georg. “Griechen” [1979], in: *Neuere Philosophie I: Hegel, Husserl, Heidegger*. Gesammelte Werke, Bd. 3. Tübingen: Mohr Siebeck, 1999, p. 286.

relacionar-se com a práxis e que toma como referência o modelo da *phrónesis*. Ela faz menção a um exercício hermenêutico, porém, elabora apenas um esboço dele, uma vez que ele requer participação, ou melhor, experiência de quem faz esse exercício em dada situação concreta. Assim como a filosofia prática nos busca tornar conscientes do modo como o ser prático do ser humano é determinado pela sua liberdade de escolha dos meios e fins da ação, mas não elimina a importância da referência à práxis; a hermenêutica filosófica não é um *método* para atingir a interpretação correta, mas uma *teoria* que visa mostrar o que nos acontece quando uma interpretação é aceita e esboçar se e como uma compreensão mais profunda de si e do outro é possível em cada situação concreta.

É claro que se nós voltamos a nossa atenção para o filósofo mesmo, no seu exercício de fazer filosofia, como o foi e o fez Gadamer, respectivamente, entendemos que uma filosofia baseada no modelo de *phrónesis* termina implicando as próprias experiências do pensador, ou melhor, seu *éthos*. Seria o caso de perguntar como o filósofo poderia de fato *fazer* uma ética orientada pelo modelo de uma racionalidade, cuja característica marcante é não dissociar sabedoria e aplicação, sem ele mesmo buscar ser ético. Mesmo que disséssemos que algo do tipo é impossível, ainda assim essa condição seria dificilmente identificada, uma vez que a distinção entre realmente fazer filosofia ou reproduzir teorias é muito sutil, ainda mais na época presente. Talvez nos restasse observar o filósofo como indivíduo que faz escolhas, cujos efeitos são portadores de mudança. Contudo, além de extrapolarmos as fronteiras da filosofia, ainda não teríamos argumentos definidos nesse âmbito para tal avaliação.

Por isso, a ideia de Gadamer era ampliar, ao reabilitar tanto a filosofia prática como o sentido fundamental da *phrónesis*, a sua discussão em torno da centralidade da questão da compreensão e, como pensamos, das suas implicações éticas. Nesse contexto, o autor realmente dá a entender que a *phrónesis* é essencialmente intuitiva, capaz de revelar até mesmo os limites do conceito de método das ciências modernas, porém, ele ainda a considera um *saber* prático. Além de tudo, não há dúvida de que essa reflexão teve origem nos textos da juventude de Heidegger, especialmente nas suas *Interpretações fenomenológicas sobre Aristóteles*<sup>251</sup>. Entretanto, Heidegger apresentou muito mais interesse na virtude da vida teórica, a *sophía*, do que na virtude da vida prática. Havia várias razões para isso, entre elas a

---

<sup>251</sup> Cf. HEIDEGGER, Martin. *Phänomenologische Interpretationen zu Aristoteles: Anzeige der hermeneutischen Situation* [1922]. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 2013.

sua ocupação com o sentido da atualidade da filosofia prática para a ontologia aristotélica<sup>252</sup>, o que não corresponde à apropriação feita por Gadamer do pensamento do Estagirita.

Contudo, o que consideramos um grande equívoco é a afirmação de que o autor elimina o momento dialético da filosofia prática de Aristóteles. Para nós, uma das contribuições do pensamento gadameriano para a interpretação da ética aristotélica, por exemplo, e o debate em torno do tema no século XX, foi justamente a sua análise incansável das proximidade e diferença entre a ética dialética platônica e a noção de *phrónesis* aristotélica, dentro da qual está presente o momento dialético. Se a figura do *phrónimos* foi de algum modo privilegiada, isso ocorreu porque Gadamer a considerou um elemento inovador na ética, ao invés de ser algo que obscurece a relevância da argumentação e da crítica para a razão humana. Para complementar, não há indícios de que a intuição própria ao *phrónimos*, do modo como foi identificada por Gadamer, seja necessariamente a expressão do *éthos* dominante. Pode até ser o caso, desde que este seja consequência de escolhas responsáveis, porque essa palavra está referida a um comportamento ético que não é mero resultado de instrução ou adaptação, ou em relação com o conformismo de uma consciência medíocre, mas assegurado por uma racionalidade responsável.

Na realidade, a distinção entre uma razão prática e uma razão teórica, a menção a uma verdade prática e a criação de um silogismo prático<sup>253</sup> reforçam uma dimensão provisória e aberta da filosofia, que muitas vezes não se fez presente em diversas interpretações do pensamento aristotélico até o século XX. Isso se deve ao fato de que, por um lado, muitos não tinham acesso às obras originais de Aristóteles e faziam referência ao filósofo grego tomando por base a representação da escolástica e, por outro lado, a um interesse predominante pela sua lógica formal. No século passado essa situação mudou, com o surgimento do neo-humanismo alemão. Ele foi um movimento cultural promovido por filólogos, no qual tanto a tradução de obras do Estagirita como a publicação do livro intitulado *Aristóteles* (1923) de Werner Jaeger chamaram a atenção para o debate filosófico sobre a filosofia aristotélica. Embora a proposta aí fosse pensar um novo humanismo, que lançasse uma ponte entre a ciência histórica e a vida atual e permitisse compreender o valor ainda atual da ideia de

<sup>252</sup> Cf. GADAMER, Hans-Georg. “Heideggers ‘theologische’ Jugendschrift”, in: HEIDEGGER, Martin. *Phänomenologische Interpretationen zu Aristoteles*, p. 71.

<sup>253</sup> Aristóteles apresenta o raciocínio realizado pela *phrónesis* como uma espécie de “silogismo prático”. Nele se pode distinguir uma premissa universal ou maior, constituída pela indicação do fim, uma premissa particular ou menor, constituída pela indicação dos meios, e uma conclusão, constituída pela “escolha” ou pela ação (Cf. BERTI, Enrico. *As razões de Aristóteles*, p. 151).

“homem” elaborada pelos antigos gregos<sup>254</sup>, havia um interesse maior pela filosofia mais teórica do que pela filosofia prática.

Isso se referia não apenas ao pensamento de Aristóteles, mas igualmente ao de Platão. Exemplar foi o estudo dos neokantianos Paul Natorp e Hermann Cohen em Marburg, que interpretaram a doutrina platônica das ideias como teoria das formas *a priori* do conhecimento científico, cujo valor era reivindicado contra a própria crítica de Aristóteles a Platão. Enquanto isso, o próprio Jaeger tentou mostrar os motivos que induziram Aristóteles a se desligar da filosofia platônica<sup>255</sup>. Em meio a essa disputa, surgiram também novas apropriações do pensamento aristotélico, como o texto de Heidegger mencionado acima, o qual foi enviado para Natorp<sup>256</sup> e, através deste, lido por Gadamer. Para Heidegger, o mais relevante nesse escrito foi trazer o resultado decisivo de uma investigação, que pôde ser vista em *Ser e tempo*<sup>257</sup> e tinha sua origem nas indagações sobre a “questão do Ser” em Aristóteles, mas não se pretendia constituir como um estudo histórico-filológico do pensamento aristotélico, ou mesmo voltado para a filosofia prática e a *phrónesis*.

Nesse contexto, surgiram as pesquisas de Gadamer, as quais tiveram início com a compreensão da questão da racionalidade do saber prático, por meio da interpretação de Heidegger<sup>258</sup>, porém desta se distinguiram não apenas pelo estudo filológico que Gadamer realizou, mas também por este filósofo ter encontrado para a *phrónesis* outra base, cujo desenvolvimento não foi conduzido no sentido da virtude, mas do diálogo<sup>259</sup>. Tratava-se de mostrar que, apesar de toda crítica de Aristóteles a Platão, como bem analisou Jaeger<sup>260</sup>, a tão mencionada oposição entre o pensamento de ambos não é verdadeira, mas há aí uma ligação muito mais forte do que comumente se pressupunha. Quando se trata da interpretação da filosofia prática e do conceito de *phrónesis*, por exemplo, aparece a relação difícil entre prazer e entendimento, que é um dos temas da questão do bem já refletido por Platão.

A originalidade da interpretação de Gadamer da filosofia grega antiga foi ter se esforçado, ao longo de seu trabalho, para mostrar a proximidade entre o pensamento de Platão e Aristóteles, em especial no âmbito da ética. A crítica aristotélica à doutrina das ideias é

<sup>254</sup> Cf. BERTI, Enrico. *Aristóteles no século XX*, pp. 7-25.

<sup>255</sup> Cf. *Ibid.*, pp. 35; 40-41.

<sup>256</sup> Para um estudo mais aprofundado sobre esse texto, Cf. PERAITA, Carmen Segura. *Hermenêutica de la vida humana. En torno al “Informe Natorp” de Martín Heidegger*. Madrid: Editorial Trotta, 2002.

<sup>257</sup> Outro texto que apresentava naqueles anos um esboço da tese heideggeriana de que a filosofia teria que ser uma hermenêutica fenomenológica da facticidade foi a sua *Ontologia* (Cf. HEIDEGGER, Martin. *Ontologie: Hermeneutik der Faktizität* [1923]. Gesamtausgabe, Bd. 63. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1988).

<sup>258</sup> Cf. *Id.* “Ethica Nicomachea VI”, in: *Phänomenologische Interpretationen zu Aristoteles*, pp. 376-386.

<sup>259</sup> Cf. GADAMER, Hans-Georg. *Die Lektion des Jahrhunderts*, p. 12.

<sup>260</sup> Cf. JAEGER, Werner. *Aristoteles: Grundlegung einer Geschichte seiner Entwicklung*. Berlin: Weidmannsche Buchhandlung, 1923.

indiscutível, mas a sua pergunta pelo bem não foi desenvolvida com base nessa crítica. Até mesmo a ideia do *agathón* no pensamento platônico não aparece, segundo Gadamer, sob uma perspectiva ontológica, mas como uma pergunta pelo ético em sentido próprio. Na hermenêutica filosófica isso é assimilado sob o ponto de vista do diálogo, o qual expõe aquele que interroga sobre os comportamentos éticos e o bem para o ser humano aos limites de seu próprio entendimento, que está ligado à historicidade da situação e à sua relação com os outros.

Essa reflexão tem uma atualidade especial para a problemática da ética no século XX, não somente porque mostra a nossa condicionalidade histórica e os limites de nossas fundamentações (isso já fora realizado por Heidegger), mas por nos buscar conscientizar da nossa condicionalidade com relação aos outros. Nas palavras de Gadamer:

Justamente em nossa referência ética aos outros se torna claro como é difícil fazer jus às exigências do outro ou meramente tomar consciência delas. O único modo de não pôr de lado nossa finitude é abrir-se para o outro, escutar atentamente o “tu”, que está diante de nós<sup>261</sup>.

### ***Resumo e passagem para o terceiro capítulo***

Gadamer não se apropriou de toda a filosofia aristotélica, mas especialmente de sua filosofia prática. Não podemos afirmar, sem cometer equívocos, que ele reduziu aquela a essa, mas apenas que a filosofia prática representou uma papel mais central para a hermenêutica filosófica do que a metafísica. Ademais, apesar de alguns dos conceitos fundamentais da ética aristotélica se assemelharem a noções próprias da hermenêutica, compreender o sentido deles requer uma percepção da releitura que o autor fez igualmente da filosofia de Platão, por meio do pensamento de Aristóteles.

A ideia socrático-platônica da “beleza interior” e a abordagem do problema da amizade na filosofia grega antiga nos deram uma primeira orientação para pensarmos o problema do “outro” na ética. Nos diálogos de Platão, a pergunta pelo verdadeiro ser estava ligada diretamente à teoria da amizade, do mesmo modo que alma, mundo e Estado estavam relacionados à teleologia universal do bem. Aristóteles não discordou em absoluto de seu mestre, porém, para evitar certos estreitamentos de uma ética dos princípios, pôs a *philia* próximo à *arête*. Isso implicou tanto manter a tese de que, quando se trata do comportamento ético, teoria e práxis são indissociáveis, como separar a filosofia prática do domínio das

---

<sup>261</sup> Cf. GADAMER, Hans-Georg. *Die Lektion des Jahrhunderts*, p. 21.

atividades da alma que não dizem necessariamente respeito a modos de comportamento eticamente virtuosos, ou podem também manifestar um mau uso da razão prática.

A formação para a ética e a política, que para Aristóteles determinam a filosofia prática, dependem do modelo de um espécie de autocompreensão voltada para a *phrónesis*. É isso que interessa a Gadamer e está por trás de toda sua filosofia hermenêutica. A compreensão hermenêutica leva em consideração os efeitos de cada interpretação, seja ela correta e justa, ou o contrário. Ela alerta para a responsabilidade que comportam nossas visões de mundo, a qual sempre fez parte do núcleo de toda ética. Ser responsável quer dizer reconhecer o direito do outro de pôr uma pergunta, ser ouvido e receber uma resposta. Isso significa igualmente usufruir da autonomia de nosso saber moral nas decisões mais importantes, que implicam o questionamento de posturas anteriores e a tomada de consciência de novas possibilidades, mesmo daquelas que não se podem realizar, mas que o outro nos pode trazer.

Essa ideia de reconhecimento mútuo entre os indivíduos já estava presente em grande medida na dialética antiga. Se, por um lado, Gadamer buscou reabilitar a ética aristotélica, por outro lado, ele se apropriou fortemente da ideia de diálogo socrático-platônica, para anunciar a postura ético-moral que está presente em sua hermenêutica. As autênticas participação e solidariedade, das quais a nossa sociedade como um todo carece, podem começar na autointerpretação da vida e no exercício do diálogo, que a nossa própria comunidade de linguagem propicia. O conceito de interpretação gadameriano traz para a reflexão a ideia de que é possível resgatar, mesmo partindo de uma conceitualização tradicional, conceitos de autocompreensão e compreensão em uma perspectiva nova, ou seja, com questionamentos relacionados à atual tendência de especialização de nossos conhecimentos e práticas e aos rumos da nossa vida em sociedade.

Nessa direção, discorreremos adiante sobre o sentido de tornar atual a ideia de diálogo. Para Gadamer, é na língua falada e ouvida que se encontram a expressão verdadeira da experiência humana e a possibilidade de uma transformação na direção de um bem comum. Aí se mantém um tipo de pensamento que revela a nossa humanidade, ou melhor, o nosso sentido para o amor, a compaixão, a tolerância, a solidariedade. Para enfatizar o porquê de considerarmos a importância do diálogo para o comportamento idôneo, traremos para a discussão o perigo que o monólogo representa para a nossa sociedade. Este é o caso do discurso do especialista, que é indagado, na sua experiência de isolamento, por respostas para todos os problemas surgidos em nossa existência, inclusive aqueles cuja compreensão é determinante para tomarmos as decisões mais relevantes no que diz respeito à nossa

humanidade. Essa é uma forma de negação da capacidade de cada um de compreender sob o ponto de vista da ética e se responsabilizar por suas ações, especialmente nas situações nas quais está envolvido, e, ao mesmo tempo, de cometer um erro grave, ao atribuir ao especialista certas responsabilidades que não são compatíveis com o seu trabalho.

Se o especialista traz consigo, como ser humano, a tarefa de não justificar seus atos pelas limitações com as quais se depara no exercício de suas funções, essa é outra questão. Porém, não é correto que apenas os acusemos e nos eximamos da responsabilidade por nossos equívocos e erros. Por essa razão, o exemplo do médico aparece no capítulo seguinte como uma forma de mostrar onde a especialidade e o monólogo encontram seus limites últimos e aí não somente o profissional, mas também quem procura a sua ajuda, precisam reconhecer onde lhes é imprescindível atuar ou deixar que o outro atue. A medicina é exemplar, enquanto uma ciência que apresenta, em muitos aspectos, a diluição de fronteiras entre a especialidade e a experiência de vida, entre o monólogo e o diálogo, que desde sempre *somos* e conduzimos para ampliar nossos saberes.

Quando se trata da ética, mais exemplar ainda é a filosofia ocidental. Com ela formulamos a mais de dois milênios a pergunta sobre o bem, ou melhor, sobre o que é correto e justo fazer, já que vivemos, quer desejemos ou não, na comunidade humana. Contudo, mesmo que se espere do filósofo, dentre as posturas, a mais correta, ele não é necessariamente a pessoa mais adequada para assumir essa função. Por essa razão, para Gadamer, nos casos de interpretação e comportamento ético, não há um indivíduo que sozinho com suas lições nos possa ensinar a agir, não porque ele não tenha uma responsabilidade especial sobre isso, mas porque nesse caso todos nós precisamos agir, isto é, aprender por nós mesmos o que é o melhor a ser executado em uma situação concreta e assumir a responsabilidade por isso. A “ética hermenêutica do diálogo” que apresentaremos adiante é, por conseguinte, uma reabilitação da ideia do verdadeiro diálogo: nós nem podemos conduzi-lo sozinhos, nem aí nos podemos abster de participar.

## CAPÍTULO III

### A ética hermenêutica do diálogo

Há um tipo de ética filosófica, que está presente na obra de Gadamer e cujas bases estão expressas, em grande medida, na sua releitura do conceito de *phrónesis* aristotélico. Contudo, ela se forma essencialmente por meio da ideia de diálogo platônica e ganha um modo próprio ao longo da produção do trabalho filosófico de Gadamer. Para tornar isso manifesto, neste capítulo confirmaremos a novidade do surgimento da ética filosófica dentro da hermenêutica no século XX (3.1) e destacaremos como a junção realizada por Platão entre dialética e diálogo apontou para este como um elemento da filosofia prática (3.2). Em seguida, revelaremos como a “ética hermenêutica do diálogo” se manifesta mediante as seguintes teses: 1) em relação à nossa práxis, há uma prioridade do “ouvir” sobre o “ver” (3.3); 2) o modelo de monólogo dos especialistas é bastante limitado, pois tanto é relevante falarmos, como deixarmos o outro ter o direito de deliberar (3.4); 3) entrarmos efetivamente no diálogo, e permitirmos que algo aí seja construído mutuamente, significa transpormos as fronteiras de nossas especialidades e participarmos das decisões que dizem respeito ao bem comum (3.5).

#### 3.1 O problema da medida: a incompetência dos filósofos para o comportamento ético

A ética filosófica aparece nas discussões em torno da hermenêutica, quando Gadamer associa à questão da compreensão não apenas a determinação histórica de nosso entendimento e, assim, os limites de nossas orientações inteligentes e escolhas, mas também a determinação com relação ao outro de nossa interpretação e, reciprocamente, a responsabilidade dos efeitos de nossa compreensão sobre a realidade do outro. Isso significa transferir tanto a problemática em torno da filosofia prática, como o trabalho específico que se realiza dentro do que chamamos de filosofia puramente teórica, para o âmbito impreciso da nossa experiência finita de mundo.

Uma vez que a compreensão é “prática”, nesse duplo sentido de influenciar e ser influenciada, como surge a pergunta pela compreensão que conduz ao comportamento ético? Essa interrogação se manifesta quando as escolhas dos objetivos das nossas ações se tornaram obscuras para nós e já não sabemos ao certo como poderíamos viver de um modo diferente. Em outras palavras, trata-se de um problema que passa a ser percebido dentro de diversas situações concretas do cotidiano, no momento em que não é evidente que somos capazes de

fazer escolhas por nós mesmos. Partindo do modo de pensar da hermenêutica filosófica, isso significa que a linguagem da qual fazemos uso não nos permite entender que nossa própria compreensão carrega em si mesma uma responsabilidade, visto que vivemos uns com os outros e cada interpretação tem um resultado sobre os nossos autoconhecimento, práxis e vida em comum.

Contudo, o decisivo aí é que a linguagem não é somente posse de um indivíduo ou grupo, mas pode ser modificada, ampliada e corrigida. Em geral, está na base dessa transformação o encontro de uma regra lógica, critério ou fundamento, que faz do antigo uso da palavra uma nova forma de *medida* capaz de explicar de algum modo as questões surgidas. A superação de limites se dá muitas vezes mediante a determinação de outros limites, que supomos serem mais adequados para tomarmos posição diante das circunstâncias atuais. Portanto, a medida surge como um problema no cotidiano quando precisamos dar respostas para aquilo que nos acontece, e como um problema filosófico quando se pergunta pela justificação do uso de certos conceitos, discurso e argumentação filosófica em dada época.

No caso da hermenêutica gadameriana, seria mais apropriado falar de “horizonte” ao invés de “medida”, uma vez que esses limites de nossas preferências são historicamente indefinidos e a cada vez se diluem para dar origem a outros. Essa imprecisão aparece mais nitidamente nas experiências da arte e da história, por exemplo, e, ainda assim, em todas essas ocasiões são feitas escolhas. Neste trabalho é o modo como elas ocorrem o que nos chama a atenção, pois aí somos conduzidos à seguinte questão: Como podemos avaliar que decisão tomar, se nem ao menos somos capazes de decidir tudo o que é possível executar em uma situação dada? Essa pergunta parece estar de acordo com o trecho conhecido de um poema de Friedrich Hölderlin: “Há uma medida sobre a Terra? Não há nenhuma”<sup>262</sup>.

Quando se trata de fazer escolhas que afetam imediatamente o outro, parece que termos uma orientação prévia é ainda mais necessário. Entretanto, diante da constatação de que não há fundamentação definitiva para a ética, nem mesmo um cânon para nos orientar na condução do que ao longo da história da cultura ocidental foi considerado como virtuoso ou adequado na nossa relação com os outros, fica claro que para toda filosofia que admite ser “prática” é importante levar adiante uma contínua avaliação do conteúdo de sentido dos seus conceitos e teses. Dentro da história da hermenêutica, não há dúvida de que o trabalho levado adiante por Heidegger contribuiu de maneira significativa para ressaltar a importância dessa revisão da linguagem filosófica.

---

<sup>262</sup> HÖLDERLIN, Friedrich. “In lieblicher Bläue...” [1808], in: *Gedichte nach 1800*. Sämtliche Werke, Bd. 2. Hrsg. von Friedrich Beissner. Stuttgart: Cotta, 1953, p. 372: “Giebt es auf Erden ein Mass? Es giebt keines”.

Contudo, embora tenhamos mostrado as diferenças entre as propostas de Heidegger e Gadamer, uma breve elucidação quanto às intenções de Heidegger com relação à questão da compreensão ainda se faz necessária, para mostrar como a ética filosófica passa a ocupar um lugar fundamental na hermenêutica somente com o pensamento de Gadamer. Há autores que discordam dessa tese, como Werner Marx. Ele faz referência àquela passagem da poesia de Hölderlin nos seus livros, que tratam desse problema da “medida” na ética filosófica, e tenta justamente pensá-lo de maneira diferenciada e dar outra resposta à interrogação do poeta com base na fenomenologia hermenêutica<sup>263</sup>. Trata-se aí da tentativa de encontrar uma determinação fundamental e não metafísica para a ética, a partir do pensamento tardio de Heidegger.

Marx defende que a proposta heideggeriana de superação da metafísica também torna possível uma nova fundamentação para as antigas virtudes, as quais ele denomina “amor”, “compaixão” e “reconhecimento”. Ele vê na defesa do Heidegger tardio de que há um mútuo pertencimento (*Ineinander*) do Ser e do nada, ou melhor, de que o Ser contém o nada em si mesmo, não somente um argumento para justificar mais uma vez as historicidade e finitude do ser do *Dasein* e chamar a nossa atenção para a questão do Ser, mas também uma abertura para refletirmos sobre todo “não” e “nada” que fazem parte do ser de nossas experiências privadas e nos impedem de encontrar uma medida para a ação responsável. Marx sustenta que carecemos de um mediador para recuperar a questão do mútuo pertencimento entre o Ser e o nada e que a partir desse mediador também podemos reabilitar conceitos que fornecem uma medida para o modo de comportamento do *Dasein* com o outro, como aqueles que dizem respeito a antigas virtudes. Para ele, esse mediador é a contínua experiência da morte, e não a angústia<sup>264</sup>, como pode parecer depois de uma primeira leitura dos textos de Heidegger.

Na experiência da morte aparece a fronteira mais restritiva do domínio humano, uma vez que somos radicalmente impotentes diante dela. Por outro lado, também é indicada aí a nossa mais derradeira comunhão. O caminho para o outro se abre, em primeiro lugar, ante a situação de desamparo, na qual nos encontramos frente à experiência aterradora da morte. Aqui o que antes era indiferença para com o outro diante de nós, a qual se forma muitas vezes quando o convertermos em um meio para alcançarmos certos objetivos, transforma-se em uma esperança de amparo, a qual somente o outro nos pode conceder. Marx supõe que passamos a nos aproximar do outro, e até mesmo a praticar mais profundamente as virtudes

<sup>263</sup> Cf. MARX, Werner. *Gibt es auf Erden ein Maß?* Frankfurt am Main: Fischer Verlag, 1986; *Id. Ethos und Lebenswelt: Mitleidenkönnen als Mass.* Hamburg: Meiner, 1986.

<sup>264</sup> Cf. HEIDEGGER, Martin. “Que é Metafísica?”, pp. 39-40.

do amor, da compaixão e do reconhecimento, a partir dessa experiência privada de um amparo geral. Mas o que isso tem a ver com o pensamento não metafísico?<sup>265</sup>

Seguindo a fenomenologia de Heidegger, uma fundamentação não metafísica significa o abandono das absolutizações advindas da metafísica clássica, a qual presume que o Ser pode ser compreendido de modo a-histórico, e a defesa de uma filosofia da finitude. Em outros termos, ela rejeita a ideia de que o que chamamos de “verdade” possa ser apreendido a partir do entendimento da suposta “essência” das coisas e busca para a filosofia uma base na nossa própria experiência histórica de mundo. Para isso, Heidegger criou ainda um mundo linguístico-conceitual, que se por um lado tornou difícil o acesso aos seus escritos, por outro lado destacou a mudança do modo de pensar as questões filosóficas que ali se cumpria.

Ao invés de dar primazia ao uso de verbos e substantivos para refletir sobre tudo aquilo que existe, Heidegger deu ênfase ao emprego de unidades de sentido que são capazes de modificar outras, como adjetivos e advérbios, transformando-as, em certa medida, em substantivos que denotam o caráter situacional de manifestação do Ser. Esse é o caso, por exemplo, das palavras “ser-em” (*In-sein*), “ser-com” (*Mit-sein*), “ser-aí” (*Da-sein*) e “ser para a morte” (*Sein zum Tode*). Marx parece concordar não somente que essa linguagem não metafísica trouxe uma consequência ontológica para o próprio pensamento ocidental, como também defende que o lugar para descobrirmos uma nova medida para as questões éticas, encontra-se nos conceitos inventados por Heidegger, especialmente no “ser para a morte”.

Mas o que nos interessa aqui é o modo como Gadamer discorda de Werner Marx no tocante ao tratamento do lugar para a medida. Primeiramente, conforme já vimos, Gadamer não encontra na filosofia heideggeriana o desenvolvimento, nem mesmo incipiente, de uma ética filosófica. Ele pensa que o argumento de Marx, de que o caminho para a possibilidade de apreensão do Ser, mesmo do “ser-um-todo” (*Ganzsein*) do *Dasein*<sup>266</sup>, é semelhante àquele para assegurar uma nova medida para os problemas éticos, ou seja, não é adequado. Ademais, na obra tardia de Heidegger, esse tema da morte perde importância perante o tema da temporalidade<sup>267</sup>. Mesmo termos presentes em *Ser e tempo*, que poderiam vir ao auxílio dessa tese marxiana sobre a experiência da morte, somente de modo muito fraco conseguem preencher a exigência de trazer uma medida para os problemas éticos.

Já fizemos referência às palavras *Sorge* e *Mit-sein*, porém, talvez outra ainda poderia ser reclamada, isto é, “culpa” (*Schuld*). Na passagem da obra acima citada sobre este tema,

<sup>265</sup> Cf. GADAMER, Hans-Georg. “Gibt es auf Erden ein Maß?” [1984], in: *Neuere Philosophie I*, p. 339.

<sup>266</sup> Cf. HEIDEGGER, Martin. *Sein und Zeit*, pp. 237-241.

<sup>267</sup> Cf. GADAMER, Hans-Georg. *Op. cit.*, p. 338.

Heidegger não estava preocupado com a experiência de culpa particular de cada indivíduo, que o conduzirá ou não a certa escolha. Ele falou daquilo que “pertence à condição existencial de possibilidade de cada poder-ser fático-existencial”<sup>268</sup>, ou seja, todos nós já somos culpados em certa medida, independentemente do que fizermos, porque isso faz parte da nossa condição de nunca *sermos* de forma plena. Heidegger levou adiante esse modo de pensar e com isso deixou clara sua prioridade: pensar a questão do Ser. Ele afastou qualquer possibilidade de descrever a ética, mesmo na sua conhecida carta *Sobre o “humanismo”*<sup>269</sup> em resposta à reivindicação de Jean Beaufret de Heidegger ter que ali relacionar a ideia de autenticidade (*Eigentlichkeit*) do *Dasein*<sup>270</sup> a uma ética.

Para este filósofo, autenticidade e inautenticidade pertencem originalmente na mesma medida ao *Dasein*. Se há aí uma defesa da autenticidade é no sentido de que temos condições de reconsiderar conceitos da tradição em maior medida e pensar de maneira diferenciada, desde que escutemos o apelo do Ser. Ademais, ele mesmo afirmou se ter esforçado para reduzir o pensamento à sua forma mais simples, retomando-o em sua verdadeira pobreza, isto é, diante da situação de nós todos não ponderamos suficientemente sobre a essência dos conceitos, como, por exemplo, do “agir”.

Não se trata de refletir sobre a ação como tal, ou melhor, sobre o modo como nos comportamos em relação ao outro, mas de tornar o agir novamente concebível, ou seja, restituir a posição dele na ideia que o ser humano faz de si próprio. Que isso seja um ganho, não há dúvida. Marx chamou novamente a atenção para essa contribuição de Heidegger. Entretanto, depois disso, o lugar da medida correta, quando se trata de considerar virtudes como o amor e a compaixão, continua sendo um dos problemas éticos mais difíceis. Já a ideia de reconhecimento se apresenta diretamente como uma forma de medida, independentemente de qualquer fundamentação.

Que a ética não dependa de uma fundamentação metafísica já ficou claro com Aristóteles. Contudo, Gadamer afirma que ela também não precisa de uma fundamentação não metafísica, como aquela supostamente oriunda do pensamento de Heidegger, o que ele mesmo diz não ser capaz de ver. Além disso, Gadamer defende que a superação da indiferença para com o outro é realizada muito mais na experiência significativa da solidariedade, que é vivida em toda comunidade de amor, em que se pratica algo em prol do

<sup>268</sup> HEIDEGGER, Martin. *Sein und Zeit*, p. 280.

<sup>269</sup> Cf. *Id.* “Sobre o ‘humanismo’”, in: *Conferências e escritos filosóficos*, pp. 149-175.

<sup>270</sup> Essa discussão surgiu já na primeira recepção de *Ser e tempo*, especialmente pelos representantes da Teologia de Marburgo. Depois disso, Jaspers intensificou esse mal entendido em referência à ética e, em 1945, Jean Beaufret deu continuidade a ele (Cf. GADAMER, Hans-Georg. “Gibt es auf Erden ein Maß?”, p. 335).

bem do outro, como ocorre na família, na escola, no trabalho, do que no pensamento sobre a morte<sup>271</sup>.

Pensamos que se a ética não carece de uma fundamentação unívoca, ela provavelmente não necessita de teorias puramente teóricas para existir, muito menos do pensamento de filósofos que não acreditam ser possível fazer um estudo do *éthos*<sup>272</sup> humano, nem perguntam pela questão do bem. O mesmo pode ser questionado inversamente, a saber, se o comportamento de filósofos pode vir a comprometer sua teoria filosófica, quando esta versa sobre outros temas, que não seja a ética, nem tenham a ver diretamente com problemas da vida real, econômica, social e política<sup>273</sup>. Esse é o caso no qual está envolvido, mais do que nunca, o nome de Heidegger, principalmente depois da publicação do quarto volume dos seus *Cadernos negros*, onde há passagens que tentam justificar a perseguição e execução dos judeus no período do nazismo na Alemanha<sup>274</sup>.

Antes disso, já havia uma longa discussão sobre o tema “Heidegger e o nazismo”, em decorrência especialmente de um livro que foi publicado com o mesmo título<sup>275</sup>. Portanto, não foi de fato uma surpresa para os leitores daquelas passagens tal envolvimento de Heidegger,

<sup>271</sup> Cf. GADAMER, Hans-Georg. “Gibt es auf Erden ein Maß?”, pp. 339; 348-349.

<sup>272</sup> Referimo-nos a *éthos* em todo este trabalho como uma espécie “fonte do comportamento ético”, mas vale aqui fazer um breve esclarecimento quanto aos múltiplos sentidos desse termo. Em primeiro lugar, *éthos* possui duas grafias em grego, a saber, ἦθος e ἔθος. A diferenciação de ambas existia desde cedo na cultura grega. Enquanto a primeira designa em grande medida os usos e costumes relativos aos modos de viver, isto é, a uma sabedoria, a segunda indica a tradição no sentido de *o que é habitual*, corriqueiro, usual. Contudo, além de ambas significarem mais ou menos a mesma coisa, a primeira diz algo mais: morada (Cf. SPINELLI, Miguel. “Sobre as diferenças entre *éthos* com epsilon e *éthos* com eta”, in: *Trans/Form/Ação*, São Paulo, n. 32(2): 9-44, 2009, p. 9). Heidegger enfatizou este sentido, em referência ao fragmento 119 de Heráclito: “ἦθος ἀνθρώπων δαίμων” (HERAKLEITOS. “Fragment 115”, in: DIELS, Hermann; KRANZ, Walther. *Die Fragmente der Vorsokratiker*. Zweite Auflage. Band I. Berlin: Weidmann, 1906, p. 78; Cf. HEIDEGGER, Martin. *Wegmarken*. Gesamtausgabe, Bd. 9. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1976, pp. 354-355.). Desse modo, não podemos dizer que Heidegger não fez um estudo do termo *éthos*. Contudo, ele deu ênfase, em especial, à sua acepção como “lugar de morada” (*Ort des Wohnens*), ou melhor, tendo em vista as propensões da natureza humana, ao invés de ressaltar que, mesmo em Heráclito, *éthos* pode significar também a capacidade humana de decidir o seu destino, por meio do exercício de pensar a sua experiência vivida (Cf. SPINELLI, Miguel. “Sobre as diferenças entre *éthos* com epsilon e *éthos* com eta”, pp. 18-20). Portanto, queremos destacar a ideia de que Heidegger não tinha preocupação com a questão da ética e, além disso, seu pensamento cumpre outra função, a partir da qual não há espaço para tal reflexão.

<sup>273</sup> Nesse caso, concordamos com Rorty, quando este afirma que “a ideia de que se pode avaliar a perspectiva filosófica de um escritor pela referência à sua utilidade política [...] parece uma versão da má ideia platônica-straussiana de que não podemos ter justiça até que os filósofos se tornem reis” (RORTY, Richard. *Pragmatismo e política*. Trad. Paulo Ghiraldelli Jr. São Paulo: Martins, 2005, pp. 48-49). De modo similar, invalidar o pensamento de um filósofo por causa de seu comportamento é um equívoco, uma vez que concordaríamos, se esse fosse o caso, que eles deveriam representar o modelo de seres humanos éticos. É claro que, tomando como base aquilo que defendemos neste trabalho, toda forma de compreensão tem um efeito sobre a realidade e, portanto, todos somos responsáveis por nossas interpretações e atitudes. Contudo, além de o pensamento de um filósofo carregar um valor histórico, ele pode conter contribuições que transcendem as limitações do autor, dependendo do conteúdo daquelas e da forma como elas foram apropriadas posteriormente.

<sup>274</sup> Cf. HEIDEGGER, Martin. *Anmerkungen I-V (Schwarze Hefie 1942-1948)*. Gesamtausgabe, Bd. 97. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 2015, p. 20.

<sup>275</sup> Cf. FARIAS, Victor. *Heidegger e o nazismo – Moral e política*. Trad. Sieni Maria Campos. Rio de Janeiro: Editora Paz e Terra, 1988.

independente do nível em que ele se tenha dado, principalmente porque todos sabiam que Heidegger em maio de 1933 assumira a Reitoria da Universidade de Freiburg<sup>276</sup>. No entanto, o que nos interessa aqui é o posicionamento de Gadamer com relação a essa antiga questão que vai do *éthos* do filósofo à sua filosofia. Representaria o comportamento do filósofo uma medida para o comportamento correto, para as decisões políticas ou mesmo para toda a interpretação de sua obra?

Conforme Gadamer, não há dúvida alguma de que enquanto o filósofo é professor ou o seu pensamento serve como modelo para outros e, assim, suas interpretações têm efeito sobre a realidade política e social, ele carrega uma responsabilidade especial. Contudo, pode parecer à primeira vista que o professor de ética filosófica é, por exemplo, mais competente e deve ser, portanto, mais responsável que os representantes de outras ciências. Na verdade, para a hermenêutica filosófica, todos estão igualmente em condições de agir eticamente, enquanto seres humanos que possuem uma razão própria e com ela aprenderam a pensar em nível prático<sup>277</sup>. Da mesma forma que é um engano achar que o domínio de certos conceitos filosóficos e a formação de outros são capazes de criar um tipo especial de pessoas sobre a Terra, aptas a questionar o que é ou não justo, também é um erro eximir um cientista, por exemplo, de sua responsabilidade sobre seus atos, como se ele tivesse que se responsabilizar apenas pelo que diz respeito à sua competência científica específica.

Todos nós somos responsáveis, ao passo que temos condições de questionar e exercer o que está na base da filosofia prática, embora talvez em menor proporção que filósofos e cientistas. Por toda a parte são feitas perguntas filosóficas, as quais ninguém consegue responder de forma derradeira. Há no ser humano como tal uma inclinação para elaborar questões fundamentais, tais como aquelas pelo início de tudo, pelo nada, pela morte, pelo sentido da vida, bem como pelo futuro dos nossos próprios comportamentos diante da sociedade e pelo cuidado com a felicidade pessoal e dos outros indivíduos, que nitidamente não pertence somente aos filósofos profissionais. Gadamer se admira com o fato de ser exigido do filósofo, mais do que todos os outros, um juízo especial sobre a conduta humana, quando nesse sentido espiritual de exercer uma forte influência sobre a vida dos outros, o médico, o professor de escola, o jurista e até mesmo o jornalista cumprem uma função mais transformadora<sup>278</sup>.

---

<sup>276</sup> Cf. HEIDEGGER, Martin. “Die Selbstbehauptung der deutschen Universität (27. Mai 1933)”, in: *Reden und andere Zeugnisse eines Lebensweges*. Gesamtausgabe, Bd. 16. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 2000.

<sup>277</sup> Cf. GADAMER, Hans-Georg. “Über die politische Inkompetenz der Philosophie” [1992/93], in: *Hermeneutische Entwürfe*, p. 38.

<sup>278</sup> Cf. *Ibid.*, pp. 36-37.

A ética não depende do filósofo profissional, mas daqueles pensadores cujas interrogações denotam preocupação e cuidado na sua relação com o outro. Filósofos que não levam essas indagações adiante podem igualmente dar respostas exageradas, distorcidas, errôneas ou injustas àquelas perguntas decisivas para a vida em conjunto. Heidegger também se encontrou ante o perigo de alimentar certas ilusões, por elas se deixar levar e cometer erros graves. Gadamer admite que o poder de influência de Heidegger, que estava inevitavelmente ligado ao seu pensamento, teve o efeito de conduzir alguns a falsos julgamentos no tocante a questões políticas e práticas, porque o pensamento, como tudo na vida, tem suas consequências e, assim, traz consigo em algum nível sua própria responsabilidade. Tanto o silêncio tardio de Heidegger com relação ao seu envolvimento com o nazismo, quanto o conteúdo de seus *Cadernos negros*, responsabilizam-no por não ter visto outras possibilidades de atuação exequíveis, quando esteve diante de outras circunstâncias concretas.

Embora os intelectuais exerçam cada vez menos um papel político em nossa sociedade e estejam igualmente menos preparados para assumir essa tarefa, tem-se cada vez mais questionado o filósofo por uma ética. Talvez por isso se tente encontrar em suas teorias uma orientação para fazer a melhor escolha, como também o buscaram na obra de Heidegger<sup>279</sup>. Isso é para Gadamer uma prova da pobreza de nossa sociedade atual. Quando se precisa perguntar a um outro, especialmente a um filósofo, o que é honesto, correto e humano a se fazer, revela-se o quanto há de desorientação em uma sociedade<sup>280</sup>.

Gadamer está certo, portanto, de que uma ética filosófica nos pode prestar muito mais auxílio se for pensada no sentido da sabedoria prática platônico-aristotélica. Ele nos estimula a indagar frente à cada circunstância concreta pelo bem, como em alguns discursos de Platão do gênero protrético, se quisermos converter isto e aquilo em algo melhor. Entretanto, uma ética filosófica que nos ensina isso não possui uma fundamentação, ou melhor, uma base com juízos seguros. Como é possível, então, perguntar pelo verdadeiro bem? Conforme Gadamer:

A primeira pressuposição é que se faça a pergunta por si mesmo e que seja permitido pensar, na pergunta pelo bem, não somente em si mesmo. Não se pode, porém, pôr-se no lugar de um outro e fazer alguém aceitar recomendações, sugestões, conselhos ou até instruções, que ele mesmo não veja ou reconheça. *Não há uma ética conciliatória*<sup>281</sup>.

Em outros termos, somente podemos buscar uma medida em nós mesmos, e não em uma nação, um representante político, um especialista ou um filósofo. A ética não é uma

<sup>279</sup> Cf. LOPARIC, Zeljko. *Sobre a responsabilidade*. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2003.

<sup>280</sup> Cf. GADAMER, Hans-Georg. “Über die politische Inkompetenz der Philosophie”, p. 40.

<sup>281</sup> *Ibid.*, p. 40 (*grifo nosso*).

pergunta de um mero ponto de vista. Ela trata também de comportamentos reais e, com isso, da responsabilidade pelas consequências de nossos próprios atos e omissões. Mesmo a ausência do sentimento de responsabilidade torna alguém responsável. Nesse caso o filósofo talvez nos possa ajudar a formular melhor as perguntas que nos movem, quando ele as sabe e pode mostrar aos outros como nós nos encontramos diante da tarefa, cuja solução não cabe somente ao outro. Nunca apenas o outro é responsável<sup>282</sup>. Nós todos somos responsáveis, não porque isso faça parte do nosso modo de ser, mas enquanto pertencemos a uma comunidade e já sabemos há muito tempo usufruir dos benefícios que ela nos traz, embora não tenhamos aprendido a ser solidários.

A fragilidade da ética e a incompetência dos filósofos para ela fazem parte de um mesmo problema, tão antigo como a filosofia grega: nos podemos abster da liberdade de “escolha pelo melhor”, que os gregos já chamavam de *proairesis*, do mesmo modo que podemos desistir de perguntar, ouvir o outro e ver a partir daí novas possibilidades. Podemos recusar, em outras palavras, o autoconhecimento e o verdadeiro diálogo, a liberdade de nos poder comportar assim, em vez de outro modo, para dar lugar às nossas ilusões e nelas ignorarmos a autonomia do nosso saber prático. Se há alguma medida sobre a Terra talvez nos possa dizer quem consegue ser efetivamente solidário, como outrora, para Aristóteles, pareceu ser o *phrónimos* e a sua contínua tentativa de alcançar o meio termo.

Desse modo, se carecemos hoje de filósofos para pensar a questão da ética, isso ocorre no sentido de aprendermos com eles a elaborar as perguntas que dizem respeito ao nosso ser moral e encontrar algumas respostas, mesmo que provisórias, no diálogo com aqueles que buscam a “verdade” do comportamento ético. Contudo, nós também podemos defender que há teorias representantes de um modo de vida, cujo principal interesse é a práxis. Esse não era o caso da fenomenologia hermenêutica de Heidegger. A base que este filósofo encontrou para a nossa experiência histórica de mundo se situa em um nível distinto daquele do reconhecimento do outro como um ente decisivo para a nossa compreensão e cuja capacidade inesperada de atuação nos pode transformar. O *Dasein* não é propriamente o ser humano concreto, cujo comportamento na relação com o outro determina em grande medida o seu modo de ser. Ele se situa muito mais em um nível transcendental, no qual são descritas o que Heidegger consideraria serem as condições de possibilidade de aparecimento do Ser, inclusive do ser da própria moralidade.

---

<sup>282</sup> Cf. GADAMER, Hans-Georg. “Über die politische Inkompetenz der Philosophie”, p. 41.

Por outro lado, julgamos que, ao converter a hermenêutica em uma filosofia prática, Gadamer não apenas trouxe as perguntas pela linguagem e pelo ser da compreensão para o âmbito do que *acontece* aos seres humanos, o que envolve igualmente o seu comportamento ético, mas também propôs uma ética hermenêutica, a qual seria a representação de um modo de vida ético. Portanto, ele tentou manter sua teoria no plano daquilo que pode ser compreendido e buscado, e que revela, por ser dependente da nossa relação com o outro, a importância de nos dedicarmos a este. Desse modo, sem ignorar a forte influência de Heidegger, essa proposta da hermenêutica, de aproximar teoria e práxis, assemelha-se mais às interpretações gadamerianas do pensamento platônico-aristotélico do que da fenomenologia hermenêutica, o que permitiu, por fim, o surgimento da ética no interior da hermenêutica filosófica.

### **3.2 A influência da ética dialética de Platão: por uma autocompreensão da hermenêutica filosófica**

A hermenêutica filosófica fez um uso produtivo da ética aristotélica, especialmente no que se refere à seguinte conclusão: uma das maiores tarefas do filósofo é buscar saber o que é o bem para o ser humano, ou seja, tentar descobrir como algo como a “felicidade humana” é possível, embora o bem nunca seja da mesma maneira e, assim, não possamos identificá-lo e sermos felizes de uma vez por todas. Segundo pensamos, Gadamer teve uma intuição acertada quanto a essa questão, que o conduziu a uma junção conceitual das filosofias platônico-aristotélica e hermenêutica. Damos uma ênfase particular no capítulo anterior à sua interpretação da ideia de *phrónesis*, tanto para ressaltar uma influência que perpassa toda a sua obra, como para mostrar a importância da retomada da ética aristotélica no contexto da filosofia do século XX.

Todavia, entender como a hermenêutica pode trazer uma tese própria em torno da ética é algo que requer a compreensão do papel fundamental que a questão da unidade entre dialética e diálogo, presente no pensamento de Platão, desempenhou para Gadamer. Desde seu estudo intitulado “A ética dialética platônica” (1931), tanto o exercício da *phrónesis* como a conhecida “ética platônica” apresentada no *Filebo*<sup>283</sup> chamaram a atenção do nosso autor. Foi muito importante para o seu trabalho posterior ter descoberto como o conhecimento filosófico advém para o ouvinte no processo do diálogo e, por outro lado, ter apontado o

---

<sup>283</sup> Cf. PLATÃO. “Filebo”, in: *Diálogos VIII*. Trad. Carlos Alberto Nunes. Belém: Universidade Federal do Pará, 1974.

próprio diálogo como um elemento da filosofia<sup>284</sup>. Daremos agora um enfoque especial a essas questões e indicaremos como tal problemática diz respeito à autocompreensão da hermenêutica e à proposta de ética que nela identificamos.

Segundo Gadamer, o *Filebo* traz a seguinte contribuição para a ética: ele mostra como o diálogo também é um caminho para a busca da compreensão do que é o *bem* na vida humana. Além disso, esse texto 1) se situa dentro da história da ética grega antiga, 2) representa uma abertura para as dialética e ética platônicas, 3) auxilia na compreensão da ética aristotélica e 4) faz uma análise especial dos termos filosóficos *hedoné* (ἡδονή) e *epistémé*<sup>285</sup> (ligado à *nóesis* e à *phrónesis*). Tal escrito realiza todas essas tarefas, não somente por causa da figura de Sócrates, mas também porque põe em diálogo aqueles que nele estão implicados e estimula uma troca de perspectivas. Que a filosofia platônica permaneça sendo aí a dialética, é algo que se confirma na disposição racional para manter o conceito como critério e ter a atenção voltada, em primeiro lugar, para a verdade do “ser” e do “bem”. Por outro lado, tal dialética se mostra igualmente como um tipo de esforço que está *a caminho* da determinação de algo, *entre* a ignorância e o conhecimento, mas que não se consuma como uma *sophía*.

A própria *philosophía* (φιλοσοφία) se sustenta como a mais alta possibilidade do ser humano, pois ela é uma *aspiração* pela sabedoria e, como tal, mantém-se aberta para aquilo que pode ser, acontecer e se praticar. Esse é o elemento socrático e dialógico presente na dialética platônica. Sócrates representa a consumação dessa forma de existência humana. Ele põe em questão aquilo que estava previamente determinado, até mesmo o ideal de existência puramente teórico, o qual seria compatível com o filósofo, e, assim, abre um espaço para que se veja a existência humana fática sob outra perspectiva e se possa mais uma vez *deliberar* a respeito dela.

No entanto, segundo Gadamer, essa questionabilidade dialética diz respeito muito mais a uma atenção socrática voltada para o modo de ser do ser humano, cujo saber é sempre contestável e ambíguo, do que a uma recusa platônica de uma antecipação ontológica do que seja o bem. De fato, a filosofia tem lugar, como uma possibilidade humana, devido à nossa dúvida quanto à posse da *sophía*, pois não sabemos se a temos. Por outro lado, ela só se justifica na busca de uma provisoriedade conceitual, cujo objetivo é formar conceitualmente o

---

<sup>284</sup> Cf. GRONDIN, Jean. *Hans-Georg Gadamer: a biography*. Translated by Joel Weinsheimer. London: Yale University Press, 2003, p. 121.

<sup>285</sup> Cf. GADAMER, Hans-Georg. “Platos dialektische Ethik”, pp. 5-6.

que já se mostrou eficaz como antecipação<sup>286</sup>. Nesse sentido, a pergunta que se lança no *Filebo*, isto é, sob qual aspecto se compreende melhor e é capaz de proporcionar o bem entre os seres humanos<sup>287</sup>, conserva algumas pressuposições: podemos 1) falar de algo como um bem; 2) observar que há diversos modos humanos de existência (*éthos*); 3) interpretar o conteúdo do pensamento e torná-lo acessível por meio do conceito no diálogo; 4) decidir por algo melhor, ou seja, que nos faça voltar para o ser bom (*aréte*).

A intuição fundamental de Platão foi ter mantido a tensão e energia do filosofar na provisoriade *protrética* do diálogo, a qual preserva o estímulo à busca por um discurso com sentido e voltado para um bem comum, em meio à multiplicidade de possibilidades humanas que se apresentam na realidade da ação. Isso surge porque o próprio diálogo platônico representa o modelo de uma conversa viva, cuja participação nos orienta a permanecer questionando e buscando o bem em nossa própria vida<sup>288</sup>. Na mesma direção, Gadamer elaborou a sua hermenêutica como um modo de compreender, cuja consciência da nossa condicionalidade com relação ao outro e o exercício em favor de uma fértil fusão de horizontes nos podem conduzir à formação de uma linguagem comum, responsável e solidária.

Platão teria como projetar uma certeza com relação ao ser e ao bem, que fosse apenas repetida como algo evidente, sem que se formasse uma visão sobre a coisa em questão. Contudo, aí se perderia em grande medida a chance mesma de se pensar o que ele considerava ser a determinação essencial de nossa humanidade: o esforço em direção do *lógos ousías* (λόγος οὐσίας), ou melhor, a tentativa de determinar o sentido do ser, de tal maneira que o ente seja de fato compreendido, e não meramente aceito em uma superficialidade conceitual genérica. Nesse sentido, o diálogo socrático ocupa um espaço a partir do qual nós temos a chance de tornar efetivo o nosso modo de ser, isto é, de questionar e buscar o bem comum. Trata-se de reconhecer no autêntico filosofar uma forma de o ser humano pôr em questão não apenas a verdade do conteúdo de enunciados, mas também o conteúdo moral de sua própria existência. Portanto, Gadamer interpreta e assimila a dialética platônica como um ato existencial<sup>289</sup>, cuja preservação da sua dimensão ética se encontra na defesa do diálogo, o que a hermenêutica filosófica torna manifesto com a condicionalidade em relação aos outros de toda compreensão.

<sup>286</sup> Cf. GADAMER, Hans-Georg. "Platos dialektische Ethik", pp. 7-8.

<sup>287</sup> Cf. PLATÃO. "Filebo", 11d.

<sup>288</sup> Cf. GADAMER, Hans-Georg. "Platos dialektische Ethik – beim Wort genommen", p. 127.

<sup>289</sup> Cf. ROHDEN, Luiz. *Hermenêutica filosófica: entre a linguagem da experiência e a experiência da linguagem*. São Leopoldo: Editora UNISINOS, 2002, p. 183.

Platão não desiste de elaborar um esboço do ideal de existência na teoria, como a mais alta possibilidade da existência humana, porém, com o *Filebo*, ele mantém no diálogo a provisoriedade protrética de deixar um campo de fenômenos bastante discutido conceitualmente indeterminado, ao invés de defender uma conceituação unitária e fixa. Trata-se de permitir que outros pontos de vista e a sua “verdade” se manifestem<sup>290</sup> e, por meio do caminho da pergunta, mostrado pelo diálogo, deixar aparecer a própria realidade através da expressividade do conceito<sup>291</sup>. Isso possui uma implicação especial para a ética filosófica, pois aqui esta será, ao modo da sabedoria socrática, uma doutrina do ideal de vida indiretamente protrética, ou seja, que estimula a ir além das relações reais entre *éthos* e *práxis* em direção do desenvolvimento das *arétai*, mas mantém um conteúdo instrutivo da realidade moral.

Como vimos, isso possui uma relação direta com a interpretação gadameriana de que o modelo da *phrónesis*, apresentado no livro VI da *Ética a Nicômaco*, também estaria presente na dialética platônica. De fato, esta não é um saber, mas um ser, ou melhor, um estado, um hábito, uma *héxis* no sentido aristotélico, que, como tal, não pode ser ensinado, mas apenas vivenciado nas circunstâncias que o põem à prova<sup>292</sup>. Ao conservar, por exemplo, o campo de decisão em aberto sobre em qual das seguintes possibilidades o nosso modo de ser fático é voltado para o bem e o ser bom, se na vida guiada pelo prazer, pelo perder-se e encontrar-se dos gozo (*χαίρειν*) e deleite (*τέρπειν*), ou orientada pelo conhecimento, por algo que por meio das percepção intelectual (*νόησις*) e lembrança (*μυμνήσθαι*)<sup>293</sup> já mantém relativa segurança frente ao que é inconstante, a finalidade da investigação platônica no *Filebo* passa a ser preservar acima de tudo o caminho da pergunta como princípio do diálogo<sup>294</sup>.

Assim, ela assegura a liberdade universal dialética, que tem como tarefa a preocupação com a verdade, com a clareza terminológica do conceito, o que implica a conservação da possibilidade de aqueles que participam do diálogo terem condições de discernir e decidir corretamente, levando em conta as circunstâncias. No fim, isto é o que faz a racionalidade prática, a qual é capaz de se voltar contra seus próprios meios linguísticos de apresentação, se eles não estiverem de acordo com aquilo que é exequível em dada situação.

<sup>290</sup> Cf. PLATÃO. “Filebo”, 14b.

<sup>291</sup> Cf. GADAMER, Hans-Georg. “Platos dialektische Ethik”, p. 12.

<sup>292</sup> Cf. PUENTE, Fernando Rey. “A *theoría* em Platão como modo de vida ou como *práxis* segundo as interpretações de Pierre Hadot e Hans-Georg Gadamer”, in: ROHDEN, Luiz (Org.). *Hermenêutica e dialética: entre Gadamer e Platão*. São Paulo: Edições Loyola, 2014, p. 128.

<sup>293</sup> Cf. PLATÃO. “Filebo”, 11b-c.

<sup>294</sup> Cf. GADAMER, Hans-Georg. “Platos dialektische Ethik”, p. 11.

Isso que parece ser uma fragilidade da linguagem platônica é na realidade o que nos oferece uma oportunidade de apropriação conceitual provisória dos modos de ser práticos.

Segundo Gadamer, Aristóteles tem razão com relação à sua crítica a Platão quando se trata da questão conceitual, pois os conceitos em sua essência necessitam preservar, mesmo os conceitos éticos, uma distância da situação, da ação atual e única. Contudo, Aristóteles mesmo reconheceu que algo como uma ética filosófica não existe sem que se leve em consideração exigências práticas, tema com o qual ele lida fazendo uma projeção do vívido no conceito. Portanto, o que liga Platão e Aristóteles, e que está associado aos mundo e vida gregos, termina sendo expresso de maneira *diferente* por cada um, embora ambos façam uma antecipação quanto àquilo que eles julgam determinar essencialmente a nossa humanidade<sup>295</sup>: o ser humano é um ser capaz de ultrapassar a si mesmo, inclusive às suas emoções. A vida na teoria seria apenas um extremo, até mesmo inalcançável, para enfatizar um aspecto particular do discurso humano, que inclui por fim a pergunta ética pelo bem viver: a exigência de que o dito e o vivido tenham significado para si e para um outro.

O “sentido” não está relacionado, portanto, à repetição de uma formulação puramente conceitual, mas surge para cada um no diálogo, na participação da vida em comunidade, no cuidado com o outro. Assim, defender a unidade entre diálogo e dialética significa criar condições para pensarmos filosoficamente o princípio platônico do “bem”. Em outros termos, haveria na ideia do bem platônica um conteúdo moral e, desse modo, apenas se poderia apreender tal concepção pondo em questão ao outro e a si mesmo. Atendendo a esse pressuposto, o diálogo seria o elemento da filosofia capaz de não apenas fazer aparecer o princípio do bem, mas igualmente despertar até mesmo o filósofo para a ética.

Aristóteles projeta na *refutação* ao discurso sem sentido a defesa do *princípio de não contradição*. Quem invalida a possibilidade de haver um discurso com sentido, pressupõe que isso que ele afirma seja verdadeiro e, assim, já faz uso daquilo que ele mesmo nega, como mostra a seguinte passagem da *Metafísica*:

O ponto de partida [...] não consiste em exigir que o adversário diga que algo é ou que não é [...], mas que diga algo que tenha um significado para ele e para os outros; [...] quem provoca a demonstração [...] se vale de um raciocínio justamente para destruir o raciocínio<sup>296</sup>.

Entretanto, esse princípio tem uma base na ética, ou melhor, na vida voltada para a *theoria*, que é uma vida orientada para o bem. Concordamos com Franco Volpi quando ele

<sup>295</sup> Cf. GADAMER, Hans-Georg. “Platos dialektische Ethik”, pp. 9; 13.

<sup>296</sup> ARISTÓTELES. *Metafísica*, 1006a, pp. 146-147.

afirma que “não há metafísica, a rigor, sem filosofia prática. Não se pode ressuscitar a ideia de metafísica como *epistême*, sem retomar ao mesmo tempo a ideia da *theoría* como forma de vida, como *práxis* suprema”<sup>297</sup>. Em termos gadamerianos, falamos de compreensão hermenêutica, na qual está implícita a ideia de um sentido comum, partilhado, porque há a possibilidade de algo como uma fusão de horizontes e, conseqüentemente, uma correção de interpretações anteriores no diálogo, o qual pressupõe, por sua vez, que tenhamos condições de dar lugar às fala e reivindicações do outro. Isso reflete, em certa medida, a tensão descrita desde a filosofia grega antiga entre unidade e multiplicidade. O que distingue muitas teorias filosóficas é a forma como elas interpretam esse esforço humano de passagem do múltiplo ao uno ou vice-versa.

Para Platão e Aristóteles, tanto a linguagem como a ética repousam sobre a exigência de sentido. Ambas são traços de nossa humanidade e, como tal, fazem referência àquilo que nos é comum. Por sua vez, o sentido é a primeira entidade encontrada e encontrável que não pode tolerar a contradição, ou seja, ele é formado de tal modo que, em relação a ele, algo ou tem sentido ou não é, alguém ou pratica uma ação de modo sensato ou não age como um ser humano. Portanto, quando este se contradiz na teoria e/ou na prática não falha somente com o ente, mas consigo mesmo. A filosofia do consenso (Apel), a ética da comunicação (Habermas) e a pragmática da conversação (Rorty) têm em comum querer livrar a ética do irracionalismo, diante da crise da ética no século XX. Isso significa mostrar que a lógica somente é voltada para o comum, o sensato, o humano, ou seja, constitui-se como linguagem humana, se pressupõe uma ética e é concebida como uma comunicação orientada pela concordância com relação ao sentido<sup>298</sup>.

Uma ética hermenêutica não difere fundamentalmente dessas filosofias no tocante às defesas de que para o ser humano 1) o ente se forma como sentido, o que já estava presente na filosofia platônico-aristotélica, e 2) o mundo é estruturado como linguagem; de tal modo que o consenso, a comunicação, a conversação, o diálogo se constituem como exigência transcendental e, ao mesmo tempo, existencial, para julgarmos o que pode ser considerado em dada situação como bom e correto. Por outro lado, pensamos que a “ética hermenêutica do diálogo” se diferencia das demais éticas do século XX, porque ela se declararia, em primeiro lugar, parcialmente *platônica* e, em segundo lugar, essencialmente *hermenêutica*.

<sup>297</sup> VOLPI, Franco. “La maravilla de las maravillas: que el ente es. Wittgenstein, Heidegger y la superación ‘ético-práctica’ de la metafísica”, in: *Tópicos: Revista de Filosofía*, n. 30: 197-231, 2006, p. 231.

<sup>298</sup> Cf. CASSIN, Barbara. *Aristóteles e o lógos: contos da fenomenologia comum*. Trad. Luiz Paulo Rouanet. São Paulo: Edições Loyola, 1999, pp. 28-31; 37.

Sua origem platônica já se encontra na tese de habilitação de Gadamer sobre o *Filebo*, quando o autor identifica e enfatiza a ética que há por detrás da dialética de Platão. Gadamer chama a atenção para o modo como, nesse diálogo socrático, a pergunta pelo bem na vida humana aparece diante da multiplicidade de fenômenos morais, enquanto a própria ideia do bem é uma insinuação paralela a esses fenômenos, que apenas é descrita como a ideia última mais elevada em uma ascensão dialética posterior. Isso difere de ter por base uma linguagem conceitual predominante, a qual tomaria a ideia do bem como um princípio do ser universal, tendo-a válida tanto para o conhecimento teórico, como para o saber prático e as ações dos seres humanos<sup>299</sup>.

Desse modo, o que fez com que Gadamer retomasse a dialética platônica foi não apenas a sua força expressiva na formação de conceitos, mas a sua proximidade da vida fática, ou melhor, de uma comunidade filosófica, que se fortalece por meio da sua forma de exposição protrética presente no diálogo socrático-platônico. Em outras palavras, essa dialética existencial possui duas funções, a representativa e a representada, que são de fundamental importância para pensarmos uma ética filosófica, na medida em que conceitos éticos desvinculados da realidade fática não têm como pretender contemplar a relatividade que está ligada aos diversos modos de existência humanos. No diálogo também *acontece* a própria formação de conceitos, a busca por sentidos, a tentativa de considerar melhor o que é o bem para o ser humano, o que tornou a ética dialética platônica uma referência para o ser ético: ela implica a si mesma.

Pensamos que a primazia da experiência hermenêutica descrita por Gadamer, em especial quando reúne diretamente questões éticas, aproxima-se muito mais da proposta da dialética platônica do que da filosofia prática aristotélica. É claro que toda filosofia acadêmica é aristotelismo, enquanto trabalho do conceito, e a filosofia hermenêutica não deixa de ser em muitos sentidos aristotélica. Todavia, quando Gadamer defende que toda compreensão é ao mesmo tempo interpretação e aplicação, guiadas por expectativas de sentido e escolha e causadoras de efeitos, ele acrescenta à sua teoria da linguagem o convite para uma autorreflexão e um debate sobre o uso que fazemos dela e o modo como isso determina a nossa humanidade. No fundo, a tarefa de uma compreensão hermenêutica se converte em um exercício de contínua reavaliação conjunta de nossos saberes e decisões, porque o conteúdo de verdade da linguagem, com a qual e na qual interpretamos, é algo construído historicamente.

---

<sup>299</sup> Cf. GADAMER, Hans-Georg. “Platos dialektische Ethik – beim Wort genommen”, pp. 124-125.

Portanto, defender uma compreensão com critérios mais justos só faz sentido para a hermenêutica filosófica porque nela linguagem e ética estão de algum modo imbricados, ou melhor, pois, segundo ela, a linguagem humana é formada e conservada na vida em comum. Quando falamos em autocompreensão e compreensão do outro surge a pergunta sobre o que estamos dispostos a considerar, o que efetivamente entendemos e como isso se repercute na história. Em poucas palavras, na hermenêutica filosófica o problema da linguagem conduz à problemática da ética. Certamente isso não era a preocupação de Platão, mas vemos que Gadamer encontrou, na sua interpretação dos textos platônicos, algo que o influenciou a defender o diálogo como uma prática exemplar para a compreensão hermenêutica.

Mesmo que Platão faça no *Filebo*, através de Sócrates, uma antecipação ontológica geral sobre o que seja o bem, ele se propõe a avaliar dialeticamente qual dentre as possibilidades já consumadas do *éthos* humano determina que o ser humano esteja voltado para o ser e o “ser bom”. Para tanto, ele mantém como provável que até o seu conceito prévio de bem seja ontologicamente sem valor. O fato de ele manter essa antecipação indeterminada releva algo, isto é, que aí a *theoría* permanece voltada para a *práxis*, mesmo quando se forma uma concepção da coisa, cujo conceito está disponível e pode ser repetido, porque a sabedoria não é uma posse, para a qual se pode remeter quando alguém a nega, mas um ideal. O mesmo sucede com a ética filosófica, a qual é uma doutrina do ideal de vida e, com isso, indiretamente protrética. Em outros termos, ela estimula o desenvolvimento de virtudes, mas não é suficiente para fazer alguém ser *ético*.

Segundo Gadamer, a ética dialética platônica preserva, na forma do diálogo, a força expressiva do conceito, que é a linguagem própria do filosofar, e cada círculo de conteúdos do filosofar articula um sistema desses conteúdos especificamente apropriado ao conceito<sup>300</sup>, de tal modo que mantenha a unidade de sentido, sem que perca de vista a multiplicidade presente na realidade moral. Cada ética filosófica levanta de certo modo essa exigência, não porque as ações éticas carecem do conceito filosófico, mas pelo fato de que os conceitos éticos precisam se orientar a cada vez pela realidade moral e retornar à sua exigência de estar adequado à coisa em questão. Aí a realidade atual da ação não se encontra completamente disponível ao conceito, mas este representa uma ajuda segura e provisória para a tomada de decisões.

Medir conceitualmente cada fenômeno não era a preocupação da dialética platônica. Contudo, a unidade que se apresenta entre dialética e diálogo nos busca deixar entregar, especialmente no *Filebo*, ao aparecimento da coisa no conceito, o que é algo que pertencia ao

---

<sup>300</sup> Cf. GADAMER, Hans-Georg. “Platos dialektische Ethik”, p. 8.

modo como os gregos naquele tempo experienciavam de um modo geral a linguagem na filosofia. Portanto, o que há de platônico na “ética hermenêutica do diálogo” é a vinculação da fala aos diversos modos de práticas humanas, da teoria à práxis, de tal maneira que daí surja algo com sentido para si e para o outro, isto é, que talvez algo esquecido seja lembrado no discurso. Mas se o motivo principal da aproximação entre a dialética platônica e o diálogo foi a busca pelo bem na tensão existente entre esquecimento e lembrança, entre a multiplicidade e a unidade, a razão de a hermenêutica gadameriana se ter voltado para a experiência do diálogo foi a sua pergunta pela condição de possibilidade da compreensão e, em especial, da compreensão hermenêutica.

Isso significa, por um lado, que os tipos de experiência, que conduziram Gadamer ao problema hermenêutico do caráter linguístico da compreensão, assemelham-se bastante àqueles fenômenos morais considerados na pergunta socrática, o que nos faz pensar que a ética esteja na origem da hermenêutica filosófica, assim como estava, para Gadamer, na origem da dialética platônica. Na reflexão tanto da experiência da arte como da experiência da história é mantida, por exemplo, uma espécie de concordância, como aquela presente na pergunta pelo bem na vida humana, entre *lógos* e *érgon*, discurso e ser, entendimento e ação, teoria e práxis.

Por outro lado, acreditamos que a novidade da hermenêutica filosófica, para o reconhecimento de fenômenos morais, reside na sua defesa da universalidade do fenômeno da compreensão. Em outras palavras, Gadamer não tem a pretensão maior de perguntar por um ser para além da linguagem humana. Para ele, o lugar de nossos saberes e decisões é a interpretação. Isso significa que a unidade do conceito que se alcança por meio do diálogo não é *única*, mas *semelhante*, assim como nossas considerações e práticas se podem aproximar para suscitar um modo de vida mais humano. Nessa direção, como não haveria para a hermenêutica filosófica um único discurso com sentido ou somente uma verdade do conceito, entendemos, com certas reservas, que aqui a filosofia prática é transformada em uma filosofia primeira.

Após a virada ontológica realizada por Heidegger, a reviravolta linguística na filosofia contemporânea e, conseqüentemente, o reconhecimento de que o conteúdo de sentido dos conceitos é limitado temporalmente e historicamente pelo uso que fazemos da linguagem, Gadamer pôde mostrar como não somente os sentidos de textos de difícil compreensão, mas igualmente quaisquer significados partilhados poderiam estar obscurecidos. Assim, deixar o outro trazer à fala o diferente ou mesmo o familiar, e ouvir a seu modo sua reivindicação de verdade, passou a ser uma das maiores preocupações da hermenêutica gadameriana.

### 3.3 “Sobre o ouvir”: da palavra ao diálogo

Poder falar a alguém, e dar a liberdade de fala a este outro que está presente, é o que nós compreendemos de um modo geral por “diálogo”. Na tradição socrático-platônica, essa experiência foi transformada em um método filosófico superior para a busca de definições éticas e, assim, tomada como a forma mais original de acontecimento do *lógos*, capaz de nos conduzir à ideia do bem. Aprendemos com a teoria da anamnese e a ética dialética platônicas, que no diálogo se manifesta a oportunidade de conhecermos “as realidades imutáveis já formuladas por Sócrates como definições éticas e em via de se tornarem os *eíde* (εἶδε) platônicos”<sup>301</sup>. Por outro lado, aí se manifesta uma ambiguidade, que diz respeito à própria razão e cuja origem remonta ao seguinte fragmento de Heráclito: “É próprio da alma um *lógos*, que se aumenta a si mesmo”<sup>302</sup>. Ao mesmo tempo em se busca mediante o diálogo o conhecimento verdadeiro, a “palavra” ouvida continua se movimentando na alma e sendo multiplicada sobre as fronteiras do que foi dito no presente<sup>303</sup>.

Agora queremos mostrar como a hermenêutica filosófica ampliou a ideia de diálogo socrático-platônica, com o seu princípio da “história continuamente influente”, e formulou o que chamamos de “ética hermenêutica do diálogo”. Gadamer percebeu que aquela transformação contínua de sentidos na história diz respeito não apenas à maneira acidental que cada ponto de vista humano tem em si, mas à própria natureza da linguagem. O conceito comporta em sua unidade uma variedade de sentidos, e o fato de modificarmos a palavra, dependendo do modo como a assimilamos, constitui a possibilidade mesma de compreendermos a verdade do conceito e partilharmos a ideia de um bem comum. Em outros termos, o conceito possui uma unidade, que é acessível a todos, mas também uma multiplicidade de sentidos, que se vai formando continuamente ao longo da história.

Quem possui razão é capaz de ter acesso a isso que se constitui como “linguagem”, ou seja, àquilo que não se pode ver e a tudo que pode ser pensado. Isso não se restringe apenas à palavra escrita, mas à toda forma de expressão linguística a partir da qual podemos compartilhar do modo como experienciamos o mundo. Entretanto, notamos na história da filosofia um primado do “ver”, em detrimento de outros modos de ter acesso às formas de

<sup>301</sup> PETERS, F. E. *Termos filosóficos gregos*, p. 30.

<sup>302</sup> HERAKLEITOS. “Fragment 115”, in: DIELS, Hermann; KRANZ, Walther. *Die Fragmente der Vorsokratiker*, p. 78: “ψυχῆς ἐστὶ λόγος ἑαυτὸν αὐξῶν”.

<sup>303</sup> Cf. RIEDEL, Manfred. *Hören auf die Sprache: die akroamatische Dimension der Hermeneutik*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1990, p. 163.

verdade partilhadas e em formação<sup>304</sup>. É conhecida a primeira frase da *Metafísica* de Aristóteles, que confere ao sentido da visão uma superioridade ante os outros sentidos: “Todos os homens, por natureza, tendem ao saber. Sinal disso é o amor pelas sensações (αἰσθήσεων). De fato, eles amam as sensações por si mesmas, independentemente da sua utilidade e amam, acima de tudo, a sensação da visão (ὀμμάτων)”<sup>305</sup>. Para o Estagirita, com esta é possível perceber a maioria das diferenças entre as coisas, embora admita mais adiante que o sentido da audição também contribui para o pensamento, pois com ele captamos aquilo que não pertence ao todo do mundo visível.

Uma mudança de percepção dessa questão fez com que a hermenêutica de Gadamer não apenas trouxesse para a reflexão filosófica outra teoria sobre o que é a compreensão, mas também apresentasse com esta um modelo de pensamento a partir do qual pudéssemos tratar de temas que dependem do modo como articulamos uma linguagem comum e desenvolvemos nossa *humanidade*. Pensamos ser esse o caso da “ética hermenêutica do diálogo”, uma vez que Gadamer reconhece, com a sua defesa de que a compreensão é uma unidade de entendimento, interpretação e aplicação, que cada efeito vindo do outro sobre a nossa forma de perceber o mundo, e vice-versa, tem a sua contribuição para a correção dos nossos juízos prévios sobre o uso de uma palavra ou comportamentos orientados por certa ideia.

Gadamer considera que o diálogo ainda é um modo exemplar de evitar mal entendidos e nos dar a chance de pertencimento a uma comunidade linguística, porque ele nos aproxima em sua imediatidade não somente da possibilidade de *ver*, mas especialmente de *ouvir* o outro e, assim, deixar acontecer o que está associado a essa outra dimensão de participação no universo da linguagem<sup>306</sup>. Entre a voz e a linguagem humanas existe uma relação de proximidade e intimidade, que é expressa por meio dos nomes e pode chamar a nossa atenção para algo que está aí. Em outros termos, o nome vem ao nosso encontro não na forma de uma coisa que possa ser vista, senão despertada pela escuta atenta.

Para os filósofos gregos, a palavra *ónoma* (ὄνομα) já possuía um sentido mais amplo do que este ao qual está ligado o termo “nome”. Ela é uma *mímesis*, uma emissão de voz que remete a um outro<sup>307</sup>. Já para a hermenêutica gadameriana, o nome é ainda algo mais, ou seja, nele repousa a própria liberdade humana, uma vez que na escolha deste ou daquele mostramos o modo como queremos dizer algo, aquilo o qual priorizamos escutar atentamente

<sup>304</sup> Não excluímos a possibilidade de não somente o “ver” e o “ouvir”, mas também o “sentir”, serem modos de expressão da linguagem. No entanto, este não é o nosso objeto de estudo aqui.

<sup>305</sup> ARISTÓTELES. *Metafísica*, 980a, pp. 2-3.

<sup>306</sup> Cf. GADAMER, Hans-Georg. “Über das Hören” [1998], in: *Hermeneutische Entwürfe*, p. 48.

<sup>307</sup> Cf. PETERS, F. E. *Termos filosóficos gregos*, p. 174.

ou também deixar de ouvir. Trata-se aqui do que será compreendido, da linguagem articulada, do que se põe como possibilidade diante de nós. Isso para Gadamer é muito mais o relacionamento interno do “ouvir” como escuta atenta e, assim, como compreensão, do que somente um “ver”<sup>308</sup>.

Nesse sentido, sugerimos que a experiência do “ouvir” cumpre também a função de uma metáfora para a hermenêutica filosófica, pois dá ênfase ao seu princípio da “história continuamente influente”. Quando no encontro entre pessoas, alguém de fato toma parte do conteúdo de sentido presente na fala do outro, porque ouve sua palavra no exato momento em que ela se desdobra no tempo, esse alguém adquire a chance de interpretar de um modo, ao invés de outro. A descrição dessa experiência acentua tanto a ideia da importância de nossa participação para que uma compreensão ocorra, como da incomensurabilidade dos múltiplos efeitos da história sobre as nossas autocompreensão e compreensão do outro, o que define, por fim, o alcance de nossas ações. Por conseguinte, o exercício hermenêutico seria trazer seguidamente, enquanto um esforço de compreender melhor e com critérios mais justos, a palavra ao diálogo.

Gadamer parecia estar convencido de que um dos melhores caminhos para realizar essa tarefa era se tornar ouvinte. Prova disso foi a sua declaração a respeito da miséria da escrita, quando afirmou que, embora nela o escritor busque a seu modo o diálogo, parece que nada substitui a experiência de ter um interlocutor imediatamente diante de si<sup>309</sup>. Esse “estar defrente”, essa possibilidade de o outro responder nossos questionamentos e trazer algo, deixar algo em nós, com o qual ainda não nos havíamos encontrado em nossa experiência de mundo, guarda um potencial imprevisível de transformação<sup>310</sup>. Foi isso que descrevemos, por exemplo, na experiência da amizade. Nesta os amigos encontram o outro e no outro a si mesmos, de tal modo que percebem o benefício de abdicar da postura egoísta da autossuficiência e da insensibilidade perante os problemas alheios.

Nesse sentido, a tarefa da filosofia hermenêutica é despertar, como uma ética filosófica, para o fato de que a compreensão tem a possibilidade de se dar de forma mais humana na palavra viva do que naquela enrijecida pela escrita e de que, portanto, *a tarefa fundamental do ser humano é tornar-se ouvinte*<sup>311</sup>. Isso aparece mais enfaticamente quando percebemos que mesmo entre interlocutores da mesma língua materna, da mesma cultura, do

<sup>308</sup> Cf. GADAMER, Hans-Georg. “Über das Hören”, pp. 49-50.

<sup>309</sup> Cf. *Id.* “Schreiben und Reden” [1983], in: *Hermeneutik im Rückblick*, p. 354.

<sup>310</sup> Cf. *Id.* “Die Unfähigkeit zum Gespräch” [1972], in: *Wahrheit und Methode: Ergänzungen; Register*, p. 211.

<sup>311</sup> Cf. GADAMER, Hans-Georg. “Von Lehrenden und Lernenden” [1986], in: *Hermeneutik im Rückblick*, pp. 332-334.

mesmo grupo, se houver uma linguagem comum, mas nenhum interesse em ouvir o que o outro tem a dizer, a chance de compreendê-lo desaparece. Por outro lado, onde há dificuldade de compreensão, por ausência de uma linguagem plenamente comum, esta pode ser alcançada por meio de paciência, sensibilidade, simpatia, tolerância e confiança na razão, a qual nos aproxima como seres humanos<sup>312</sup>.

Daí concluímos que “algo acontece” antes de sermos “racionais”. Em um tempo anterior ao da escolha da palavra apropriada para o discurso, algo como um diálogo já estava em curso. Já existia, como Gadamer afirma, uma troca de efeitos através da história<sup>313</sup> e, assim, uma modificação constante dos sentidos gestados por meio da linguagem. Além disso, o mais importante a ser dito agora é que, antes de tudo, já nos deixamos ser afetados pelo outro. O que torna a experiência do ouvir um modelo para uma ética do diálogo é essa sua manifestação imediata do que os filósofos gregos chamariam de um *páthos* (πάθος). A pessoa atenta à fala do outro já foi afetada por ela de algum modo.

Isso parece confirmar a reflexão filosófica, já difundida desde Platão, de que a experiência da *aísthesis* é muito mais originária para nós do que a experiência do *lógos*<sup>314</sup>, pois aquela preserva o caráter intencional que está na origem do que consideramos verdadeiro<sup>315</sup>. Princípios nosso texto mostrando a importância das considerações de Heidegger sobre a origem da obra de arte para um ponto essencial da hermenêutica de Gadamer: sua noção de verdade está relacionada à ideia de que o conceito possui ao mesmo tempo “unidade” e pluralidade de significados, e a experiência da arte confirma essa tese. A hermenêutica filosófica ainda vai mais além, quando pretende tornar universal essa ambiguidade do conceito, ao sustentar argumentos de que este estado ambíguo é algo inerente à nossa própria linguagem e conseqüentemente à toda forma de compreensão.

Na filosofia grega antiga, já haviam notado esse problema ao expressarem o *lógos* de um modo duplo. Por um lado, o *lógos* é como uma palavra interna que ainda não precisou ser articulada em uma forma linguística e, por outro, um discurso que é dito. Platão mesmo falou que o pensamento é um diálogo consigo mesmo, que pode ser registrado por escrito. Todavia, também é conhecida a sua reflexão sobre a problemática daí decorrente: apesar do esforço de fixar algo por escrito, somente a palavra falada traz um modo especial de iluminação atemporal sobre o todo. Textos são *poíesis*, ou seja, produção de obras que representam uma

<sup>312</sup> Cf. *Id.* “Die Unfähigkeit zum Gespräch” [1972], in: *Wahrheit und Methode: Ergänzungen; Register*, p. 215.

<sup>313</sup> Cf. *Id.* *Wahrheit und Methode*, p. 305.

<sup>314</sup> Cf. PLATÃO. *Teeteto*. 3. ed. Trad. Adriana Manuela Nogueira e Marcelo Boeri. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2010, 156a, p. 29.

<sup>315</sup> Cf. HEIDEGGER, Martin. *Phänomenologische Interpretationen zu Aristoteles*, p. 378.

imagem da linguagem, enquanto a fala traz, na imediatidade do som que é transmitido, a unidade da linguagem, por meio das regras da língua (gramática), e a sua multiplicidade, através do som que é sempre outro, tanto na forma de ser transmitido como recebido.

Essa ênfase que a hermenêutica gadameriana dá à relação entre o “um” e os “muitos” sentidos, ou melhor, ao contínuo aparecimento do *outro* na vinculação ao pensamento do *mesmo*, fez com Manfred Riedel também identificasse na hermenêutica filosófica uma preferência da imediatidade do ouvir sobre o dito, o que ele chamou de “dimensão *acroamática*”<sup>316</sup>. Este termo remete aos ensinamentos de Platão que eram destinados a um círculo restrito de ouvintes, cuja aprendizagem se destacava não apenas pelo fato de os discípulos serem instruídos, mas por ser realizada através do ouvido. Gadamer não faz alusão a um tipo de ensinamento esotérico, mas à relevância do “ouvir” para o acontecimento da linguagem como um todo. Na escuta atenta, algo não se deixa apenas *esclarecer* (*erklären*), mas também *revelar* (*erläutern*) e *deliberar* (*erörtern*), ou melhor, nesse caso se pergunta não somente por seu *lugar*, mas igualmente pela sua *origem* e pela *direção* de sentido a ser seguida<sup>317</sup>.

Nas palavras de Gadamer, a palavra falada não é uma mera palavra, uma vez que, incorporada à linguagem atual e à situação na qual está inserida, é capaz de articular sentidos diferentes daqueles presentes na leitura silenciosa. Ademais, a palavra dita tem algo peculiar: ela deixa de ser efetivamente nossa no momento de nosso proferimento, isto é, ela é entregue diretamente ao ouvir, sem que possamos chamá-la de volta<sup>318</sup>. Aí reside a responsabilidade do falar. Quando uma palavra é dita, ela passa a pertencer a quem a ouve. A essência do ouvir é reunir, por sua vez, toda a estrutura da conversa como em uma nova unidade. Assim, quem ouve termina tornando-se também responsável, na medida em que tal palavra pede igualmente uma resposta. Essa é uma das experiências fundamentais dos seres humanos ao viverem em conjunto: a palavra dita pode ser compreendida na escuta atenta e incorporada à resposta do ouvinte, mesmo que tal resposta seja silenciosa e reunida apenas indiretamente ao diálogo.

Pensamos que essa aproximação no diálogo, ou melhor, cada forma de compreensão é um modo de ampliação de nossa singularidade e um teste para sabermos se é possível algo como uma comunhão, uma partilha de interesses, crenças, ideias. Seguindo a base teórica da hermenêutica filosófica, podemos afirmar que não somente a inclinação, como a de uma pessoa experiente, nos pode conduzir a ser ouvintes. A dimensão *acroamática* da

<sup>316</sup> Cf. RIEDEL, Manfred. *Hören auf die Sprache*, pp. 163-165.

<sup>317</sup> Adotamos aqui as palavras empregadas por Manfred Riedel, para descrever o que significam acontecimentos, segundo a hermenêutica entendida como “*acroamática*” (Cf. *Ibid.*, p. 170).

<sup>318</sup> Cf. GADAMER, Hans-Georg. “Über das Hören”, pp. 50-51.

hermenêutica também se abre na experiência de estranhamento perante o diferente, de choque, onde há sempre a possibilidade de um mal entendido. Em outros termos, na imediatidade do deixar ouvir o dito e permitir que o dito aja sobre si mesmo, surge igualmente um *páthos* e, com ele, a chance de correção de nossos juízos e ações<sup>319</sup>. Essa é a nossa condição diante das *páthe*, que mais se assemelha a uma *héxis*, ou seja, apenas uma pequena parte do que nos acontece está sob controle voluntário<sup>320</sup> e é em meio a esse modo de viver que compreendemos.

Insistimos em mostrar a importância da integração do outro para a interpretação e, em especial, da percepção do *modo* como o outro em sua fala traz uma contribuição para constituir o que nós chamamos de “compreensão responsável”, porque queremos ressaltar o aspecto ético do fenômeno do “poder ouvir”. Termos linguagem nos une como semelhantes e nos aproxima na formação de uma linguagem comum, a qual nos dá a chance de desenvolvermos nossa humanidade. Nas palavras de Gadamer:

[Esta] é aquela experiência através da qual os seres humanos cuidam de se aproximar uns dos outros, que se entra, passo a passo, mais profundamente em diálogo e se encontra no final tão preso a ele, que se criou uma primeira comunhão entre os parceiros do diálogo, a qual não se pode romper novamente<sup>321</sup>.

Ouvir pertence à esfera por meio da qual os seres humanos se aproximam no diálogo e que é rompida quando se perde a espontaneidade viva do perguntar e responder, do dizer e deixar dizer. Podemos entender a escuta atenta também como uma pergunta, já que esta abre, no reconhecimento de que não conhecemos algo ou não sabemos mais o que julgávamos saber, uma série de novas possibilidades de resposta para aquilo que igualmente sempre se comporta de outro modo. Todavia, enquanto a pergunta alude à experiência da negatividade, que caracteriza uma etapa provisória da ética dialética em direção de uma unidade superior, o ouvir se refere muito mais ao *lógos* que está em contínuo movimento, o qual é a coisa principal (*summa res*) da hermenêutica<sup>322</sup>.

Ressaltamos que preferimos usar aqui as palavras “ouvir” e “diálogo”, ao invés de “pergunta” e “dialética”, embora estas possuam também um sentido especial para a hermenêutica filosófica, pois com aqueles termos nos aproximarmos mais espontaneamente

<sup>319</sup> Cf. RIEDEL, Manfred. *Hören auf die Sprache*, pp. 175-176.

<sup>320</sup> Cf. PETERS, F. E. *Termos filosóficos gregos*, p. 105.

<sup>321</sup> Cf. GADAMER, Hans-Georg. “Die Unfähigkeit zum Gespräch”, p. 208.

<sup>322</sup> Segundo Manfred Riedel, principalmente as dialéticas de Hegel e Karl Marx encobriram esse fenômeno acroamático do *lógos*, que a hermenêutica de Gadamer resgata da filosofia grega antiga e descreve como o acontecimento mais profundo: o acontecimento da linguagem, que está na origem do que podemos chamar de “mundo humano” (Cf. RIEDEL, Manfred. *Hören auf die Sprache*, p. 176).

dos nossos propósitos. Mas muito do que Gadamer afirmou, empregando o exemplo da dialética da pergunta e da resposta, auxilia-nos. Quando ele declara em *Verdade e método*, que “*ao contrário da opinião dominante, perguntar é mais difícil do que responder*”<sup>323</sup>, entendemos em analogia a isso que *ouvir* é mais difícil do que *falar* em um monólogo. A escuta atenta do outro precisa ser buscada cada vez que nos pomos na posição de ser afetado pelo outro. Ouvir alguém uma vez não é suficiente para que assimilamos a palavra viva de uma vez por todas.

Identificamos esse acontecimento da linguagem, que se mantém em movimento, na filosofia do *lógos* descrita por Aristóteles como “filosofia segunda”. Diferente da “filosofia primeira”, que se orienta pelo “ser em si mesmo”<sup>324</sup>, a “filosofia segunda” se movimenta entre a *phýsis* (φύσις) e o *éthos*, a *poíesis* e a *práxis*, e trata muito mais de caminhos para o pensamento do que de coisas em si mesmas. Heidegger percebeu isso, mas se apropriou em *Ser e tempo* das categorias principais da filosofia prática de Aristóteles, esvaziando-as do seu significado prático e dando-lhes um novo significado ontológico<sup>325</sup>. Queremos trazer a ideia de que Gadamer fez o contrário ao aproximar teoria e práxis. Ele converteu aquela “filosofia segunda” em outro modo de fazer filosofia, a partir do qual é possível falarmos aqui de uma “ética hermenêutica do diálogo”.

Se tudo que envolve a linguagem está suscetível a uma constante atualização, não pode haver conhecimento último, especialmente para a ética. A pergunta sobre como viver bem não se esgota na formulação de certos deveres, de um conjunto de regras, pois, como vimos, aí a teoria não é suficiente, ou seja, nós precisamos participar. Quando falamos desse modo, não deixamos de estar fazendo filosofia, mas quem faz teoria sobre a ética não está sendo ético somente por essa razão. O filósofo pode interrogar a partir daquilo que ele já sabe e considera verdadeiro e, assim, encontrar no outro confirmação ou reprovação. Contudo, para que o diálogo realmente ocorra e nesse caso uma linguagem seja integrada em prol de um bem comum, ela necessita ter transformado realmente aqueles que nela estão envolvidos e se convertido em uma linguagem comum, capaz de impulsionar no outro atitudes que o retirem do conformismo, da alienação, do isolamento.

<sup>323</sup> Cf. GADAMER, Hans-Georg. *Wahrheit und Methode*, p. 368 (grifo nosso).

<sup>324</sup> Cf. ARISTÓTELES. *Metafísica*, 1061b, pp. 496-497.

<sup>325</sup> A intenção de Heidegger era transformar as categorias da filosofia prática aristotélica em estruturas que suportam a sua fenomenologia da condição humana. “Antes de tudo, isso mostra como as três principais atitudes que, segundo Aristóteles, o homem pode assumir diante da realidade, isto é, a *theoría*, a *práxis* e a *poíesis*, são traduzidas por Heidegger nas três modalidades fundamentais nas quais a realidade se apresenta ao homem: a *Vorhandenheit*, [...] o *Dasein* [...] e a *Zuhandenheit*” (BERTI, Enrico. “Prefácio”, in: VOLPI, Franco. *Heidegger e Aristóteles*. Trad. José Trindade dos Santos. São Paulo: Edições Loyola, 2013, p. 12).

Que Aristóteles tenha definido o ser humano como *zôon lógon échon*, como animal que possui uma linguagem com a qual pode diferenciar o bom do ruim, mas também como *zôon politikón*, levou Gadamer à conclusão de que a linguagem pode conduzir a uma profunda comunhão humana, e nela se conservar, no verdadeiro diálogo. Nele temos boas condições de perceber qual é a compreensão mais adequada, em dado momento e situação, para as questões mais essenciais e, diante disso, que decisões podem ser tomadas. A escuta atenta e mútua põe a linguagem em movimento e, assim, nossas expectativas e escolhas. Do mesmo modo que “não há método que ensine a perguntar, a ver o que se deve questionar”<sup>326</sup>, não há método que ensine alguém a ser ouvinte. Entretanto, a pessoa que é experiente nesse sentido sabe que, antes de tudo, estar aberto para novas experiências, para outras “verdades”, é a condição fundamental para nos colocarmos na posição de escutar o outro atentamente. Em outras palavras, quem é experiente sabe ver possibilidades como possibilidades, consegue pôr em risco a estabilidade de possuir respostas prontas para certas questões, em prol da chance de alcançar uma compreensão mais autêntica daquilo que está em jogo.

Nesse caso, o exemplo da filosofia grega antiga mais uma vez nos vem prestar auxílio. No *Fedro*, Platão descreveu o sábio como aquele que está convencido do caráter imprescindível das *páthe* para a alma<sup>327</sup>. Aristóteles também menciona como estas são relevantes para a ética<sup>328</sup>. De fato, o desejo de acordo entre os seres humanos encontrou e sempre encontrará, por exemplo, novas possibilidades com vistas a um bem comum. Se o diálogo em algum sentido dá certo, isto é, se a linguagem surte um efeito sobre os envolvidos, em algum momento a palavra pode contribuir para alguma mudança. Em todo o caso, no diálogo várias formas de envolvimento se encontram em aberto. Para Gadamer, isso faz com que, de um modo geral, o diálogo possua uma estrutura pré-linguística, a qual já pode ser vista nos animais e nas suas possibilidades de acordo uns com os outros<sup>329</sup>.

Pensamos que, com essa observação, Gadamer traz à tona um elemento importante, que seria a possibilidade de existência do papel do “não humano” na constituição da linguagem. Para além da influência da metafísica e das entidades por ela postuladas, como Deus, alma e mundo, vemos aí também que não se elimina a tese de que haja um tipo de “linguagem” entre os animais. Essa discussão é relevante para que se perceba o que está em jogo quando com a hermenêutica filosófica fazemos referência a conceitos como “palavra”, “ouvir”, “diálogo”, ou mesmo “linguagem”. Não afirmamos categoricamente que linguagem

<sup>326</sup> GADAMER, Hans-Georg. *Wahrheit und Methode*, p. 371.

<sup>327</sup> Cf. PLATÃO. *Fedro*. Trad. José Ribeiro Ferreira. Lisboa: Edições 70, 1997, 245c, p. 59.

<sup>328</sup> Cf. ARISTÓTELES. *Nikomachische Ethik*, 1106b, p. 35.

<sup>329</sup> Cf. GADAMER, Hans-Georg. “Über das Hören”, p. 53.

seja algo exclusivamente humano, mas que sem dúvida o que é capaz de ordenar a vida em comum entre os seres humanos é ainda a linguagem humana.

Não obstante, a preocupação de Gadamer é com o mundo da vida (*Lebenswelt*), ou melhor, com o entendimento reflexivo e as diversas formas de acordo que são possíveis entre os seres humanos. Certamente isso não diz respeito apenas ao que é “dito com palavras”, mas pressupõe um lidar contínuo com o outro. Há uma orientação de mundo peculiar na compreensão entre uma mãe e uma criança que ainda não fala, na música e em diversas outras formas de relação entre humanos. Em outros termos, todas elas possuem algo em comum, a saber, a compreensão, um “ir” (*Mitgehen*) com o que é dito pelos outros, a doação de algo que não seja somente em benefício próprio, a união na escuta atenta, mesmo que isso não signifique concordância<sup>330</sup>.

Embora haja vários outros problemas no mundo e outros tipos de relações, como com a natureza (ecologia) e os animais, somos aqui totalmente incapazes de estender com competência a questão da compreensão para além do tema da linguagem em comum entre humanos e da abertura de diálogo ante a amplitude das tarefas que nos são postas para o futuro da humanidade. Ética e política pertencem, filosoficamente falando, ao âmbito do que pode ser pensado entre os seres humanos para a vida prática. A hermenêutica filosófica está igualmente limitada por isso. Ela está marcada pela ideia de conceito que herdamos da tradição filosófica ocidental. Entretanto, há aqui algo mais, isto é, uma visão fundamental de que, para entendermos o pensamento que se encontra por trás da palavra na forma de conceito e realmente compreendermos uns aos outros, admitir a parcialidade de nosso eu e ouvir o que está sendo dito pelo outro são tipos de atitudes fundamentais.

Isso já é um ensinamento poderoso quando se trata de vermos o que atualmente importa mais: movimentos de compensação, formas de equilíbrio e trocas. Portanto, compreensão não quer dizer estar sempre de acordo, nem muito menos uma forma de dominação do outro, mas antes o ato de pôr limite à dominação por meio de outras forças, como a constituição de comunidades, a formação da família, o exercício da camaradagem e a atuação dos diversos modos de solidariedade<sup>331</sup>. Nas palavras de Gadamer:

Compreender é sempre, em primeiro lugar, “Ah, agora entendi o que tu queres!”. Com isso eu não disse ainda que tu também tens razão ou a terás! Mas só se nós chegarmos tão longe diante de uma outra pessoa à nossa

<sup>330</sup> Cf. GADAMER, Hans-Georg. “Über das Hören”, pp. 48; 53.

<sup>331</sup> Cf. *Id.* “Da palavra ao conceito: a tarefa da hermenêutica enquanto filosofia” [1996], in: ALMEIDA, Custódio Luís Silva de; FLICKINGER, Hans-Georg; ROHDEN, Luiz (Orgs.). *Hermenêutica filosófica: nas trilhas de Hans-Georg Gadamer*. Trad. Hans-Georg Flickinger e Muriel Maia-Flickinger. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2000, p. 23.

frente, de uma situação política ou de um texto, a ponto de o compreendermos, poderemos, de fato, compreender-nos mutuamente. Somente quando refletirmos sobre toda amplitude das tarefas que aqui estão diante do futuro da humanidade, só então, penso eu, chegaremos a perceber qual o significado político mundial do compreender<sup>332</sup>.

Embora queiram apresentar a hermenêutica filosófica simplesmente como uma visão conservadora de mundo, parece que toda a violência contra os direitos dos indivíduos e da coletividade, de levar adiante um modo de vida em conjunto, uma religião, uma língua, uma cultura, mostra-nos a urgência de entendermos o que significa, no fundo, compreender. Diante disso, a defesa da hermenêutica da importância de ouvirmos o outro, a fim de ver se será possível algo assim como uma solidariedade no mundo, visa garantir a possibilidade de realizarmos as tarefas essenciais da humanidade, quer as menores ou as maiores. Segundo Gadamer, viver junto e sobreviver com o outro sempre fizeram parte de uma estranheza intransponível no mundo, mas a situação na qual a humanidade se encontra hoje, de uma autodestruição iminente, deveria tornar claro que a solidariedade é o pressuposto básico sobre o qual se pode desenvolver convicções comuns. Isso ele chama de “lei do equilíbrio”, que ao ser seguida, mesmo que lentamente, pode ajudar-nos a resolver as tarefas de configuração do futuro<sup>333</sup>.

Essas percepções foram o ponto de partida das reflexões de Gadamer e a razão pela qual ele apontou especialmente para a limitação da ideia de método para o saber. Desde os últimos três séculos, a civilização europeia descuidou da lei do equilíbrio, embora tenha conduzido, de uma maneira admirável, a cultura da ciência e sua aplicação técnica e organizatória ao seu pleno desenvolvimento. Em outros termos, ela passou a produzir e estar em posse de armas mortais, por exemplo, mas negligenciou a responsabilidade que invenções como essas carregam e as conseqüentes tarefas que aí são impostas, em prol do bom convívio com o outro e da sobrevivência da própria humanidade. Apesar de todos os nossos progressos técnicos e científicos, não aprendemos suficientemente o que significa ter um comportamento ético, ouvir, conviver com o estranho, seja ele os próprios avanços da ciência e da tecnologia, os seres humanos, os animais, a natureza ou qualquer outro objeto (*Gegenstand*) que está à nossa frente e, como tal, apresenta resistência<sup>334</sup>.

---

<sup>332</sup> GADAMER, Hans-Georg. “Da palavra ao conceito”, pp. 23-24.

<sup>333</sup> Cf. *Ibid.*, pp. 25-26.

<sup>334</sup> Cf. *Ibid.*, pp. 20; 25-26.

### 3.4 Uma crítica à especialização e ao avanço do monólogo

Parece até absurdo falarmos em pleno século XXI sobre o “ouvir” e, conseqüentemente, de uma ética do diálogo. Em uma época na qual o mundo se torna continuamente mais complexo, dado que os saberes se acumulam e também se modificam cada vez mais rapidamente, qualquer tipo de orientação para a ação humana pode ser vista como autoritária, inaplicável ou ineficiente e, assim, cambiável. Por outro lado, ante os avanços da ciência e sua transformação ininterrupta do mundo, acredita-se que não há tempo para compreender e agir por si mesmo em cada situação e, assim, que quanto mais se tiver acesso às últimas informações sobre o que é bom ser feito, maiores chances se terá de fazer as melhores escolhas. Na realidade, em muitos casos, não se conduz nenhuma ação até o fim, nem são feitas escolhas deliberativas, e se parte constantemente de novos princípios, que não dizem respeito à própria humanidade. Por essa razão, para pensarmos em uma ética hermenêutica, vamos retroceder um pouco, mostrando o que nos pode impedir de entender a importância de ouvir e deixar o outro agir por si mesmo, para então compreendermos o que significa um diálogo responsável, cujo efeito principal é a solidariedade.

Para tanto, segundo Gadamer, precisamos reconhecer, em primeiro lugar, que em cada momento que pomos nossa razão para trabalhar não fazemos apenas ciência. A “cientificação” da vida pessoal e pública, social e política, ética e moral, é antes de tudo uma escolha. A nossa razão não é meramente teórica ou técnica. Ela é especialmente prática, no sentido de que julgamos e o fazemos a partir da nossa experiência de vida, e não somente de livros e regras<sup>335</sup>. Isso significa que, se não estamos escolhendo por nós mesmos, alguém o está fazendo por nós, enquanto apenas reproduzimos o que foi decidido<sup>336</sup>. Em segundo lugar, vale lembrar que nos últimos três séculos, mesmo o cientista trocou a procura pelo “verdadeiro” por uma permanente autossuperação de uma grandeza *anônima*, que é a própria ciência moderna. Assim, ele desistiu de priorizar os meios corretos de dar forma às suas descobertas, para ser um dos muitos cujos resultados de investigação contribuem apenas para os objetivos da ciência<sup>337</sup>, de tal modo que nem mesmo ele é capaz de escolher por si mesmo.

O investigador se transformou em um *especialista* capaz de poupar custos e tempo e inovar rapidamente. Entretanto, o ideal de um bem-estar crescente, de um conforto vital

<sup>335</sup> Cf. GADAMER, Hans-Georg. “Ciência e opinião pública” [1977], in: *Elogio da teoria*, pp. 64-65.

<sup>336</sup> Uma tese similar foi desenvolvida pela Escola de Frankfurt, com a sua crítica à “razão instrumental”, isto é, às formas subjetivas e objetivas de redução da práxis à técnica (Cf. HORKHEIMER, Max. *Zur Kritik der instrumentellen Vernunft. Aus den Vorträgen und Aufzeichnungen seit Kriegsende*. Frankfurt am Main: Fischer 1967).

<sup>337</sup> Cf. GADAMER, Hans-Georg. “Elogio da teoria” [1980], in: *Elogio da teoria*, p. 29.

ascendente e de um equilíbrio geral, que daí decorreriam, revelou-se tão utópico como aquele da *Aufklärung* de tudo dominar com o auxílio da razão. Produzimos não somente medicamentos para a cura de doenças, mas também armas de destruição, e não sabemos, por exemplo, quais as reais consequências da produção de ambos. Ainda há um grande desequilíbrio entre as nações da Terra, no usufruto do conforto propiciado pelo avanço técnico, embora a industrialização se tenha estendido para quase todo o globo terrestre<sup>338</sup>. Uma consequência ainda mais grave dessa forma de vida científico-técnica talvez seja a crescente “monologização” do comportamento humano<sup>339</sup>, ou melhor, o quase desaparecimento do diálogo na nossa vida social, porque aí perdemos de vista, sem a experiência do outro, o exercício de ver os nossos próprios limites.

O fenômeno do monólogo é uma forma de isolamento que pode conduzir, no fim, à autoalienação, à intolerância e, quem sabe, à autodestruição. Não há dúvida de que a ciência persegue seus próprios interesses e em muitos casos não realiza suas análises sob aspectos éticos. No entanto, os problemas se agravam em nossa sociedade quando o anonimato da ciência conduz a humanidade a outras formas de isolamento e, assim, à incapacidade de ouvir o outro, formar uma linguagem comum e tomar decisões conjuntas. Isso parece ser uma consequência inevitável, na medida em que a ciência cada vez mais ganha forças na sua tarefa de assumir o lugar de nossas práxis social e decisões. O que antes era representado por meio da figura do investigador, e o seu suposto domínio da ciência como um todo, agora é uma entidade anônima, cujo campo vasto de experiências possíveis não é acessível, senão uma parte reduzida dele, por meio de experimentos muito específicos feitos pelo especialista.

Esta palavra é relativamente nova e tem sua origem na expressão latina “*expertus*”, que quer dizer alguém que realizou experimentos. Entretanto, isso não era nenhuma profissão. Ela passa a sê-lo, quando o especialista deixa de ser apenas quem realiza experimentos, ao cumprir sua tarefa de investigação dentro dos propósitos da ciência, para estabelecer uma mediação entre a cultura científica dos modernos e as suas formações sociais na práxis da vida<sup>340</sup>. Assim, o especialista não é um investigador, no sentido lato do termo, que podemos chamar de “cientista”, porém, alguém cuja função passa a desempenhar um papel importante, em virtude do grau de complicação de toda nossa vida administrativa e comercial, industrial e privada, que produz constantemente necessidades que não existiam antes.

<sup>338</sup> Cf. GADAMER, Hans-Georg. “Elogio da teoria”, pp. 33-34.

<sup>339</sup> Cf. *Id.* “Die Unfähigkeit zum Gespräch”, p. 207.

<sup>340</sup> Cf. *Id.* “Die Grenzen des Experten” [1989], in: *Das Erbe Europas: Beiträge*. 2. ed. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1990, p. 136.

Segundo Gadamer, o especialista passa a ser um mediador, isto é, alguém que nos ajuda a tomar decisões, por não possuímos uma visão resumida do todo, que poderia ser adquirida a partir de nossas próprias experiências e diálogo com os outros. Portanto, parece que quanto mais somos afetados pela rápida transformação de nossa sociedade e, ao mesmo tempo, demasiado ignorantes para tomar decisões, mais recorremos ao especialista<sup>341</sup>. Em outros termos, quanto mais reproduzimos o monólogo advindo dos experimentos superespecializados, menos formamos realmente um *éthos*, por meio de nós mesmos e do outro, e, assim, menos somos capazes de compreender qual o papel da ética em nossas vidas. Contudo, sem que avaliemos por nós mesmos a melhor decisão a ser tomada em dada situação e permitamos que o outro faça algo semelhante, não reconhecemos a responsabilidade que todos nós trazemos conosco, nem muito menos a importância de sermos de fato solidários uns com os outros. A solidariedade não pode ser inventada. Ela é uma daquelas experiências que nós mesmos precisamos fazer, para tomarmos consciência de como todos nós ganhamos quando dela participamos<sup>342</sup>.

Evidentemente não se trata aqui de considerar o avanço da técnica a única razão das perdas e decadência de tudo, como assinalam alguns filósofos desde meado do século XVIII. Em uma sociedade com alta tecnologia, o especialista assegura o sucesso no domínio de processos teoricamente e tecnicamente complexos. Por outro lado, vemos que mesmo nos casos em que o perito deixa inevitavelmente algumas possibilidades em aberto, quando expõe somente informações que geram dúvida, ele se encontra sob a pressão da sociedade, que dele exige uma resposta. Pensamos que por trás disso estão provavelmente tanto a falácia cientificista de que até mesmo a nossa existência social não carece de um espaço de tomada de decisões conjuntas, mas da análise de fatos, como a nossa *crença* de que os especialistas estão mais aptos a fazer experiências por nós. Assim, não apenas a importância da reflexão sobre os resultados de experimentos científicos, mas igualmente a responsabilidade pela forma de vida que adotamos, como, por exemplo, aquela com base no modelo de monólogo científico, são mantidos no anonimato da ciência.

Consequentemente, as decisões sobre o que pode ser executado em uma situação atual e concreta permanecem distantes da influência dos interessados e das expectativas da opinião pública<sup>343</sup>. A questão agora a ser posta não é sobre como entramos nesse círculo vicioso, mas se e como podemos sair dele, ou melhor, como fazemos para nos desviar da mera reprodução

---

<sup>341</sup> Cf. GADAMER, Hans-Georg. “Die Grenzen des Experten”, pp. 138; 144-145

<sup>342</sup> Cf. *Id.* *Hermeneutik – Ästhetik – praktische Philosophie*, pp. 68-69.

<sup>343</sup> Cf. *Id.* “Die Grenzen des Experten”, pp. 139-141.

do monólogo dos especialistas e participar de um verdadeiro diálogo, encontrando os caminhos da compreensão e da solidariedade que dizem respeito ao caráter comunicativo das formas de vida em conjunto. Esse é o tema da filosofia prática de Gadamer. O filósofo insiste em afirmar, provavelmente na esperança de fazer crescer uma consciência para as questões da participação, solidariedade e responsabilidade, que “nossa forma de vida tem o caráter eu-tu, eu-nós e nós-nós”<sup>344</sup> e que, portanto, temos a ver uns com os outros, com a compreensão do outro. Assim, entendemos que uma forma de vida orientada pelo monólogo, que caracterizaríamos como uma relação eu-eu, eu/sujeito-objeto, está distante de determinar tudo o que é adequado ser feito em nossa sociedade.

Ademais, nem mesmo fatos são simplesmente fatos científicos, como mostrou Heidegger. Eles também dependem de determinados interesses, expectativas e ações e somente cumprem a sua função específica quando fazem parte de um contexto significativo bastante determinado. Em outros termos, “fatos” já foram escolhidos, antes de tudo, como aquilo a ser medido e comprovado. Eles não são analisados aleatoriamente, mas em resposta a uma pergunta também definida por um modo de compreender. Essa é mais uma razão pela qual o modo de pensar científico não deveria substituir a tomada de decisão de cada um: suas promessas para a nossa razão social são uma ilusão. Nesse caso a ciência não traz nada de novo. Nós continuamos sendo questionados pelo outro quando se trata de fazer a escolha do melhor, quer ignoremos isso ou não, porque o que está aí em questão é o que nós somos, ou melhor, o sentido de nossa existência para nós mesmos e o outro.

Com Platão e Aristóteles, vimos que tanto o saber, ou melhor, a descoberta dos meios, como a escolha de certos fins pertencem a um âmbito diferente daquele da autodisciplina e renúncia dos prazeres, tão comum entre aqueles que se dedicam intensamente à investigação teórica. Algo como uma racionalidade ética, que julga o que é preferível dentre as possibilidades disponíveis, aproxima-se muito mais da ideia de *phrónesis* aristotélica do que de uma inteligência prática, que pretende controlar e dominar o saber e o poder. Para Gadamer, há algo que desde algumas décadas extrapola o monólogo da ciência e a inclui: a impossibilidade de isolamento e a responsabilidade de cada um de nós em proteger os animais, a natureza, as crianças, contra a sua transformação em objetos. Não cabe somente a alguns ter determinado *éthos* de responsabilidade para com o bem comum, mas a todos e, em especial, àqueles que têm a oportunidade de alcançar melhor conhecimento<sup>345</sup>.

---

<sup>344</sup> GADAMER, Hans-Georg. *Hermeneutik – Ästhetik – praktische Philosophie*, p. 66.

<sup>345</sup> Cf. *Id.* “Die Grenzen des Experten”, p. 55.

No fim, isso significa ter que conviver e sobreviver com os outros, ou melhor, ter que lidar com autoridade e subordinação e, principalmente, com os limites de nossas orientações socioculturais, religiosas e morais, mesmo que nesse diálogo estejamos expostos aos conflitos que daí podem surgir. A meta maior de uma ética como essa, cujo diálogo serve de base, é muito mais reforçar as solidariedades existentes e não deixar sem voz aquilo que nos é verdadeiramente comum, do que fazer oposição ao trabalho dos especialistas. Estes não são completamente responsáveis pelo fato de incumbirmos a eles a tomada de decisões. Do mesmo modo que deles é exigida uma virtude humana, também é reivindicada de todos os seres humanos, cada vez mais, uma virtude política. É por isso que a ponderação sobre as nossas possibilidades de escolha se tornou, frente à multiplicidade de comportamentos humanos, uma tarefa ética e filosófica<sup>346</sup> e, por que não dizer, hermenêutica.

No âmbito da filosofia prática, carecemos de reflexões esclarecedoras quanto ao significado da pluralidade de formas do *éthos*. Mesmo o surgimento da consciência histórica, isto é, de que a vida se manifesta de modos variados, não trouxe uma significação correspondente para a consciência moral e a justificação da filosofia prática. Ela foi capaz de fazer frente à tradição metafísica e ao seu efeito expressivo sobre as ciências modernas da natureza, especialmente por meio do pensamento de Dilthey, porém, não foi suficiente para mostrar como a existência do *éthos* e da solidariedade pertence a um âmbito comum, cuja fundamentação última inexistente<sup>347</sup>. Gadamer tentou reabilitar, em meio à discussão sobre o conceito de bem na filosofia grega antiga, esse espaço de criação prévia, onde se vive a imediatidade da experiência, a partir da qual os conceitos se formam. No diálogo acerca do bem, o que está em jogo não é a construção de um saber matemático, mas o ousado prazer filosófico em questionar, para criar a partir da língua falada por todos<sup>348</sup>.

Por essa razão, Gadamer afirma que o projeto de uma filosofia hermenêutica precisa retornar sempre à filosofia grega antiga. A discussão sobre o caráter fragmentário da linguagem e de todos os discursos é para ele apenas a ampliação de uma experiência que já se encontrava na essência da filosofia prática. Nós vivemos em uma língua, cujas formas e significados nunca dominamos completamente e que exige que nós participemos constantemente dela, como em um diálogo sem fim, se quisermos encontrar as palavras para aquilo que temos em mente. Isso ocorre, porque as palavras não são meros sinais, mas contam

---

<sup>346</sup> Cf. GADAMER, Hans-Georg. "Bürger zweier Welten", p. 237.

<sup>347</sup> Cf. *Id.* "Vernunft und praktische Philosophie", p. 265.

<sup>348</sup> Cf. *Id.* "Mit der Sprache denken" [1990], in: *Hermeneutik im Rückblick*, pp. 352-353.

algo<sup>349</sup> pelo modo como são ditas e ouvidas, algo dentro do qual se vive como falante e ouvinte, o que por si mesmo já anula a petição de absolutidade e para o qual não se conhece nenhum limite. Do mesmo modo, como Gadamer nos relata:

A racionalidade da práxis humana e a racionalidade da filosofia prática não se chocam com o contingente como com um outro de si mesmo. Elas estão fundadas sobre a facticidade da práxis, que é a nossa realidade de vida – e não sobre a dedução de um princípio, o que corresponde ao ideal lógico de demonstração da ciência<sup>350</sup>.

Essa foi uma razão pela qual não se pôde recusar para a hermenêutica filosófica uma pretensão de universalidade. A razão está indissolúvelmente ligada à linguagem e mesmo a linguagem científica se formou a partir do nosso comprometimento com a situação prática, na qual “buscamos as palavras”. Isso significa que a linguagem, enquanto *lógos*, abarca simplesmente tudo<sup>351</sup>, inclusive o *éthos*. Ela está presente naqueles momentos em que nos deparamos com situações não previstas e precisamos “buscar as palavras” adequadas, para encontrar aquilo que é exequível na circunstância dada. Em outros termos, ela reivindica, no momento em que algo nos acontece, o direito de ser útil, apropriada e, nesse sentido, correta, apresentando-se como algo concretamente novo.

Entendemos que a linguagem é, para Gadamer, antes de tudo *prática*. Não é sem razão que ela possui um sentido para a ética *no e com* o diálogo. O comportamento prático dos seres humanos não é uma mera repetição, mas se modifica, exigindo a cada vez aquela correção. E o universo da linguagem torna isso possível, tanto no que se refere ao saber pessoal, como social e político. Somente algo como uma linguagem artificial pode surgir de um monólogo científico, ou mesmo filosófico, e, no fim, perguntamos qual é a sua função para as autocompreensão e compreensão como um todo, senão para realizar certos experimentos ou reforçar a ilusão de que a reprodução de monólogos é suficiente para uma orientação de escolhas humanas. Precisamente em uma época na qual temos mais história e maiores condições para novas experiências e diálogos, menos aprendemos com as experiências vividas ou estamos realmente presentes para ouvir o outro e dialogar, porque escolhemos, ou escolheram por nós, viver em uma ficção – que é o mundo do cientificismo.

Assim, torna-se claro como é difícil argumentar ante as objeções dos outros, ou mesmo preservar as exigências dos outros frente às nossas convicções. Aqui aparece o paradoxo que foi muito bem destacado por Odo Marquard: houve muitos avanços técnico-

<sup>349</sup> Cf. GADAMER, Hans-Georg. “Mit der Sprache denken”, p. 349.

<sup>350</sup> *Id.* “Vernunft und praktische Philosophie”, pp. 265-266.

<sup>351</sup> Cf. *Id.* “Mit der Sprache denken”, p. 352.

científicos, mas as experiências também se tornaram mais científicas e, diante das rápidas e crescentes descobertas e invenções da ciência, menos experiências fazemos por nós mesmos; mais acreditamos no que escutamos nas mídias<sup>352</sup> e menos nos abrimos para o outro que está diante de nós<sup>353</sup>. Parece, então, que uma saída desse círculo vicioso seria a formação para o sentido da história e a vida prática, se necessário na própria experiência de choque com as consequências negativas daquele pensamento de que a ciência resolveria todos os problemas da humanidade. Tal formação poderia ter seu lugar em uma ética filosófica, como esta que identificamos na hermenêutica filosófica, ou mesmo nas diversas formas de diálogo que se podem iniciar ou já existem e relutam contra o monólogo.

O que há de comum em ambos os casos é a defesa de que a nossa participação é fundamental, não importa quão informados estejamos. Mesmo se pudéssemos ter sido ouvintes da aula de ética aristotélica, precisaríamos ter ultrapassado o perigo de querer somente teorizar e, assim, escapar da nossa responsabilidade diante das situações<sup>354</sup>. Nesse sentido, não é somente na ciência que se corre o risco de transformar o discurso em um monólogo. Na filosofia também nos deparamos constantemente com a dificuldade de conseguir conduzir um diálogo. Principalmente quando ela passa a ser um trabalho de especialistas e estes abdicam da preocupação com o saber teórico como um todo, aqueles que com ela estão envolvidos tendem a se fechar para o diálogo com o diferente e, assim, a resistir a qualquer compreensão de certos temas filosóficos, que seja diferente da sua.

Esse é em parte um resultado da lógica da pesquisa científica, a qual não admite nenhuma especulação imaginativa sobre o todo, que não esteja subjugada à sua própria lei. Isso significa que o pensamento metódico das ciências modernas se estendeu para todos os lados, principalmente com o auxílio das universidades, alcançando inclusive a filosofia<sup>355</sup>. O que antes era o legítimo domínio da filosofia, ou seja, esse trabalho de ordenação sistemática de nosso saber, passou a ser visto com grande desconfiança frente à satisfação proporcionada pela particularidade do saber. Em compensação, pensamos que a hermenêutica de Gadamer mantém a possibilidade de uma reflexão mais ampla sobre os problemas filosóficos, da

---

<sup>352</sup> Cf. MARQUARD, Odo. “Zeitalter der Weltfremdheit?”, in: *Apologie des Zufälligen. Philosophische Studien*. Stuttgart: Reclam, 1986, pp. 83-84.

<sup>353</sup> Cf. GADAMER, Hans-Georg. *Die Lektion des Jahrhunderts*, p. 21.

<sup>354</sup> Cf. *Id.* “Über die Möglichkeit einer philosophischen Ethik”, pp. 185-187.

<sup>355</sup> As construções de sistemas nos últimos dois séculos são uma consequência clara desse tipo de esforço de conciliar a herança da metafísica com o espírito da ciência moderna. Depois disso, com a entrada na época da ciência positiva, a cientificidade da filosofia esteve relacionada, em especial, com a seriedade acadêmica. Esta, por sua vez, buscou resguardar a filosofia em um lugar afastado daquele das disputas entre visões de mundo variadas, caindo no historicismo e fracassando, ao pôr-se mais expressivamente na direção da teoria do conhecimento, isto é, movimentando-se especificamente dentro das regras da lógica (Cf. *Id.* “Wissenschaft und Philosophie” [1977], in: *Hermeneutische Entwürfe*, pp. 15-16).

ontologia até a estética e a ética, de tal modo que trata de grandes questões, integrando-as, ao mesmo tempo em que conserva até mesmo a abertura para uma autocrítica.

Isso permitiu que ele transformasse a hermenêutica em uma forma de filosofia prática para o século XX e pudesse trazer, assim, o que chamamos de “ética hermenêutica do diálogo”, cujo conteúdo filosófico, ou modelo de um modo de vida, alerta-nos para a importância da solidariedade ante a seguinte ameaça de domínio da forma de vida científica: o crescimento do domínio de seres humanos sobre a natureza, animais e seres humanos. Para Gadamer, nem mesmo uma ética filosófica nos pode conduzir até uma base vasta de formação de opinião capaz de proteger e continuar a desenvolver solidariedades<sup>356</sup>. A filosofia tem como nos orientar, mas o modo de ser ético se forma a partir de uma força própria, ao assumirmos as responsabilidades por nossas ações no mundo.

Na medida em que nos dedicamos cada vez mais a uma especialidade, corremos o grande risco de não ter mais noção da responsabilidade de nosso trabalho e atitudes, diante de outros âmbitos do saber e da própria vida, uma vez que desconhecemos a ligação entre os saberes e os efeitos reais de nossas escolhas. Assim, torna-se mais fácil para os especialistas fornecer, a serviço dos objetivos científicos, respostas prontas sobre o que devemos fazer e, conseqüentemente, para essa grandeza anônima (a ciência) manipular a sociedade humana, a formação da opinião pública e até a condução da vida de todos<sup>357</sup>. Por essa razão, segundo Gadamer:

[...] todos nós, em plena consciência, deveríamos dirigir nosso olhar compreensivo para o que é comum a todos nós, ante as tensões que se intensificam cada vez mais e a desordem crescente, ante a ação má e a ação equivocada, o que nos damos conta melhor [ao nos voltarmos] para o outro, do que para nós mesmos<sup>358</sup>.

Nesse sentido, a experiência de ouvir e deixar que o outro também tenha chance de falar e decidir, mais do que um limite que é posto diante de nós ou um convite para que mudemos as nossas ideias, surge como uma possibilidade de intensificarmos e ampliarmos aquilo que já nos é intrínseco, em prol do reconhecimento do que nos é comum. Na verdade, ninguém sabe ao certo como agir adequadamente diante da integração dos efeitos que se trocam na nossa relação uns com outros, de tal modo que carecemos de algo como o diálogo. No âmbito da filosofia, aprendemos com os filósofos gregos, que mantemos a busca pelo bem quando igualmente nos deixamos ser absorvidos por algo maior do que um ente determinado

<sup>356</sup> Cf. GADAMER, Hans-Georg. *Hermeneutik – Ästhetik – praktische Philosophie*, p. 74.

<sup>357</sup> Cf. *Id.* “Wissenschaft und Philosophie”, pp. 12-13.

<sup>358</sup> *Id.* “Historik und Sprache”, p. 330.

e ali nos permitimos demorar até que esquecemos de nós mesmos. Isso pertence não somente à atitude teórica da filosofia, mas também a todas as experiências que, quanto mais são vividas em sua profundidade e amplitude, mais revelam essa abertura dos múltiplos modos de apresentação da verdade das coisas, como é o caso da experiência da arte, da religião e do convívio entre seres humanos<sup>359</sup>.

Ademais, a metafísica, a arte, a religião e a experiência da amizade parecem ter oferecido à tarefa de ordenação da sociedade humana uma base melhor do que o poder concentrado na ciência moderna. Mesmo a experiência da solidão muito se distingue daquela do isolamento do especialista. Aquela é procurada e se caracteriza como uma experiência de renúncia, enquanto o isolamento é uma experiência de perda. Aqui a possibilidade de se encontrar uma linguagem comum é previamente suspendida, seja porque não se quer a aproximação de outras pessoas, ou porque a própria sociedade produz essa espécie de sofrimento, isto é, contribui para a degradação daquela linguagem comum entre seres humanos<sup>360</sup>. Em todo o caso, o isolamento sempre está relacionado ao estranhamento dos seres humanos no mundo e vemos que ele tem se intensificado, por exemplo, na medida em que cada vez mais nos adaptamos à situação de monólogo da civilização científica e nos entregamos à técnica de informação de tipo anônimo<sup>361</sup>.

Odo Marquard também analisou essa segunda metade do século XX com a expressão “época da estranheza de mundo”, mas apesar de acreditar que a nossa vida é mais determinada por esse “acaso” do fato da ciência do que por nossas escolhas, ele também defendeu que existe a possibilidade de uma continuidade compensatória do sentido de nossa humanidade. Com o número de caracterizações controversas do presente diminuí, segundo ele, o perigo de predomínio da unilateralidade de certas visões e cresce a liberdade para outros indivíduos fazerem uso de sua capacidade de discernir<sup>362</sup>. Gadamer também era otimista quanto ao futuro. Ele deu ênfase ao que nos impede de compreender a relevância de ouvir o outro e permitir que tanto ele como nós tenhamos iniciativas, provavelmente para que notássemos o sentido de não aceitarmos tudo o que nos é imposto pelo discurso de especialistas, ou mesmo pelo poder ao qual a ciência está a serviço.

Ele quis mostrar, com o problema hermenêutico das determinações histórica e com relação ao outro de nossa interpretação, que toda omissão de escolha deliberativa se poderá converter em uma perda para todos nós, pois os problemas e responsabilidades que são

<sup>359</sup> Cf. GADAMER, Hans-Georg. “Elogio da teoria”, pp. 35-36; *Id.* “Da palavra ao conceito”, p. 26.

<sup>360</sup> Cf. *Id.* “Isolamento como sintoma de autoalienação”, pp. 99-101.

<sup>361</sup> Cf. *Id.* “Die Unfähigkeit zum Gespräch”, p. 214.

<sup>362</sup> Cf. MARQUARD, Odo. “Zeitalter der Weltfremdheit?”, p. 95.

comuns aos indivíduos e à humanidade, e podem determinar a nossa própria sobrevivência, não desaparecerão pelo simples fato de fingirmos que nada está acontecendo<sup>363</sup>.

Nossa sobrevivência também depende, enquanto somos seres pensantes, da pergunta sobre como podemos viver melhor e da busca contínua para a sua realização em uma vida feliz. Isso de modo algum se esgota na execução de uma tarefa ou na realização de objetivos pré-definidos, mas, ao contrário, é também uma entrega ao que ainda podemos ver e ouvir. Aristóteles percebeu isso e, como vimos, definiu a vida humana como capaz de aspirar ao bem, mas não sem o esforço do distanciamento de si mesmo e da escuta atenta do outro. Parece que a consciência disso não é algo que a ciência de um modo geral nos oferece, porque a abertura para o outro é, no fundo, igualmente uma atitude de quem reconheceu os seus limites e está aberto para o todo do saber.

Ademais, a vida humana é essa unidade de teoria e práxis, e aí se encontra a possibilidade de buscarmos um consenso sobre o que é melhor para nós, enquanto seres que pertencem à comunidade humana. Cabe a todos nós, então, a tarefa de reinserir o saber teórico no seu saber vital prático ou, ao menos, de questionar toda organização racional de nossa civilização que tenha a pretensão de ser um fim em si mesmo, uma vez que a nossa existência sempre necessita de algo mais. Não parece ser por acaso que igualmente toda práxis visa aquilo que aponta para além dela mesma<sup>364</sup>.

### **3.5 O exemplo da ciência da medicina: esboço de nossas tarefas éticas para o futuro**

Ao mesmo tempo que usufruímos dos avanços da ciência e da segurança de fazermos nossas experiências a partir dela, preocupamo-nos com o seu domínio sobre nossas formas de vida e decepcionamo-nos quando os resultados das pesquisas e decisões dos especialistas não correspondem às nossas expectativas. Em outras palavras, tal avanço possui um caráter duplo, que se manifesta do seguinte modo: há uma oscilação entre a confiança nos resultados do controle racional-técnico da realidade e a falta de satisfação ou excesso de exigências em relação a ele<sup>365</sup>. Assim, viver em um mundo regido pelo anonimato da ciência pode significar, dentre outras coisas, tanto ignorar a finitude humana, no desejo de que a ciência seja absoluta na resolução dos problemas que surgirem, como tomar consciência dos limites dos saberes daí oriundos para a nossa vivência prática. Acreditando nesta última saída, Gadamer situou, como

<sup>363</sup> Cf. GADAMER, Hans-Georg. “Isolamento como sintoma de autoalienação”, pp. 103-104.

<sup>364</sup> Cf. *Id.* “Elogio da teoria”, pp. 39-40.

<sup>365</sup> Cf. MARQUARD, Odo. “Medizinerfolg und Medizinkritik”, in: *Skepsis und Zustimmung. Philosophische Studien*. Stuttgart: Reclam, 1994.

vimos, a sua tentativa de refletir sobre a compreensão e, com ela, sobre as experiências que podemos fazer na relação com os outros e com nós mesmos, para além do âmbito de domínio da ciência e, em alguns casos, incluindo-o.

Ele identificou esse “lugar”, em que tais experiências podem ocorrer, no diálogo, ou melhor, no esforço de entendimento entre os indivíduos, uma vez que para ele o modo de compreensão dos seres humanos está essencialmente ligado à linguagem<sup>366</sup> e esta somente vem à fala em uma vinculação aos diversos modos de práticas humanas, quando possui um sentido para si e para o outro. Vimos que a origem dessas teses, que nos leva a reconhecer a hermenêutica de Gadamer como um modo de fazer filosofia, que é fundamentalmente prático, está ligada não apenas à história da hermenêutica e à virada linguística (*linguistic turn*)<sup>367</sup>, mas, em especial, à ética filosófica que ele identificou nos pensamentos de Platão e Aristóteles. Isso mostra claramente a percepção diferenciada de Gadamer para os problemas filosóficos, cujas questões são relativas à própria existência humana, mas também o seu esforço de pôr as tarefas da humanidade, em prol da nossa (sobre)vivência em comunidade, para além do que nos sugere a experiência científica.

A atitude de assimilar a ideia grega de que nossa práxis no mundo requer uma participação, e que, portanto, nesse caso transformar verdades como aquela da ciência em modelos para o nosso comportamento é inadequado, conduz-nos ao seguinte problema hermenêutico: como a concretização do geral nos pode conceder um conteúdo determinado para a ação, se a situação concreta se modifica continuamente? Gadamer responderia: na experiência renovada do diálogo voltada para a compreensão do outro, e não na repetição de normas, deveres, que não dizem respeito ao discernimento que somos capazes de ter da situação atual, para atuarmos melhor em defesa de uma vida em comum igualmente melhor. Essas tarefas de participação, responsabilidade e solidariedade, que identificamos na “ética hermenêutica do diálogo”, aparecem como uma solução possível para o futuro da humanidade.

Que o conteúdo daquilo que é exequível em dada situação possa ser determinado pela nossa própria compreensão partilhada de mundo, apresenta-se não apenas como um argumento para uma ética hermenêutica, mas como possibilidade para toda razão prática, ou melhor, para toda forma de pensamento que não está voltada apenas para o cumprimento de uma função pré-definida. Para confirmarmos essa tese e mostrarmos como ela inclui a própria

---

<sup>366</sup> Cf. RUCHLAK, Nicole. “Alterität als hermeneutische Perspektive”, in: SCHÖNHERR-MANN, Hans-Martin (Hrsg.). *Hermeneutik als Ethik*, pp. 157-158.

<sup>367</sup> Cf. OLIVEIRA, Manfredo Araújo de. *Reviravolta linguístico-pragmática na filosofia contemporânea*. 3. ed. São Paulo: Edições Loyola, 2006.

ciência, traremos o exemplo da ciência da medicina, a qual interessou consideravelmente a Gadamer, não como médico, nem paciente, senão como um filósofo em diálogo com a arte médica, no que se refere ao tema do cuidado com a saúde. Assim, acreditamos que reforçaremos, mais uma vez, a ideia do que significa entrar efetivamente em um diálogo e participar das decisões que dizem respeito ao bem comum.

A medicina é um exemplo expressivo de um domínio da ciência e da técnica que chega profundamente ao íntimo da vida das pessoas e, ao mesmo tempo, encontra-se constantemente em um campo de tensão sociopolítico, cujo tema em debate é a própria vida humana. Essa sua condição de suscitar polêmicas se deve, em grande medida, ao fato de que sua prática não se esgota com o uso do conhecimento científico. Mesmo os novos e grandes progressos nessa direção, como por exemplo na cirurgia, não exprimem o alcance da responsabilidade do médico no exercício de sua atividade. A medicina pode representar um perigo para a saúde, se os meios técnicos que o médico possui à sua disposição forem mal empregados ou até utilizados para uma finalidade ruim<sup>368</sup>. Além disso, mesmo aquilo que vale para o caso da cura bem-sucedida também pode ser válido para o caso do fracasso de um tratamento.

Isso mostra como a atividade do médico não se restringe apenas ao âmbito da ciência. Para acertar a medida correta para a cura ou a prevenção de doenças, ele precisa muitas vezes de outro saber, que possui mais afinidades com aqueles da área das “humanidades”<sup>369</sup>. Como aí não se trata do mero emprego de regras<sup>370</sup>, mas também de pensar a respeito das tarefas humanas que cabem a tal ciência, Gadamer prefere chamar a medicina de “arte da cura”<sup>371</sup>. É evidente que o bom médico deve adquirir um saber determinado e, em certo sentido, seguir regras pré-estabelecidas. Contudo, a sua tarefa de ajudar o paciente a restabelecer a saúde não termina aí. Para que ela seja alcançada, é exigido muitas vezes do médico o conjunto de seus estudos e experiências, o todo no qual ele se tornou e é, ou melhor, que sua práxis não se restrinja somente ao cumprimento cego de regras ou à rotina. Pelo contrário, seu trabalho trata de integrar aquilo que simplesmente não pode ser regulado e dominado pela ciência, isto é,

<sup>368</sup> Cf. GADAMER, Hans-Georg. “Die Grenzen des Experten”, pp. 155-156.

<sup>369</sup> Segundo Gadamer, os melhores dentre os cientistas são sempre os humanistas, pois, ao se voltarem para um saber mais amplo do que aquele de suas respectivas especialidades, aprenderam a trabalhar melhor e com uma ciência verdadeira, isto é, em diálogo com os demais saberes (Cf. *Id. La educación es educarse*. Trad. Francesc Pereña Blasi. Barcelona: Paidós, 2000, p. 38).

<sup>370</sup> Cf. *Id.* “Da palavra ao conceito”, pp. 19-20.

<sup>371</sup> Cf. *Id.* “Wissenschaft und Philosophie”, p. 15.

cada ser humano em sua especificidade e o que com ele entra em jogo. Isso tudo vai depender, portanto, muito mais do julgamento do médico<sup>372</sup>.

Gadamer ainda destaca, fazendo referência ao sociólogo americano Eliot Freidson, que tal julgamento envolve outras competências para além dos limites da ciência médica pura, porque esta não gera a competência necessária para a aplicação prática de seus conhecimentos, como a representação de valores, hábitos, preferências e até mesmo interesses próprios<sup>373</sup>. O que chamamos de *diagnose* parece ser, por exemplo, algo do ponto de vista meramente formal, ou seja, a comparação dos sintomas de um caso dado com o aspecto geral de uma doença, mas em verdade se trata do conhecimento da especificidade da doença do paciente, separando-a de qualquer semelhança precipitada com outras doenças. Portanto, não é algo eventual, que erros de diagnose e subsunção falsa não sejam atribuídos à ciência médica, mas à arte médica, representada pelo julgamento do médico<sup>374</sup>. Aqui aparece o problema hermenêutico que inclui a dimensão prática da compreensão: mais do que um emprego (*Applikation*) de conhecimentos científicos, a prática do médico é a “aplicação” (*Anwendung*) de uma interpretação, que se situa entre o cumprimento de regras e o âmbito da práxis humana<sup>375</sup>.

Portanto, em sentido hermenêutico, a aplicação da medicina inclui também o comportamento do médico, o modo como ele conduz sua atividade, ou seja, se ele a estende para o cuidado com a especificidade do outro. Contudo, assumir essa responsabilidade ultrapassa até mesmo a “arte da cura”. Para que o médico conheça uma doença e, assim, busque a cura e a prevenção dos danos que ameaçam a saúde do paciente, este também precisa colaborar. É responsabilidade do médico deixar que o paciente fale e *ouvir* o que está sendo dito, mas não é tarefa exclusiva dele identificar a doença. Essa situação também está presente em outras profissões, cuja tarefa está diretamente relacionada à melhoria de vida de outros seres humanos. Aqui se trabalha, além de tudo, com o que nos é apresentado pelo outro e que se estende, assim, para a variabilidade de outros modos de vida, comportamento e resposta aos problemas surgidos, cuja compreensão é imprescindível e pode aparecer na escuta atenta do outro, ou melhor, no diálogo.

Portanto, o que denominamos *tratamento* pertence a uma dimensão bem mais ampla do que aquela do efeito físico-químico de medicamentos no organismo ou da intervenção

<sup>372</sup> Cf. GADAMER, Hans-Georg. “Hermeneutik – Theorie und Praxis”, p. 11.

<sup>373</sup> Cf. FREIDSON, Eliot. “The limits of professional knowledge”, in: *Profession of Medicine: a study of the sociology of applied knowledge*. Chicago: The University of Chicago Press, 1988.

<sup>374</sup> Cf. GADAMER, Hans-Georg. “Theorie, Technik, Praxis” [1972], in: *Neuere Philosophie II*, pp. 257-258.

<sup>375</sup> Cf. WIEHL, Reiner. “Die hermeneutische Frage nach dem Guten”, in: PRZYLEBSKI, Andrzej (Hrsg.). *Ethik im Lichte der Hermeneutik*. Würzburg: Königshausen & Neumann, 2010, p. 21.

médica. Em outros termos, o processo que conduz à cura é, ainda hoje, mais efetivo frente ao poder de convicção do médico e à confiança e colaboração do paciente, ou melhor, ao saber prático do médico e à capacidade de ambos de decidir pelo melhor frente ao exequível, do que ante certas descobertas no âmbito da medicina. Esta é uma *arte* de curar ou evitar doenças, com a participação do paciente, mas de modo algum é capaz de produzir *saúde*. Ademais, os limites entre a vida e a morte não é algo demonstrável como certos objetos da ciência e da técnica. Aqui aparece talvez o maior limite da especialização, ao qual nos referimos anteriormente: o trabalho do especialista não elimina, em muitos casos, a exigência moral de que nós mesmos precisamos decidir e, assim, responsabilizar-nos pelas questões que nos são mais fundamentais, se quisermos viver melhor.

Nesse sentido, a busca pela saúde implica também a atitude de cada um saber negar, em certa medida, a autoridade do especialista, quando esta se aproveita da ignorância do outro para conduzir o critério da ciência objetiva ao extremo. A reflexão sobre a questão da saúde e o seu cuidado é um problema da própria população e não algo que pode ser entregue à eficiência da moderna assistência médica. Isso hoje é denominado na medicina de *prevenção* e visto como algo que transpõe as fronteiras da clínica. O cuidado com a saúde pode surgir do modo como conduzimos nossas vidas, quando temos condições de alcançar, e atingimos, o equilíbrio entre a nossa capacidade de fazer e o querer e fazer responsável<sup>376</sup>. Os limites sobre o que aí é exequível nos são ensinados, antes de tudo, pelas experiências de doença e morte, o que pertence a um âmbito muito mais amplo do que aquele da ciência.

Todavia, fazermos as experiências por nós mesmos e reconhecermos a arte médica como uma práxis, voltada tanto para o cumprimento de certas regras como para o cuidado com o outro, não é um método para dominarmos a saúde, senão uma orientação para nos pormos a cada vez a caminho dela. A saúde mesma é um mistério. Quando nós nos referimos a algo como “saudável”, ninguém sabe dizer em que se baseia realmente tal saúde. Os valores padrões que temos, para defini-la, são recursos de convenção industriais, enquanto a saúde mesma escapa a toda medição<sup>377</sup>. Ela é uma referência para aquilo que pode ser mensurado, ou seja, a doença, de tal modo que se tente controlá-lo, mas ela mesma é algo inteiramente outro. Assim, a doença é o objeto da ciência medicinal, mas a saúde é, antes de tudo, algo que perseguimos e do qual nos podemos aproximar, mas não manter de uma vez por todas em nosso poder.

---

<sup>376</sup> Cf. GADAMER, Hans-Georg. *O caráter oculto da saúde* [1993]. Trad. Antônio Luz Costa. Petrópolis: Vozes, 2006, p. 8.

<sup>377</sup> Cf. *Id.* “Freundschaft und Solidarität”, p. 63.

Por essa razão, a medicina termina tendo um caráter duplo: apesar dos enormes avanços técnico-científicos contra as enfermidades, ainda são exigidos o saber prático e a decisão do médico<sup>378</sup>, quando o que está em questão é a saúde. Contudo, vemos que, por um lado, a imagem da prática médica já está associada à capacitação no conhecimento de técnicas especializadas, que diminuem a distância entre o saber geral e a decisão certa, mas, por outro lado, a prioridade dada pela moderna assistência médica às técnicas aplicadas quase não deixou outra alternativa ao médico, senão renunciar à aplicação do seu saber prático<sup>379</sup>. A origem disso se encontra naquela separação entre teoria e práxis, que se agravou sob as condições da ciência moderna. Se houve um avanço no *tratamento* do doente no seu estágio clínico, também foram levantadas diversas críticas contra a medicina no tocante às suas tarefas éticas, que estão ligadas, em especial, às outras dimensões da arte médica, como a *diagnose* e a *prevenção*.

O conhecimento científico é uma hipótese, cuja aplicação correta depende, como vimos, da experiência. Nas palavras de Gadamer, o “saber somente é experiência, quando ele é reintegrado à consciência prática daquele que age”<sup>380</sup>, ou melhor, daquele que faz experiências por si mesmo, que participa e, no caso específico da medicina, daquele que está preocupado com a saúde do outro. O médico pode formar uma consciência de sua práxis, ao perceber que na sua atuação profissional também estão em jogo a sua experiência consigo mesmo e com um outro, e isso significa que os efeitos de sua prática se prolongam do campo físico-químico até sua existência pessoal e a vida do outro como um todo. Por outro lado, essa consciência o põe em uma posição diferente daquela da ciência médica, a saber, de um diálogo com a humanidade em vista de um bem comum.

É conhecida a antiga sabedoria platônica de que quanto mais alguém domina sua arte, maior distância adquire com relação a ela e, assim, passa a ter mais liberdade. Tal condição o libera para o ponto de vista da verdadeira práxis, a qual ultrapassa a capacidade de fazer algo e consiste naquela espécie de autointerpretação da vida, de quem a cada nova situação pergunta a si mesmo qual a melhor decisão a ser tomada. Platão designa isso, que determina que nossas decisões práticas sejam decisões éticas, como o “bem”. Diante dessa afirmação, Sócrates provavelmente perguntaria: Mas o que é, afinal, o bem? Pensamos que Gadamer diria que o bem é a maior tarefa que já foi posta desde os gregos para o futuro da humanidade, para cuja realização, como nos lembra Aristóteles, sempre estamos a caminho. Nesse sentido,

<sup>378</sup> Cf. DI CESARE, Donatella. “Die technische Rationalisierung des Lebens. Über die Heilkunst”, in: *Gadamer – Ein philosophisches Porträt*. Tübingen: Mohr Siebeck, 2009, p. 149.

<sup>379</sup> Cf. GADAMER, Hans-Georg. “Theorie, Technik, Praxis”, pp. 258-259.

<sup>380</sup> *Ibid.*, p. 243.

a hermenêutica filosófica não é um método para alcançar o bem ou o modo de ser ético, senão um esforço teórico-prático que nos orienta a corrigir, ampliar e transformar a compreensão que temos de mundo, do outro e de nós mesmos, por meio do exercício da participação, solidariedade e responsabilidade.

### ***Resumo final***

A relação entre hermenêutica, ética e diálogo dificilmente é percebida em um primeiro contato com a obra *Verdade e método*. Gadamer é um daqueles autores, cujo trabalho intelectual quanto mais conhecemos, mais nos revela uma série de outros elementos teóricos, para os quais não havíamos atentado, e aponta para além de si mesmo. Contudo, é bastante comum vermos análises sobre a hermenêutica filosófica que não indicam muitas diferenças entre os pensamentos de Heidegger e Gadamer, como se este tivesse apenas reproduzido o pensamento de seu mestre. Em contraposição a isso, vimos desde o início do primeiro capítulo tanto a influência decisiva da fenomenologia hermenêutica, quanto à reconsideração da tradição metafísica e da concepção de verdade e ao modo como ali foi posto o tema da finitude, como o distanciamento do interesse próprio ao pensamento heideggeriano pela questão do Ser, que caracterizam a filosofia gadameriana.

As diferenças se acentuam ainda mais ao considerarmos as obras completas de Gadamer e confirmarmos que sua filosofia é prática, enquanto sustentamos que, na realidade, Heidegger não se interessou pelo saber prático, nem pela *phrónesis* como tal, nem pela ética. Consequentemente, ao mesmo tempo que sustentamos neste capítulo que a hermenêutica filosófica possui um caráter prático, com a elaboração dos esboços da “ética hermenêutica do diálogo”, mostramos como ela se diferencia efetivamente da fenomenologia hermenêutica. Sem dúvida alguma, contribuíram para isso os estudos filológicos de Gadamer, seu acesso às novas interpretações dos pensamentos de Platão e Aristóteles no início do século XX e a forma como ele mesmo fez uma releitura, em especial, da filosofia prática desses pensadores. A possibilidade de aproximação entre *theoría* e *práxis*, a formação de conceitos e de uma filosofia como representação de um modo de vida, bem como a chance de pensar em formas de equilíbrio entre o querer, o poder e o fazer responsável, conduziram Gadamer a um estudo prolongado e uma atualização das éticas platônica e aristotélica.

O que Gadamer compreendeu por si mesmo, e está de acordo com a tese hermenêutica de que toda compreensão já é uma interpretação, revela-se como uma nova determinação histórica para as noções teórico-práticas de Aristóteles, com base nos conceitos da

hermenêutica, e para a dialética de Platão, tendo como apoio a linguagem aristotélica. Essa foi uma das razões pela qual optamos por fazer essa incursão na ética presente na filosofia hermenêutica na seguinte ordem: da especificidade prática da hermenêutica filosófica, passando por sua releitura da ética de Aristóteles, onde já aparece expressivamente a participação da ideia platônica de bem, até a exposição final neste capítulo da relevância do diálogo, tanto para a dialética de Platão como para a filosofia de Gadamer. Essa passagem é também uma elucidação do modo como o caminho da pergunta, tão caro para a filosofia, encontra sua realização no diálogo.

Por trás disso está a ideia de que há certas experiências que precisamos fazer por nós mesmos, se quisermos não apenas repetir superficialmente o que um outro nos impõe, mas compreendermos o que está em questão e integrarmos isto ao nosso modo de ser e de agir. Não há método que nos ensine, por exemplo, a perguntar e a ser éticos. Em ambos os casos, quando algo se tornou confuso, ante as diversas possibilidades que nos são apresentadas, mas mesmo assim precisamos decidir sobre o que é válido questionar ou como nos comportar melhor, somente uma autocompreensão e uma compreensão do outro nos podem orientar a deliberar de maneira responsável. Com relação a isso, o diálogo nos vem prestar auxílio.

Nos segundo e terceiro capítulos mostramos, nos exemplos da participação na vida em comum, da troca entre amigos e do ideal filosófico de aproximação entre dialética e diálogo, que o que há em comum nessas considerações das exigências do outro é uma postura solidária, de cuidado para com o que está diante de nós como um diferente, cujas necessidades não dizem respeito necessariamente às nossas. Para além dos ensinamentos de Platão, o verdadeiro diálogo aparece como um bom exemplo do que nos pode conduzir a posturas éticas, porque há dois pressupostos básicos para que façamos parte dele: 1) estarmos convencidos de que não sabemos tudo e, por essa razão, 2) dispormo-nos a ouvir o outro, na expectativa de formarmos, em acordo com ele, ou parcialmente em desacordo, um sentido para o que está em questão.

Contudo, essa descrição ainda não é suficiente para termos uma noção do que significa pôr o diálogo como elemento fundamental de uma ética, como a que identificamos na hermenêutica filosófica. Por isso, fizemos um exame da ligação entre a ideia de “escutar atentamente” o outro, que para Gadamer está diretamente associada ao verdadeiro diálogo, e a tese hermenêutica de que toda compreensão gera efeitos mútuos, os quais transformam de algum modo aqueles que nela estão envolvidos. Quem ouve efetivamente o outro já criou uma primeira comunhão, isto é, já se sente ligado ao seu parceiro de diálogo, de tal modo que é capaz de pôr não apenas o conteúdo da fala em movimento, mas também de abdicar de suas

posturas egoístas, para dar lugar a outra voz. Ao se enfatizar esses aspectos do diálogo, sua prioridade deixa de ser a busca por verdades últimas, e, assim, a defesa de interesses de certos indivíduos ou grupos. Em vez disso, ele pode despertar os seres humanos para a relevância da participação nas questões que dizem respeito à própria humanidade, uma vez que aí eles se dão conta de que podem ter opiniões próprias, parte na tomada de decisões e, por fim, fazer experiências por si mesmos, assumindo a responsabilidade por pertencerem a uma comunidade que os permite (sobre)viver uns com os outros.

Acreditamos que a continuidade de tudo o que criamos e organizamos no mundo depende hoje muito mais da compreensão mútua do que podemos fazer, em benefício de um bem comum, do que da construção de novas técnicas e tecnologias. Nessa direção, Gadamer acentuou, especialmente em seus textos, palestras e entrevistas tardias, que uma das maiores tarefas para o futuro da humanidade é a solidariedade. Se sua ética sugere, por um lado, um modo prático de fazer filosofia, cujo diálogo interno e com outras áreas aponta igualmente para um modo de ser ético, por outro lado, ela não se limita a isso, o que aparece na sua crítica à relação entre a ética estudada/desenvolvida pelos filósofos e a formação destes para um *éthos*.

A ética transcende a filosofia, ou qualquer outra forma de saber, como o científico, e as formas de comportamento ético estão, por sua vez, mais voltadas para um cuidado com o outro, dirigindo-se para ele e falando por ele, se preciso, do que para o cumprimento de regras. Talvez estando ciente disso, Gadamer não desenvolveu explicitamente uma ética filosófica. Em todo o caso, as lições de sua hermenêutica mantêm não apenas uma orientação provisória e geral para as diversas formas de *éthos*, por meio de sua concepção de diálogo, mas também a possibilidade de uma autocrítica. Ler um trabalho sobre ética não é o bastante para sermos sensatos, senão para reconhecemos em diálogo com o autor algumas de nossas tarefas humanas, assim como ouvir, entrar em diálogo, ser responsável, solidarizar-se uma vez não é suficiente para termos cuidado com o outro de uma vez por todas.

## CONCLUSÃO

Esse percurso que eu fiz, até chegar ao que chamei de “ética hermenêutica do diálogo”, não esgota a discussão que envolve a relação entre hermenêutica e ética. Entretanto, ele foi minha tentativa de indicar uma direção, em grande medida em acordo com as descrições de Gadamer, para elaborar uma ética filosófica. Nunca se falou tanto de ética, embora ainda se compreenda tão pouco o seu sentido. Isso mostra a atualidade do tema e, ao mesmo tempo, a possibilidade de buscarmos para ele outras formas de abordagem. Gadamer certamente foi no século XX um dos precursores dessa tentativa, bem como da proposta de uma releitura das éticas gregas.

Platão e Aristóteles não elaboraram um conjunto de regras consideradas como válidas para todo comportamento humano, nem afirmaram que a forma exemplar de conduta de um indivíduo ou grupo deveria ser imitada em qualquer tempo ou lugar. Isso que hoje reconhecemos como o esforço da filosofia moral de ordenar nossa vida em sociedade, não diz respeito aos propósitos de uma ética filosófica baseada nos ensinamentos da filosofia prática grega. Ao invés disso, com esta se reflete, em geral, sobre as possibilidades de encontrarmos uma orientação para escolhermos melhor, sem anular a exigência de termos que fazer experiências por nós mesmos. Ao fim, a tarefa de avaliar o que pode ser feito em uma circunstância dada não é cumprida apenas por se seguir meramente uma instrução, mas pela capacidade de cada um de ponderar acerca das questões práticas com as quais se depara.

Quando Gadamer pôs a compreensão como o tema central de sua hermenêutica, ele mostrou que, mesmo não meditando sobre os meios adequados para atingir certos fins, toda interpretação gera um efeito sobre o outro, seja este um ser humano, ser vivo em geral ou objeto. Nesse sentido, na medida em que temos linguagem (interpretamos) e organizamos o mundo de acordo com nossos interesses, qualquer forma de compreensão já comporta em si uma responsabilidade. Parece que tomar consciência dela, ou melhor, abrir-se para o outro, ouvir o “tu” que está diante de nós, deixou de ser nessa perspectiva uma atitude natural a alguns indivíduos que julgamos ser sensatos (bons), para se constituir uma tarefa que diz respeito a todos, caso se tenha em vista uma vida boa em sociedade e, quem sabe, um tipo de (sobre)vivência humana na Terra.

É claro que no futuro todas essas especulações se podem transformar em motivo de riso. Em todo o caso, penso que desde os gregos até o tão “avançado” século XXI ainda não se elaboraram teorias capazes de dar conta da problemática da ética. Nesse caso a referência à

práxis é indispensável. Portanto, não é sem razão que filósofos dedicados exclusivamente à teoria excluam a ética de seus projetos. Por outro lado, isso não significa que seja impossível conceber uma ética filosófica, nem muito menos que esta precise ser uma realização acabada. No tocante à relação entre hermenêutica, ética e diálogo, por exemplo, as seguintes questões poderiam ser exploradas, sem que ainda assim se tratasse por inteiro o problema do comportamento ético:

a) *a relação entre compreensão e comportamento ético* – Até que ponto podemos justificar nosso próprio comportamento e prestar satisfações sobre as nossas escolhas, se não somos plenamente conscientes, nem unicamente responsáveis por tudo aquilo que determina nossas ações?

b) *o diálogo como um pressuposto básico para o bem na vida humana* – Como uma orientação para a vida a partir da experiência hermenêutica do diálogo é mais eficaz para proporcionar o bem na vida humana do que uma ética das virtudes? Há aí realmente uma proposta mais efetiva de inclusão do outro do que a que existia, por exemplo, na filosofia grega antiga?

c) *a ligação da “ética hermenêutica do diálogo” com outras éticas filosóficas* – O que as outras investigações em torno da filosofia prática, como a conhecida fundamentação de Kant da lei moral e sua ética do dever, isto é, do “imperativo categórico”, acrescentam à discussão que Gadamer trouxe com a sua proposta de uma ética filosófica?

d) *o debate com outras áreas do conhecimento* – Como a “ética hermenêutica do diálogo” pode valer para uma troca de ideias não somente com a medicina, mas igualmente com outras ciências, como o direito e a educação<sup>381</sup>?

O que eu quis dizer neste trabalho terminou apontando para outras direções e se converteu em um projeto maior, o qual tentarei desenvolver nos próximos anos em diálogo com outros pesquisadores das linhas de pesquisa específica e afins, caso seja considerado relevante. De qualquer modo, tive a oportunidade de trazer mais uma vez para discussão um tema que é altamente significativo, não apenas para a filosofia, mas igualmente para a autocompreensão de nossos modos de ser e atuar no mundo, desde que foi posto pela primeira vez por Platão e Aristóteles.

---

<sup>381</sup> Já existem trabalhos que aproximam outras áreas do saber com a filosofia de Gadamer (Cf. MOOTZ, Francis J. *Gadamer and Law*. United Kingdom: Ashgate, 2007; FLICKINGER, Hans-Georg. *Gadamer e a educação*. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2014).

## REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

### Obras do autor

GADAMER, Hans-Georg. *Ästhetik und Poetik I: Kunst als Aussage*. Gesammelte Werke, Bd. 8. Tübingen: Mohr Siebeck, 1999.

\_\_\_\_\_. *Ästhetik und Poetik II: Hermeneutik im Vollzug*. Gesammelte Werke, Bd. 9. Tübingen: Mohr Siebeck, 1999.

\_\_\_\_\_. “Da palavra ao conceito: a tarefa da hermenêutica enquanto Filosofia” [1996], in: ALMEIDA, Custódio Luís Silva de; FLICKINGER, Hans-Georg; ROHDEN, Luiz (Orgs.). *Hermenêutica filosófica: nas trilhas de Hans-Georg Gadamer*. Trad. Hans-Georg Flickinger e Muriel Maia-Flickinger. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2000.

\_\_\_\_\_. *Das Erbe Europas: Beiträge*. 2. ed. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1990.

\_\_\_\_\_. *Die Lektion des Jahrhunderts: ein Interview von Riccardo Dottori*. Münster: Lit, 2002.

\_\_\_\_\_. *Elogio da teoria*. Lisboa: Edições 70, 2001.

\_\_\_\_\_. *Griechische Philosophie I*. Gesammelte Werke, Bd. 5. Tübingen: Mohr Siebeck, 1999.

\_\_\_\_\_. *Griechische Philosophie II*. Gesammelte Werke, Bd. 6. Tübingen: Mohr Siebeck, 1999.

\_\_\_\_\_. *Griechische Philosophie III: Plato im Dialog*. Gesammelte Werke, Bd. 7. Tübingen: Mohr Siebeck, 1991.

\_\_\_\_\_. *Hermeneutik – Ästhetik – praktische Philosophie: Hans-Georg Gadamer im Gespräch*. Hrsg. von Carsten Dutt. 2. ed. Heidelberg: Winter, 1995.

\_\_\_\_\_. *Hermeneutik im Rückblick*. Gesammelte Werke, Bd. 10. Tübingen: Mohr Siebeck, 1999.

\_\_\_\_\_. *Hermeneutische Entwürfe: Vorträge und Aufsätze*. Tübingen: Mohr Siebeck, 2000.

\_\_\_\_\_. *La educación es educarse*. Trad. Francesc Pereña Blasi. Barcelona: Paidós, 2000.

\_\_\_\_\_. *Neuere Philosophie I: Hegel, Husserl, Heidegger*. Gesammelte Werke, Bd. 3. Tübingen: Mohr Siebeck, 1999.

\_\_\_\_\_. *Neuere Philosophie II: Probleme, Gestalten*. Gesammelte Werke, Bd. 4. Tübingen: Mohr Siebeck, 1999.

\_\_\_\_\_. *O caráter oculto da saúde* [1993]. Trad. Antônio Luz Costa. Petrópolis: Vozes, 2006.

\_\_\_\_\_. *O problema da consciência histórica*. Trad. César Duque Estrada. Rio de Janeiro: Editora Getúlio Vargas, 1998.

\_\_\_\_\_. *Vernunft im Zeitalter der Wissenschaft: Aufsätze*. 3. ed. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1991.

\_\_\_\_\_. *Wahrheit und Methode: Ergänzungen; Register*. 2. ed. Gesammelte Werke, Bd. 2. Tübingen: Mohr Siebeck, 1993.

\_\_\_\_\_. *Wahrheit und Methode: Grundzüge einer philosophischen Hermeneutik*. 6. ed. Gesammelte Werke, Bd. 1. Tübingen: Mohr Siebeck, 1990.

### **Obras sobre o autor**

APEL, Karl-Otto. *Transformação da Filosofia I: Filosofia Analítica, Semiótica, Hermenêutica*. Tradução de Paulo Astor Soethe. 2. ed. São Paulo: Edições Loyola, 2005.

BERTI, Enrico. “Gadamer and the reception of Aristotle”, in: *Revista Portuguesa de Filosofia*, vol. 56 / 3-4, jul-dez 2000.

\_\_\_\_\_. *Aristóteles no século XX*. Trad. Davi Macedo. São Paulo: Edições Loyola, 1997.

DI CESARE, Donatella. *Gadamer – Ein philosophisches Porträt*. Tübingen: Mohr Siebeck, 2009.

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

GRONDIN, Jean. *Hans-Georg Gadamer: a biography*. Translated by Joel Weinsheimer. London: Yale University Press, 2003.

\_\_\_\_\_. *Hermeneutische Wahrheit? Zum Wahrheitsbegriff Hans-Georg Gadamer*. Weinheim: Beltz Athenäum Verlag, 1994.

HABERMAS, Jürgen. *Dialética e hermenêutica*. Tradução de Álvaro Valls. Porto Alegre: L&PM, 1987.

\_\_\_\_\_; RORTY, Richard; VATTIMO, Gianni (et. al.). “El ser que puede ser comprendido es lenguaje”. *Homenaje a Hans-Georg Gadamer*. Madrid: Editora Síntesis, 2003.

\_\_\_\_\_. “Über Moralität und Sittlichkeit: was macht eine Lebensform ‘rational?’”, in: SCHNÄDELBACH, Herbert (Hrsg.). *Rationalität: philosophische Beiträge*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1984.

- MOOTZ, Francis J. *Gadamer and Law*. United Kingdom: Ashgate, 2007.
- PALMER, Richard E. “How Gadamer changed my life: a tribute”, in: *Symposium: Journal of the Canadian Society for Hermeneutic and Postmodern Thought*, 6, 2 (Autumn, 2002): 219-230.
- PEREIRA, Viviane Magalhães. *Compreensão e tradição: a primazia do princípio da “história continuamente influente” na obra Verdade e método de Gadamer*. Orientador: Manfredo Araújo de Oliveira. 128 p. Dissertação (Mestrado em Filosofia). Programa de Pós-Graduação em Filosofia, Universidade Federal do Ceará, Fortaleza, 2012.
- PRZYLEBSKI, Andrzej (Hrsg.). *Ethik im Lichte der Hermeneutik*. Würzburg: Königshausen & Neumann, 2010.
- RESE, Friederike. “Phronesis als Modell der Hermeneutik”, in: FIGAL, Günter (Hrsg.). *Hans-Georg Gadamer – Wahrheit und Methode*. Berlin: Akademie Verlag, 2007.
- RIEDEL, Manfred. *Hören auf die Sprache: die akroamatische Dimension der Hermeneutik*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1990.
- ROHDEN, Luiz (Org.). *Hermenêutica e dialética: entre Gadamer e Platão*. São Paulo: Edições Loyola, 2014.
- \_\_\_\_\_. *Hermenêutica filosófica: entre a linguagem da experiência e a experiência da linguagem*. São Leopoldo: Editora UNISINOS, 2002.
- SCHMIDT, Dennis J. “On the sources of ethical life”, in: *Research in Phenomenology*, vol. 42, 2012: 35-48.
- SCHÖNHERR-MANN, Hans-Martin (Hrsg.). *Hermeneutik als Ethik*. München: Wilhelm Fink Verlag, 2004.
- VATTIMO, Gianni. “Histoire d’une virgule. Gadamer et le sens de l’être”, in: *Revue Internationale de Philosophie*, France, v. 54, n. 213, 2000.

### **Outras obras citadas**

- ARISTOTELES. “Magna Moralia; Ethica Eudemia”, in: *The works of Aristotle*. Trad. W. D. Ross. Oxford: Clarendon Press, 1915.
- \_\_\_\_\_. *Metafísica*. Volume II: Texto grego com tradução ao lado. Trad. it. Giovanni Reale. Trad. Marcelo Perine. São Paulo: Edições Loyola, 2001.
- \_\_\_\_\_. *Nikomachische Ethik VI*. Hrsg. übers. von Hans-Georg Gadamer. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1998.
- \_\_\_\_\_. *Nikomachische Ethik*. Trad. Eugen Rolfes. 4. ed. Hamburg: Meiner, 1985.

- \_\_\_\_\_. “Periérmeneias”, in: *Organon*. Trad. Pinharanda Gomes. Lisboa: Guimarães Editores, 1985.
- \_\_\_\_\_. *Politik*. Hamburg: Meiner, 1990.
- BERTI, Enrico. *As razões de Aristóteles*. Trad. Dion Davi Macedo. São Paulo: Edições Loyola, 1998.
- CASSIN, Barbara. *Aristóteles e o lógos: contos da fenomenologia comum*. Trad. Luiz Paulo Rouanet. São Paulo: Edições Loyola, 1999.
- DIELS, Hermann; KRANZ, Walther. *Die Fragmente der Vorsokratiker*. Zweite Auflage. Bd. I. Berlin: Weidmann, 1906.
- DILTHEY, Wilhelm. “Origens da hermenêutica”, in: *Textos de hermenêutica*. Trad. Alberto Reis. Lisboa: Rés, 1984.
- FARÍAS, Victor. *Heidegger e o nazismo – Moral e política*. Trad. Sieni Maria Campos. Rio de Janeiro: Editora Paz e Terra, 1988.
- FREIDSON, Eliot. “The limits of professional knowledge”, in: *Profession of Medicine: a study of the sociology of applied knowledge*. Chicago: The University of Chicago Press, 1988.
- HEGEL, G. W. F. *Phänomenologie des Geistes*. Stuttgart: Reclam, 2003.
- HEIDEGGER, Martin. *A origem da obra de arte*. Trad. Idalina Azevedo e Manuel António de Castro. Edição bilingue. São Paulo: Edições 70, 2010.
- \_\_\_\_\_. *Anmerkungen I-V (Schwarze Hefte 1942-1948)*. Gesamtausgabe, Bd. 97. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 2015.
- \_\_\_\_\_. *Conferências e escritos filosóficos*. 2. ed. Trad. Ernildo Stein. São Paulo: Abril Cultural, 1983.
- \_\_\_\_\_. “Die Selbstbehauptung der deutschen Universität (27. Mai 1933)”, in: *Reden und andere Zeugnisse eines Lebensweges*. Gesamtausgabe, Bd. 16. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 2000.
- \_\_\_\_\_. *Ensaio e conferências*. 3. ed. Trad. Marcia Sá Cavalcante Schuback. Petrópolis: Vozes, 2006.
- \_\_\_\_\_. *Holzwege*. Gesamtausgabe, Bd. 5. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1977.
- \_\_\_\_\_. *Phänomenologische Interpretationen zu Aristoteles: Anzeige der hermeneutischen Situation* [1922]. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 2013.
- \_\_\_\_\_. *Nietzsche I* [1961]. Trad. Marco Antônio Casanova. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2007.
- \_\_\_\_\_. *Ontologie: Hermeneutik der Faktizität* [1923]. Gesamtausgabe, Bd. 63. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1988.

- \_\_\_\_\_. *Sein und Zeit*. Tübingen: Max Niemeyer Verlag, 1967.
- \_\_\_\_\_. *Wegmarken*. Gesamtausgabe, Bd. 9. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1976.
- HÖLDERLIN, Friedrich. *Gedichte nach 1800*. Sämtliche Werke, Bd. 2. Hrsg. von Friedrich Beissner. Stuttgart: Cotta, 1953.
- HORN, Christoph. “O conceito de moralidade – Em que medida está ele presente na filosofia antiga?”, in: BAVARESCO, Agemir; BARBOSA, Evandro; ETCHEVERRY, Katia Martins. *Projetos de filosofia*. Trad. Roberto Hofmeister Pich. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2001.
- HORKHEIMER, Max. *Zur Kritik der instrumentellen Vernunft. Aus den Vorträgen und Aufzeichnungen seit Kriegsende*. Frankfurt am Main: Fischer 1967.
- HUSSERL, Edmund. *Lições para uma fenomenologia da consciência interna do tempo*. Trad. Pedro M. S. Alves. Lisboa: Imprensa Nacional, 1994.
- JAEGER, Werner. *Aristoteles: Grundlegung einer Geschichte seiner Entwicklung*. Berlin: Weidmannsche Buchhandlung, 1923.
- KANT, Immanuel. *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*. Hamburg: Meiner, 1965.
- LOPARIC, Zeljko. *Sobre a responsabilidade*. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2003.
- MARQUARD, Odo. *Apologie des Zufälligen. Philosophische Studien*. Stuttgart: Reclam, 1986.
- \_\_\_\_\_. *Skepsis und Zustimmung. Philosophische Studien*. Stuttgart: Reclam, 1994.
- MARX, Werner. *Ethos und Lebenswelt: Mitleidenkönnen als Mass*. Hamburg: Meiner, 1986.
- \_\_\_\_\_. *Gibt es auf Erden ein Maß?* Frankfurt am Main: Fischer Verlag, 1986.
- OLIVEIRA, Manfredo Araújo de. *Reviravolta linguístico-pragmática na filosofia contemporânea*. 3. ed. São Paulo: Edições Loyola, 2006.
- PERAITA, Carmen Segura. *Hermenéutica de la vida humana. En torno al “Informe Natorp” de Martín Heidegger*. Madrid: Editorial Trotta, 2002.
- PETERS, F. E. *Termos filosóficos gregos: um léxico histórico*. 2. ed. Trad. Beatriz Rodrigues Barbosa. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 1983.
- PLATÃO. *A República*. 13. ed. Trad. Maria Helena da Rocha Pereira. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2012.
- \_\_\_\_\_. *Fedro*. Trad. José Ribeiro Ferreira. Lisboa: Edições 70, 1997.
- \_\_\_\_\_. “Filebo”, in: *Diálogos VIII*. Trad. Carlos Alberto Nunes. Belém: Universidade Federal do Pará, 1974.
- \_\_\_\_\_. “Lísis (ou da amizade)”, in: *Diálogo IV*. Trad. Edson Bini. Bauru, SP: EDIPRO, 2009.

\_\_\_\_\_. *Sophistes*. Griechisch-deutsch. Kommentar von Christian Iber. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 2007.

\_\_\_\_\_. *Teeteto*. 3. ed. Trad. Adriana Manuela Nogueira e Marcelo Boeri. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2010.

RIEDEL, Manfred (Hrsg.). *Rehabilitierung der praktischen Philosophie: Geschichte, Probleme, Aufgaben*. Bd. I. Freiburg: Rombach, 1972.

\_\_\_\_\_. *Rehabilitierung der praktischen Philosophie: Rezeption, Argumentation, Diskussion*. Bd. II. Freiburg: Rombach, 1974.

RORTY, Richard. *Pragmatismo e política*. Trad. Paulo Ghiraldelli Jr. São Paulo: Martins, 2005.

SCHLEIERMACHER, Friedrich D. E. *Hermenêutica e crítica*. Trad. Aloísio Ruedell. Rev. Paulo R. Schneider. Ijuí: Editora Unijuí, 2005.

\_\_\_\_\_. *Hermenêutica: arte e técnica da interpretação*. 5. ed. Trad. Celso Reni Braidá. Bragança Paulista: Editora Universitária São Francisco, 2006.

SPINELLI, Miguel. “Sobre as diferenças entre *éthos* com epsilon e *éthos* com eta”, in: *Trans/Form/Ação*, São Paulo, n. 32(2): 9-44, 2009.

STEIN, Ernildo. *Aproximações sobre hermenêutica*. 2. ed. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2010.

VOLPI, Franco. *Heidegger e Aristóteles*. Trad. José Trindade dos Santos. São Paulo: Edições Loyola, 2013.

\_\_\_\_\_. “La maravilla de las maravillas: que el ente es. Wittgenstein, Heidegger y la superación ‘ético-práctica’ de la metafísica”, in: *Tópicos: Revista de Filosofía*, n. 30: 197-231, 2006.