

**UNIVERSIDADE DE CAXIAS DO SUL
CENTRO DE CIÊNCIAS HUMANAS E DA EDUCAÇÃO
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA
MESTRADO EM FILOSOFIA
LINHA DE PESQUISA: CONCEITOS FUNDAMENTAIS DE ÉTICA**

NATALIE OLIVEIRA DA CRUZ

**A ÉTICA COMO FUNDAMENTO ONTOLÓGICO DA
COMPREENSÃO EM GADAMER**

**CAXIAS DO SUL
2016**

NATALIE OLIVEIRA DA CRUZ

**A ÉTICA COMO FUNDAMENTO ONTOLÓGICO DA
COMPREENSÃO EM GADAMER**

Dissertação de Mestrado apresentada como requisito parcial para obtenção do título de Mestre em Filosofia pelo Programa de Pós-Graduação em Filosofia da Universidade de Caxias do Sul.

Orientadora Profa.: Dra. Jaqueline Stefani

**CAXIAS DO SUL
2016**

C957é Cruz, Natalie Oliveira da

A ética como fundamento ontológico da compreensão em Gadamer
/ Natalie Oliveira da Cruz. – 2016.

95 f.

Dissertação (Mestrado) - Universidade de Caxias do Sul, Programa
de Pós-Graduação em Filosofia, 2016.

Orientação: Jaqueline Stefani.

1. Gadamer Hermenêutica Ética Compreensão Abertura. I. Stefani,
Jaqueline, orient. II. Título.



UNIVERSIDADE DE CAXIAS DO SUL

“A ética como fundamento ontológico da compreensão em Gadamer”

Natalie Oliveira da Cruz

Dissertação de Mestrado submetida à Banca Examinadora designada pela Coordenação do Programa de Pós-Graduação em Filosofia da Universidade de Caxias do Sul, como parte dos requisitos necessários para a obtenção do título de Mestre em Filosofia. Linha de Pesquisa: Conceitos Fundamentais de Ética.

Caxias do Sul, 15 de dezembro de 2016.

Banca Examinadora:

Prof^a Dr^a Jaqueline Stefani (orientadora)
Universidade de Caxias do Sul

Prof. Dr. Vanderlei Carbonara
Universidade de Caxias do Sul

Prof. Dr. Luiz Rohden
Universidade do Vale do Rio dos Sinos

CAMPUS-SEDE

Rua Francisco Getúlio Vargas, 1130 – B. Petrópolis – CEP 95070-560 – Caxias do Sul – RS – Brasil

Ou: Caixa Postal 1352 – CEP 95020-972 – Caxias do Sul – RS – Brasil

Telefone / Telefax (54) 3218 2100 – www.ucs.br

Entidade Mantenedora: Fundação Universidade de Caxias do Sul – CNPJ 88 648 761/0001-03 – CGCTE 029/0089530

*Dedico este trabalho ao meu
autêntico parceiro de diálogo e
dedicado companheiro de vida,
Alex.*

Agradeço a todos os meus professores por terem contribuído significativamente para a minha formação acadêmica e para o meu aprimoramento pessoal.

Agradeço à minha querida, dedicada e competente orientadora, professora Jaqueline Stefani, por ter aceitado acompanhar meus estudos desde o momento que externei a intenção de ingressar no mestrado, pelos ensinamentos valiosos e principalmente pela generosidade com a qual sempre me acolheu.

Ao professor Vanderlei Carbonara pelas palavras de apoio, por ter me incentivado a participar do processo de seleção do mestrado e por ter despertado em mim o amor pela hermenêutica filosófica gadameriana, meu eterno agradecimento.

Agradeço a todos os meus familiares e amigos que, de uma forma ou de outra, participaram e contribuíram nesta minha caminhada.

Meu agradecimento especial aos meus filhos, Pedro e Cláudia, pelo amor, carinho e paciência, dedicados a mim ao longo da minha trajetória acadêmica; tornando-a muito mais leve e feliz.

À querida Daniela Bortoncello, secretária do Programa de Pós-Graduação em Filosofia da UCS, pela forma receptiva com a qual me acolheu e por colocar-se sempre à disposição para esclarecer as minhas dúvidas.

À CAPES pela concessão de bolsa de estudos sem a qual, esta caminhada filosófica, teria sido muito mais difícil.

Que decepção, porém, experimenta-se no momento de tentar, enfim, dar forma ao pensamento, escrevendo-o! Não sobra mais nada daquela segurança e daquelas determinações tão preciosas, antes intuídas com muita clareza. O conteúdo, presumidamente disponível, embaralha-se; privado inexplicavelmente de precisão intuída, ele recusa agora sua representação em palavras, conceitos e frases. Ao escrever, escapa-nos a ideia à qual havíamos chegado, na fase preliminar das considerações em torno do tema. A escassez de tempo disponível, porém, ou a falta de oportunidade de conversar com outras pessoas sobre o assunto, obriga-nos ao experimento de buscar os traços daquelas intuições que, originalmente, pareciam ter sido tão claras para nós.

Hans-Georg Flickinger

RESUMO

Este trabalho tem como tema central a hermenêutica filosófica de Hans-Georg Gadamer. O objetivo geral deste é investigar a possibilidade de se compreender a ética como fundamento ontológico da compreensão, tendo em vista que a hermenêutica gadameriana desenvolve-se no âmbito da filosofia prática. Para tornar isso mais evidente, começaremos a nossa investigação apresentando alguns conceitos fundamentais da hermenêutica filosófica, assim como algumas das suas raízes históricas. Analisaremos o conceito de compreensão que, para Gadamer, deixa de ser um problema epistemológico passando a ser uma questão ética. A partir disso, veremos que Gadamer remete a sua hermenêutica à tradição grega do pensamento ontológico, ao compreender que esta, desde o princípio, soube reconhecer que toda busca por conhecimento, por ser uma disposição natural do homem, é originalmente um fenômeno moral. Logo, com o intuito de reconquistar o sentido original do fenômeno hermenêutico, seu sentido ontológico, perdido nos desvios metodológicos das ciências modernas, ele retoma o conceito de *phrónesis* aristotélica para servir de modelo à virtude reflexiva hermenêutica. Resgata também a dialética socrático-platônica para ressaltar a primazia da pergunta e a importância do diálogo no processo do conhecimento. Portanto, para Gadamer, a hermenêutica é o modo de ser do ser humano que, ao buscar compreender o mundo, se vê diante da oportunidade de compreender a si mesmo. Compreender é reconhecer; é atitude de quem sabe que não sabe e deseja saber e que adota a postura de abertura e dialoga com o outro. A compreensão por ser originalmente dialógica, reconhece o outro como parceiro imprescindível na busca por conhecimento, desvelando, assim, o seu verdadeiro fundamento ontológico: a ética.

Palavras-chave: Gadamer. Hermenêutica. Ética. Compreensão. Abertura. Diálogo.

ABSTRACT

This text has its main theme the philosophical hermeneutics of Hans-Georg Gadamer. The main aim is to investigate the possibility of understanding ethics as the ontological foundation of comprehension, given that the Gadamer's hermeneutics develops itself in the range of practical philosophy. To make this more evident, we will begin our investigation by presenting some fundamental concepts of philosophical hermeneutics, as well as some of its historical roots. We will analyze the concept of comprehension which, for Gadamer, ceases to be an epistemological problem and becomes an ethical issue. Based on this work we will be able to see that Gadamer relates his hermeneutics to the Greek tradition of ontological thinking by understanding that since the beginning he has recognized that the whole search for knowledge being a natural disposition of man, was originally a moral phenomenon. Therefore, in order to reconquer the original meaning of the hermeneutic phenomenon, its ontological meaning, lost in the methodological deviations of the modern sciences, it retakes the concept of Aristotelian *phronesis* to serve as a model for the hermeneutic reflexive virtue. It also rescues the Socratic-Platonic dialectic to emphasize the primacy of the question and the importance of dialogue in the process of knowledge. Thus, for Gadamer, hermeneutics is the way of being of the human being who, in seeking to comprehend the world, finds himself faced with the opportunity to comprehend himself. To comprehend is to recognize; it is the attitude of those who know they do not know and want to know and who adopt the opening posture and dialogue with the other. The comprehension because it is originally dialogic, recognizes the other as an essential partner in the search for knowledge, thus revealing its true ontological foundation: ethics.

Key words: Gadamer, Hermeneutics, Ethics, Comprehension, Opening, Dialogue.

SUMÁRIO

1 INTRODUÇÃO.....	10
2 HERMENÊUTICA FILOSÓFICA DE HANS-GEORG GADAMER.....	13
2.1 RAÍZES HISTÓRICAS.....	15
2.2 LINGUAGEM E JOGO.....	24
2.3 PRECONCEITO, AUTORIDADE E TRADIÇÃO.....	28
2.4 DISTÂNCIA TEMPORAL E HISTÓRIA EFEITUAL.....	31
2.5 RECONQUISTA DA APLICAÇÃO.....	35
3 BASES ÉTICAS DA HERMENÊUTICA FILOSÓFICA.....	40
3.1 FILOSOFIA PRÁTICA: TEORIA/ <i>PRÁXIS</i> E FILOSOFIA/CIÊNCIA.....	41
3.2 RETOMADA DA ÉTICA ARISTOTÉLICA.....	47
3.2.1 <i>Phrónesis</i>	53
3.2.2 Homem Prudente.....	58
3.3 DIALÉTICA SOCRÁTICO-PLATÔNICA: ABERTURA E DIÁLOGO.....	67
3.3.1 Verdade e experiência.....	69
3.3.2 Experiência hermenêutica.....	71
3.3.3 O diálogo como autêntica abertura ao outro.....	76
3.3.4 A primazia hermenêutica da pergunta: o retorno à pergunta socrática.....	80
4 CONSIDERAÇÕES FINAIS.....	88
REFERÊNCIAS.....	93

1 INTRODUÇÃO

Como buscamos o conhecimento? Como compreendemos a vida, o mundo, a realidade em que vivemos? O que fazemos quando nos deparamos com algo incompreensível? Qual é a atitude de quem sabe que não sabe e, por isso, deseja saber? Quais as condições que possibilitam a nossa compreensão tornando possível a nossa busca por conhecimento?

Cada uma das perguntas acima remete a questões acerca da compreensão de nós mesmos e do mundo. Perguntar é o movimento primeiro do filosofar. Mas o que significa filosofar ou fazer filosofia? O que significa fazer ciência? Como compreendemos o sentido da ciência atualmente? Se tanto a filosofia quanto a ciência buscam o conhecimento, qual a diferença entre elas? Será que somente filosofamos quando nos questionamos a respeito da vida, das nossas angústias e temores com relação à morte? Será que ao buscar tais respostas deixamos de filosofar e passamos a fazer ciência? E o que tudo isso tem a ver com a hermenêutica?

No decorrer deste trabalho, observaremos que a hermenêutica possui uma estreita relação com a filosofia e a ciência, inclusive que ela, enquanto filosofia, para Gadamer, não é uma teoria da ciência nem uma disputa de métodos com outras ciências. Há um pensamento deste autor, sobremaneira ilustrativo sobre tais questões, que nos diz que a hermenêutica é um modo de nos mostrar que em todos os momentos que colocamos a nossa razão a trabalhar, não estamos fazendo apenas ciência. Tal pensamento mostra-nos o posicionamento do autor com relação a algumas das questões acima, e por mais que este nos leve a interpretar, num primeiro instante, certo distanciamento entre os conceitos de filosofia e ciência, sua proposta nos prova o contrário. Para ele, tanto filosofar quanto fazer ciência possuem o mesmo sentido original; ambas representam a disposição natural humana para buscar o conhecimento. Além disso, esta disposição é o que nos possibilita a nossa própria construção e melhoramento como seres humanos na medida em que assumimos uma postura de abertura e reconhecimento do outro.

Gadamer, ao investigar o impulso originário do conhecimento e evidenciar que a compreensão é o nosso modo de ser, remete a hermenêutica ao plano existencial, desenvolvendo-a como filosofia prática. Assim, compreender é o modo pelo qual nos constituímos como humanos para além do nosso querer ou fazer; modo relacional pelo qual nós nos comportamos e agimos com os outros. Neste sentido, hermenêutica e ética se tornam os temas centrais da sua filosofia. Aliás, o autor quer recuperar a ética como fundamento

subjacente ao saber metodológico científico. E para que possamos entender esse elo original entre esses dois temas, investigaremos as bases éticas da hermenêutica filosófica gadameriana que nos possibilitam fundamentar a compreensão como um compreender ontologicamente ético.

Mas será possível defender a ética como fundamento ontológico da compreensão? Poderá a ética, como uma área de conhecimento da filosofia, ser o fundamento de outra, a hermenêutica? Sendo a resposta afirmativa, o que levou a ciência moderna a perder o seu vínculo com a ética? Estas autênticas perguntas direcionaram o presente trabalho desde o princípio. Elas foram, de fato, a abertura necessária para buscar esse conhecimento.

Sendo assim, no primeiro capítulo de desenvolvimento, apresentaremos alguns conceitos fundamentais da hermenêutica filosófica, assim como algumas das suas raízes históricas. Analisaremos o conceito de compreensão e o porquê deste ser, para Gadamer, um problema hermenêutico voltado para a filosofia prática e não mais para a teoria do conhecimento. Nesse sentido, este capítulo tratará de explicitar ao leitor os conceitos estruturais diretamente implicados no fenômeno compreensivo. Observaremos que a base filosófica de Gadamer está alicerçada na fenomenologia hermenêutica de Heidegger, herdando desta teoria alguns conceitos que possibilitaram a elaboração da sua proposta filosófica. Além disso, verificaremos uma das mais importantes contribuições gadamerianas para a filosofia: a reconquista da aplicação, que é uma das componentes da tríade da compreensão - complementada pela compreensão e a interpretação, relegada pela modernidade, e recuperada por Gadamer a partir da retomada da tradição filosófica grega.

No segundo capítulo do desenvolvimento, já com um horizonte mais ampliado acerca da hermenêutica de Gadamer, apresentaremos duas das bases éticas sobre as quais esta foi elaborada. Inicialmente, explicitaremos a releitura dos conceitos de filosofia e ciência realizada pelo autor, e como a partir disso, ele retoma vários conceitos como *práxis*, filosofia prática, *phrónesis*, entre outros. A *phrónesis* grega passa a ser um conceito-chave na elaboração de sua proposta, pois esta se torna o modelo da virtude reflexiva hermenêutica. E, embora ele tenha resgatado o sentido desta como saber prático a partir da ética aristotélica, Gadamer não rejeita o pressuposto que argumenta a possibilidade deste saber já estar presente na filosofia socrático-platônica.

Ainda neste capítulo, apresentaremos a noção do homem prudente de Aristóteles para servir de exemplo ao homem experimentado gadameriano e a retomada da dialética platônica. Nesta última parte, os conceitos de verdade, experiência, abertura e diálogo ganham a nossa atenção. E ainda, para completar a investigação sobre as bases ontologicamente éticas do

saber humano, retornaremos à pergunta socrática na tentativa de elucidar a primazia da pergunta no processo do conhecimento.

Compreendemos a complexidade desta tarefa de defender a ética como fundamento ontológico da compreensão, tendo em vista o trabalho árduo de Gadamer em buscar a origem ética do saber humano, a partir do diálogo constante com a tradição filosófica. É difícil mensurar e expressar quantas e quais foram as perguntas, dúvidas, lacunas que representaram verdadeiros abismos compreensivos. Foram muitas as expectativas frustradas que este trabalho ofereceu, inclusive a oportunidade de aprender que esta é a verdadeira representação da nossa finitude, e que somente por elas encontramos o impulso para continuar compreendendo. Esperamos conseguir, razoavelmente, responder a pergunta norteadora desta investigação, mesmo sabendo que esta não será definitiva, pois para Gadamer, e também para nós, todas as respostas são provisórias, e o que realmente nos move são as perguntas. E se a resposta não se desvelar tão claramente, nunca esqueçamos o sentido original da hermenêutica que Gadamer fez questão de nos ensinar e deixar escrito na tradição filosófica, compreender é: “a compreensão do quanto fica de não dito quando se diz algo”.

2 HERMENÊUTICA FILOSÓFICA DE HANS-GEORG GADAMER

A hermenêutica, desde a sua origem histórica, está relacionada ao fenômeno da compreensão, como sendo uma técnica de interpretação de textos a partir do seu contexto. Desde muito tempo, ela se faz presente na exegese bíblica e jurídica. Porém, é com advento das ciências modernas, com o desenvolvimento da experimentação e do método científico, ou seja, com a evolução da ciência natural e descrédito da filosofia, que passa-se a exigir rigor científico das chamadas ciências do espírito, sendo nesse panorama que a hermenêutica passa a assumir seu papel de destaque. Em um trecho de *Verdade e Método II*, Gadamer relata:

Antigamente, quando na filosofia se refletia sobre os fundamentos das ciências do espírito, mal se falava de hermenêutica. A hermenêutica era uma simples disciplina auxiliar, um cânon de regras que tinha como objetivo o trato com textos. Em, todo caso, ainda se diferenciava por levar em conta e contemplar o modo específico de determinados textos, por exemplo, como hermenêutica bíblica. Havia ainda uma disciplina auxiliar um pouco diferente, também chamada hermenêutica, na figura da hermenêutica jurídica. Continha regras para a complementação de lacunas no direito codificado, tendo, portanto, caráter normativo. A problemática filosófica central que se encontrava inserida no *factum* das ciências do espírito - em analogia para com as ciências da natureza e sua fundamentação através da filosofia Kantiana - era abordada, ao contrário, na teoria do conhecimento. A crítica da razão pura de Kant justificou os elementos apriorísticos do conhecimento experimental das ciências da natureza. Assim, convinha que se implementasse uma justificação teórica correspondente para o modo de conhecimento das ciências históricas (GADAMER, 2002a, p. 449).

Schleiermacher¹, no início do século XIX, é um dos primeiros autores a conceder à hermenêutica esse destaque, propondo uma nova hermenêutica geral, ou universal, para unificar as hermenêuticas particulares (bíblica, jurídica e filológica). Entretanto, conforme Gadamer, é Dilthey, ao reconhecer a distinção² entre os objetos das ciências naturais e das

¹ “Ainda que hoje consideremos que Schleiermacher não foi o primeiro a desenvolver uma teoria universal, o próprio Schleiermacher e a tradição que se seguiu a ele consideraram sua hermenêutica como a primeira teoria universal” (SCHMIDT, 2012, p. 25-26). Segundo Grondin, é Dilthey que reconhece a importância de Schleiermacher (GRONDIN, 1999, p. 29).

² “A ponte da vivência para as ciências do espírito constrói, com maior univocidade do que anteriormente, o conceito de compreensão. Não é pelo seu objeto (natureza/ espírito, universal/ individual, físico/ psíquico) que as ciências do espírito se diferenciam das ciências naturais, e sim pela sua relação diversa com o seu objeto. Acontece que nas ciências do espírito existe uma tendência específica, por força da qual o lado físico dos processos é rebaixado à simples função de meios de compreensão. Sua intenção visa retornar de uma expressão exterior para algo interior - um procedimento, que Dilthey entende como um movimento de “auto-reflexão”, mas que já inicia do lado do objeto. A compreensão, própria das ciências do espírito, consiste num retorno do manifestado para o interior, ou mais precisamente, para a auto-reflexão, que se dá a conhecer na expressão”

ciências do espírito, quem propõe uma metodologia para as ciências históricas ao formular uma teoria filosófica que justificasse a validade universal destas ciências, trazendo, assim, a hermenêutica para o âmbito da filosofia: “Na execução dessa tarefa, Dilthey acabou superando seu originário ponto de partida epistemológico, tendo sido ele a fazer surgir o momento filosófico da hermenêutica” (GADAMER, 2002a, p. 449). Com Dilthey, a hermenêutica³ torna-se um elemento essencial na fundamentação das ciências do espírito.

Mas, é somente a partir da segunda metade do século XX, com o giro linguístico⁴, que a hermenêutica - conhecida como a técnica de interpretar textos e, posteriormente, como uma tentativa metodológica para validar objetivamente as ciências do espírito - passa a ter uma dimensão ontológica⁵. Com a obra *Ser e Tempo* de Heidegger, a hermenêutica projeta-se de forma incisiva para o centro da reflexão filosófica, e tem sua consumação como hermenêutica filosófica, através da obra *Verdade e Método*.

Com Gadamer a questão da compreensão assume centralidade no debate filosófico e toma uma dimensão existencial na linguagem, em lugar de um entendimento dado na consciência. Com isso, Gadamer afasta-se da tradição filosófica da modernidade e ingressa, juntamente com outros autores contemporâneos, num paradigma linguístico da filosofia. O movimento primeiro do filosofar em Gadamer não será mais imanente, aos moldes da intuição cartesiana, mas é dado pela relação com o mundo exterior [...] (CARBONARA, 2013, p. 14).

A linguagem, que antes servia de ferramenta à consciência para dizer o pensado, agora assume condição de possibilidade de “ser no mundo” e do próprio mundo, pois é ela que o cria ao dizê-lo. Gadamer observa que a questão da linguagem passa a ter um lugar central a partir do pensamento de Heidegger e afirma que, com Heidegger: “O que ocorre no fenômeno da linguagem ultrapassa a reflexão da filosofia transcendental e supera radicalmente o conceito de uma subjetividade transcendental como base de toda demonstração última”

(GRONDIN, 1999, p. 151-152). Dilthey afirma que: “Uma experiência vivida é uma unidade cujas partes são ligadas por um significado comum. Com a experiência vivida nós saímos do mundo dos fenômenos físicos para o reino da realidade espiritual, que é o assunto das ciências humanas e da reflexão sobre elas” (SCHMIDT, 2012, p. 62).

³ Embora Dilthey tenha mantido até o fim uma compreensão clássica e normativa da hermenêutica, acredita-se que este tenha reconhecido, tardiamente, que a hermenêutica mais do que modelo para as ciências do espírito é também uma característica da existência histórica do ser humano. Seus últimos escritos anunciavam eventualmente uma filosofia universal da vida histórica, que abriu o caminho para o desenvolvimento da filosofia hermenêutica. Cf. (GRONDIN, 1999, p. 154-155).

⁴ Movimento filosófico que desloca da consciência para a linguagem toda a possibilidade de conhecimento e de atribuição de significado. O entendimento que era concebido na consciência, agora, é pensado a partir da linguagem, na relação intersubjetiva.

⁵ A hermenêutica passa a representar um outro modo de consideração que não busca esclarecer o fenômeno da linguagem a partir de processos elementares, mas a partir de sua própria realização vital. Cf. (GADAMER, 2002a, p. 500).

(GADAMER, 2002a, p. 499). A fenomenologia hermenêutica de Heidegger torna-se o ponto de partida para a hermenêutica filosófica de Gadamer, como veremos a seguir.

2.1 RAÍZES HISTÓRICAS

Heidegger, em *Ser e Tempo*, elabora a hermenêutica da facticidade a partir da analítica temporal da existência humana (*Dasein*). A facticidade significa o modo de ser do *Dasein*, que encontra no tempo a possibilidade de sua revelação: “A estrutura da temporalidade aparece assim como a determinação ontológica da subjetividade. A tese de Heidegger era: o próprio ser é tempo” (GADAMER, 2013, p. 345). Com isso, Heidegger supera de vez o subjetivismo da filosofia moderna e toda metafísica que compreende o ser a partir do presente, como algo dado, imediato. Para este filósofo, a compreensão deixa de depender de um método e passa a ser o próprio modo de ser do sujeito (*Dasein*).

A compreensão, antes mesmo de ter seu sentido atribuído a partir do interesse de cunho teórico ou pragmático, tem seu sentido original atribuído ao seu caráter ontológico próprio da vida humana. A compreensão torna-se estrutura existencial do *Dasein*, que se encontra jogado no mundo, entregue a sua própria existência, a sua própria temporalidade:

Ao interpretá-lo como existenciário fundamental, mostra-se que esse fenômeno é assim concebido como *modus* fundamental do *ser* do *Dasein*. Ao oposto, “entender”, no sentido de *um* possível modo-de-conhecimento entre outros, algo distinto de “explicar”, deve com este ser interpretado como um derivado existenciário do entender primário que é coconstitutivo do ser do “aí” em geral. (HEIDEGGER, 2014, p. 407).

Dessa maneira, a compreensão é o nosso modo de ser, o modo como nos relacionamos com a nossa projeção no mundo e na temporalidade. Na compreensão se realiza existencialmente este modo de ser do *Dasein* que é o poder-ser. O *Dasein* é sempre o que pode ser e no modo de sua possibilidade. Sendo assim, o *Dasein* é o único ente que em seu poder-ser possui existência. Ao encontro dessa característica, o conceito de existência deve ser tomado etimologicamente como *ex-sistere*, ou seja, estar fora, ultrapassar a realidade simplesmente-presente, reafirmando sua abertura:

O entender é o ser existenciário do poder-ser próprio do Dasein ele mesmo e isto de tal maneira que este ser abre em si mesmo o que lhe toca. O entender como abrir abrange sempre o todo da constituição-fundamental do

ser-no-mundo. Como poder-ser, o ser-em é cada vez poder-ser-no-mundo. Este não é aberto somente *qua* mundo como possível significatividade, mas o próprio pôr-em-liberdade o ente do-interior-do-mundo deixa esse ente livre em *suas* possibilidades. (HEIDEGGER, 2014, p. 411)⁶.

Assim, o compreender torna-se, também, abertura a possibilidades, movimento constitutivo que acontece no tempo. Não há algo compreendido, acabado. O que há é uma compreensibilidade em constante devir. Todo compreender implica um saber prático, um “saber-fazer”, que muito mais do que objetivo de qualquer ciência é o fundamento de todo ato compreensivo, e de toda busca por conhecimento. Esse saber que orienta a prática, que traz consigo um “poder” ou uma “capacidade”, um “saber como se situar” diante às várias situações da vida, é o sentido do compreender. Tal sentido é mais facilmente percebido se levarmos em conta a escolha do termo *Verstehen*, que na língua alemã carrega consigo essa aplicabilidade e equivale a dizer que aquele que compreende algo é porque também sabe lidar com ele.

Conforme Gadamer (2003, p. 41), na ação de compreender algo, como um texto - por exemplo, não está somente projetando-se em busca de um significado, antes disso, está adquirindo através da compreensão uma nova liberdade de espírito, “*uma compreensão de si em relação a alguma outra coisa*”. Compreender, desse modo, significa trazer junto a possibilidade de interpretar, relacionar, inferir novas conclusões, sem que esqueçamos que tal compreensão não se refere apenas à apreensão imediata do sentido de um texto, de uma fala, de uma situação, mas que tal compreensão nos oportuniza ir ao encontro de algo maior, abre a possibilidade de irmos ao encontro de nós mesmos (GADAMER, 2013).

A abertura às possibilidades é a abertura constitutiva da compreensão que, em Heidegger, é a condição propriamente dita para o *Dasein* projetar-se enquanto possibilidades. Para Gadamer, tal abertura é a essência, estrutura ontológica, da pergunta, “[a] essência da *pergunta* é abrir e manter abertas possibilidades” (GADAMER, 2013, p. 396). Conforme Heidegger (2014) esta abertura revelara o caráter de projeto que reveste toda a compreensão. O caráter projetivo do compreender constitui a abertura do *aí* do ser que, como ser-no-mundo, é um poder-ser. Esse constante reprojeter da compreensão abre a possibilidade de novas leituras e interpretações que estarão sempre sujeitas às revisões e elaborações de sentido. Essas reelaborações são chamadas por Heidegger de interpretação. Assim,

⁶ Indo ao encontro da hermenêutica filosófica gadameriana, utilizamos o termo compreender como equivalente ao termo *Verstehen* utilizado tanto por Gadamer quanto por Heidegger. Entretanto, cabe salientar que a tradução de *Ser e Tempo* escolhida para a realização deste trabalho apresenta o termo entender como equivalente ao termo *Verstehen*, como é possível constatar na citação cuja esta nota foi referida.

Chamamos *interpretação* o desenvolvimento do entender. Na interpretação, o entender, entendendo, apropria-se do seu entendido. Na interpretação, o entender não se torna algo diverso, mas torna-se ele mesmo. A interpretação se funda existencialmente no entender e este não surge dela. A interpretação não consiste em tomar conhecimento do entendido, mas em elaborar possibilidades projetadas no entender. (HEIDEGGER, 2014, p. 421).

O desenvolvimento destas possibilidades projetadas é a interpretação. Isso mostra que a interpretação se realiza a partir de algo dado anteriormente, uma pressuposição que se projeta na abertura para ser reelaborada. Heidegger, assim, faz da estrutura de antecipação da compreensão a condição de possibilidade para o compreender, e a denomina como pré-compreensão. Para ele, a interpretação é sempre interpretação de algo previamente compreendido. Logo, Heidegger explicita as três estruturas prévias da compreensão, e diz: “A interpretação de algo como algo funda-se essencialmente por ter-prévio, ver-prévio e conceito-prévio. A interpretação nunca é uma apreensão sem-supostos de algo previamente dado [...]” (HEIDEGGER, 2014, p. 427).

Esta pressuposição heideggeriana abre a possibilidade à compreensão da primazia da pergunta. A autêntica pergunta, para Gadamer, se transforma na abertura necessária para a compreensão, na medida em que a própria pergunta carrega consigo a pré-compreensão como condição de possibilidade do compreender. A pré-compreensão que, ao interpretar, tem a condição de dar-se conta que algo não lhe é compreensível, suscitando, assim, a autêntica pergunta.

Heidegger explicita, a partir do movimento constante da compreensão e interpretação, o caráter circular da compreensão, e faz um redirecionamento radical do círculo hermenêutico influenciando de maneira incisiva as hermenêuticas e, também, o pensamento de Gadamer. Heidegger traz um aspecto distinto ao círculo, diferente das concepções de Schleiermacher e Dilthey, como relata Lawn: “Para Gadamer, foi Heidegger quem genuinamente revelou a historicidade do entendimento e liberou as hermenêuticas de sua conexão, na busca por um método paralelo às ciências naturais” (LAWN, 2007, p. 77).

A relação circular da compreensão, que faz com que a antecipação de sentido subjacente ao todo, ao torna-se visível na definição das partes, acabam por definir o todo, verifica-se desde a retórica antiga. Cabe ressaltar também que, embora a relação circular da compreensão já estivesse presente desde a retórica antiga, a noção de “círculo hermenêutico” teve sua primeira formulação de caráter universal com o filólogo Ast.

Foi Ast quem criou a “lei básica” da compreensão, ao tentar “reconquistar a unidade do espírito, que se expressou na Antiguidade e em toda a História” (GRONDIN, 1999, p. 120). Para Ast, toda compreensão seria impossível sem o conhecimento da unidade espiritual originária. Logo, para compreender, é necessário encontrar na parte o espírito do todo, compreendendo-a através do todo. Porém, é depois de Ast, com a transposição da lei hermenêutica da arte de falar à arte de compreender que acontece no interior da hermenêutica moderna, que o círculo hermenêutico passa a ter caráter meramente metodológico.

Schleiermacher, ao fundar a hermenêutica moderna como técnica ou doutrina universal da compreensão, é quem desenvolve de forma explícita a concepção de círculo hermenêutico, sob dois aspectos: objetivo e subjetivo. O aspecto objetivo analisa a circularidade da compreensão comparando as palavras pertencentes a uma frase à situação de cada texto diante ao conjunto de obras de um autor que, por sua vez, participa de algum gênero literário específico. Conforme o aspecto subjetivo, tal texto é definido como expressão de um momento criativo do autor, pertencendo ao conjunto da vida psíquica do mesmo. Conforme Schleiermacher, a compreensão oscila das partes ao todo e inversamente, em movimentos recíprocos, atuando ora de forma “divinatória”, ora de forma “comparativa”. A partir desses dois métodos, o intérprete poderia fazer uma interpretação psicológica e gramatical, reconstruindo, ao mesmo tempo, tanto o pensamento original do autor quanto o sentido do seu texto (SCHMIDT, 2012).

Com Dilthey, a circularidade da compreensão é trazida ao mundo da história. Para ele, o sentido estrutural da vida apresenta-se tal como o sentido de um texto que pode ser definido a partir da relação entre o todo e as partes. Cada experiência que realizamos expressa algo do todo da vida e tem, por sua vez, uma significação para o todo na mesma medida em que também é determinado por esse todo. É o mesmo princípio hermenêutico da interpretação de textos que por Dilthey é transposto ao nexos da vida, já que nele se pressupõe uma unidade de sentido que se expressa em todas as suas partes.

Todavia, ao fazer tal transposição, Dilthey fala de “estrutura” e “fixação em um ponto médio” transferindo ao âmbito histórico aquilo que sempre foi um princípio da interpretação: é preciso compreender um texto a partir dele mesmo (GADAMER, 2000). Isso implica certa objetividade, que é o intuito de Dilthey: legitimar as ciências do espírito, tornando objetivo o conhecimento histórico. Mas como pode ter a história, que é produzida por seres históricos, portanto, seres já condicionados historicamente, status de ciência objetiva apesar do próprio condicionamento?

Dilthey, com a fixação do ponto médio, acreditava que era possível superar a vinculação existente entre o historiador e o seu próprio contexto. Seus esforços estavam, assim, direcionados a legitimar a elevação da consciência à consciência histórica, na apreensão do “sentido histórico” em que a consciência aprende a elevar-se para além dos próprios preconceitos.

Com relação ao uso do termo estrutura, Dilthey buscava distinguir as relações do mundo espiritual, do nexos vivencial, das relações causais no nexos da natureza. Ele pretendia diferenciar o caráter vivencial dos nexos da alma, em que o modo epistemológico se dá através da compreensão, das relações causais dos acontecimentos naturais, em que a explicação é o modo próprio de cognição deste conhecimento. Diz Gadamer: “Dilthey tem como ponto de partida a suposição de que a vida traz em si mesma a reflexão” (2003, p. 31). Tanto a história quanto a vida se desenvolvem e determinam-se pela sucessão de acontecimentos (unidades) compreensíveis: Tais unidades são compreendidas por indivíduos singulares, uma estrutura psíquica, que forma a sua individualidade na medida em que vai significando e ressignificando suas vivências e expressando sua unidade vital em cada exteriorização, conforme as circunstâncias em que vive (GADAMER, 2013). Para Dilthey, toda “vitalidade da alma” está imersa em circunstâncias. Isso corrobora com a ideia de que ele já tinha por evidente a noção do condicionamento da consciência.

Apesar de seu esforço, Dilthey não consegue explicitar claramente como é possível à consciência histórica superar o próprio condicionamento sem negligenciar a própria essência das ciências do espírito, a historicidade. Ele mesmo não conseguiu vencer a força do cartesianismo epistemológico que o condicionava. No entanto, o legado de Dilthey está na forma como ele descreve a experiência característica das ciências do espírito, trazendo ao debate filosófico a sua essência histórica.

Verifica-se, portanto, que a concepção diltheyana de círculo hermenêutico, embora faça aproximações com o mundo estrutural da vida, não perde o seu caráter metodológico e nem o intuito de alcançar o objetivismo. Mesmo assim, sua abordagem permitiu que Heidegger e Gadamer reconhecessem incompatibilidade da hermenêutica com a metodologia das ciências naturais, direcionando-a à filosofia universal da vida histórica.

Heidegger, assim, foi o primeiro a tematizar o círculo hermenêutico não mais pela perspectiva epistemológica, como um método universal para a compreensão de sentido. A descrição heideggeriana do círculo hermenêutico concede à estrutura circular da compreensão a fundação de um novo sentido, o sentido existencial, evidenciando o caráter ontológico da compreensão. Assim, deixa claro que tal circularidade da compreensão não é primeiramente

uma exigência à *práxis* da mesma, mas é a descrição do próprio desdobramento que a interpretação compreensiva realiza. “A reflexão hermenêutica de Heidegger tem o seu ponto alto não no fato de demonstrar que aqui preza um círculo, mas que este círculo tem um sentido ontológico positivo” (GADAMER, 2013, p. 355).

Portanto, é a partir da análise da existência humana que Heidegger recupera o sentido mais essencial do círculo da compreensão. No compreender, o círculo do todo e das partes não se dissolve, ao invés disso, ele atinge sua autêntica realização:

O decisivo não é sair do círculo mas nele penetrar de modo correto. Esse círculo do entender não é um círculo comum, em que se move um modo de conhecimento qualquer, mas é a expressão da existencial *estrutura-do-prévio* do *Dasein* ele mesmo. O círculo não deve ser degradado em *vitiosum* nem ser também tolerado. Nele se abriga uma possibilidade positiva de conhecimento o mais originário, possibilidade que só pode ser verdadeiramente efetivada de modo autêntico, se a interpretação entende que sua primeira, constante e última tarefa consiste em não deixar que o ter-prévio, o ver-prévio e o conceber-prévio lhe sejam dados por ocorrências e conceitos populares, mas em se assegurar do tema científico mediante sua elaboração a partir das coisas elas mesmas. (HEIDEGGER, 2014, p. 433).

Todo intérprete já se encontra imerso naquilo que pretende compreender. Não é possível anular a si, anulando as suas opiniões prévias. Não é possível efetuar a sua saída do círculo hermenêutico. Do mesmo modo que é leviano acreditar que as nossas pressuposições e expectativas sempre venham a confirmar-se *nas coisas mesmas*. O importante é conscientizar-se que uma interpretação correta precisa proteger-se da arbitrariedade das intuições ingênuas, das opiniões de cunho ordinário, e dos hábitos de pensar imponderados, mantendo-se atenta para “as coisas, elas mesmas”.

No compreender, a cada revisão do projeto prévio é possível lançar outro projeto de sentido para que, na interpretação das possibilidades, novas elaborações possam surgir até que se confirme de maneira mais unívoca a unidade de sentido. A interpretação que se dá a partir de uma concepção prévia deve estar sempre à disposição, ou seja, aberta às substituições de novos projetos, novas elaborações, na busca de conceitos mais adequados. “[E] esse constante projetar do novo é o que perfaz o movimento semântico de compreender e de interpretar” (GADAMER, 2002a, p. 75). A compreensão é um processo infinito, pois sempre poderão surgir novas interpretações à luz do que o intérprete sabe, conforme a época histórica em que ele vive.

Portanto, compreender o sentido fundamental do círculo hermenêutico não é apenas entender que a antecipação da compreensão encontra-se desde sempre inserida no projeto da

interpretação. É mais do que isso, é assegurar que a antecipação tenha sua origem e validade postas à prova. Para a compreensão alcançar a sua verdadeira possibilidade, assegurando o seu tema científico, é preciso que o intérprete não aborde aquilo que deseja compreender de forma direta, arbitrária e acrítica e, sim, que examine suas opiniões quanto à sua legitimidade.

Outra contribuição importante de Heidegger foi a questão da pertença, como uma condição para o sentido originário do interesse histórico. É a partir dele que o problema da historicidade passa a ser desenvolvido mais radicalmente. É com a estrutura prévia da compreensão que o conhecimento histórico recebe sua legitimidade, ou seja, pela primeira vez a estrutura da compreensão histórica torna-se ciente da sua fundamentação ontológica. “[A] historicidade da pre-sença humana em toda sua mobilidade do relembrar e do esquecer é a condição de possibilidade de atualização do passado em geral” (GADAMER, 2013, p. 351). Logo, não interpretamos o mundo como uma *tabula rasa*; somos seres históricos e partícipes de uma tradição que nos influencia indiscutivelmente.

Sempre compreendemos e interpretamos o mundo a partir da nossa pré-compreensão, o criamos a partir da nossa própria visão e posição que assumimos perante ele. E, mesmo que essa nossa compreensão não seja totalmente consciente, adotamos involuntariamente um modo de ser que Heidegger denomina como “hermenêutico”.

É hermenêutico, porque o *Dasein*, através de seus envolvimento práticos no mundo já culturalmente interpretado, está se projetando constantemente para o futuro, enquanto permanece enraizado em entendimentos tácitos no presente e no passado. A existência humana não está presa nos pré-entendimentos, pois eles são a condição na qual buscamos entender o mundo de maneira mais explícita e autoconsciente (LAWN, 2007, p. 80).

Heidegger revela, também, um aspecto importante ao descrever a estrutura prévia da compreensão, na suposta “leitura” daquilo que “está ali”, ou seja, a leitura de algo distinto do intérprete, o outro como um texto, a tradição, ou alguém, que se encontra apartado do intérprete. Isso evidencia que a tarefa hermenêutica da compreensão deve se manter atenta e receptiva à alteridade do outro:

Quem quiser compreender não pode de antemão abandonar-se cegamente à casualidade das próprias opiniões, [...] até que esta opinião não mais se deixe ouvir, impedindo a compreensão presumida. Quem quiser compreender um texto está, ao contrário, disposto a deixar que ele diga alguma coisa. Essa receptividade não pressupõe, no entanto, uma “neutralidade” quanto à coisa, nem um anulamento de si mesmo, incluindo a apropriação seletiva das próprias opiniões e preconceitos. Há que se ter consciência dos próprios pressupostos a fim de que o texto se apresente a si mesmo em sua alteridade [...] (GADAMER, 2002a, p. 76).

Dessa maneira, Heidegger demonstra o caráter de abertura da consciência formada hermeneuticamente que, ao ouvir a voz do outro, já se coloca em relação “com” este. Mas esta relação deve possibilitar a consciência dos pressupostos do próprio intérprete para que aquilo que for diferente e estranho, possa valer-se de sua alteridade. Assim o intérprete, ao tornar-se consciente de seus preconceitos, impede que estes continuem exercendo uma dominação cega, possibilitando a autêntica abertura ao texto, deixando-o apresentar-se como o outro da relação e, assim, viabilizar possibilidade de expor a sua verdade, trazendo-a ao diálogo.

Sobre isso, relata Stein: “É uma circularidade em que nós nos compreendemos e compreendemos o ser, resultante de nossa abertura, revelação” (2010, p. 66). Isso torna evidente a relação de reciprocidade da abertura existente no compreender. Somente nos compreendemos ao compreender o outro, e é compreendendo o outro que vamos compreendendo a nós mesmos. Estar aberto é revelar-se na compreensão; é estar aberto à verdade que surge desta relação de abertura. Abertura que se efetiva entre nós e o mundo, na medida em que o último é para nós horizonte de sentido e também abertura.

Contudo, esta abertura essencial à consciência hermenêutica não pode ser considerada como um ato primeiramente racional. Essa abertura, segundo Heidegger, é uma disposição afetiva, uma das estruturas existenciais do *ser-aí*. Isso vem a demonstrar que o compreender é sempre um compreender afetivamente afetado. Algo que ao se tornar visível nos interpela e nos afeta; é a verdadeira abertura para a compreensão. Neste momento em que algo se torna inverificável, incitando a nossa compreensão, é que nos damos conta da nossa pertença à tradição, justamente quando algo nos coloca à prova por meio da linguagem. É no compreender, a partir da relação entre o familiar e o estranho, que se situa a verdadeira tarefa hermenêutica:

A hermenêutica deve partir do fato de que quem quer compreender está ligado à coisa que vem à fala na tradição, mantendo ou adquirindo um vínculo com a tradição a partir de onde fala o texto transmitido. Por outro lado, a consciência hermenêutica sabe que não pode estar ligada a esta coisa, nos moldes de uma unanimidade inquestionável e óbvia, como no caso da continuidade ininterrupta de uma tradição. Dá-se realmente uma polaridade entre familiaridade e estranheza, sobre a qual baseia-se a tarefa da hermenêutica. [...] Deve ser compreendida de modo verdadeiramente hermenêutico, isto é, na perspectiva de algo dito: a linguagem com que a tradição nos interpela, a saga que ela nos conta. A posição que, para nós, a tradição ocupa entre estranheza e familiaridade, é portanto o *Entre*, entre a objetividade distante, referida pela história, e a pertença a uma tradição. Nesse *Entre* situa-se o verdadeiro local da hermenêutica. (GADAMER, 2002a, p. 79).

A circularidade da compreensão não pode ser objetiva e nem tão pouco subjetiva, por mais que as nossas pressuposições sejam um ato da subjetividade. Por mais que a nossa pré-compreensão seja a condição do compreender e esteja desde já envolvida no processo, daí não se pode inferir que essa seja somente nossa. Antes disso, a nossa compreensão prévia é o resultante da nossa comunhão com a tradição. Uma relação que está em constante formação, mas não somente como uma parte sob a qual já nos encontramos, mas algo que vai constituindo-se e transformando-se na medida em que vamos compreendendo.

Assim, ao mesmo tempo em que vamos compreendendo o acontecer da tradição, do qual somos partícipes, vamos compreendendo a nós mesmos. Logo, a verdadeira possibilidade da realização da compreensão está em colocar a validade dos nossos preconceitos constantemente à prova, destacando-os e trazendo-os para dentro da execução da compreensão, fazendo com que o historicamente distinto possa valer-se de sua alteridade.

Nessa relação se realiza a compreensão que, para Heidegger, constitui-se como autocompreensão. Heidegger é quem elabora a tarefa da concretização da consciência histórica, ao descrever o movimento das estruturas da compreensão e ao revelar o caráter ontológico do círculo hermenêutico (TESTA, 2004). A pertença do intérprete ao seu objeto tem seu sentido demonstrado de forma concreta por Heidegger, encontrando a legitimação que não havia conseguido através da reflexão da escola histórica, explicitando que tal demonstração de sentido é tarefa da hermenêutica.

Com isso, a hermenêutica ganha nova direção, como afirma Grondin: “É a linguagem, prossegue Heidegger, que carrega a relação hermenêutica” (1999, p. 177). Heidegger, a partir de *Ser e Tempo*, faz a retirada da compreensão e da busca da verdade do âmbito da teoria do conhecimento e as lança para o plano existencial, tornando-as o ponto de partida para a hermenêutica filosófica de Gadamer.

Cabe salientar que, a fenomenologia hermenêutica heideggeriana com sua análise da historicidade do *Dasein* tinha o intuito de propor a renovação da questão do ser, não sendo, então, objetivo de Heidegger a formulação de uma teoria das ciências do espírito nem a superação das aporias do historicismo (GADAMER, 2013). É Gadamer quem, ao retomar a concepção heideggeriana do círculo hermenêutico, busca combater a ingenuidade do historicismo, fazendo do “entre” (a distância entre o intérprete, o outro e a tradição) o verdadeiro local da hermenêutica e condição de possibilidade do compreender, evidenciando a linguagem como o terreno ontológico em que e pela qual a compreensão se realiza.

2.2 LINGUAGEM E JOGO

A linguagem teve, por muitos séculos, o seu sentido e importância despercebidos. Considerada pela tradição filosófica como instrumento auxiliar do pensamento na tarefa de dizer o conhecimento, ela tornou-se ainda menos determinante na metafísica de Descartes já que o entendimento era concebido por pura intuição, no plano da consciência. Neste contexto, a linguagem é instrumento para dizer o pensado, e não condição de possibilidade para o pensar e para o entendimento.

É somente a partir da contemporaneidade que a linguagem passa a se destacar no debate filosófico. O que acaba ocorrendo na filosofia é uma inversão na relação entre consciência e linguagem. Deixa-se de aceitar a possibilidade de um acesso ao conhecimento verdadeiro dado apenas na consciência, passando essa condição para o âmbito intersubjetivo, ou seja, um conhecimento para ser válido deve ter sua legitimidade concebida no *medium*⁷ da linguagem. Com Gadamer, a linguagem ganha centralidade ao verificar seu caráter determinante no que diz respeito à compreensão. A existência humana se constitui na experiência da linguagem, sendo esta um universo intransponível para o homem, fora do qual qualquer pensamento ou comunicação se tornariam impossíveis. É somente ela que torna possível a convivência humana, o entendimento, o consenso maior:

Foi com Heidegger que Gadamer aprendeu a ler a definição aristotélica “o homem é o ser vivo dotado de *logos*” não como “o ente vivo que possui razão” (animal *rationale*), mas “o ente que possui linguagem”. O *logos*, enquanto linguagem, não pode ser mais concebido instrumentalmente. [...] Enquanto ser que possui *logos*, o homem constitui-se e experiencia-se no modo de ser linguagem [...] Nosso pensar e conhecer, nosso sentir e imaginar, nosso querer e desejar estão sempre impregnados pela compreensão linguística do mundo, e, “neste sentido, a linguagem é a verdadeira pegada de nossa finitude. Sempre nos ultrapassa. A consciência do indivíduo não é o critério para medir seu ser” (ROHDEN, 2002, p. 225-226).

Assim, a linguagem deixa de ser instrumento e passa a ser princípio constituinte e constituidor de sentido: “A linguagem não é um dos meios pelos quais a consciência se comunica com o mundo” (GADAMER, 2002a, p. 176). Não é uma ferramenta que de tanto

⁷ Segundo Gadamer, *medium* não deve ser compreendido como meio no sentido instrumental, mas, sim, meio no sentido de lugar, espaço, circunstância, centro, modo de algo ser e realizar-se, Cf. (ROHDEN, 2002, p. 227).

utilizarmos possamos chegar a dominar o seu uso. Ela é o que nos possibilita pensar e compreender o mundo, é o elo que nos une a ele:

A linguagem não é somente um dentre muitos dotes atribuídos ao homem que está no mundo, mas serve de base absoluta para que os homens tenham *mundo*, nela se representa o *mundo*. Não só o mundo é mundo apenas quando vem à linguagem, como a própria linguagem só tem sua verdadeira existência no fato de que nela se representa o mundo (GADAMER, 2013, p. 571-572).

Dessa maneira, a concepção gadameriana de linguagem se distancia daquela concebida pela filosofia da consciência que, na modernidade, pensa o entendimento de forma imanente, no âmbito subjetivo. Assim, o entendimento é compreensão que se realiza no plano histórico e intersubjetivo da linguagem. Na hermenêutica filosófica, a linguagem alcança sua formulação mais plena na terceira parte do primeiro volume de *Verdade e Método*, na afirmação: “*O ser que pode ser compreendido é linguagem*” (GADAMER, 2013, p. 612). A linguagem, portanto, é tomada na dimensão ontológica, sendo ela a condição de possibilidade para a compreensão. Logo, o modo de ser linguagem assume seu caráter universal, já que ela torna-se o universo no qual se realizam toda a compreensão e toda a existência humanas.

Ao reconhecer a linguagem como *medium* universal da compreensão entre o “eu” e o “mundo”, se está reconhecendo, também, o vínculo existente nesta relação que, ao situar-se no espaço e no tempo, traz consigo aspectos fundamentais como a finitude humana, a consciência histórica e a tradição. Com isso, é possível entender que a compreensão só pode dar-se no acontecer da linguagem, não mais subjetivamente, mas a partir da relação que estabelecemos com o “outro⁸”, uma relação estabelecida através do diálogo. Conforme Rohden (2002), isso demonstra a impossibilidade de existir uma linguagem privada, pois uma linguagem que não se comunica e que não se faz compreensível ao outro, perde sua razão de ser.

Desse modo, somos partícipes de um acontecer no mundo; um acontecer de verdade no qual não somos senhores; um acontecer que não podemos dominar, e por isso torna-se imprevisível. Este acontecer é como um jogo, impossível de ser jogado isoladamente. Quem participa efetivamente deste jogo assume riscos que, diante do inusitado, impõe uma energia criadora. Ao reelaborar possibilidades, o jogador cria mundo transformando o ser de quem joga. É neste sentido que Gadamer insere o conceito de jogo na sua hermenêutica. Este conceito é apresentado pelo autor a partir da estética, ao tratar da experiência da obra de arte.

⁸ O outro, para Gadamer, pode ser uma pessoa, um texto, a tradição, uma obra de arte.

O conceito de jogo é tomado como *fio condutor da explicação ontológica* (GADAMER, 2013), meio estrutural em que se realiza a compreensão. Mas qual é a relação entre arte e jogo?

A arte possui uma experiência de verdade inalcançável por métodos e não se restringe aos limites da ciência. Ela se torna a possibilidade propriamente dita de se repensar a verdade a partir de outro horizonte: “[...] a experiência da arte é a mais clara advertência para que a consciência científica reconheça seus limites” (GADAMER, 2013, p. 31). É por isso que a primeira parte da sua teoria tem como título: *A liberação da questão da verdade a partir da experiência da arte* (GADAMER, 2013). E é aí que entra o conceito de jogo. Este conceito aparece para romper definitivamente com o subjetivismo legado pela filosofia da consciência. O jogo, já de antemão, pressupõe abertura e se realiza indiscutivelmente na intersubjetividade; é a retirada da compreensão imediata do solipsismo:

Com o jogar da experiência estética se ‘supera de maneira convincente a transposição (*Übertragung*) de um modelo de teoria do conhecimento, que contrapunha bruscamente o sujeito ao objeto do conhecimento, para a experiência estética a favor de um pensamento dialógico-participativo: arte é somente arte porque ela nos tem algo a dizer (ROHDEN, 2002, p. 145).

O jogo pressupõe movimento participativo; envolvimento. Jogar é sempre um jogar junto, um jogar com. Para isso, é preciso estar aberto e se permitir envolver-se pela situação, pelo movimento, pelo jogo: “O movimento de vaivém é obviamente tão central para a determinação da essência do jogo que chega a ser indiferente quem ou o que executa esse movimento” (GADAMER, 2013, p. 156). É movimento autônomo, dá-se por si mesmo.

O ponto chave do conceito de jogo está na alteridade. Não é a consciência do jogador que joga sozinha. Todo jogo tem suas regras, seu modo de acontecer; para participar, é preciso deixar-se ser afetado por ele. Não é o sujeito na condição de ser humano que legitima o jogo. É o próprio jogo que, em sua realização como movimento possível e aberto ao inusitado, se torna legítimo. Porém, o jogo é um ser-jogado. Logo, não existe jogo sem jogadores. Assim, jogo e jogadores constituem uma unidade cuja primazia pertence ao próprio jogo, ou seja, “[...] é óbvio que o verdadeiro sujeito do jogo não é a subjetividade daquele que entre outras atividades também joga, mas o próprio jogo” (GADAMER, 2013, p. 157).

No que diz respeito às regras no jogo, há duas situações: as regras precisam ser fixas para que o jogo aconteça, mas este fato não impede que o jogador se movimente livremente dentro dos espaços prescritos por elas, podendo experienciar-se e compreender-se. Isto evidencia o modelo “lógico-ontológico” do jogo: lógico porque se estrutura a partir de regras

válidas universalmente compartilhadas pelos jogadores; ontológico pois, ao jogá-lo, o jogador se constitui (ROHDEN, 2002).

O fenômeno hermenêutico se realiza no movimento do jogo. A compreensão que somente se efetiva no *medium* da linguagem, recebe sua dimensão ontológica a partir do conceito de jogo, que atinge sua plena realização na arte, como “*transformação em configuração*” (GADAMER, 2013, p. 165). A obra de arte revela e manifesta uma verdade que não se deixa limitar pelo conceito de verdade da ciência. Ela é uma verdade que experienciamos e compartilhamos no momento em que a obra nos interpela.

Para Gadamer, transformação se distingue de modificação: “Modificação sempre sugere que aquilo que se modifica permanece e continua sendo o mesmo” (GADAMER, 2013, p. 166). A modificação é vista como um acidente da substância. Já a transformação é quando algo se torna uma outra coisa, “[...] essa outra coisa em que se transformou passa a constituir o seu verdadeiro ser, em face do qual seu ser anterior é nulo” (GADAMER, 2013, p.166). A transformação em configuração significa dizer que aquilo que antes era, agora, não é mais. Contudo, o seu verdadeiro ser continua a subsistir, através de uma outra forma:

A transformação é na verdade transformação no verdadeiro. Não é encantamento no sentido de um feitiço que espera pela palavra redentora que irá fazer com que se volte a ser o que se era, mas ela mesma é a salvação e o retorno ao ser verdadeiro. Na representação do jogo surge o que é. Nela será sacado e trazido à luz aquilo que, noutras ocasiões, sempre se encobre e se retrai (GADAMER, 2013, p. 167).

O jogo, dentro de sua autonomia absoluta, manifesta-se plenamente na arte, na medida em que, ao transformar-se em verdade, transforma também seus jogadores. Não entramos no jogo no momento que queremos compreender; compreendemos porque, desde já, nos encontramos inseridos nele. Mas o fato de estarmos sempre jogando não significa que um dia chegaremos a dominá-lo. E isso é o que experienciamos com a arte. Quando uma obra de arte nos interpela, ela nos afeta de maneira imprevisível e arrebatadora. Uma experiência na qual saímos, realmente, transformados. A única certeza que se sustenta a partir dela é a impossibilidade de voltar a ser o que se era.

Assim, a compreensão se dá no jogo; um jogo de linguagem no qual ninguém joga sozinho. A compreensão é um jogo constante entre nós e o mundo. Um movimento perene de aventuras e riscos, com elaborações e reelaborações de sentidos e de vivências, onde cada experiência é única, na medida em que se torna para nós uma autêntica experiência

hermenêutica, pois nos transforma no momento que nos “re-apresenta” um novo mundo, e nos dá uma nova possibilidade de criá-lo. A linguagem como jogo tem o poder criativo da arte.

2.3 PRECONCEITO, AUTORIDADE E TRADIÇÃO

Gadamer reafirma a estrutura prévia da compreensão, herança de Heidegger, e a denomina como preconceito, considerando-o condição de possibilidade da compreensão. Dessa forma, toda compreensão tem como ponto de partida os preconceitos que herdamos da tradição e, por isso, não pode ser considerada como uma produção subjetiva, isolada e separada da história, mas é algo somente possível porque pertencemos a uma tradição que influencia nossa experiência no mundo: “A nossa historicidade não é uma limitação, e sim um princípio de compreensão”. (GRONDIN, 1999, p. 186). É no horizonte da tradição de um todo de sentido que compreendemos qualquer coisa. “É só o reconhecimento do caráter essencialmente preconceituoso de toda compreensão que pode levar o problema hermenêutico à sua real agudeza” (GADAMER, 2013, p. 360).

Gadamer, ao tomar a descrição ontológica heideggeriana da compreensão como base para sua hermenêutica filosófica, em *Verdade e Método*, afirma que o fenômeno da compreensão e da interpretação correta não pode restringir-se ao âmbito das ciências, pois pertencem ao todo da experiência humana do mundo. Conforme o autor,

Desde os tempos mais antigos, sempre houve uma hermenêutica teológica e outra jurídica, cujo caráter não era tanto teórico-científico, mas correspondia e servia muito mais ao procedimento prático do juiz ou do sacerdote instruídos pela ciência. Por isso, desde sua origem histórica, o problema da hermenêutica ultrapassa os limites que lhe são impostos pelo conceito metodológico da ciência moderna (GADAMER, 2013, p. 29).

Com isso, Gadamer mostra que a hermenêutica, desde a sua origem, não se preocupava com o problema de método, e nem em ser a fonte do conhecimento absoluto. Mas é no decorrer do pensamento moderno e iluminista, com o desenvolvimento da ciência moderna e do método científico, que os conceitos de conhecimento e verdade passam a ser pensados através de dois modelos epistemológicos, pela filosofia da consciência e pelo método experimental das ciências naturais. Assim, todo conhecimento, para ser legítimo e indubitável, deveria ser justificado cientificamente, ou seja, todo conhecimento passou a ser objeto de

experiência da ciência. A verdade deveria ser evidenciada através de um método infalível, totalmente objetivo, a ponto de excluir o condicionamento e influências humanas, culturais e históricas. Isso, para Gadamer, representou uma ruptura radical com o passado e com a tradição: “Uma tal teoria ignora que, em face da verdade do que nos diz a tradição, o formalismo do saber artificial se arroga uma superioridade que é falsa” (GADAMER, 2013, p. 32).

Foi a partir da *Aufklärung*, com o descrédito do conceito de preconceito, que ocorreu a despotenciação da tradição, “[é] somente na *Aufklärung* que o conceito do preconceito recebeu o matiz negativo que agora possui” (GADAMER, 2013, p. 360). O conceito de preconceito, na modernidade, teve seu significado restringido a “juízo não fundamentado”, já que era somente a fundamentação e a garantia do método que conferiam ao juízo sua dignidade. Entretanto, Gadamer ressalta a importância dos preconceitos como sendo a própria condição de possibilidade da compreensão. O preconceito quer dizer, em si mesmo, pré-juízo de algo; um juízo anterior a um exame definitivo, mas, de modo algum, falso juízo. Os preconceitos são as antecipações da nossa abertura para o mundo, representam a nossa condição de possibilidade para experienciar qualquer coisa, para que aquilo que nos vem ao encontro, afetando-nos, possa nos falar algo (GADAMER, 2002a).

Deste modo, o autor busca reabilitar o conceito de preconceito para empreender o restabelecimento da tradição, ponto de partida do problema hermenêutico: “Se quisermos fazer justiça ao modo de ser finito e histórico do homem, é necessário levar a cabo uma reabilitação radical do conceito do preconceito e reconhecer que existem preconceitos legítimos” (GADAMER, 2013, p. 368).

Foi também na *Aufklärung*, com o desenvolvimento da ideia cartesiana do método para o uso disciplinado e metodológico da razão com o objetivo de nos proteger de possíveis equívocos, que surgiu a distinção entre preconceitos de autoridade e preconceitos por precipitação. A precipitação é a fonte de equívocos que induz a razão ao erro e a autoridade é a responsável de não fazermos o uso da própria razão: “Assim, o preconceito de precipitação deve ser entendido ao modo de Descartes, ou seja, como fonte de todo erro no uso da razão” (GADAMER, 2013, p. 369). O preconceito de autoridade até tinha uma reivindicação razoável na modernidade, porém a radicalidade com que foi tomado acabou excluindo o fato de que este poderia ser também fonte de verdade:

De fato, a difamação de toda autoridade não é o único preconceito consolidado pela *Aufklärung*. Ela levou também a uma grave deformação do próprio conceito de autoridade. Sobre a base de um esclarecedor conceito de

razão e liberdade, o conceito de autoridade acabou sendo referido ao oposto de razão e liberdade, a saber, ao conceito de obediência cega (GADAMER, 2013, p. 370-371).

Contudo, não é esse o sentido essencial do conceito de autoridade. A autoridade é um conceito que, primariamente, é atribuído às pessoas, mas não pode ser fundamentado num ato de submissão e abdicação do uso da razão e sim, em um ato de reconhecimento e conhecimento: “reconhece-se que o outro está acima de nós em juízo e visão e que, por consequência, seu juízo precede, ou seja, tem primazia em relação ao nosso próprio juízo” (GADAMER, 2013, p. 371). Desse modo, a autoridade não é algo que deva ser outorgado a alguém por pretensão deste ou de outro, ao contrário, a autoridade é uma conquista de cada um.

Reconhecer o sentido da autoridade consiste na sutil compreensão da própria razão que sabe reconhecer seus limites, atribuindo ao outro uma visão mais adequada. Gadamer, dessa maneira, reabilita o conceito de autoridade afirmando que este nada tem a ver com submissão ou obediência e, sim, tem a ver com conhecimento. “[O] reconhecimento da autoridade está sempre ligado à ideia de que o que a autoridade diz não é uma arbitrariedade irracional mas algo que em princípio pode ser compreendido” (GADAMER, 2013, p. 371).

Com isso, Gadamer reconstrói o caminho para a reabilitação da tradição, caminho que é possível somente a partir das concepções dos conceitos de autoridade e preconceito, concebidos por ele. Em *Verdade e Método* (2013, p.372), Gadamer diz que:

O que é consagrado pela tradição e pela herança histórica possui uma autoridade que se tornou anônima, e nosso ser histórico e finito está determinado pelo fato que também a autoridade do que foi transmitido, e não somente o que possui fundamentos evidentes, tem poder sobre nossa ação e nosso comportamento.

Assim, toda a nossa formação, como a nossa educação, costumes, valores morais, está construída sobre esta base. Até mesmo quando atingimos a maioridade, e temos que tomar decisões baseados nas nossas experiências e discernimento, não podemos nos considerar “senhores de nós mesmos”, pois não estamos livres da influência da herança histórica e da tradição. “Os costumes são adotados livremente, mas não são criados nem fundados em sua validade por um livre discernimento. É isso, precisamente, que denominamos tradição: ter validade sem precisar de fundamentação” (GADAMER, 2013, p. 372).

Além disso, a tradição, diferentemente do que possamos pensar, não se realiza a partir do seu caráter de conservação, e sim pela necessidade de ser, constantemente, afirmada,

adotada e cultivada. Ela traz consigo a liberdade e a história. Por isso, a sua conservação é um ato livre e racional, que atua nas mudanças históricas integrando-se ao novo, ganhando uma validade renovada.

Gadamer, ao reabilitar os conceitos de autoridade e preconceito, evidencia que a tradição pode ser uma fonte de preconceitos legítimos. Mas como podemos, na tarefa da compreensão, distinguir os preconceitos legítimos daqueles que nos levam a mal-entendidos?

2.4 DISTÂNCIA TEMPORAL E HISTÓRIA EFEITUAL

Todos os fenômenos da compreensão, interpretação, e também da incompreensão, constituem o objeto da hermenêutica. Todos estes se realizam, acontecem, com e pela a linguagem. A linguagem é o *medium* de todo e qualquer fenômeno hermenêutico. E é na relação essencial entre hermenêutica e linguagem que a tradição se torna legítima: “A hermenêutica deve partir do fato de que quem quer compreender está ligado à coisa que vem à fala na tradição [...]” (GADAMER, 2002a, p. 79). Isso evidencia o sentido de pertença: o momento da tradição no comportamento histórico-hermenêutico, que se realiza através da comunhão entre preconceitos fundamentais e sustentadores. Todavia, a consciência hermenêutica sabe que esta unidade não pode ser vista como algo inquestionável, pois é somente com o fracasso das nossas expectativas ao tomar o que é dito como verdadeiro que se dá o impulso para a compreensão: “Existe realmente uma polaridade entre familiaridade e estranheza, e nela se baseia a tarefa da hermenêutica” (GADAMER, 2013, p. 391). Entretanto, essa tarefa não pode ser vista como dependente de um método que qualquer pessoa que quisesse compreender pudesse aplicá-lo. Os preconceitos não se encontram tão à disposição da consciência do intérprete.

Dessa maneira, no intuito de responder a pergunta anteriormente apresentada, sobre a distinção dos preconceitos legítimos dos demais, Gadamer busca esclarecer as condições sob as quais a compreensão acontece. Para isso, o autor nos mostra a importância da distância temporal, e como esta é produtiva para o fenômeno hermenêutico;

O tempo não é primeiramente um abismo que se deve ultrapassar porque separa e distancia. É na verdade o fundamento sustentador do acontecer, onde se enraíza a compreensão atual. Desse modo, a distância temporal não é algo que deva ser superado. [...] o que importa é reconhecer a distância

temporal como uma possibilidade positiva e produtiva da compreensão (GADAMER, 2002a, p. 79).

É a partir da distância temporal que se evidencia algo fundamental: o caráter produtivo, e não reprodutivo, da compreensão. O sentido do texto sempre supera o sentido previsto por seu autor. Cada intérprete, ao compreender um texto, torna-se, também, autor de tal texto:

Cada época deve compreender a seu modo um texto transmitido, pois o texto forma parte do todo da tradição na qual cada época tem um interesse objetivo e onde também ela procura compreender a si mesma. Como se apresenta a seu intérprete, o verdadeiro sentido de um texto não depende puramente do aspecto ocasional representado pelo autor e seu público originário. Ou pelo menos não se esgota nisso, pois sempre é determinado também pela situação histórica e conseqüentemente por todo curso objetivo da história (GADAMER, 2013, p. 392).

Mas isto não quer dizer que a cada ato compreensivo compreendemos o texto cada vez melhor, mas que “[...] *quando se logra comprender*, compreende-se de um modo diferente” (GADAMER, 2013, p. 392). Esta questão entre compreender diferente e compreender melhor é um ponto clássico que continua rendendo discussões no debate hermenêutico.

Não existe ainda unanimidade entre os estudiosos de hermenêutica sobre este assunto. O que podemos inferir é que, ao ressaltar a ideia de ampliação compreensiva verificada a partir da concepção heideggeriana assumida por Gadamer, uma compreensão é sempre base para uma próxima, e esta última passa a conter a primeira, agora de maneira mais ampla. Não significa que a primeira seja equivocada ou pior, mas que é diferente da segunda, na medida em que possibilitou uma ampliação. A ampliação não traz necessariamente uma melhoria no que diz respeito à compreensão. A ampliação aumenta a possibilidade de se enxergar mais longe, aumenta o horizonte de visão do intérprete. Esse fato denota que o verdadeiro sentido daquilo que é compreendido não se esgota a cada interpretação que se realiza, apenas evidencia que a compreensão é um processo infinito.

Conforme o autor, “[...] a partir da mudança de rumo ontológico que Heidegger deu à compreensão como um “existencial” e a partir da interpretação temporal que aplicou ao modo de ser da pre-sença” (GADAMER, 2013, p. 393), a distância temporal pôde ser pensada e recuperada. Foi com a superação da ingenuidade do historicismo⁹ que Heidegger recupera a

⁹ Conforme Gadamer, “A ingenuidade do que chamamos de historicismo consiste em que, evitando esse tipo de reflexão e confiando em sua metodologia, acaba por esquecer sua própria historicidade. A pressuposição ingênua do historicismo era a exigência de se transferir para o espírito da época, de se pensar com os conceitos e

situação histórica hermenêutica, a historicidade do intérprete no ato compreensivo, fazendo do tempo seu próprio alicerce. E é justamente este tempo que, muitas vezes, nos dá condições de resolver a questão crítica da hermenêutica, “[...] distinguir os *verdadeiros* preconceitos, sob os quais *compreendemos*, dos *falsos* preconceitos que produzem os mal-entendidos” (GADAMER, 2013, p. 395), suspendendo os preconceitos particulares, possibilitando o reconhecimento dos preconceitos legítimos.

Desse modo, uma consciência formada hermeneuticamente deve incluir no compreender a consciência histórica, que possibilita o conhecimento dos próprios preconceitos para que a tradição possa falar em sua alteridade. Porém, como poderemos ter consciência dos nossos preconceitos que guiam a compreensão, na medida em que estes, indiscutivelmente, nos influenciam? Não os conhecemos claramente e nem os pensamos como juízos. Como poderemos torná-los evidentes se, estando em jogo, é impossível percebê-los? É preciso, então, provocá-los, ir ao encontro da tradição, possibilitando o destaque destes que, à medida que vão tendo sua validade suspensa, deixam a tradição falar como uma opinião distinta. Aquilo que de certa forma incitou a compreensão, deve ter-se feito valer em sua própria alteridade. E quando algo nos questiona ou nos interpela, começa a compreensão: “Esta é a condição hermenêutica suprema” (GADAMER, 2013, p. 395).

Dessa maneira, a consciência histórica que toma posse da sua situação hermenêutica e aceita a distância temporal quando procura compreender qualquer coisa, deve conscientizar-se que o ato compreensivo é um fenômeno histórico, pois se realiza, sempre, sob os efeitos da história. Uma obra de arte, um texto clássico, uma teoria científica produzem seus efeitos. E ao tentar compreendê-los, estamos sempre sob a influência dos seus efeitos:

A consciência histórica deve conscientizar-se de que, na suposta imediatez com que se orienta para a obra ou para a tradição, está sempre em jogo este outro questionamento, ainda que de uma maneira despercebida e conseqüentemente incontrolada (GADAMER, 2013, p. 397).

Portanto, a consciência histórica efetual é já, de antemão, consciência da situação hermenêutica. E tornar-se consciente desta situação é aceitar que desde sempre já estamos imersos nela:

O conceito de situação se caracteriza pelo fato de não nos encontrarmos diante dela e, portanto, não dispormos de um saber objetivo sobre ela. Nós estamos nela, já nos encontramos sempre numa situação cuja elucidação é

representações da época e não com os próprios e, desse modo, forçar uma passagem para a objetividade histórica” (GADAMER, 2002a, p. 79-81).

tarefa nossa. Essa elucidação jamais poderá ser cumprida por completo. E isso vale também para a situação hermenêutica, isto é, para a situação em que nos encontramos frente à tradição que queremos compreender (GADAMER, 2013, p.399).

Assim, a tarefa da compreensão é só nossa¹⁰ e nunca se realizará plenamente. E isso acontece igualmente com a situação hermenêutica, ou seja, nunca teremos a consciência plena dos efeitos da história e do quanto estes nos determinam. Esta impossibilidade não é um defeito reflexivo da compreensão, mas faz parte da nossa própria essência como ser histórico. “*Ser histórico quer dizer não se esgotar nunca no saber-se. Todo presente finito tem seus limites*” (GADAMER, 2013, p. 399).

Assim, a situação limita as possibilidades de ver. Logo, ao conceito de situação pertence o conceito de horizonte, significando o âmbito de visão que abrange e engloba tudo que pode ser visto a partir de uma determinada posição. Aquele que tem um horizonte, não se encontra limitado ao próximo e ao imediato. Ele pode ver para além disso. O horizonte representa tanto possibilidade quanto transformação, pois representa aquilo que podemos enxergar a partir de um determinado ponto e que tem a possibilidade de se transformar na medida em que nos movemos (SCHMIDT, 2012). Nesse sentido, elaborar a situação hermenêutica é obter o horizonte de questionamento correto para o confronto com a tradição, ou seja, determinar aqueles preconceitos que atuaram como uma fonte de significados possíveis, que se transformam a cada encontro com o texto, com o outro.

Com isso, percebemos que nosso horizonte presente está em constante formação, pois está sempre em diálogo com o passado e com a tradição que pertencemos. Ao interpretarmos um texto, permitimos que seu horizonte afete o nosso, e, por vezes, aquilo que considerávamos como certo passa a ser pensado, redefinido, reorganizado, ocorrendo a fusão desses horizontes.

O projetar de horizontes é um momento na realização da compreensão. Tal momento evidencia que o compreender é um trabalho de constante mediação entre o presente e o passado, é mais que descobrir no ‘objeto histórico’ o *verdadeiro outro em face das convicções e opiniões que são “minhas”*, é a possibilidade de conhecer *a ambos* e perceber que o próprio objeto histórico é a fusão de um e de outro.

¹⁰ Não quer dizer que ela se dê subjetivamente. A compreensão, para Gadamer, se dá sempre no âmbito intersubjetivo, mas depende de cada um de nós na medida em que faz parte do nosso modo próprio de ser. Somos seres hermenêuticos e que buscamos compreender o mundo a nossa volta, mas só o compreendemos se estivermos abertos a ele.

A fusão de horizontes constitui o ponto essencial da experiência hermenêutica, pois representa a comunhão de toda a compreensão que tem como base seu caráter de linguagem. Isso demonstra que ao viver construímos teorias, pensamentos que influenciam e conduzem o nosso modo de comportamento para com os outros no mundo, algo que é permanentemente construído por nós, através do falar e dialogar de uma linguagem comum. Uma perspectiva geral construída na participação da comunidade que a nossa experiência de mundo experimenta.

Assim, “[na] compreensão dá-se a verdadeira fusão de horizontes [...]. Nós caracterizamos a realização controlada dessa fusão como a vigília da consciência histórico-efetiva” (GADAMER, 2013, p. 405). Desse modo, a cada compreender, aplicamos um horizonte ao outro, possibilitando uma nova fusão. O problema central da hermenêutica está na aplicação, um dos momentos fundamentais da compreensão que precisa ser recuperado.

2.5 RECONQUISTA DA APLICAÇÃO

A compreensão, como plena expressão ontológica da hermenêutica, é sempre compreender-interpretar-aplicar. Gadamer argumenta que quem compreende algo, também, interpreta-o e aplica-o. E é na aplicação que se efetiva historicamente a experiência hermenêutica e seu sentido de transformação, que se realiza através do jogo. A experiência hermenêutica se efetiva necessariamente na abertura, não indicando este ou aquele método, mas mostra um outro modo de ser e viver. Compreender tem o alcance ontológico de transformar o ser daquele que vive a experiência como autêntica abertura.

Dessa maneira, ao compreender a amplitude da hermenêutica para além da forma como esta era reconhecida até então, Gadamer alcança o problema fundamental. A hermenêutica não poderia restringir-se às ciências, nem tão pouco ser reconhecida como mera técnica interpretativa de textos. Mais que interpretar e investigar o sentido ou origem das palavras, a hermenêutica é parte constituinte do processo, é ato constitutivo da compreensão.

Ao revisitar a tradição, Gadamer reconhece no pietismo¹¹ a presença destes três momentos constituintes da compreensão que receberam o nome de *subtilitas*¹², termo visto

¹¹ O pietismo alemão é um movimento surgido a partir da criação da Igreja Luterana como reação ao Cristianismo que sob muitos aspectos se tornara cada vez mais vazio, tendo uma prática dissociada da genuína

não como método, mas algo como uma aptidão que requer uma particular finura de espírito. Entretanto, é no romantismo, talvez por consequência da centralidade que a linguagem passava a conquistar na filosofia, assim como o desenvolvimento da consciência histórica, séculos XVIII e XIX, que se dá a ruptura entre as hermenêuticas filológicas e a historiografia com as outras hermenêuticas, resultando na transformação destas em metodologia para as ciências do espírito, levando a hermenêutica romântica a exercer uma valoração maior sob dois momentos, a compreensão e a interpretação. A aplicação é deixada à margem do ato compreensivo, um retrocesso segundo Gadamer.

Na reconquista da aplicação, o autor apela à história da hermenêutica para revalidar este momento, não como no pietismo, mas como estrutura essencial ao processo hermenêutico, ao ponto de ser natural a sua validade:

Antigamente era lógico e muito natural considerar que a tarefa da hermenêutica era adaptar o sentido de um texto à situação concreta a que este fala. O intérprete da vontade divina, aquele que sabe interpretar a linguagem dos oráculos, representa seu modelo originário. Mas hoje em dia o trabalho do intérprete não é simplesmente reproduzir o que realmente diz o interlocutor que ele interpreta, mas deve fazer valer a opinião daquele como lhe parece necessário a partir da real situação da conversação na qual somente ele se encontra como conhecedor das duas línguas que estão em comércio (GADAMER, 2013, p. 407).

A história atesta que tanto a hermenêutica jurídica quanto a teológica só alcançam o seu sentido, a sua razão plena, na aplicação ao instante concreto da interpretação. Uma lei só exercerá a sua função ao ser interpretada com base em cada caso particular, levando em consideração circunstâncias e contexto histórico, sendo assim aplicada de modo a garantir o reestabelecimento da justiça. O mesmo se dá com o texto religioso, que ao ficar apenas restrito à leitura e interpretação, não cumprirá sua função como orientação religiosa, transformando-se em simples documento histórico. Gadamer estende este raciocínio às ciências do espírito ao dizer que a compreensão que obtemos a partir destas também se dá historicamente. Logo, pode concluir-se que todas as hermenêuticas somente realizam o seu verdadeiro sentido hermenêutico se forem levados a cabo o seu caráter histórico e sua aplicabilidade.

doutrina bíblica. Gadamer se reporta a ele para verificar o modelo básico da *praxis pietatis* (prática da piedade) transferindo para hermenêutica, pois a piedade não subsiste sem a prática. Cf. (BERGER, 1999, p. 154).

¹² São estes os três momentos que devem perfazer a compreensão: *subtilitas intelligendi* (compreensão), *subtilitas explicandi* (interpretação) e *subtilitas applicandi* (aplicação).

Outro fato importante a ressaltar foi a contribuição da análise heideggeriana da hermenêutica da facticidade, que retira da compreensão seu caráter metodológico e a caracteriza como o modo natural (ou racional) de ser do homem, que ao perceber que caminha em direção a sua própria finitude, toma consciência de si e se compreende. Por ser capaz de compreender a si mesmo, e também capaz de formar uma pré-compreensão, este possuirá a base para novas compreensões, que irão se realizando ao longo do tempo, na temporalidade. Um compreender que é, ao mesmo tempo, modo de ser do humano e um acontecer da tradição no mundo, ou seja, uma compreensão que carrega consigo a sua possibilidade de efetivar-se, que carrega consigo seus pressupostos como sendo a base estrutural para toda compreensão como tarefa hermenêutica. Uma tarefa que só cumpre sua essência ao ser aplicada, momento em que a compreensão se efetiva levando em consideração a sua mobilidade histórica.

Portanto, a hermenêutica histórica deve realizar a aplicação na medida em que se coloca a serviço das outras hermenêuticas, das ciências, enfim, de toda investigação ou conhecimento que busca sua validade:

O postulado é, pois, que também a hermenêutica histórica deve realizar o trabalho da aplicação, pois também ela serve à validade de sentido, na medida em que supera, expressa e conscientemente, a distância temporal que supera o intérprete do texto, superando assim a alienação de sentido que o texto experimentou (GADAMER, 2013, p. 411).

Ao resgatar a aplicação como momento essencial do fenômeno hermenêutico, e ao observar que a cada compreensão que se concretiza, ao ser tomada como base para uma nova, acaba sendo compreendida de modo diferente, concretizando-se de modo singular, fica evidente que o que está em jogo é a relação entre o geral e o particular. Assim, “Compreender passa a ser um caso especial da aplicação de algo geral a uma situação concreta e particular” (GADAMER, 2013, p. 411).

Isso quer dizer que, todo o compreender é carregado de influências; ao compreender o intérprete o faz sob seu horizonte de visão e de suas possibilidades. Todas as suas influências e os efeitos gerados por elas entram junto com o intérprete no diálogo com o outro, e este último como partícipe do diálogo também está junto no mesmo “barco”. Todo compreender está submetido às influências e aos efeitos da linguagem, da tradição, da história, da distância relacional envolvida a cada situação, do conhecer e reconhecer de cada um, como sendo apenas um entre outros que, como partícipes deste mesmo acontecer de diálogo, compartilham a mesma condição de influências.

Toda compreensão é interpretação que se realiza no diálogo, na relação entre as partes, sob a força de compreensões, influências e efeitos aí aplicados, que atuam e jogam de forma recíproca e imprevisível, abrindo a possibilidade de transformar os sentidos das coisas do mundo e inclusive do ser de cada um que ao querer compreender o mundo se compreende cada vez mais e cada vez de modo diferente. Nesse sentido que Gadamer reafirma a importância da tríade da compreensão, sendo ela não somente interpretação, mas sendo também um acontecimento de aplicação.

Entretanto, é importante ressaltar que, embora o sentido como usualmente dispomos do termo “aplicação” nos leve a pensar em uma espécie de finalidade técnica, de método possível de ser aplicável na prática, como ler em um manual sobre o funcionamento de um equipamento para saber usá-lo, ou até de tomar conhecimento sobre as regras de convivência de uma instituição para posteriormente segui-las, não é esse o mesmo sentido que Gadamer confere ao conceito de aplicação. O autor, ao trazer ao debate a importância da aplicação como parte da unidade do compreender, está mostrando o caráter pré-condicionado da compreensão, ou seja, o caráter ontológico da mesma.

Logo, o sentido do termo aplicação não pode ser entendido como saber prático de aplicar um conhecimento puramente objetivo em uma situação particular. Aplicação, para Gadamer, não é isso. Aplicação é transformação, ou seja, a capacidade humana pela qual temos a possibilidade de nos constituir e aprimorar o nosso ser. Logo, compreender é compreender-interpretar-aplicar, pois somente compreende aquele que é capaz de interpretar, ou seja, é capaz de mover seus preconceitos e atribuir significados de leitura de mundo, e também aplicar, ou seja, perceber-se transformado em seu modo de ser a partir do que compreende.

Assim, podemos inferir que a compreensão tem caráter ontológico¹³, porque nos constitui como humanos. O ser humano é o único ente que ao buscar compreender o sentido de todos os outros entes no mundo, tem a possibilidade de compreender a si mesmo, encontrando no tempo seu aliado na tarefa da sua própria construção. É a cada situação concreta que temos a possibilidade de interpretar, deliberar, discernir e escolher agir de determinada maneira. É a cada decisão, a cada postura que assumimos perante a situação, perante o outro, que encontramos a possibilidade de aplicar, ou seja, nos transformar, nos constituir de modo diferente, de nos melhorar como seres humanos. Daí a importância da

¹³ Ontológico, para Gadamer, não é tomado como na metafísica antiga como algo já dado, concebido e pronto. O termo ontológico, a partir da filosofia heideggeriana e da hermenêutica filosófica de Gadamer, é tomado por pré-ontológico, é possibilidade constituinte de sentido.

retomada da *phrónesis* aristotélica para servir de modelo a virtude hermenêutica reflexiva, assim como o resgate da noção do homem prudente para servir de modelo ao homem experimentado gadameriano¹⁴.

¹⁴ Por mais que soe estranho o termo “homem experimentado”, decidimos mantê-lo neste trabalho para ressaltar o que Gadamer quer alertar com o real sentido deste. Por mais que o termo “experimentado” nos induza a pensar a partir do paradigma científico moderno, é justamente o sentido contrário a este que o autor almeja que compreendamos. Experimentado, assim, como veremos mais a frente neste trabalho, não é aquele que acredita saber mais por tantas experiências que já fez e já viveu. Experimentado, na versão gadameriana, é aquele que sabe que, por mais que tenha realizado muitas experiências em sua vida, não sabe tudo, e que é somente estando aberto às novas experiências que terá a possibilidade de compreender mais, ou seja, quanto mais aberto este estiver às novas experiências, ao outro de uma maneira geral, maiores serão as possibilidades deste aprimorar-se como ser humano.

3 BASES ÉTICAS DA HERMENÊUTICA FILOSÓFICA

A hermenêutica filosófica desenvolve-se no âmbito da filosofia prática, pois todo o compreender é um acontecimento de compreensão-interpretação-aplicação. O compreender ultrapassa qualquer limite imposto pela ciência, pois pertence ao todo da experiência do homem no mundo. É o modo de ser do ser humano, o modo constituinte de sentido. A partir disso, tomar algo como válido implica não em uma objetividade de uma verdade em si, mas em um sentido construído com a estrutura intersubjetiva do jogo e compreendido como tal muito mais pelo discernimento a partir das nossas experiências do que por uma ação da subjetividade aos moldes da filosofia moderna da consciência.

Gadamer aproxima sua hermenêutica filosófica da filosofia prática grega ao mostrar que a hermenêutica, como teoria da interpretação, não é meramente uma teoria (GADAMER, 1983). Ele elucida que, embora a hermenêutica tenha esboçado, desde a sua origem até hoje, a exigência de uma reflexão sobre as possibilidades, regras e meios para a interpretação, tendo em vista um labor teórico, ela sempre esteve fundamentalmente atrelada à *práxis*. O autor sabe que não se pode escapar da condição de ser um “ser condicionado”. Logo, a tarefa que se apresenta é a de continuar inscrevendo e subordinando os “conhecimentos teóricos e as possibilidades técnicas do homem à *práxis*” (GADAMER, 2007, p. 20). Dizia ele ao citar uma frase de Schleiermacher “eu odeio toda teoria que não cresce da *práxis*” (ROHDEN, 2008, p. 140).

Dessa maneira, a hermenêutica gadameriana retoma e insere no debate filosófico contemporâneo a verdadeira relação tensional entre teoria e prática. Por um lado, Gadamer procura desvendar o fenômeno compreensivo que, sendo o nosso modo de ser, atua sobre a própria constituição do sujeito que compreende para além do seu querer ou fazer, ou seja, constitui-se sempre do mesmo modo independentemente da consciência que se tenha sobre isso. Por outro lado, tudo aquilo que somos somente foi possível ser por meio do diálogo. Logo, é pelo diálogo, por ser pleno contato com o outro, seu pleno “com-viver” com o outro, que Gadamer resgata a força e o valor da dimensão prática, que foi desfavorecida pela Modernidade.

Logo, o autor ampara a sua hermenêutica em uma base ética ao restabelecer o diálogo entre teoria e prática como autêntico diálogo baseado na abertura, no ouvir o outro, no acolhimento em busca do comum, do acordo. No diálogo, a possibilidade da diferença resultará no fato do reconhecimento de que o outro possa ter razão. A hermenêutica, por ser

uma ciência que trata do saber humano, que nasce das suas relações com o outro, com o mundo, e para essas relações deve voltar-se, se efetiva verdadeiramente no âmbito da *práxis*, que aqui se apresenta com seu sentido original, conforme a herança grega antiga retomada por Gadamer.

Tendo em vista a importância desses conceitos: teoria / *práxis* e filosofia / ciência para a compreensão da hermenêutica filosófica como filosofia prática, Gadamer revisita a tradição em busca dos sentidos originais desses. E com o intuito de resgatar o verdadeiro sentido da hermenêutica, o seu caráter existencial, o autor trilha o caminho inverso da tradição filosófica: “Do conceito à palavra”, munindo-se, assim, dos ensinamentos gregos legados a partir da concepção aristotélica e da concepção socrático-platônica, como veremos a seguir.

3.1 FILOSOFIA PRÁTICA: TEORIA / *PRÁXIS* E FILOSOFIA / CIÊNCIA

Observando certa oposição entre os conceitos de teoria e *práxis*, Gadamer retoma a tradição e a história para compreender o momento que estes tiveram seus sentidos originais modificados. Foi na Modernidade, na medida em que a teoria, na perspectiva da ciência moderna, desvendava e explicava a multiplicidade de fenômenos do mundo, da natureza e da vida, ia convertendo-se em possuidora de um monopólio de verdades absolutas e legítimas, passando a exercer um domínio sobre o âmbito prático. “A teoria se converteu num conceito instrumental [...]” e a *práxis* converteu-se numa aplicação irresponsável da ciência (GADAMER, 1983, p. 41). E a ciência, ao se tornar uma forma de conhecimento de contextos domináveis, totalmente previsíveis e calculáveis, permitiu a implementação da técnica, o aparecimento da figura do especialista, a progressiva perda da identidade do homem, a limitação e diminuição da tomada de decisões, levando à decadência da *práxis* como resultado da desrazão social (GADAMER, 1983).

Gadamer, diante de tal cenário, busca inspiração nos ensinamentos gregos para propor a sua hermenêutica filosófica, retomando a concepção antiga de ciência: “Ali a filosofia e a ciência constituíam uma inseparável unidade” (GADAMER, 1983, p. 9); resgatando também a ideia original de filosofia prática e o sentido original do conceito de *práxis*. Entretanto, a retomada da ideia de filosofia prática não se restringe apenas à concepção aristotélica. Ela direciona-se também à doutrina socrático-platônica. A partir dessa concepção, busca resgatar o sentido original da linguagem e o vínculo desta com a experiência humana do mundo e da

vida, problema central do debate acerca da unidade ou diferença entre filosofia e “ciência”. Com isso, propõe uma revisão do conceito de saber modificado com a irrupção das ciências experimentais modernas que desconectou saber “da conexão doutrinária e vital do saber compartilhado linguístico-socialmente”; o início da dissolução do saber conjunto (GADAMER, 2007, p. 14).

Afirma Gadamer: “[é] óbvio que aquilo a que chamamos de filosofia não é ciência no mesmo sentido em que são as chamadas ciências positivas” (1983, p. 9). Diante de tal afirmação, cabe a pergunta: será que a concepção de filosofia atual é a mesma de seu surgimento na Grécia Antiga? Qual o sentido original do conceito de filosofia? E do conceito de ciência? Porque, atualmente, nos é mais fácil defendermos a ideia de que filosofia e ciência são coisas diferentes e não possuem essencialmente o mesmo sentido? Qual a diferença entre “fazer filosofia” ou “fazer ciência”?

Desde o princípio, a filosofia se ocupa da totalidade. Cabe esclarecer que esse todo não significa simplesmente a união dos mais variados tipos de conhecimento. A filosofia tem como sentido primordial aquele algo a mais que ultrapassa as possibilidades finitas do conhecimento, algo que não se deixa conhecer e provar sua validade cientificamente. Contudo, algo nos fez acreditar que houvesse uma distância insuperável entre filosofia e ciência. Alguma coisa que nos fez esquecer que a filosofia carrega em seu cerne algo de científico; algo que conserva uma unidade original entre ela e a ciência; como o fato de ambas serem criações gregas.

Isso nos mostra que, originalmente, filosofia era o mesmo que ciência: “mais ainda, a rainha das ciências” (1983, p. 58). Desde a sua origem, a filosofia sempre buscou conhecer e justificar seus conhecimentos racionalmente. Surgiu na Grécia como *philosophia* e seu sentido era o irrefreável desejo por saber. Em outras palavras, representava a paixão pelo conhecimento puro, a suma conceitual de toda paixão teórica, desconsiderando qualquer utilidade ou vantagem que poderia se obter a partir dela. Todavia, o conceito atual que temos de filosofia¹⁵ é resultante daquilo que se passou a se entender por ciência no século XVII, na Modernidade, a partir de Galileu e Descartes. Mais precisamente, foi a partir do advento do método científico moderno que o conhecimento filosófico caiu em descrédito, viu-se em desvantagem perante a ciência, necessitando de legitimação.

¹⁵ A primeira modificação de sentido que a palavra filosofia experimentou se deu ainda com Platão. Para ele, *philosophia* não era o mesmo que “saber”, mas significava a aspiração à *sophia*, exigência por saber, desejo de posse da verdade que era reservada somente aos deuses. Na Antiguidade, este sentido cunhado por Platão não chegou a triunfar. Contudo, na Modernidade, tal sentido ganhou força renovada, estando na base da reformulação que o conceito experimentou (GADAMER, 2007).

Desse modo, a ciência se afasta da filosofia, pois não é mais considerada como a soma do saber e de tudo aquilo que é digno de ser sabido, mas passa a representar um modo de continuar descobrindo e dominando o que ainda não foi nem descoberto nem dominado. Logo, o que se entendia por ciência na antiguidade era diferente do que entendemos hoje. Ciência, naquela época, não significava apenas e restritamente uma investigação baseada em um método (conceito moderno de método; passível de manipulação, cálculos e previsões). Todavia, a ciência já tinha como intuito a busca por conhecimentos verdadeiros e, neste sentido, já se direcionava a certos conhecimentos objetivos.

Para compreender melhor o sentido original do conceito de ciência, é preciso antes saber o quê os gregos entendiam por linguagem. Estes entendiam por linguagem tudo aquilo que pode ser articulado e dito linguisticamente; e não meramente como um sistema de signos que pode ser estudado e discutido no âmbito da ciência linguística, por exemplo. Nesse sentido, linguagem, *logos*, é todo aparato conceitual intelectual que se concretiza na linguagem como meio estrutural de comunicação entre os homens. “Poder responder pelas suas palavras, poder prestar contas, fundamentar e demonstrar”, tudo isso que abarca o conceito de *logos* é o que determinou o sentido original do conceito de ciência. E por ser um saber comunicável, passível de ser ensinado e apreendido, passou a ter como modelo a matemática¹⁶.

Do milagre enigmático da denominação e da significação do nome, imanente à essência da linguagem, à transmissão de um conhecimento com petição de verdade, criou-se a ciência (GADAMER, 2007). Da percepção dos gregos de que palavra e coisa podiam ter sua unidade cindida e que uma coisa determinada poderia ser enunciada por um nome diferente, surgiu a necessidade da criação do conceito¹⁷. Assim, mesmo que a experiência demonstrasse essa mutabilidade e cisão entre palavra e coisa, mas algo pudesse ser apreendido, algum saber permanente diante de tal alteração sendo capaz de comunicar a verdade do ser, podendo inclusive dispensar a experiência propriamente dita, este saber, então, poderia ser objeto da ciência.

Todavia, a cada passo que a ciência rumava em direção ao conceito, mais ela se afastava da sua origem, a palavra. Cedendo cada vez mais ao domínio da razão instrumental e calculista, procurando sempre mais resolver o problema do saber, chegando inclusive a tentar

¹⁶ A matemática, como figura modelar de “ciência”, desempenhou funções distintas para a ciência grega e para as ciências naturais. Para os gregos, a matemática representava o ideal da transmissão exata de saber, e junto a isso o fato da possibilidade de ensinar e aprender estar sempre ligada ao conhecimento (GADAMER, 2007).

¹⁷ “Foi, por assim dizer, a pressão desse conceito de *subiectum* como base permanente de predicções e conteúdos enunciativos alternantes, que cunhou o conceito de ciência no pensamento grego” (GADAMER, 2007, p. 13).

construir uma linguagem científica, projeto da teoria da ciência do início do século XX que ficou conhecido como Círculo de Viena, a ciência conduzia a razão à perda de seu vínculo com o seu impulso vivo, o diálogo. Em outras palavras, sem o diálogo, sem o reconhecimento do outro, qualquer busca pelo conhecimento perde o seu fundamento ético.

Embora esse caminho realizado pela ciência “Da Palavra ao Conceito” como intitulou Gadamer, tenha levado a ciência a se afastar de seu sentido original, esse foi o seu nascedouro. Foi a partir desse pensamento grego que surgiu a ciência como saber relacionado às coisas que são sempre da mesma maneira, pois somente as coisas relacionadas ao campo do imutável poderiam ser objetos científicos. Todo o resto que fosse relacionado ao âmbito das coisas variáveis, como os assuntos relacionados à esfera humana (moral, valores, instituições, etc.) não poderiam ser justificados cientificamente, não sendo, por conseguinte, objetos da ciência.

Ora, ninguém delibera sobre coisas que não podem ser de outro modo, nem sobre as que lhe é impossível fazer. Por conseguinte, como o conhecimento científico envolve demonstração, mas não há demonstração de coisas cujos primeiros princípios são variáveis (pois todas elas poderiam ser diferentemente), e como é impossível deliberar sobre coisas que são por necessidade, a sabedoria prática não pode ser ciência [...] (ARISTÓTELES, EN VI 5 1140b).

Para tratar de assuntos como esse, Aristóteles desenvolveu a filosofia prática. Para ele, o sentido de filosofia prática pode ser compreendido da seguinte maneira: o termo filosofia está referido à ciência como um saber que pode ser demonstrado através de provas e por isso pode ser ensinado, um saber que pode ser teorizado. E ao escolher a palavra prática, Aristóteles quis ressaltar a distinção entre a filosofia como saber teórico que abarcava a física (saber da natureza), a matemática e a metafísica (ciência primeira ou teologia) e o saber relacionado ao homem como animal político, relacionado à *práxis* humana e à vida na *pólis*. Tal distinção incorreu na oposição e na noção equivocada que temos hoje sobre a teoria e a prática (GADAMER, 1983). A distinção estava relacionada aos tipos de saberes e seus objetos de estudo e não a uma separação entre a teoria e a prática, tornando uma independente da outra.

Para Aristóteles, a teoria é, ela mesma, uma *práxis*. *Práxis*, naquela época, não significava a aplicação do saber puro, do saber teórico da ciência, nem para Aristóteles nem para Platão. Para o último, inclusive, existia uma distância insuperável entre a ordem ideal pura e a escuridão do mundo dos sentidos. É neste aspecto que pode ser dito que o sentido original de *práxis* não advém da sua oposição à teoria, mas a tudo que se refere ao complexo

modo de viver e conviver dos seres humanos. A delimitação mais importante deste conceito não surge da sua distinção com relação à ciência teórica, mas da sua proximidade com o saber fabricar, *poiesis*.

Neste aspecto, a filosofia prática de Aristóteles está definida a partir da tensão entre o saber prático-político de quem escolhe - *phrónesis* - e o saber prático-técnico como capacidade aprendida do especialista - *techne*¹⁸ (GADAMER, 1983). Embora tenha sua origem nesta tensão, sua filosofia prática não tem a ver com as artes do tipo *techne*, mesmo reconhecendo que estas artes artesanais são de grande valia para a vida humana em sociedade. Entretanto, é precisamente a posse de *prohairesis* (escolha preferencial) guiada pela *arete* (virtude) como base fundamental da ação ética, da ação que tem referência o bem, que se define o objeto deste saber proposto pela ciência prática de Aristóteles. Portanto, um saber distinto do saber da *techne* que é possível de ser ensinado e distinto, também, daquele fornecido pela ciência teórica, *episteme*, passível de ser apreendido matematicamente.

Faz-se importante frisar que a proposta desta ciência por Aristóteles não se deve exclusivamente pela distinção e natureza de seu objeto, exposto ao campo mutável relativo às situações e comportamentos humanos, do qual apenas podemos conhecer a partir da percepção de certas regularidades e mediania. Sua intenção está para além desta constatação, está no reconhecimento do caráter típico deste saber como um conhecimento real, que também pode ser ensinado, “somente em virtude de que pode ser sempre traduzido em *práxis*” (GADAMER, 1983, p. 61). Assim, filosofia prática também recebe o título de ciência, pois é um saber geral que pode ser ensinado, porém sob as exigências¹⁹ de certas condições, já que exige tanto daquele que aprende como daquele que ensina, que ambos possuam como base a mesma referência indissolúvel à *práxis*.

Desse modo, esta teoria caracterizou-se em um dever-ser teórico conjugado com a *práxis*, ou seja, uma reflexão sobre a *práxis*; um saber que estabelece um diálogo entre o

¹⁸ A arte da argumentação também conhecida como retórica, ofício dos advogados, é um exemplo deste tipo de conhecimento. Os sofistas gregos eram mestres nesta arte que consistia na aplicação hábil das técnicas de linguagem com o propósito de alcançar êxito na resolução de um processo, mesmo que seus argumentos não precedessem da questão da verdade. A *techne*, neste sentido, representa um saber estritamente instrumental.

¹⁹ Certamente não aprendemos valores morais da mesma forma que aprendemos a matemática, a biologia e uma série de conhecimentos ditos “científicos”. Contudo, não podemos dizer que não os aprendemos e também não os ensinamos. Através da convivência social, somos tomados como exemplo de comportamento da mesma maneira em que também aprendemos a agir conforme imitamos as atitudes dos outros. As pessoas não se tornam virtuosas por aprenderem um sistema normativo, essa é a crítica de Platão à nova *paideia* que demonstra uma contraposição à ideia de que havia um intelectualismo forte na filosofia platônica com relação ao tema das virtudes e do bem (PEREIRA, 2015). Gadamer acreditava que havia uma aproximação entre os pensamentos de Platão e Aristóteles com relação a *arete*. Para Platão, somos virtuosos ou éticos na medida em que buscamos o bem, em que buscamos ser éticos. Para Aristóteles, nos tornamos virtuosos ou éticos na medida em que agimos virtuosamente.

pensamento e ação objetivando um modo de ser mais pleno do homem. Tal saber prático denominou-se ética.

Todavia, o alerta precisa ser feito: “Filosofia prática não é aplicação de teoria na prática” diz Gadamer (2007, p. 22), mesmo que seja assim que normalmente nós a consideremos. Esta surge das nossas experiências da *práxis*, da força da razão e da racionalidade que fazemos uso nas nossas atividades relacionais na vida, no mundo e com os outros. “*Práxis* é sempre também escolha e decisão entre possibilidades. Ela já carrega sempre uma relação com o “ser” do homem” (GADAMER, 2006, p. 12). Daí que não podemos definir *práxis* como sendo o agir conforme a aplicação de um saber segundo regras, mas um agir que leva em consideração a situação original do homem, que abarca o seu contexto natural e social. Um agir que tem por base uma decisão ética e que traz consigo a relevância da escolha. Além disso, torna-se evidente que a *práxis* traz consigo um sentido de co-pertinência entre as pessoas que vivem juntas em uma sociedade. Com isso, Gadamer traz o pressuposto da “amizade”, ou seja, de uma solidariedade suportadora, como sendo aquele elo comum auto evidente que torna possível a convivência humana.

Contudo, como já explicitado acima, a hermenêutica filosófica como filosofia prática não é devedora apenas da concepção aristotélica, caracterizando-se também como a retomada da doutrina socrático-platônica. Para Gadamer, a ética filosófica teve seu início com a resposta platônica-aristotélica à pergunta socrática que tinha como pressuposto desafiador a ideia de que ninguém sabia o que era o bem. Tal pressuposto se tornou a base da dialética socrática-platônica, o saber que não sabe e que deseja saber o que é o bem. Nesse anseio para conhecer o bem, colocamos à prova as nossas pretensões de verdade que em muitas das vezes vão sendo desmascaradas durante o diálogo. O que realmente ocorre na dialética da pergunta e resposta é o despertar de uma lembrança, *anamnesis*, uma luz que nos permite olhar de forma adequada a coisa e que é a mesma a que torna algo compreensível; um acontecer da verdade.

Neste sentido, retomar a concepção dialética socrática-platônica é resgatar a forma como Platão concebia a tarefa da filosofia, como uma proposta de encontrar em nossos pensamentos a verdade que já existia em nossa experiência do mundo da vida, pois para ele todo conhecimento era um reconhecimento, não no sentido de repetição, mas no sentido mais autêntico de “experiência” (GADAMER, 2007). Além disso, é retomar a questão socrática que continua sendo atual apesar de todas as mudanças ocorridas na vida das sociedades com o advento do progresso e do avanço técnico-científico, denunciando que, a despeito dessas transformações, a natureza humana permanece a mesma. Tal questão emerge da relação

“poder fazer e tomar-por-bem que o façamos” que ilustra as especificidades e limites do saber prático que demonstrou-se ser incompetente na tarefa de escolher o que é verdadeiramente bom para o homem na sociedade grega e continua assim até a atualidade.

Ao fazer de sua hermenêutica filosófica uma filosofia prática, Gadamer faz uma atualização da filosofia prática grega: “Da palavra ao conceito e de volta, à palavra falada” foi o caminho trilhado por ele para recuperar a ética como o fundamento da ciência, do saber científico moderno. “Gadamer recupera, para nós, a experiência viva de um saber ontológico que precede o conceito” (FLICKINGER, 2003, p. 178).

Filosofia não é simplesmente *sophia*. Filosofia é *philosophia*, busca incessante por conhecimento. Uma busca que, conforme Platão, nasce da limitação humana, da fraqueza dos *logoi* e da urgência de reconhecer o outro como parceiro imprescindível nesta tarefa como autorrealização humana. Uma busca que reconhece o legado socrático e ressalta a primazia da pergunta que é a autêntica abertura que instaura o diálogo, evidenciando que “O ser que pode ser compreendido é linguagem” (GADAMER, 2013, p. 612).

Logo, toda busca por conhecimento que está no cerne da natureza humana, que caracteriza a compreensão como o nosso modo de ser, é experiência ontológica de linguagem. A compreensão se realiza necessariamente no horizonte da linguagem, e dizer isso é o mesmo que dizer que a compreensão só se realiza através do diálogo com o outro, que brota das necessidades e do envolvimento dos homens em suas atividades cotidianas da vida (sentido original de *práxis*), do sentido de pertença e participação de uma comunidade linguística, da sua história e da sua tradição. É na *práxis*, no ser e viver uns com os outros, que compartilhamos pelo diálogo os sentidos e os efeitos de um todo já compreendido, e nos colocamos na abertura para continuarmos compreendendo.

3.2 RETOMADA DA ÉTICA ARISTOTÉLICA

Podemos observar que todo saber é produzido pelo homem. Surge das suas angústias e necessidades que advém da sua condição humana e da sua relação e convivência com outros. Nesse sentido, todo saber que produzimos e que nos constitui como seres humanos é produto do nosso agir, do nosso dialogar com o mundo. Quando pensamos em diálogo, vem à mente a capacidade de comunicação que nos faz atualizar a nossa condição de “ser de linguagem”, já

presente no legado aristotélico, homem como animal possuidor de *logos*²⁰. Quando pensamos em um saber em sua intrínseca relação com o ser, saber como formador de subjetividade e de caráter, saber sobre si mesmo, estamos pensando em um saber que determina o comportamento e a ação de cada um. Nesta relação entre saber e razão situa-se o problema hermenêutico.

Pergunta Gadamer (2003, p. 47): “que sentido se deve dar ao fato de que uma única e mesma mensagem transmitida pela tradição seja, não obstante, apreendida sempre de maneira diferente, isto é, em relação à situação histórica concreta daquele que a recebe?”. Refletindo sobre a questão, o autor constata na ética aristotélica uma possibilidade de resposta. O que desperta sua atenção é a investigação teórica desenvolvida pelo estagirita acerca do papel assumido pela razão, e também o papel que o saber deve desempenhar na efetuação do comportamento ético. De forma ainda mais específica, a relação entre razão e saber como sendo algo inseparável do homem e de seu agir, sendo influenciados por ele na mesma medida em que o influenciam.

Gadamer encontra em Aristóteles uma atualidade hermenêutica no que diz respeito à adequação do método ao objeto de investigação. O domínio da ética é diferente do domínio da matemática, por exemplo. O domínio ético não é totalmente desprovido de leis, embora estas sejam distintas daquelas que regem a matemática. As leis humanas possuem a mutabilidade e a regularidade limitada em função do caráter mutável dos preceitos humanos, diferentemente do caráter rígido e imutável das leis matemáticas. Desta constatação surgem algumas questões: como pode se dar um saber teórico sobre o ser ético do homem, se aquilo que é bom para este se concretiza a cada situação prática? Outra: se a tarefa do saber ético é avaliar uma situação concreta à luz das leis éticas gerais, é preciso esclarecer como essa generalização deve atuar de modo que não impeça que se veja o real sentido que a situação exige.

Aristóteles levanta tais questões e desenvolve a sua ideia de filosofia prática de modo distinto de Sócrates e Platão. O estagirita, em certo sentido, aproxima-se de Platão e Sócrates ao buscar não um suposto saber abstrato de bem e virtude, mas um saber para ser virtuoso e bom. Seu pensamento concordava com o de Sócrates e de Platão no sentido em que os três acreditavam que o conhecimento era parte importante para o comportamento ético.

Sócrates, eternizado por Platão, acreditava que para ser virtuoso era preciso ter o verdadeiro conhecimento do bem (Ideia do Bem), embora na prática o que se observava era

²⁰ Ter linguagem “implica um distanciamento e, com isso, também sentido para o tempo, para o que há de útil, para aquilo que contribui com algo, sem que ele mesmo seja agradável enquanto tal” (GADAMER, 2007, p. 64). O mesmo pode ser dito “do justo e do injusto”, ou da incontornável tarefa humana de executar a passagem do saber o que é útil para o agir corretamente, que levou Aristóteles a desenvolver a sua teoria ética.

uma incoerência entre o saber e o agir. Diante da constatação de tal incoerência, Aristóteles verifica a distinção existente entre “conhecer o bem” e “realizar o bem”.

A paralelização com o conhecimento do Ser enquanto tal não é conveniente, enquanto se trata unicamente da estrutura da prática humana e do conhecimento “prático”. Seja como conhecimento técnico, seja como conhecimento político-prático, o Bem permanece restrito à prática humana. A razão “prática” é totalmente dissociada de uma teleologia universal. Para o isolamento da filosofia prática por Aristóteles, o ponto decisivo consiste em que aquilo que ocorre como “bem”, do ponto de vista teórico, e que significa a imutabilidade do Ser, é algo distinto do Oportuno, a que está voltada a racionalidade prática do ser humano (GADAMER, 2009, p. 156)²¹.

Assim, para Aristóteles, o saber que guia o agir, ou o fazer, não era como o saber oferecido pela ciência (*episteme*) que, por ser o saber do imutável, tinha seu conhecimento fundado a partir do ideal matemático, podendo ser demonstrado e ensinado. É a partir desta distinção entre saber prático e saber teórico que Gadamer vale-se do legado aristotélico para invalidar o método objetivo imposto pela ciência moderna.

Assim como no terreno da filosofia prática o saber que orienta a *práxis* na concretização adequada à determinada situação não é um saber objetivo, o mesmo se dá com o saber fundado pelas ciências do espírito. E, se o saber que está na origem da ação, da deliberação e da escolha é um saber prático, então o mesmo prossegue com o saber das ciências morais que tem por objeto o homem e o conhecimento que este tem de si mesmo. Um saber que diante das coisas e das situações que ora são de um jeito, ora são de outro, deve saber intervir na ação; um saber que guia o fazer e o agir humanos.

Ao refletir sobre um conhecimento capaz de orientar um fazer, uma atividade, Aristóteles traz à discussão o saber ou a habilidade do artesão, a *techne*. Bem, é justamente na tensão entre *techne* (conhecimento de saber produzir coisas determinadas como sendo um saber prático) e o saber que o homem se vale na resolução das situações concretas que lhe são apresentadas durante a sua vida (saber prático como orientador e formador do ser ético) que se verificam boa parte das descrições aristotélicas. Temos como certo que, ao agir, estamos produzindo consequências que nos afetarão diretamente; estamos nos construindo. Mas será que o saber que utilizamos na construção de nós mesmos é da mesma espécie do saber que um artesão utiliza na produção de um artefato? Em uma passagem da sua teoria ética, Aristóteles

²¹ Gadamer deixa claro que o Oportuno em questão não é uma mera aplicação de regras técnicas como as que ocorrem no processo de fabricação. O Oportuno a ser escolhido em função da reflexão racional prática possui a estrutura geral da *arete* desenvolvida por Aristóteles, como sendo o justo meio entre dois extremos (GADAMER, 2009, p. 159).

adianta que, embora *techne* (saber do artesão) e *phrónesis* (saber ético) sejam saberes práticos, ambos são saberes diferentes: “[...] a capacidade raciocinada de agir difere da capacidade de produzir. Daí, também, o não se incluírem uma na outra, porque nem agir é produzir, nem produzir é agir” (EN VI 4 1140a).

Cabe salientar que a analogia entre saber técnico e saber ético já tinha sido proposta por Sócrates e Platão, na constatação de que o saber do artesão é um saber real, mas não é um saber capaz de constituir o homem como tal, fato observado ao perceber que os artesãos também o decepcionavam (GADAMER, 2013). Isso mostra que a percepção de que ambos os saberes se tratavam de um saber prático, um saber prévio que dirige a ação conforme a exigência de cada situação concreta não podendo, por isso, ser considerado como um saber abstrato (*episteme*), já estava presente na filosofia socrático-platônica. Quem a desenvolve como filosofia prática é Aristóteles, em sua teoria ética.

Seguindo, então, os passos de Aristóteles, é preciso refletir sobre a forma de aquisição da *techne*: um saber técnico que pode ser adquirido através do ensino e através da experiência. Ambas as formas de aquisição podem ser consideradas como um saber prévio, pois são saberes que orientam e consolidam-se na prática cotidiana. Assim, não se pode dizer que uma forma de aprender um ofício tem mais valor que a outra; o saber ensinado antes da prática não é superior àquele que se adquire a cada vez que o vamos praticando. Daí não se segue também que o saber aprendido antes da prática do ofício possa ser considerado um saber teórico.

A *techne*, indiferentemente da forma que é apreendida, é considerada um saber prático. É um saber que somente se consolida na prática, pois só no exercer de seu ofício é que o homem aprende a lidar de fato com ele. Essa é a maneira de tornar-se experiente e com isso alcançar o bom êxito. Neste momento percebemos a correspondência entre saber técnico e saber ético:

O que se adquire de antemão na *techne* é um verdadeiro domínio da coisa, e é isso de certo modo que se exige também do saber ético. Pois também para o saber ético fica claro que a mera experiência não é suficiente para uma decisão eticamente correta. Também aqui a consciência moral exige que a atuação seja previamente guiada (GADAMER, 2013, p. 416).

Assim, a experiência consolida um saber prático, pois é somente no exercer das atividades humanas que vamos adquirindo tal domínio. Contudo, apenas experiência não basta para garantir que façamos a escolha mais acertada. Existe algo mais nesta tensão entre *techne* e *phrónesis* que precisa ser esclarecido.

Já constatamos que ambos são saberes práticos²² e pressupõem saber prévio. Também compreendemos que existe uma distinção sutil entre o saber da *phrónesis* e o saber da *techne*, visto que o homem não constrói a si mesmo do mesmo modo que um artesão constrói um artefato. A forma na qual adquirimos tais saberes é diferente. Diz Gadamer: “Uma técnica se aprende e pode ser esquecida; pode-se “perder” uma habilidade. Mas o saber ético nem se aprende nem se esquece” (2003, p. 52). Não o adquirimos como algum ensinamento pronto, é um saber que se constitui na medida em que nós também estamos nos constituindo.

A *phrónesis* é um saber que não se aparta do ser do homem. Este, em seu agir, não pode recusá-lo, não há outro saber que possa ser escolhido. Essa é a sua condição primeira: “A distinção metafísica do homem é ter *logos*, poder escolher e precisar escolher e, por isso, precisar saber ou encontrar “o bem” – a cada situação concreta” (GADAMER, 2007, p. 27). Já o artesão pode deixar de fazer uso do seu conhecimento técnico nos momentos em que não está exercendo o seu ofício como fabricante de coisas.

Tanto a *techne* quanto a *phrónesis* são conhecimentos que precisam saber lidar com as múltiplas variáveis que se apresentam na *práxis*. O artesão, por dispor do conhecimento de produzir, escolhe os materiais, as ferramentas mais adequadas, a técnica mais eficiente, passando, então, para a execução da sua tarefa. Não quer dizer que no meio desta suposta execução não possa surgir algum problema, algo que estivesse fora dos planos de produção. Contudo, o artesão, por ser um especialista em sua atividade, tem a consciência da adaptação que a situação exige, sendo hábil para resolver da maneira mais acertada. O homem, ao agir, também está diante das contingências da vida precisando saber encontrar, assim como o artesão, a decisão mais acertada. A cada situação, o homem reflete e busca em si mesmo, em tudo aquilo que sabe, o melhor a ser feito, a melhor maneira de aplicar a noção de bem e de justo que ele conhece.

Até aqui, fica claro que saber técnico e saber ético são saberes que visam à prática, duas formas de conhecimento nas quais “um tal saber do bem encontra a sua perfeição” (GADAMER, 2007, p. 27). A cada situação, é neles que buscamos a aplicação, a atualização do saber adequado conforme a exigência concreta. Contudo, *práxis* não é *poiesis* e a *phrónesis* não é *techne*. É nesse momento que percebemos a distinção radical entre *techne* e *phrónesis*: “falar de “aplicação” é algo problemático, já que só se pode aplicar aquilo que já se possui” (GADAMER, 2003, p. 52). O homem não dispõe do saber ético para si mesmo, como algo pronto para ser aplicado, do mesmo modo que o artesão dispõe da sua técnica, do

²² Sem esquecermos que o termo prático aqui utilizado refere-se à *práxis* grega e não no sentido da aplicabilidade da Modernidade. Um saber que leva em consideração as particularidades da situação concreta.

material e do conhecimento que tem sobre o seu ofício. O saber ético que forma o homem e que se apresenta como a imagem de como ele deve ser e agir não é a mesma imagem (Ideia) que o artesão possui daquilo que pretende produzir.

O ser ético também é guiado por uma espécie de conjunto de ideias norteadoras de bem, justiça, coragem, entre outras (conceitos que se constituíram através da educação, da convivência com os outros, com os costumes e hábitos). No entanto, a ideia que guia o artesão na sua tarefa é uma ideia determinada, diferentemente da ideia que guia o agir do homem. Nas suas ações, o homem não aplica a ideia de justiça, como justiça “em si”; ele compreende o que é justo a partir da situação ética em que se encontra: “A tarefa da decisão ética é encontrar o que é correto na situação concreta, isto é, discernir e apreender o que é correto na situação” (GADAMER, 2013, p. 417).

É neste sentido que se pode afirmar que a *phrónesis* é um saber que não pode ser ensinado, tão pouco pode ser esquecido. Como sabedoria prática, ela se impõe a cada situação e pressupõe uma agudeza de espírito, um saber que, a partir da experiência, da maturidade existencial de cada um, “deve saber decidir por si mesmo e não permitir que lhe arrebatem essa autonomia por nada” (GADAMER, 2013, p. 413).

Outra distinção muito importante entre *techne* e *phrónesis* se apresenta na relação conceitual de finalidade. Ambos os saberes buscam o bem como fim. O bem que o saber técnico visa é a concretização da Ideia que o artesão possui, transformação do projeto em objeto. Logo, o fim do saber técnico é uma coisa particular. Já o bem que o saber ético tem em vista não é um saber escolher meramente o que é bom a cada situação, mas um saber que nos torna bons na medida em que o escolhemos. Ele é o saber que nos constitui como seres éticos. Assim, “[...] o produzir tem uma finalidade diferente de si mesmo, isso não acontece com o agir, pois que a boa ação é seu próprio fim” (EN VI 5 1140b). O objeto do saber técnico, ao tornar-se um produto concreto, torna-se independente de seu produtor; passa a ser do mundo podendo inclusive ser destruído. O produto é, então, algo diferente e apartado do homem que o produz. Já o agir encontra a sua finalidade no próprio homem, agente da ação, que é tanto princípio ativo do agir quanto o resultado deste.

Apontadas as distinções entre saber técnico e saber ético podemos compreender o motivo pelo qual Gadamer retoma a ética aristotélica e faz da *phrónesis*, sabedoria prática, o modelo de virtude da sua hermenêutica filosófica. O autor com isso quer resgatar o sentido original de filosofia prática que não está presente na relação entre teoria e aplicação técnica. Filosofia prática pressupõe educação, ou seja, “exercício e formação madura dos modos de comportamento” (GADAMER, 2007, p. 29). Um saber que não separa a racionalidade teórica

da racionalidade prática no sentido em que não há *ethos* sem *logos*. Além disso, *ethos* é uma *hexis*. Em outras palavras, assim como a ação ética, a compreensão não depende apenas da racionalidade, depende também de virtude.

3.2.1 *Phrónesis*

Gadamer, ao retomar a *phrónesis* aristotélica, busca reconectar o conhecimento teórico ao nosso processo de formação; ao nosso modo de ser e viver. Ele tem como objetivo reestabelecer o diálogo entre teoria e o saber que surge do compartilhamento de linguagem e tradição, mostrando que a compreensão é, ao mesmo tempo, teórica e prática. A partir disso, Gadamer retira a racionalidade do paradigma da ciência moderna e a coloca novamente no âmbito da ética, reconhecendo o próprio envolvimento humano no processo compreensivo, resgatando, assim, a responsabilidade que tal tarefa nos exige na construção de um mundo melhor para todos.

Assim, resgatar o sentido original da racionalidade prática é, para Gadamer, a autêntica abertura capaz de reativar o diálogo entre nós e a tradição grega. É reestabelecer o autêntico ouvir à mensagem deixada por Aristóteles de uma teoria filosófica que nasce da dimensão social do homem e dela não se distancia. A ética aristotélica não deixa de ser uma teoria por ter em vista à *práxis* humana, mas nem por isso se torna uma teoria de princípios abstratos que desconsidera a exigência concreta da situação.

Atualizar a *phrónesis* aristotélica para Gadamer representou a oportunidade de reagir contra a lógica de dominação do saber técnico-científico instaurada na Modernidade que transformou a *práxis* humana numa mera teoria aplicada. Tal paradigma científico, ao ser transposto para as ciências do espírito, transformou a hermenêutica e todo o fenômeno compreensivo numa inconsequente aplicação de regras e conceitos. Consequentemente, a razão sucumbiu ao método²³, deixou-se ser instrumentalizada e perdeu sua capacidade de raciocinar e decidir pelo melhor para si e para os outros. A racionalidade moderna nos retirou da dimensão dialógica, da nossa posição de sujeito conhecedor, partícipe do processo do conhecimento. Em busca de uma objetividade cega, rejeitou a nossa condição de ser histórico,

²³ Gadamer não rejeita todo tipo de método. O autor acredita que muitos métodos são eficazes na tarefa de nos auxiliar na solução de problemas. No entanto, sua oposição ao método refere-se àquele utilizado pela ciência da natureza, como o único método legitimador da verdade.

de pertencimento ao todo compreensível, limitando cada vez mais as nossas possibilidades de reconhecer o bem e experienciar verdades.

Logo, retomar a ética aristotélica significou, para Gadamer, a possibilidade de restaurar o sentido da razão aos moldes gregos, o sentido de uma racionalidade política conectada ao sujeito como cidadão e aos seus modos de comportamento para com os outros; sujeito que por ser racional sabe escolher e usa sua capacidade crítica nas situações concretas nas quais se encontra, promovendo uma constante transformação das ordens da sua vida (GADAMER, 2007). Para o hermenêuta contemporâneo, é Aristóteles quem nos apresenta o ideal de razão capaz de fazer frente a essa razão alienada, acrítica, mera receptora e reprodutora de conhecimentos.

É claro que não é apenas a ciência moderna a responsável pela alienação da razão. Aqui entram em jogo vários fatores extra racionais que desde sempre existem como: expectativas, concepções de fé, normas condicionadas pela tradição, entre outros fatores que formam a base condicional das nossas decisões éticas (GADAMER, 1983). Quanto a isso não há novidade. Gadamer defende a ideia de que somos seres históricos, imersos numa tradição e cultura que nos condicionam, ou melhor, nos influenciam de maneira que, na maior parte do tempo em que estamos agindo, nem questionamos tal condição. Contudo, a alienação a qual Gadamer rejeita é aquela que se curva à autoridade da ciência, não por essa proporcionar uma segurança real, pois isso não é garantido, mas por essa representar um afrouxamento da responsabilidade da ação do homem.

“[...] não há dúvida de que um saber de uma civilização estabelecido sobre a ciência e a técnica está longe de esgotar a totalidade do que chamamos de convivência” (GADAMER, 2002b, p. 73).²⁴ Fazendo frente a tudo isso, a hermenêutica filosófica tem o intuito de reabilitar um querer saber sobre aquilo que realmente importa na condução das nossas vidas; um saber que não precisa de cientificação para saber o que é melhor para si e para todos; um saber que, ao saber que não sabe, é capaz de formular as autênticas perguntas que direcionam para o outro e que levam ao encontro do conhecimento de nós mesmos.

Assim se coloca, com crescente urgência, a tarefa de se conduzir o homem, novamente à autocompreensão de si mesmo. Para isto serve, desde a Antiguidade, a filosofia, também sob a forma do que eu chamo de hermenêutica (como teoria e também, como *práxis* da arte de compreender e fazer falar o estranho e o que se fez estranho). Isto pode ajudar a libertar-nos frente a tudo aquilo que se apodera de nós, sem consultar-nos, e frente à nossa própria capacidade. Em última instância, Platão tinha razão. Somente

²⁴ “[...] no cabe duda de que el aparato de una civilización montada sobre la ciencia y la técnica está lejos de agotar el conjunto de lo que llamamos convivencia” (GADAMER, 2002b, p. 73). [Tradução nossa]

através da desmitologização da ciência que domina o homem –mas que não se pode saber a serviço de quem está- é que o domínio do saber e do poder pode converter-se em auto-domínio (GADAMER, 1983, p. 87).

Gadamer não é contra uma ciência do homem que leva em consideração a rigorosidade científica típica da ciência moderna. Porém, sua pretensão é alertar sobre a necessidade de retomarmos nossa capacidade de conhecer através de um saber refletido que se coloca em diálogo com a tradição e a história da humanidade. Uma ciência do homem que não faz da sua facticidade a razão da imposição de princípios abstratos que, ao dissimularem as exigências reais e concretas da vida, transformam-se numa presunção in-humana. Um saber consciente de sua tarefa infinita ante a condição natural finita do homem, mas que, nem por isso, se transforma em um monopólio de saberes universais que desconsidera a autêntica forma do conhecer, que é aquela que reconhece na própria experiência da *práxis*²⁵ o fundamento do seu querer e do seu agir.

É preciso encontrar o verdadeiro lugar da hermenêutica, buscar o verdadeiro significado da palavra “compreensão” que, para Gadamer, significa conhecimento e a compreensão da alma (GADAMER, 2002a). Algo como uma modificação da racionalidade prática, a virtude da ponderação reflexiva, que aparece do julgamento intuitivo das considerações práticas que envolvem um outro, não se tratando da situação em que “eu” devo agir. Tal sentido do compreender já era designado pela palavra grega “*synesis*” como sendo a capacidade de julgamento ético (GADAMER, 2013).

Assim, não basta ser um homem experimentado, conhecedor de manhas e técnicas, versado nos mais variados tipos de conhecimento, se no seu agir não souber compreender adequadamente aquilo que a situação lhe reclama. Este deve ter a consciência de que certo conhecimento não é suficiente na orientação do seu agir e que junto a ele deve estar presente o desejo de compreender e agir de forma justa, sendo que o justo só conhecemos através do diálogo, do conviver em comunidade com outros.

Com relação a isso, Gadamer relaciona conselho e amizade, uma relação existente e contínua a partir de uma pertença mútua entre os envolvidos. Nesse sentido, nossa capacidade de compreender e julgar, *synesis*, assim como a ação de dar e pedir conselho, somente se

²⁵ Cabe salientar que é característico do ser humano desejar e buscar os meios para sua satisfação. Contudo, à *práxis* não pertence o desejar, mas o escolher e o decidir. A decisão como conclusão do silogismo prático, é uma reflexão prática em que traçamos um caminho entre o que queremos e o que fazemos para concretizar o que se quer. Porém, nossas ações não são meramente meios para executar planos unicamente nossos. Elas são o modo a partir do qual convivemos com os outros e codeterminamos objetivos comuns.

estabelece sob a premissa da amizade²⁶. “Só um amigo pode aconselhar o outro ou, dito de outra maneira, somente um conselho com intenção de amizade pode ter sentido para o aconselhado” (GADAMER, 2013, p. 425). Assim, tanto para compreender quanto para julgar, é preciso se sentir afetado com o outro e pensar com ele, algo que exige saber, virtude e abertura recíproca entre as partes.

Fica claro que a compreensão não é apenas compreender algo que é dito. Compreender pressupõe sempre um elo comum. Contudo, “[Estamos] ainda muito distantes de ter alcançado uma consciência comum – no sentido de que o que está em jogo é o destino de todos sobre esta terra em que ninguém pode sobreviver[...]” (GADAMER, 1983, p. 55); a humanidade não tem conseguido encontrar por necessidade uma nova solidariedade. Adotar conscientemente uma postura de solidariedade é a condição fundamental da convivência social humana. A solidariedade é a consciência do elo comum que nos une; a razão. Neste sentido, a razão, *logos*, não é a possibilidade individual de arbítrio, mas a condição de codeterminar e partilhar objetivos comuns.

Uma consciência de solidariedade poderia fazer a humanidade acordar deste “sono dogmático”. Quem sabe, por estar diante da questão mais relevante para todos nós, a nossa sobrevivência, pudesse de tal necessidade surgir uma solidariedade que servisse de inspiração a outras solidariedades (GADAMER, 1983).

Gadamer escolhe a palavra amizade, termo grego *philia*, para aclarar o conceito de solidariedade: “Pois a solidariedade significa agora aceitar um conselho de amizade, limitado, como tudo nesta vida, mas que certamente requer de nós toda a boa vontade que somos capazes de oferecer” (2002b, p. 88).²⁷ Isso mostra que, para compreender precisamos estar de acordo tanto com nós mesmos quanto com os outros, e essa tarefa é somente nossa.

Assim, é possível perceber também a aproximação da hermenêutica filosófica com a filosofia prática e com a *phronesis* aristotélica. Tanto compreender quanto agir, para Gadamer, estão imbricados por questões morais que surgem da contingência da realidade, da peculiaridade de cada situação concreta, exigindo constantemente um contraponto da racionalidade prática, que deve saber ponderar conhecimento e virtude.

²⁶ Aristóteles define amizade como um sentimento altruísta benevolente, recíproco, ativo, consciente entre os homens. Afirma Aristóteles: “A amizade perfeita é a dos homens que são bons e afins na virtude, pois esses desejam igualmente bem um ao outro enquanto bons, e são bons em si mesmos. Ora, os que desejam bem aos seus amigos por eles mesmos são os mais verdadeiramente amigos” (EN VIII 2 1156b).

²⁷ Pues la solidaridad significa ahora un asentimiento aconsejado por la amistad, limitado, como lo es todo em esta vida, pero que ciertamente exige de nosotros toda la buena voluntad que estemos en condiciones de aportar” (GADAMER, 2002b, p. 88). [Tradução nossa]

Gadamer retoma os ensinamentos de Aristóteles acerca da filosofia prática para demonstrar que nossas ações já estão de antemão em conformidade com os valores, normas e costumes nos quais fomos educados e que dão sustentabilidade à vida social organizada. Contudo, sabe-se que essas perspectivas normativas são variáveis, visto que a validade dessas depende do tempo e do contexto nos quais foram constituídas. Logo, viver sob tais orientações exige-nos a necessidade de refletir constantemente a respeito de possíveis reajustes das vigências existentes.

Com isso, Aristóteles já percebia a tensão que há entre a idealidade da lei e as possibilidades reais da sua concreção no agir: “Uma lei é sempre insuficiente; não em razão de qualquer falha intrínseca, mas porque o mundo, como campo de nossas ações, é sempre imperfeito com relação à ordem ideal projetada pelas leis” (GADAMER, 2003, p. 53). Isso demonstra a posição sutil aristotélica no que diz respeito à questão sobre o direito natural diante o direito codificado que não atende por si mesmo as condições para a justiça que são variáveis e dependem da avaliação correta das particularidades de cada caso. Esta tensão sempre exige uma “acomodação da lei”, uma resolução determinada via deliberação, em que o justo é discernido sob o ângulo da *epieikeia* (equidade), sendo essa uma tarefa jurídica complementar ao direito positivo; questão central da hermenêutica jurídica.

A importante lição que infere-se, segundo Gadamer, é que, tanto a hermenêutica jurídica (com suas leis objetivas) quanto todos os conceitos norteadores de conduta humana (aqueles que nos inspiram e determinam o nosso modo de ser e agir), não podem ser empregados dogmaticamente. Assim como no direito, todos esses conceitos não são tomados por nós objetivamente, como algo sempre fixo, pronto para ser aprendido e aplicável por si mesmo; “não se trata de conceitos inexatos, mas de conceitos que são inexatos segundo a sua essência” (GADAMER, 2007, p. 32). Portanto, não somos justos porque conhecemos o conceito de justo ou, o ideal da justiça, a “justiça em si”, e daí conseguimos, por isso, aplicá-lo. Isso não é possível. Tal pretensão se configura como uma tarefa irrealizável para nós humanos. Somente seremos justos quando, tomando por base uma noção geral de justiça, encontrarmos o sentido de justiça que cada situação exige. Quando, de fato, compreendermos as exigências de cada caso e soubermos discernir a respeito, encontrando a justa medida para a concreção da ação correta. Algo que só acontece porque vivemos em comunidade, compartilhando valores e saberes que se constituem e se consolidam, ao mesmo tempo que também nos forjam, a cada experiência que realizamos, na *práxis*.

Esse é o ponto que a hermenêutica deve levar em consideração: o vínculo do saber do intérprete ao objeto interpretado, “a pertença do intérprete ao *interpretandum*” (GADAMER,

2002a, p. 367). Logo, toda compreensão somente o é a partir do que lhe antecede. Toda compreensão tem como condição de possibilidade um saber anterior que o liga com o que busca compreender estabelecendo o diálogo, buscando um consenso apesar das discrepâncias entre as opiniões e dos mal-entendidos que poderão surgir. No mesmo sentido, Aristóteles também falou de um “ponto de partida” primeiro e determinante, o *ethos*. Este termo grego representa “o ser que se consegue com o exercício e o hábito” (GADAMER, 2002a, p. 376), ou seja, o ser que se constitui em meio o paradigma factual de valores, crenças e usos partilhados por todos. Diz Gadamer: “*Ethos* é para ele a *arche*, o “fato prévio” que serve como ponto de partida de todo esclarecimento filosófico-prático” (2002a, p. 365).

Aristóteles soube dar essa relevância à factualidade evidenciando o papel fundamental da racionalidade prática, a *phrónesis*, como sendo a garantia de que o *ethos* não seja apenas um adestramento nem incorra em conformismo por partilhar valores e decisões comuns dentro de uma comunidade. Ela é a racionalidade responsável que concede a nós a dignidade de ser humano e também garante-nos a possibilidade de nos autocompreender. Ela é a virtude fundamental da condição humana (GADAMER, 2002a).

Aristóteles, ao fundar a ética, desenvolve essa tensão inseparável entre *logos* e *ethos* como sendo o caráter distintivo do ser humano. Algo que posteriormente despertou o interesse de Gadamer na constatação de uma condicional: se todos os conhecimentos que nos forjam se dão em virtude do que somos, então nosso agir está condicionado ao nosso ser. De maneira semelhante, nossa compreensão depende dos preconceitos que temos, da postura que assumimos e da forma que nos comportamos ao conduzir o diálogo com o outro. Algo que tanto para Aristóteles quanto para Gadamer exige não apenas conhecimento prévio e racionalidade, mas também virtude, visto que para ponderar e encontrar a justa medida para a boa ação, assim como para a compreensão mais acertada, não basta saber o que é certo, é preciso desejá-lo.

3.2.2 Homem prudente

Buscando compreender melhor a relação entre virtude e a racionalidade prática, para com isso construirmos uma base conceitual que nos propicie retomar a noção do homem prudente, traremos ao texto algumas considerações complementares acerca da análise das virtudes e da ação humana realizada por Aristóteles. Como já explicitado anteriormente, ele

elaborou a sua filosofia prática, ética e política, a partir do contexto do ideal da teoria e da filosofia teórica. Tornou, assim, a *práxis* humana um campo de saber autônomo. Desse modo, *práxis* significa o todo das coisas práticas, ou seja, tudo que se refere à conduta, aos modos de ser, de se organizar e de viver dos humanos no mundo (GADAMER, 2002a). Assim, ele divide a filosofia em três ramos: teórica, prática e poética; e esclarece que o objeto da filosofia prática é a *práxis*, que situa-se entre o saber e o fazer.

Sua filosofia prática, ao tratar da *práxis* humana, não restringe-se apenas a uma análise das ações. Sua finalidade última compreende a condução dos seres humanos para a vida boa e feliz: “Admite-se geralmente que toda arte e toda investigação, assim como toda ação e toda escolha, têm em mira um bem qualquer; e por isso foi dito, com muito acerto, que o bem é aquilo a que todas as coisas tendem” (EN I 1 1094a). Assim, o ‘bem’ é o fim das ações e da vida humana, de uma maneira geral. Entretanto, entre todos os bens, aquele que é almejado (como fim e não como meio) pelo homem é o bem supremo, a felicidade, a *eudaimonia*²⁸.

Tendo em vista que a felicidade²⁹, como bem viver, é o grande propósito da ética aristotélica, e que este bem é o fim visado pela ação humana, Aristóteles desenvolve uma análise minuciosa acerca da ação humana, visto que compreende a ação e a sua estrutura como sendo os meios que possibilitam que se atinja o fim pretendido. Embora seja de suma importância a compreensão das estruturas da ação, não nos aprofundaremos em muitos aspectos. Ficaremos apenas, então, restritos às considerações aristotélicas que nos propiciem a realizar a retomada da noção do homem prudente.

Diante de tal objetivo, cabe compreender como as estruturas constituintes da ação, a saber: desejo, deliberação e escolha, estão envolvidas na determinação da ação como uma ação ética. Começando a partir do desejo, verifica-se que este é o princípio da ação, mas não podemos esquecer que “princípio” se diz de vários modos. Isso quer dizer que, embora o desejo seja uma etapa indispensável da ação, ele não a gera, ou seja, ele não é a causa eficiente da ação, mas é causa eficiente da escolha. Assim, verifica-se que a escolha é a origem da ação, e o desejo é o seu princípio. Seu papel é desencadear a deliberação; é o

²⁸ Embora algumas pessoas não tenham a mesma concepção de felicidade, já que defendem a ideia de que ser feliz é possuir riquezas ou ser honrado e admirado, ou ainda ter saúde, todas elas, conscientes ou não de suas próprias crenças, desejam estes bens como meios e não como fins. A *eudaimonia*, não é um estado subjetivo, passageiro; o estagirita a define como uma atividade da alma. Logo, felicidade ou *eudaimonia* corresponde a certa atividade racional da alma conforme a virtude melhor e mais perfeita numa vida completa; certa atividade da alma conforme a excelência (EN I 9 1099b).

²⁹ A felicidade, como condição humana, é o desenvolvimento e a realização plena das potencialidades propriamente humanas. O homem é o único ser da natureza que, por possuir razão (animal racional) e vontade, além da sensibilidade, age e busca a felicidade.

primeiro momento do ato deliberativo: “A origem da ação - sua causa eficiente, não final – é a escolha, e da escolha é o desejo e o raciocínio com um fim em vista” (EN VI 2 1139a).

Já a deliberação é uma espécie de cálculo que visa a melhor estratégia, sendo esta, também, possível de ser realizada, para se atingir o fim pretendido. É o raciocínio que busca os meios mais eficazes para a realização dos fins, ponderando e oferecendo à escolha, a partir de determinadas circunstâncias, alternativas possíveis. Elencar e ponderar tais alternativas na busca do melhor e do possível é, portanto, tarefa da deliberação.

Cabe ressaltar que não deliberamos sobre o fim, e sim sobre os meios para alcançá-lo. Do mesmo modo, não deliberamos sobre coisas eternas, ou sobre coisas impossíveis de se realizar, como a imortalidade. Deliberamos sobre coisas que estão ao nosso alcance e são possíveis, a partir do nosso próprio esforço. Entretanto, quando falamos de fim, estamos falando de desejo e de caráter ou disposição.

Logo, é de acordo com o nosso caráter que desejamos um fim bom ou ruim. Sobre isso, surge a pergunta: é possível deliberar bem com vistas a um fim ruim? Sim, da mesma maneira que é possível desejar um fim bom e deliberar mal, se enganando na escolha de meios que acabam não sendo eficazes para atingir o fim pretendido. Para exemplificar temos o caso do homem virtuoso que deseja um fim bom e delibera bem. Ao contrário, temos o caso do homem vicioso que pode vir a deliberar bem ou mal, contudo o faz com vistas a um fim ruim. Gadamer relata que Aristóteles ilustra o modo de ser do saber ético e da virtude, assim como da degeneração desse saber:

Fala do *deinós* como de um homem que dispõe de todas as condições e dotes naturais desse saber ético, que em todas as situações sabe aproveitar as chances e tirar proveito próprio com incrível habilidade, e em cada situação sabe encontrar uma saída. Mas essa contraimagem natural da *fronesis* se caracteriza pelo fato de que o *deinós* é “capaz de tudo”, usa sua habilidade sem restrições e não tem sensibilidade para perceber que há coisas que não se devem fazer. [...] Nada é tão terrível, tão espantoso, e até tão aterrador como um canalha de posse de habilidades geniais (2013, p. 426).

Isso nos mostra que, a deliberação³⁰ é uma capacidade que parece ser mais técnica, calculativa, do que ética. “Ora, do ponto de vista moral, o que, sobretudo, interessa é a determinação dos fins; a exata correlação dos meios caracterizaria a ação em sua eficácia, não em sua moralidade” (ZINGANO, 2008, p. 25). Infelizmente esse argumento aristotélico levou

³⁰ Ao nos referirmos à deliberação como boa ou má estamos levantando o aspecto desta ser ou não eficiente para realizar o fim pretendido. Não estamos levantando o aspecto moral. A moralidade das ações, na ética aristotélica, está mais ligada à questão da educação dos desejos (hábitos) e a disposição do caráter.

à consciência moral moderna a restringir de maneira inaceitável o verdadeiro papel da racionalidade prática, tornando-a puramente uma razão instrumental.

Gadamer, com o intuito de desfazer o mal-entendido, discorre sobre isso afirmando que “não existem meras considerações sobre a idoneidade dos meios que sirvam para alcançar os fins éticos [...]” (2013, p. 423). Isso se dá porque para o prudente a ponderação dos meios já é em si mesma uma ponderação ética, sendo somente por ela que ocorre a concretização da correção ética do fim adequado. Gadamer expõe o “saber-se” apresentado por Aristóteles ao designar a consciência moral no agir que é a consciência do acionamento do saber ético na imediatez de cada situação concreta. Com isso, evidencia a importância da função do saber moral visto que é ele que deve saber “ver” as exigências de cada caso. Salienta, também, que não se trata de uma visão sensível, mas de um saber discernir à luz do que é correto; pois o contrário disso não representará um erro ou engano, mas a cegueira. “Quem não consegue dominar suas emoções não está em condições de dar ouvidos ao *lógos*” (GADAMER, 2009, p. 162). Tal fato denota o domínio das paixões daquele que já perdeu o comando de si mesmo, acreditando ser o correto aquilo que as paixões lhe sugerem.

Segundo Gadamer, Aristóteles considera de maneira geral que a *phrónesis* tem a ver mais com os meios do que, propriamente, com os fins³¹. Contudo, Aristóteles elucida que a *phrónesis* não é apenas uma capacidade de eleger os meios corretos, mas que ela é também uma *hexis* ética que orienta a ação daquele que tem em mira o fim conforme a virtude de seu ser ético. Nesse sentido, após a deliberação, estarão presentes os meios corretos e eficientes para alcançar o fim desejado. Logo, caberá à *escolha*, guiada pela *phrónesis*, optar pelo meio mais adequado em vistas ao melhor fim.

Assim, escolha, como podemos verificar, não é o mesmo que deliberação, pois decidir é diferente de calcular. Mesmo assim, toda escolha é sempre deliberada visto que, ao escolhermos algo, não o fazemos sem antes deliberar a respeito. A escolha possui parte calculativa (que provém da deliberação) e parte referente ao desejo, ao querer, de aceitação pessoal. Podemos deliberar e não escolher, pois deliberar não implica aceitar o que se deliberou. Entretanto, se eu escolho algo, não posso ter escolhido sem elencar e ponderar sobre os meios. Na deliberação temos somente a razão atuando. Já na escolha, temos inteligência deliberante (razão) mais vontade desejante (desejo). A escolha é a conclusão do ato deliberativo. Logo, ela depende de uma deliberação prévia e funciona como um motor para a ação; é o impulso para que a ação se realize. Afirma Aristóteles,

³¹ Gadamer afirma isso em uma nota de rodapé do *Verdade e Método* (2013, p. 423).

Sendo, pois, o objeto de escolha uma coisa que está ao nosso alcance e que é desejada após deliberação, a escolha é um desejo deliberado de coisas que estão ao nosso alcance; porque, após decidir em resultado de uma deliberação, desejamos de acordo com o que deliberamos (EN III 3 1113a).

A partir da breve exposição das estruturas (ou etapas) da ação, pudemos perceber a responsabilidade da *phrónesis* na determinação dos meios adequados para atingir determinados fins. É certo que ela nos constitui como humanos, mas não garante em seu todo a nossa moralidade. Logo, é a determinação dos fins em conformidade com a sabedoria prática de encontrar os meios justos para alcançá-lo que vai garantir a boa ação moral. Segundo Aristóteles, o elemento basilar do saber ético do homem é a “aspiração”, *orexis*, constituída a partir de uma atitude firme (*hexis*) (GADAMER, 2013). Nesse sentido, cabe ainda trazer ao texto alguns aspectos a respeito das virtudes éticas e dianoéticas, para fundamentar a ação ética.

Para introduzir a questão das virtudes, Aristóteles começa dissertando sobre a alma e a sua divisão em racional e irracional (EN I 13 1102a - 1102b). A parte irracional se divide em apetitiva e vegetativa. A primeira é relativa aos sentidos, às paixões/emoções e às sensações de prazer e de dor. No homem, dá início ao conhecimento pela sensação. É a origem das virtudes morais, que são aquelas adquiridas através do hábito, *ethos*. Mesmo fazendo parte da alma irracional, a parte apetitiva e, em geral, desiderativa participa de certa maneira da razão na medida em que a obedece. A outra parte irracional, vegetativa, é aquela relativa às atividades biológicas presentes em todos os seres vivos, animais e vegetais, a exemplo, a nutrição, crescimento, etc. Esta parte não participa da razão.

Já se tratando da parte racional da alma, Aristóteles a designa como sendo aquela relativa às virtudes intelectivas que possui sua gênese e desenvolvimento, em grande parte, devedoras do ensino, requerendo por isso experiência e tempo. Contudo, por esta parte participar da parte apetitiva da alma, ela coloca a razão em relação direta com as virtudes morais.

Como pudemos observar, seguindo a mesma divisão da alma, há dois tipos de virtudes. Entretanto, como Aristóteles define a virtude? “A virtude é, pois, uma disposição de caráter relacionada com a escolha e consistente numa mediania, isto é, a mediania relativa a nós, a qual é determinada por um princípio racional próprio do homem dotado de sabedoria prática” (EN II 6 1107a). A virtude é uma propriedade disposicional do homem que se atualiza através da prática de boas ações, visto que o hábito forja o caráter: hábito bom, caráter virtuoso; hábito mau, caráter vicioso. Cabe salientar, como afirma Zingano, que:

“chamamos de virtudes as disposições dignas de elogio” (2008, p. 40). Assim, virtude é a disposição de caráter que torna bom o homem, na medida em que este vai desempenhando bem a sua função própria, a saber, a racionalidade.

Cada virtude se encontra entre dois vícios, sendo o meio não uma medida equidistante entre os seus extremos, mas uma medida que, dependendo da situação e das circunstâncias daquilo que deve ser feito, pode estar mais próxima de um extremo do que de outro. O meio-termo, segundo Aristóteles, é sempre relativo a nós, sendo determinado pela razão prática, ou seja, a razão graças à qual um homem experiente e com discernimento, o homem prudente, o determinaria. A virtude, assim, é uma disposição (*hexis*) de escolher por deliberação; logo a escolha deliberada está no âmago da noção de virtude moral.

Portanto, as virtudes intelectuais dependem da instrução e permitem conhecer a verdade, enquanto as virtudes morais, adquiridas pelo hábito, nos auxiliam a responder corretamente as situações práticas. Contudo, Aristóteles relata a existência de dois modos de virtude moral, a saber, virtude moral natural ou virtude moral em sentido estrito.

Por conseguinte, assim como naquela parte de nós que forma opiniões existem dois tipos, a habilidade e a sabedoria prática, também na parte moral existem dois tipos, a virtude natural e a virtude no sentido estrito. E destas, a segunda envolve sabedoria prática. Daí o afirmarem alguns que todas as virtudes são formas de sabedoria prática. E Sócrates tinha razão a certo respeito, mas a outro respeito andava errado: errado em pensar que todas as virtudes fossem forma de sabedoria prática, mas certo em dizer que elas implicam tal modalidade de sabedoria. Temos uma confirmação disto no fato de que ainda hoje todos os homens, quando definem a virtude, após indicar a disposição de caráter e os seus objetos, acrescentam: “aquilo (isto é, aquela disposição) que está de acordo com a reta razão”. Ora, a reta razão é o que está de acordo com a sabedoria prática (EN VI 13 1144b).

A virtude, em sentido estrito, inclui um agir conforme o hábito, mas também inclui a participação efetiva da virtude intelectual prática. Neste modo, o homem virtuoso e prudente age moralmente em sentido estrito, com plena consciência no escolher deliberado, pois conhece as razões, os motivos e os porquês de tal ação. Assim, Aristóteles diferencia o agir virtuoso natural do agir que é, propriamente, moral. Este último é aquele plenamente guiado pela razão prática (como uma disposição moral firme e imutável), pela sabedoria prática ou prudência (*phrónesis*).

É no livro VI da *EN* que Aristóteles explicita o papel da *phrónesis*. Já no início deste livro, ele retoma a questão da mediedade (meio-termo), e a relação entre essa e a razão correta. Retoma, também, a divisão das virtudes da alma em virtudes do caráter (morais) e

virtudes do pensamento (intelectuais)³². Trata a respeito das primeiras nos livros anteriores e dedica este livro às virtudes do pensamento ou intelecto, dividindo a alma racional do mesmo modo como fez com a parte irracional da alma. Desse modo, ele divide a alma racional em científica e calculativa. A primeira é aquela pela qual conhecemos os tipos de entes cujos princípios não podem ser de outro modo; a segunda é aquela pela qual conhecemos as coisas que podem ser de outro modo, coisas variáveis. A partir disso, é possível inferir que a sabedoria prática refere-se à segunda, pois é esta a parte calculativa e deliberativa, visto que ninguém delibera sobre coisas que não podem ser de outro modo, ou seja, sobre coisas invariáveis.

Aristóteles distingue conceitualmente, então, razão teórica de razão prática. A teórica diz respeito ao âmbito do necessário e do universal, enquanto a prática diz respeito ao âmbito da contingência. Faz-se importante tal distinção, pois se tratando das ações humanas, do variável, as regras da razão prática não podem ser tão rígidas e exatas quanto às da razão teórica, nem mesmo se pode fazer uso do silogismo teórico como utilizamos para buscar o conhecimento científico, das ciências. No que tange à sabedoria prática, o agir humano, a razão prática é a razão em atuação, a partir do silogismo prático, cabendo ao agente, através de critérios práticos, preenchê-lo a com circunstâncias particulares e concretas de cada caso.

Assim, a sabedoria prática tem a função de deliberar bem para agir bem a partir do silogismo prático, e permite saber a maneira correta de nos comportarmos, além da habilidade de corrigir o próprio rumo³³. Contudo, nos falta conhecer mais precisamente a relevância da prudência para a ética aristotélica. De que modo a prudência se relaciona com a felicidade? A resposta para essa pergunta depende de compreendermos em que medida a parte racional da alma participa da parte irracional. Tal conhecimento conduzirá ao âmbito da ação moral e aos critérios do agir prudente, com vistas ao bem e à vida feliz, possibilitando perceber o alcance da proposta ética aristotélica.

A sabedoria prática conta com a cooperação das virtudes intelectuais para atualizar a virtude moral, em sentido estrito, conforme a virtude perfeita (excelência). A *phrónesis* (virtude intelectual da sabedoria prática) atua sobre a parte irracional da alma, parte apetitiva, como um comando racional. Esse comando que a *phrónesis* exerce sobre as paixões,

³² Cf. ANGIÓN (2011, p. 286).

³³ A prudência possibilita a correção dos meios e dos fins da ação, “a excelência no deliberar é uma espécie de correção” (EN VI 9 1142b). Somente a deliberação não garante que ação seja usada para atingir fins realmente bons, no sentido moral e ético. O homem mau pode deliberar com êxito e alcançar um fim ruim, praticar uma má ação no sentido moral. O que importa aqui é ressaltar que a ação para ser virtuosa, boa moralmente falando, precisa ter percorrido passos também virtuosos. A boa ação, no sentido moral, precisa da correção nos meios e nos fins, ou seja, precisa de meios e fins virtuosos.

educando-as, revela a habilidade e o papel desempenhado pela sabedoria prática, que nos permite identificar e conhecer o modo correto e justo de agir.

Entretanto, a prudência como comando ou persuasão sobre a parte apetitiva e desejanse da alma só terá êxito:

Naquele que tem uma pré-disposição bem-orientada para o bem. Tem que haver uma abertura às virtudes de caráter que, pela força do hábito bem-conduzido e orientado no seu exercitar, torna-se continente, moderando seus desejos. É um tipo de desejo bem-orientado. Para Aristóteles, a atuação por persuasão não é eficaz naquele homem que teve desde a infância uma formação de modo vicioso de sua sensibilidade, tornando-se um incontinente. Nesse caso, o homem é possuidor de um desejo mal-orientado sem uma dimensão estética e ética, não havendo abertura para a prática de boas ações, receber e ouvir bons conselhos racionais sobre a vida que deve buscar realizar (SANGALI; STEFANI, 2012, p. 63).

Com isso, cabe salientar que o desejo se relaciona com o fim; e a sabedoria prática, por ser a parte calculativa, relaciona-se com os meios (deliberação) e com a escolha, como decisão moral. Dessa forma, agir moralmente, em sentido estrito, é o agir correto e justo que, com a prática diária sendo guiada pela reta razão, vai transformando o indivíduo em homem prudente. O prudente é virtuoso e justo. Ele sempre deseja o bem pelos motivos certos, nas circunstâncias certas, para si e para os outros. Ele deseja o bem, delibera com êxito e atinge o fim pretendido. Seu desejo adere à reta razão, sentindo prazer em fazer o que é justo, alcançando, assim, uma vida boa e feliz. Daí a importância da sabedoria prática para a proposta ética aristotélica, assim como para a hermenêutica filosófica gadameriana.

Nesse sentido, não somente a retomada da *phrónesis* empreendida por Gadamer para servir de modelo à virtude hermenêutica como também a retomada da noção de homem prudente mostram-se válidas para compreendermos a estrutura essencial do fenômeno ético. Resgatar o sentido original da filosofia prática aristotélica permite trazer ao debate filosófico e científico a consciência ética daquele que atua, daquele que reconhece a sua condição de homem como cidadão livre, como ser que possui *prohairesis*.

Para Gadamer, a noção do homem prudente como sendo aquele que delibera bem, visto que deseja o bem e enxerga as particularidades da realidade à luz do correto, que sabe discernir sobre os melhores meios para atingir o fim pretendido e dentre estes escolhe o mais justo para o bem comum é a noção que servirá de alerta ao homem contemporâneo dominado pelo paradigma cientificista. Praticamente, é como se fosse preciso resgatar nos ensinamentos gregos a nossa natureza humana, como o ser que sabe que pode e deve escolher e, com isso, fazer justiça a sua natureza, não permitindo que lhe retirem a sua autonomia. Portanto, a

recuperação da capacidade racional do homem, sua reflexão emancipadora, deverá possibilitar o reencontro do homem com a sua identidade, ou melhor, fazer com que ele consiga sair do isolamento no qual foi historicamente submetido, e seja capaz de estabelecer o vínculo comunicativo em sua comunidade em prol do bem comum (GADAMER, 1983).

Recuperar a noção de homem prudente é recobrar da consciência a sua responsabilidade e engajamento no processo do conhecimento. É recuperar o “saber-para-si” de que nos fala Aristóteles a partir da *phrónesis*. E mais, é trazer ao fenômeno compreensivo a modificação intencional da virtude do saber ético, pois é no compreender a situação do outro que instauramos a verdadeira dimensão ética. Ao compreender o outro, nos engajamos mutuamente em uma causa boa e justa para ambos. Ao adotar uma postura de abertura, me deixo ser afetado pelo outro e me coloco a compreender com ele.

Retomar essa noção aristotélica servirá como suporte ao homem experimentado que, para compreender adequadamente, deve estar consciente da sua responsabilidade na determinação dos meios e dos fins para chegar ao bem e à verdade, sabendo reconhecer os limites da instrução para não exigir dela mais do que ela pode e deve dar. Deve ter maturidade existencial para discernir e encontrar a verdade a cada situação real, algo que já reside e revela-se a nós em nossas próprias experiências de vida. O homem experimentado, no autêntico sentido do termo, é aquele que tem a consciência da sua finitude, que sabe não ser o senhor do tempo e do futuro, que é consciente da responsabilidade de seu saber e de seu não saber e, por isso, rejeita todo dogmatismo e assume a postura de abertura para lançar-se a novos saberes, experiências, compreensões, transformando o ser que compreende. O autêntico homem experimentado sabe reconhecer o verdadeiro sentido da experiência; a abertura para novas experiências.

Compreender adequadamente, então, não é apenas saber aplicar um conhecimento do geral a uma situação particular. No fenômeno compreensivo não há a possibilidade de aplicação de um saber objetivo, pois não há a possibilidade de compreensão sem que, desde o princípio, não estejamos totalmente envolvidos na situação. Fica claro que “o essencial das “ciências do espírito” não é a objetividade, mas a relação prévia com o objeto” (GADAMER, 2002a, p. 374). Se há um ideal de conhecimento objetivo que possa servir para a hermenêutica, este é o ideal de “participação”; um modelo exequível através do diálogo.

O diálogo é a constatação de que não compreendemos sozinhos, pois é ele o meio pelo qual experienciamos a verdade. Nesse sentido, nosso saber prévio, que é o que nos possibilita compreender, é um saber advindo da partilha e do nosso pertencimento ao elo comum, ao contexto linguístico no qual vivemos e convivemos com os outros:

Seguindo Aristóteles, não precisamos buscar, partindo de um conceito geral de ciência, o caráter específico desse saber a respeito do que é humano. Basta indagarmos pelo meio de linguagem que transmite esse saber, baseando-nos em sua verdadeira origem: a realidade social do ser humano (GADAMER, 2002a, p. 379).

Pelo diálogo, compartilhamos valores, costumes, a tradição, os feitos e efeitos da história da humanidade. É por ele e através dele que constituímos a nossa pré-compreensão, ou seja, a possibilidade de continuar compreendendo. Portanto, compreender é fazer parte de um contexto comum.

Neste sentido, recuperar a *phrónesis* aristotélica e a noção de homem prudente, é trazer a consciência do fenômeno hermenêutico como de fato a compreensão acontece. Tais noções são exemplares para clarificar o que realmente importa à racionalidade no que diz respeito à vida humana. É uma tentativa de restaurar a dimensão ética dentro do âmbito científico; uma tentativa de resgatar a responsabilidade do saber teórico que perdeu a consciência da sua limitação nas ciências naturais e sociais.

Trazer o sentido da *phrónesis* e do homem prudente para compreender a experiência humana na sua eterna busca por conhecimento é o mesmo que dizer que isso é uma tarefa de todos para todos. É ressaltar que a compreensão deve ser resultado de uma reflexão racional ponderada na justa medida, desejando o bem pelo bem de todos, pois não há subjetividade absoluta no comportamento do prudente ou do autêntico homem experimentado. O que existe é uma subjetividade construída intersubjetivamente e que, portanto, deve saber agir responsabilmente orientada pela noção de bem e verdade construída de forma participativa, algo somente realizável através da abertura à autêntica experiência hermenêutica, o diálogo.

3.3 DIALÉTICA SOCRÁTICO-PLATÔNICA: ABERTURA E DIÁLOGO

Tendo em vista que a tarefa primordial da hermenêutica filosófica é abrir a dimensão hermenêutica a todo processo de busca pelo conhecimento, buscaremos explicitar a fundamental importância da abertura, assim como a relação entre verdade e experiência, e o porquê desta relação se encontrar remetida à dialética socrático-platônica. Como já explicitado, Gadamer procura empreender em sua teoria a restauração do sentido original da

hermenêutica como sendo aquele que está na base de toda compreensão, de todas as formas de interpretação e comunicação dos humanos, da maneira como estes compreendem e expressam suas experiências e feitos realizados no viver em sociedade. Neste sentido, o autor mostra a pretensão universalista da hermenêutica filosófica que, ao propor que enxerguemos a realidade para além daquela revelada pela experiência moderna e procedimentos cognitivos da racionalidade pós-cartesiana, coloca em xeque a metodologia científica objetificadora como base última da legitimação da verdade. Afirma o autor:

O fenômeno da compreensão impregna não somente todas as referências humanas ao mundo, mas apresenta uma validade própria também no terreno da ciência, resistindo à tentativa de ser transformado em método da ciência. A presente investigação toma pé nessa resistência que vem se afirmando no âmbito da ciência moderna, contra a pretensão de universalidade da metodologia científica. Seu propósito é rastrear por toda parte a experiência da verdade, que ultrapassa o campo de controle da metodologia científica, e indagar por sua própria legitimação onde quer que se encontre. É assim que as ciências do espírito acabam confluindo com as formas de experiência que se situam fora da ciência: com a experiência da filosofia, com a experiência da arte e com a experiência da própria história. São modos de experiência nos quais se manifesta uma verdade que não pode ser verificada com os meios metodológicos da ciência (GADAMER, 2013, p. 30).

Desde a filosofia de Descartes, todo conhecimento aceito como legítimo deveria expressar, a partir de argumentos objetivos, a veracidade de suas proposições. Todas as outras formas de conhecimento ou de saber, mesmo aquelas que consideramos válidas ou até mesmo necessárias para a vida, se não cumprissem tal determinação da ciência moderna e não acatassem a concepção de verdade imposta pela mesma, acabavam sendo destituídas de valor científico. Contra esse absolutismo epistemológico, Gadamer propõe uma postura de abertura capaz de acolher a verdade nas possibilidades reais que a vida nos apresenta, uma verdade que se revela a nós pela abertura, através da pergunta e resposta, do diálogo e que não se deixa aprisionar por apenas uma das formas de se fazer ciência.

Com o intuito de revelar outras dimensões de verdade para além daquela consagrada pelo experimento e pelo método científico na Modernidade, Gadamer revisita a tradição e analisa o conceito de experiência e suas adaptações ao longo da história. Para o autor, a verdade não pode ser mais compreendida como algo apenas a ser observado, demonstrado, aceito cientificamente. Ela não pode ser considerada como algo apartado de nós, distante das nossas leituras de mundo, das nossas vivências. Conhecer a verdade passa a ser compreender a verdade. Um processo que se realiza para além da teoria, na intersubjetividade, ao compartilhar linguagem, símbolos e signos que criam mundos e nos constitui como humanos.

Uma verdade que já há muito experienciamos, desvelada desde a época de Sócrates e Platão, mas que a filosofia da consciência nos fez acreditar que desaprendemos a reconhecê-la.

3.3.1 Verdade e experiência

Primeiramente, precisamos buscar um acordo sobre o que quer dizer “verdade”: “[...] um conceito de conhecimento e de verdade que corresponda ao todo de nossa experiência hermenêutica” (GADAMER, 2013, p. 31). No primeiro momento, o discurso que nos é mais familiar é que a verdade é a correspondência entre o nosso entendimento e a realidade, entre a forma de ser das coisas e o conhecimento que acreditamos ter sobre elas. Entretanto, o pensar a verdade se tornou algo muito confuso com a modernidade, principalmente, com a imposição e extensão do método científico às ciências do espírito, tornando todo o conhecimento dependente de tal método para ser considerado válido e verdadeiro:

O problema, de acordo com Gadamer, é que a verdade se confunde com teorias filosóficas da verdade – assim como a correspondência – e suas aspirações à objetividade. Uma das principais reinvidicações de Gadamer é que o *método obstrui a verdade* ou invés disso, um encontro básico e fundamental com a verdade é perdido quando recorremos à dependência do método. (LAWN, 2007, p. 84).

E é este equívoco que Gadamer quer desfazer ao propor a sua hermenêutica filosófica. Para isso, rejeita o conceito de verdade como correspondência ou representação e o redefine a partir da contribuição heideggeriana. Segundo Lawn, a hermenêutica existencial de Heidegger, ao enfatizar a pré-estrutura da compreensão, e redefinir a verdade, “[...] possibilitou o renascimento de uma versão mais fundamental da verdade [...]” (LAWN, 2007, p. 83). Argumenta Gadamer:

Ao recuperar o sentido da palavra grega que designa a verdade, Heidegger possibilitou em nossa geração um conhecimento promissor. Não foi Heidegger o primeiro a descobrir que *Aletheia*, significa propriamente desocultação (*Unverborgenheit*). Heidegger nos ensinou o que significa para o pensamento do ser o fato de a verdade precisar ser arrebatada da ocultação[...]. Há um nexos originário, portanto, entre ser verdadeiro e discurso verdadeiro (GADAMER, 2002a, p. 60).

Assim, a verdade gadameriana está atrelada à noção de verdade em Heidegger, em que a palavra grega *aletheia* tem o sentido de “desvelamento”, ato de trazer algo encoberto para a luz. Experienciar a verdade é experienciar o novo, o inesperado, é desejo de compreender a novidade a partir daquilo que já é compreendido. Algo que desde Platão significa o começo do filosofar, algo que surge com a surpresa, a *thaumazein*. Isso quer dizer: tudo aquilo que foge do âmbito do habitual e que se apresenta como algo inesperado e que por isso nos afeta, é o que incita a nossa reflexão. Para Platão, filosofar significava o permanente e insaciável afã da verdade, enquanto que o saber propriamente dito era restrito aos deuses. Neste sentido, filosofar era como uma aspiração ao conhecimento, era a busca desinteressada pelo belo, desconsiderando qualquer utilidade como resultado. Uma busca pelo conhecimento pelo próprio prazer que o conhecer proporciona, um conhecer com fim em si mesmo.

Observamos que a noção de verdade que Gadamer quer ressaltar vai ao encontro da verdade que experienciamos em nosso viver relacional entre nós mesmos e os outros, sendo esta a verdade “hermenêutica”, como a verdade que se revela “na estrutura essencial da linguagem característica de toda experiência humana de mundo” (GADAMER, 2002a, p. 270). Tal verdade é aquela que se efetiva através da simultaneidade em constante renovação, na transformação que a parte empreende no todo e que somente se realiza através do diálogo entre o familiar e o desconhecido: “Existe um senso daquilo que já foi entendido e aquilo que é estranho, diferente, o outro que, em sincronismo com aquilo que já foi visto, constitui a verdade hermenêutica [...]” (LAWN, 2007, p. 87).

Neste sentido, Gadamer rejeita a noção de verdade como um enunciado conceitual com pretensão de valor absoluto e coloca em evidência a noção de verdade como um acordo sempre provisório resultado de toda busca pelo conhecimento. Uma busca que, conforme Flickinger³⁴, recupera o diálogo como caminho para a verdade. Uma verdade que se torna legítima através do processo dialógico-argumentativo que se dá a despeito das idiosincrasias ideológicas, dos valores e crenças assimiladas a partir da convivência social. Pois, apesar das contingências e da factualidade ali existentes, a verdade se desvela na abertura que possibilita o encontro entre as interpretações de mundo dos seus interlocutores. Estes, ao argumentar a respeito das suas pretensões de verdade, estão colocando-as à prova, suspendendo a validade das mesmas, para possibilitar uma revisão crítica de seu raciocínio. A verdade que resulta dessa experiência de linguagem não pode ser mais aquela que carrega o *status* de verdade última e definitiva, mas aquela que surge do acordo entre seus interlocutores. Uma verdade

³⁴ Ideia explicitada pelo autor no livro: *A caminho de uma pedagogia hermenêutica*, 2010.

possível historicamente e legitimada pelo assentimento dos homens como um modo de chegar à verdade muito similar àquele presente na maiêutica socrática.

Foi o sentido concedido por Platão acerca do que seja filosofar que o levou a transformar Sócrates no primeiro mestre da filosofia. Platão o considerava um cidadão simples e humilde que não conjecturava o saber conforme aqueles que se diziam ser os sábios de sua época. Diz Gadamer: “ele era, realmente, um filósofo no sentido platônico da palavra; não era um homem sábio e sábio, mas se caracterizava por sua própria ignorância e a de todos os demais acerca que é o mais importante e o único essencial: o bem” (1983, p. 80). Dialogava de forma incansável com os homens lhes perguntando sobre o bem; era o modelo de homem que todos viam no filósofo, como sendo aquele que se interessa pelo conhecimento de si mesmo e cuja sabedoria prática ajuda-o a superar as vicissitudes da vida, das injustiças e do temor da morte. Nesse sentido, buscar a verdade era o mesmo que buscar o bem, uma busca pelo saber do que realmente era importante para a vida dos homens em sociedade.

A hermenêutica filosófica, assim, coloca em voga a verdade como resultado provisório de um processo cognitivo intersubjetivo que, sendo um fenômeno universal de linguagem relativo a todo tipo de experiência humana no mundo, também se desenvolve em outras dimensões como da arte e da tradição histórica. Tal experiência de verdade pode ser compreendida tridimensionalmente como uma experiência epistemológica, ética e estética. Na abertura ao outro surge a relação dialética-dialógica entre saber e ética, reinstaurando a responsabilidade ao todo âmbito hermenêutico, ou seja, à toda forma de busca e compreensão do conhecimento e à toda ação humana decorrente disso. Contudo, para compreender a relevância desta experiência para o fenômeno hermenêutico, é preciso compreender a sua estrutura ontológica, seu modo de ser que possibilita a manifestação da verdade hermenêutica.

3.3.2 Experiência hermenêutica

Gadamer afirma que o conceito de experiência é um dos menos elucidados da tradição, uma vez que, adotado pelas ciências da natureza, foi submetido a uma esquematização epistemológica, a ponto de perder o seu sentido originário.

O objetivo da ciência é tornar a experiência tão objetiva a ponto de anular nela qualquer elemento histórico. No experimento das ciências naturais isso é alcançado através de seu aparato metodológico. Algo parecido se dá

também por meio do método da crítica histórica no âmbito das ciências do espírito. Em ambos os casos a objetividade é garantida pelo fato de as experiências feitas ali poderem ser repetidas por qualquer pessoa. Assim como na ciência da natureza os experimentos devem ser passíveis de verificação, também nas ciências do espírito o procedimento completo deve ser passível de controle. Nesse sentido, na ciência não pode restar espaço para a historicidade da experiência (GADAMER, 2013, p. 454).

Desse modo, a experiência para a ciência moderna só pode ser considerada experiência na medida em que se confirma. Sua natureza está na possibilidade de reproduzir os mesmos resultados. Para Gadamer, esse não é o sentido originário do conceito de experiência. Então, com o intuito de resgatá-lo, revisita a tradição, reconstruindo-a hermeneuticamente, ao compreender e reinterpretar os vários sentidos que este conceito experimentou ao longo da história. Com isso, o autor deseja romper com a visão equivocada da ciência moderna que mutilou o original sentido da experiência.

Assim, Gadamer cita Edmund Husserl ao reconhecer a tentativa deste filósofo em superar a unilateralidade a que foi submetido o conceito de experiência pela idealização das ciências, ao elaborar a genealogia da experiência como experiência do mundo da vida, anterior, portanto, a pretensa idealização. No entanto, Husserl parece estar dominado pela própria unilateralidade que pretende superar, já que ele “[...] ainda projeta o mundo idealizado da experiência das ciências exatas sobre a experiência original de mundo [...]” (GADAMER, 2013, p. 455).

Ao realizarmos uma experiência com o único objetivo de alcançar um resultado, estamos desqualificando o verdadeiro processo desta. E mais, Gadamer observa os dois sentidos modernos dados a esse conceito: experiência que corresponde às nossas expectativas e as confirmam; e experiência que se faz pela primeira vez, aquela que nos surpreende ao não confirmar as nossas expectativas e nos possibilita conhecer algo novo. Esse último é o verdadeiro sentido da experiência:

Essa, a verdadeira experiência, é sempre negativa. Quando fazemos uma experiência com um objeto significa que até então não havíamos visto corretamente as coisas e que só agora nos damos conta de como realmente são. Assim, a negatividade da experiência possui um sentido marcadamente produtivo. Não é simplesmente um engano que é visto e corrigido, mas representa a aquisição de um saber mais amplo (GADAMER, 2013, p. 462).

Essa negação que a verdadeira experiência experimenta ao obter um resultado inesperado, novo, está na estrutura da experiência e recebe o nome de *dialética*. Segundo

Gadamer, o movimento dialético próprio da experiência foi evidenciado por Hegel, a partir da sua *Fenomenologia do Espírito*. O próprio autor cita Hegel ao justificar a sua posição:

“O movimento dialético que a consciência realiza consigo mesma, tanto em seu saber como em seu objeto, *na medida em que para ela o novo objeto verdadeiro surge desse movimento*, é isso que no fundo chamamos de *experiência*”. [...] Hegel não interpreta a experiência dialeticamente, mas ao contrário pensa o que é o dialético a partir da essência da experiência. Para Hegel a experiência tem a estrutura de uma inversão da consciência e é por isso que se constitui num movimento dialético (GADAMER, 2013, p. 463).

Portanto, na concepção gadameriana de experiência está também a contribuição hegeliana, especialmente, no que se refere à negatividade que caracteriza o movimento dialético. A experiência que ganha expressão em sua negatividade, já que frustra as nossas expectativas, é também produtiva, visto que apresenta um novo conhecimento, produzindo um saber mais amplo. “[A] experiência é em primeiro lugar sempre experiência de negatividade (*Nichtigkeit*)” (GADAMER, 2013, p. 464). Sendo assim, a verdadeira experiência é aquela que nunca poderá ser repetida, já que a repetição traz consigo a possibilidade de previsão, e a impossibilidade do novo. Logo, a verdadeira experiência é negativa, produtiva e única.

Contudo, a descrição que Hegel faz da experiência é na realidade o movimento de inversão da consciência, ou seja, a experiência que a consciência faz consigo mesma reconhecendo-se no outro. Entretanto, ao propor esse caminho para a consciência chegar ao saber de si mesma, Hegel está transformando a experiência em método para a ciência. Comenta Gadamer, ao discordar de Hegel, “O padrão a partir do qual pensa a experiência é, portanto, o do saber-se. Por isso, a dialética da experiência deve culminar na superação de toda experiência, que se alcança no saber absoluto, isto é, na identidade absoluta entre consciência e objeto” (GADAMER, 2013, p. 464).

Segundo Gadamer, a experiência nunca é ciência e Hegel, ao torná-la objetiva, está renunciando o saber próprio da experiência, que é insuperável diante de qualquer ensinamento teórico ou técnico. Um saber, uma verdade, que se revela na abertura que a experiência carrega consigo na sua estrutura ontológica, “[...] nessa abertura à experiência que é posta em funcionamento pela própria experiência. A verdade da experiência contém sempre a referência a novas experiências” (GADAMER, 2013, p. 465).

Desse modo, o homem experimentado, vivido, não é aquele que se tornou o que é somente pelas experiências que fez, mas principalmente, aquele que percebeu que é só assim que se aprende. Tal homem já compreendeu que para continuar aprendendo é preciso se

manter aberto a novas experiências, e se tornou consciente que é somente na abertura que compreendemos:

A consumação de sua experiência, o ser pleno daquele a quem chamamos “experimentado”, não consiste em saber tudo nem saber mais que todo mundo. Ao contrário, o homem experimentado evita sempre e de modo absoluto o dogmatismo, e precisamente por ter feito tantas experiências e aprendido graças a tanta experiência está particularmente capacitado para voltar a fazer experiências e delas aprender (GADAMER, 2013, p. 465).

Portanto, a primazia da experiência não está no fato dela instruir sobre isto ou aquilo, mas no fato de que é somente assim que compreendemos. A verdadeira experiência está no âmago da historicidade do ser humano. Esta experiência, por estar aberta ao inusitado, não confirmando as nossas expectativas, pressupõe certa frustração e sofrimento. No entanto, esta percepção dolorosa que a acompanha faz parte da sua essência, um momento fundamental do ser histórico que se dá a partir da relação entre experiência e discernimento. E essa interpretação que nos mostra a experiência como aprender pelo sofrer é a contribuição de Ésquilo, que nos deixa como herança o conhecimento que está na gênese da tragédia grega. “O que o homem deve aprender pelo sofrer não é isto ou aquilo. Ele precisa discernir os limites do ser humano, alcançar o discernimento de que as barreiras que nos separam do divino não podem ser superadas” (GADAMER, 2013, p. 466).

Assim, a autêntica experiência é aquela na qual o homem se torna consciente de sua finitude e de sua historicidade. É aquela que torna o homem experimentado, no autêntico sentido da palavra, pois o torna consciente das limitações de toda previsão e da instabilidade de qualquer planejamento. A partir dela, o homem se reconhece como um ser pertencente à história, um ser que nela atua, mas não tem o poder de controlar o tempo. O passado não pode ser modificado por nós, e o futuro é um tempo de possibilidades abertas que encontra sua limitação na finitude humana.

A partir disso, fica evidente que há um afastamento do discurso metodológico sobre a experiência ao recorrer à finitude: a hermenêutica filosófica é recurso ao ser histórico do homem em sua vinculação com a tradição. O inusitado da verdadeira experiência, somente perceptível pela abertura, não pode ser evidenciado pelos recursos metodológicos das ciências. E embora possa parecer estranha a expressão gadameriana “verdadeira experiência” é importante lê-la, não por uma possível oposição a uma “falsa experiência”, mas como uma experiência que se torna legítima somente na originalidade do inusitado. A historicidade que possibilita ao inusitado suscitar algo original está embasada numa temporalidade que não é

sucessão de instantes independentes, mas duração que vincula os acontecimentos pela tradição. Ora, a possibilidade decisiva para isso está na abertura: estrutura dada pelo conceito de jogo e que alcança sua expressão mais plena na pergunta.

Gadamer verifica que é possível buscar todos esses fundamentos presentes na estrutura geral da experiência, e aplicá-los na experiência hermenêutica. Dessa forma, compreenderemos a sua estrutura ontológica, o seu modo de ser, que determina, por conseguinte, o modo de ser da consciência da história efetual.

A verdadeira experiência é a experiência da própria historicidade; logo, é possível inferir que a experiência hermenêutica tem relação com a tradição, pois é esta que deve chegar à experiência. Todavia, a tradição não pode ser vista como um conhecimento que adquirimos e aprendemos a dominá-lo, mas como a experiência, propriamente dita, que se realiza na linguagem.

Logo, a verdadeira experiência é aquela que se comunica, que fala e que deseja ser ouvida. Tal é a verdadeira primazia do fenômeno hermenêutico, o ouvir; pois não basta ser interpelado ou sentir-se afetado pelo outro, é preciso ouvi-lo. Falar para ninguém não tem sentido, logo o ouvir instaura o diálogo: “o ouvir é um caminho rumo ao todo porque está capacitado para escutar o *logos*” (GADAMER, 2013, p. 597). O diálogo como autêntica abertura ao outro é a verdadeira experiência hermenêutica; o diálogo como lugar da linguagem é a: “experiência ontológica subjacente a todo impulso do querer compreender” (FLICKINGER, 2003, p. 176).

A experiência hermenêutica como um acontecimento de linguagem possui um caráter universal, mas não o é pelo fato de que tudo pode vir à fala através da linguagem. A universalidade desta experiência se deve ao fato de que, diante todas as outras formas de experiência de mundo, a experiência de linguagem ultrapassa as barreiras impostas pela finitude humana, já que a tradição através da linguagem, até mesmo antes de assumir a forma escrita, pode alcançar todos os que vivem no presente, bastando para isso saber ouvir. Com isso, infere-se que o verdadeiro sentido da experiência hermenêutica reside no “[...] sentido de que ouvir e compreender é na realidade uma livre abertura à dimensão do outro” (GADAMER, 2002b, p. 71).³⁵

Portanto, a essência da experiência é a abertura que possibilita novas experiências, o encontro com o outro, com a tradição, que projeta o sujeito para fora de si, para além da sua consciência, e permite que este se transforme a cada compreender. Compreensão somente

³⁵ “[...] nexos de oír y entender es en realidad una apertura libre a la dimensión del outro” (GADAMER, 2002b, p. 71). [Tradução nossa]

possível a partir da experiência hermenêutica, que possui em sua estrutura a autêntica abertura; essência da pergunta. Neste momento, cabe analisar no texto que segue as “três experiências do tu” e ressaltar qual delas possui a essência da verdadeira experiência hermenêutica.

3.3.3 O diálogo como a autêntica abertura ao outro

A compreensão é o modo como nos relacionamos com o mundo. Esse mundo é o outro, são as pessoas, o texto, a tradição, a cultura, a obra de arte, etc. A compreensão se realiza, sempre, na intersubjetividade como intercâmbio linguístico. E, ao compreender o mundo, nós encontramos a possibilidade de compreender a nós mesmos. Este compreender que nos leva ao autoconhecimento, nada mais é que um constante formar-se. Daí a importância do outro, como um verdadeiro outro, tanto para a formação humana como para o bem viver em sociedade.

Sabemos que toda construção ética se dá no âmbito das ações e relações humanas. Podemos dizer que a ética surge quando o outro aparece diante de nós. Esse surgir nos interpela, nos afeta, exige uma reação. Até quando somos indiferentes ao apelo do outro estamos agindo, tomando uma posição. A ética surge do modo como se estabelece as nossas relações com os vários outros. Podemos³⁶ nos fechar diante do outro, fingir que não o vemos, ou podemos dominá-lo, usá-lo como meio para conseguir o que queremos, negar sua alteridade, não respeitá-lo, podemos o ferir e, até mesmo, o matar³⁷. Contudo, também, temos a possibilidade de vê-lo, recebê-lo, ouvi-lo e acolhê-lo. Nesse sentido, verifica-se que a ética nunca se estabelece na neutralidade.

Desta relação entre nós e o outro, em que este nos afeta e nos questiona, surge também a responsabilidade. Somos responsáveis pela postura que adotamos frente ao outro. Deixar-se ser afetado pelo outro, reconhecê-lo como outro, é o mesmo que estar aberto a ele. Ouvi-lo,

³⁶ O termo “podemos” não está referido ao âmbito moral, daquilo que é correto ou não fazer, mas se restringe ao poder de agir humano, ou seja, da possibilidade que o homem possui de poder escolher agir assim ou de outra maneira.

³⁷ O homem diferentemente de outros animais, é a única espécie que se volta contra o instinto vital da vida e da sobrevivência, visto que é o único ser que se volta contra si mesmo sendo capaz de atacar e destruir seus próprios semelhantes. Segundo Gadamer, isso está na base fundamental do sentido da *práxis*, ou seja, na base fundamental da humanização está o fenômeno da morte (também culto da morte), juntamente com a criação do direito e a inibição da guerra, levando os homens a organizarem-se a partir de uma auto-organização vital comum (1983, p. 46).

deixá-lo falar é a possibilidade que temos de nos questionar, de nos conhecer melhor, compreender o novo e reelaborar novos pontos de vista. Decidir estar aberto é uma escolha nossa, a postura de abertura é nossa responsabilidade.

É, portanto, na autêntica abertura ao outro que surge a dimensão ética. Mas qual é o sentido do termo outro? O que significa alteridade? O termo outro provém do latim *alteritas* e normalmente é empregado como sinônimo de alteridade, que significa constituir-se como outro. Na filosofia, de uma maneira geral, o outro é uma categoria utilizada no trabalho de identificação e diferenciação, daí deriva o par conceitual identidade e alteridade. O outro é posto como limite da identidade e não como um si mesmo. Entretanto, não é apenas a partir de um processo de delimitação que o outro aparece, esse pode aparecer como algo estranho, que sendo heterogêneo em relação a nós, associamos imediatamente ao inquietante e ao não familiar. O estranho emerge do processo de inclusão e exclusão, sendo por esse que separamo-nos em diferentes culturas, em diferença de gêneros, em diferentes espécies, etc. Este processo é o responsável por gerar muitas das dificuldades que temos em reconhecer aquilo que não se ajusta aos nossos esquemas de apropriação conceitual (HERMANN, 2014).

Na tradição filosófica, principalmente o que diz respeito ao pensamento moderno³⁸, o termo outro estava sempre associado ao estranho da identidade, a tudo que lhe é distinto e inverso, levando o outro à temática da exclusão. Tomar o outro em consideração passou a ser um desafio para a reflexão filosófica contemporânea que se vê diante dos efeitos e limites éticos, ontológicos e epistemológicos gerados e perpetuados ao longo da tradição.

Gadamer foi um dos filósofos contemporâneos que viu no estranho e diferente do outro uma abertura para intersubjetividade. É pelo estranhamento que surge a oportunidade do diálogo, e somente por intermédio desse que o fenômeno da compreensão se realiza. O estranho, na medida em que nos retira do campo do familiar, cria a possibilidade de quebrar a unidade inquestionável que nos é dada pelo pertencimento da tradição, ou seja, rompe com a lógica da apropriação e nos coloca à disposição a possibilidade de rever nossas opiniões e valores, que passam a ser questionados pelo outro, fazendo abrir diante de nós um novo horizonte,

Nessa medida, o outro suscita perguntas, e isso não se confunde com qualquer intencionalidade da consciência que busca sentido, mas um sentido a ser construído em entendimento. Por isso, o diálogo não conduz à retenção da identidade própria de cada um, ele só é possível porque há um outro, uma

³⁸ Na modernidade, o sujeito se constituía sem o apelo de algo exterior, tudo que esse via ao seu redor era posto por si mesmo.

diferença, um interlocutor radicalmente distinto com o qual dialogamos e, nesse processo, nos transformamos (HERMANN, 2014, p. 146-147).

Logo, podemos compreender que a ética se constitui nas complexas respostas produzidas a partir da nossa interação com o outro, lembrando que, muitas vezes, o outro que nos exige respostas é aquele que habita dentro de nós mesmos. É a partir dessas respostas que tornamo-nos quem, de fato, somos. Verificamos que o outro, além de importante, é essencial, necessário para o estabelecimento da relação ética.

Neste sentido, a experiência hermenêutica traz um novo pensar específico para a experiência, a *experiência do tu*. Desse modo, a experiência deixa de ser objetiva, deixa de ver o outro como objeto, e passa a vê-lo como pessoa, como alguém que fala e, portanto, desejar ser ouvido. Tal acontecimento torna-se um fenômeno moral, onde o saber apreendido passa a ser a compreensão do outro. O autor demonstra três aspectos da *experiência do tu* para a análise da experiência hermenêutica.

A primeira *experiência do tu* é aquela que se estabelece a partir da relação entre o eu e o tu, em que uma das partes faz previsões das atitudes do outro, não se atendo ao aspecto moral, contrariando a determinação moral do homem³⁹: “Compreendemos o outro da mesma maneira que compreendemos qualquer processo típico dentro do nosso campo de experiência, isto é, podemos contar com ele. Seu comportamento nos serve como meio para nossos fins, como qualquer outro meio” (GADAMER, 2013, p. 468). Esse aspecto ainda não conseguiu se desvencilhar das influências do método científico, da ciência moderna. O eu que faz a experiência não está aberto à tradição, como um tu que fala por si mesmo, “[...] acaba convertendo-a em objeto, isto é, aborda-a livremente, sem ver-se atingido por ela [...]” (GADAMER, 2013, p. 469), acaba eliminando metodologicamente todos os momentos subjetivos da relação. Perde-se, assim, a essência da verdadeira experiência hermenêutica: a abertura ao outro.

O segundo modo de experimentar o tu, é aquele em que o eu reconhece o tu como outro, como pessoa, mas estabelece uma relação com este tomando como referência a compreensão de si mesmo. A relação deixa de ser imediata e torna-se reflexiva. Esse modo de compreender o tu nos remete a dialética hegeliana, que elabora o movimento dialético a partir da experiência que a consciência faz consigo mesma. Este modo ainda não é o verdadeiro modo de experimentar o tu, como tradição,

³⁹ Esse comportamento com relação ao tu é referência ao egoísmo puro, que contraria uma das formas de interpretar o imperativo categórico kantiano que nos diz que jamais devemos usar o outro como meio, mas reconhecê-lo sempre como um fim em si mesmo (GADAMER, 2013, p. 468).

Ele pretende conhecer por si mesmo a pretensão do outro, pretende inclusive compreendê-lo melhor que ele mesmo se compreende. A historicidade interna de todas as relações vitais entre os homens consiste em que, conseqüentemente, se está lutando constantemente pelo reconhecimento recíproco. Este pode adotar graus muito diversos de tensão, até chegar inclusive ao completo domínio de um eu por outro eu. Quando se compreende o outro e se pretende conhecê-lo, se lhe subtrai, na realidade, toda a legitimação de suas próprias pretensões (GADAMER, 2013, p. 469-470).

Apesar disso, esta *experiência do tu*, para a hermenêutica, é a que corresponde à consciência histórica. Esta consciência compreende a alteridade do passado, da tradição, mas não reconhece o seu próprio condicionamento a ele. Aquele que acredita não ter preconceitos, e nega seu condicionamento histórico, experimenta o real domínio destes sobre si, impedindo-o de enxergar corretamente aquilo que o interpela: “[...] *aquele que pela reflexão se coloca fora da relação vital com a tradição destrói o verdadeiro sentido desta*. [...] o fato de estar na tradição não restringe a liberdade do conhecedor, antes é o que a torna possível” (GADAMER, 2013, p. 471).

Logo, para Gadamer, “Esse conhecimento e reconhecimento é o que perfaz a terceira e mais elevada maneira da experiência hermenêutica: a abertura à tradição, própria da consciência da história efetual” (GADAMER, 2013, p. 471). Esta encontra sua correspondência autêntica na terceira *experiência do tu*, na qual se estabelece uma relação em que o tu é realmente experimentado como um tu, que faz valer suas pretensões, pois encontra na abertura a possibilidade de nos falar. Lembrando que escutar o outro não significa um ato de submissão, mas sim o reconhecimento da autêntica alteridade, que é a abertura fundamental:

[...] “escutar alguém” não significa simplesmente realizar às cegas o que o outro quer. Agir assim significa ser submisso. A abertura para o outro implica, pois, o reconhecimento de que devo estar disposto a deixar valer em mim algo contra mim, ainda que não haja nenhum outro que o faça valer contra mim (GADAMER, 2013, p. 472).

Esta é a correspondência que deve nos guiar na análise da experiência hermenêutica. É preciso, além de reconhecer a alteridade da tradição, deixá-la falar sem ser indiferente às suas próprias pretensões, reconhecendo que ela tem muito a nos dizer. Quem tem esta fundamental abertura, observa que a consciência histórica não está realmente aberta: “[...] quando lê seus textos ‘historicamente’, já nivelou prévia e fundamentalmente toda a tradição, e os critérios de

seu próprio saber jamais poderão ser colocados em questão por ela” (GADAMER, 2013, p. 472).

Portanto, o modo de ser da consciência da história efetual, “[...] ultrapassa a ingenuidade desse comparar e igualar, deixando que a tradição se converta em experiência e mantendo-se aberta à pretensão de verdade apresentada por essa” (GADAMER, 2013, p. 472). A consumação da consciência hermenêutica se dá a partir da experiência que, na abertura fundamental, distingue o homem experimentado daquele que se mantém preso aos dogmas. Nesse sentido, o homem experimentado é aquele que se torna consciente da sua condição histórica, que é um ser imerso na tradição, sendo constantemente interpelado por ela e que precisa ouvir a verdade no momento presente em que ela o comunica.

Assim, a autêntica experiência hermenêutica é a experiência do diálogo entre o presente e a tradição como autêntica abertura à compreensão. Esta abertura ou impulso para a compreensão, como veremos a seguir, possui a estrutura ontológica da pergunta, pois é na pergunta que aguarda resposta e que deseja ouvir o outro; na abertura que instaura o diálogo como o caminho para chegar à verdade, que encontramos uma das bases éticas da hermenêutica filosófica gadameriana, a dialética socrático-platônica.

3.3.4 A primazia hermenêutica da pergunta: o retorno à pergunta socrática

O que motiva a nossa busca por conhecimento? Qual é a atitude de quem humildemente percebe que não sabe e, por isso, deseja saber? Qual é a postura de quem não se acomoda com as respostas prontas, que não surgem da própria reflexão questionadora, e que por isso se tornam vazias de sentido? Qual o início, ou melhor, o que nos solicita a compreensão? Quem nunca experimentou, ao ler um texto ou ao dialogar com alguém, aquele momento em que algo se torna incompreensível e nos interpela?

Neste momento, experimentamos a finitude da nossa compreensão. Tudo que sabemos, até então, nos parece ser insuficiente. Passamos a duvidar e a perguntar qual o sentido daquilo que está posto. Passamos a duvidar e a questionar, também, do nosso próprio conhecimento. Este é, exatamente, o instante em que nos damos conta de que não estamos sozinhos no jogo da compreensão, e que existe um outro para além de nós mesmos que deve ser ouvido.

Na realização da compreensão, nos empenhamos tanto para interpretar uma sentença buscando compreender seu sentido quanto para procurar as palavras mais adequadas para externar o que estamos pensando. Na tarefa do compreender experienciamos a sensação mais plena de nossa limitação. Conforme Grondin:

[...] essas palavras não são, ao mesmo tempo, nada, senão o fim visível de um desejo inesgotável por linguagem ou por compreensão. Hermeneuticamente significativa, na linguagem, é a dimensão da conversação interior, a circunstância de que nosso dizer significa sempre mais do que ele realmente expressa: “Um pensar, um visar, vai sempre além daquilo que, concebido em linguagem, em palavras, realmente alcança o outro. Uma não silenciada aspiração pela palavra adequada – é isso, por certo, que perfaz propriamente a vida e a essência da linguagem.” Nesse desejo revela-se nossa finitude (1999, p. 204).

A compreensão por ser linguagem é um processo infinito, inesgotável e intransponível ao pensar e ao refletir. Contudo, marca de forma incisiva a nossa limitação como ser possuidor de linguagem, pois na realidade nunca chegaremos a possuí-la totalmente. Quem nunca experimentou aquele momento em que não conseguimos encontrar as palavras certas para externar um pensamento? Experimentamos um vazio, uma angústia, como se não conseguíssemos mais encontrar a nós mesmos, pois tudo aquilo que acreditávamos saber se esvai em segundos com a palavra perdida. Esse é o verdadeiro sentido da hermenêutica para Gadamer, “a compreensão do quanto fica de não dito quando se diz algo” (FLICKINGER, 2003, p. 176).

Segundo Gadamer, foi Platão quem lhe proporcionou compreender tal sentido através da sua dialética, que ao aproximar-se do saber prático reconhece os limites dos *logoi*. Foi a partir da análise da *phrónesis* grega, tema central dos diálogos platônicos que tratava respeito do saber prático, que o autor construiu a base ética⁴⁰ da sua hermenêutica filosófica. Além disso, o retorno à filosofia grega tem também o intuito de resgatar o horizonte da pergunta socrática, como o impulso ético original de toda busca por conhecimento, modo de ser do ser humano que se realiza no horizonte da linguagem, retomando a importância do diálogo e da linguagem viva no processo do conhecimento.

⁴⁰ O conceito da *phrónesis* retomado por Gadamer tem muito da contribuição aristotélica, mas não é devedor apenas dela. Muito daquilo que Gadamer quer resgatar para dar sentido a sua virtude reflexiva hermenêutica também tem sua origem na dialética socrático-platônica.

A compreensão se dá na relação com o outro. É no autêntico diálogo - como experiência eminentemente intersubjetiva – na estrutura de perguntas e respostas que se estabelece a abertura necessária para a compreensão:

A essência da *pergunta* é abrir e manter abertas possibilidades. Face ao que nos diz outra pessoa ou um texto, quando um preconceito se torna questionável, não quer dizer conseqüentemente que ele seja simplesmente deixado de lado e que outro ou o diferente venha a substituí-lo imediatamente em sua validade. Essa é, antes, a ingenuidade do objetivismo histórico, a saber, a admissão de que nós podemos fazer caso omisso de nós mesmos. Na verdade o preconceito próprio só entra realmente em jogo na medida em que já está metido nele. É só na medida em que ele próprio entra em jogo que pode apreender a pretensão de verdade do outro possibilitando que também ele entre em jogo (GADAMER, 2013, p. 396).

Essa abertura, sentido original da pergunta, não aceita que as suas partes imponham um ao outro a sua opinião. É ela que possibilita a alteridade que desde o início da conversação se valeu de alguma forma, a qual se estabeleceu na observação de que algo não foi dito quando se tentou dizer alguma coisa. Buscando compreender e alcançar aquilo que está encoberto, suspendemos nossos juízos, lançamo-nos no aberto imprevisível, porém limitado e realizamos a pergunta. Aqui se instaura o diálogo. Este é o momento em que a consciência hermenêutica experimenta o início da compreensão.

Gadamer, em *A primazia hermenêutica da pergunta* (2013, p. 473), propõe-se a investigar a estrutura lógica da abertura que caracteriza a consciência hermenêutica. Para isso, ele procura mostrar a importância do conceito de *pergunta* na análise da situação hermenêutica. Além disso, o autor está construindo o caminho de volta à tradição ontológica do pensamento socrático-platônico que, junto à herança aristotélica da *phrónesis*, estabelecem as bases éticas da sua hermenêutica filosófica, de toda compreensão como autêntica experiência humana no mundo, como o modo próprio de ser do ser humano.

Quando desconfiamos que algo não é como acreditávamos anteriormente, e que pode ser diferente, esta dúvida, ou passagem para descobrir o que de fato é esse algo, se dá em forma de pergunta. A abertura que nos mostra que algo pode ser de um jeito ou de outro é a abertura que está na essência da experiência, assim como a estrutura da pergunta sempre é requisito para a experiência.

Toda pergunta tem na sua essência uma negatividade que lhe é inerente: o saber que não sabe, a *docta ignorantia* socrática⁴¹. A negatividade inerente à pergunta é como a

⁴¹ “Os passos de uma conversação que antecedem a consciência da *docta ignorantia* são considerados por Platão como processo de purificação do pensamento; processo este que *consiste* na eliminação dos empecilhos que

negatividade dialética da experiência consumada na ideia da experiência hermenêutica, que está na não correspondência das nossas expectativas e abertura a novas experiências. Quando nossas expectativas não se confirmam, surge a abertura a um novo saber, a possibilidade de experiencarmos a verdade, corrigir equívocos e ampliar os nossos horizontes de sentido. Estes são o nosso apoio, uma espécie de garantia para que possamos realizar a pergunta, já que toda pergunta, essencialmente, deve possuir um sentido. Este é o guia de direcionamento da resposta para que esta última tenha também sentido e seja pertinente.

Contudo, não é fácil fazer a pergunta certa. A pergunta que orienta; que guia um novo saber. Perguntar, diferentemente do que possa pensar a maioria das pessoas, é mais difícil que responder. Antes de perguntar é preciso querer saber, é preciso saber que não se sabe. E esta questão é uma das mais importantes contribuições legadas por Sócrates, através dos diálogos platônicos. Contribuição que podemos constatar a partir da leitura dos diálogos socráticos, quando os interlocutores de Sócrates desejam provar a ele que sabem mais e melhor, e assumem a posição do perguntador acreditando ser esta uma posição mais vantajosa, momento onde estes fracassam (GADAMER, 2009). Portanto, “[na] fala, quem só procura ter razão, sem se preocupar com o discernimento do assunto em questão, irá achar que é mais fácil perguntar do que responder. Assim, se livra do perigo de ficar devendo resposta a alguma pergunta” (GADAMER, 2013, p. 474).

Sócrates, na realidade, queria demonstrar que aquele que acredita saber mais, e que se coloca na posição de sábio, não está aberto para conhecer e por isso sua pergunta não é autêntica, daí o seu fracasso. Talvez tenha sido esse o motivo que levou Platão a preferir apresentar o seu mestre em conversação com os jovens, pois estes demonstravam serem mais dispostos a seguir as perguntas socráticas, pois se sentiam menos presos às opiniões estabelecidas (GADAMER, 2013). Isso torna claro que, para perguntar é preciso antes estar aberto, querer saber, saber que não sabe e saber ouvir. É dessa maneira que a pergunta toma a dianteira de toda busca por conhecimento. Logo, todo saber tem sua passagem pela pergunta.

Perguntar é colocar-se em aberto, abrir-se às possibilidades. É colocar em suspenso uma determinada questão, ou seja, trazer a sua questionabilidade. Uma suspensão que deve permanecer durante o diálogo, em um movimento dialético que se concretiza na forma de perguntas e respostas, e que espera por uma afirmação que fixa e decide. Portanto, o sentido autêntico de qualquer pergunta só se realiza através dessa suspensão que a transforma em

atrapalham a ascensão da alma ao mundo inteligível. Cf. Platão – *Fédon*. Se analisarmos, a partir da experiência hermenêutica, percebemos que assim como, para a dialética de Platão, o reconhecimento da ignorância é o ponto cardinal para o deslanchar da filosofia, do mesmo modo o reconhecimento de que há pergunta a ser feita é o ponto de partida da experiência hermenêutica” (ALMEIDA, 2002, p. 175).

pergunta aberta. E essa abertura, requerida por toda pergunta que pretende ter o sentido de uma autêntica pergunta, está no fato desta não possuir uma resposta fixa.

A partir desses pressupostos, Gadamer cita a dificuldade paradoxal intrínseca da pergunta pedagógica⁴² que apresenta-se como pergunta sem que haja alguém que realmente a pergunte. Para que ela seja autêntica é preciso partir de quem de fato deseja saber, que se coloca no aberto e que, antes de tudo, percebeu que não sabe. Assim, toda construção de conhecimento, toda busca por um saber necessita ser significativa, precisa ser um desejo daquele que quer aprender. Se perguntamos algo sobre o qual já pressupomos a resposta, então está negado no ato de perguntar a possibilidade histórica do inusitado constituir alguma originalidade. É por isso que somente a pergunta aberta – que não supõe a resposta – possui o potencial ontológico de construir sentidos originais. A pergunta que supõe já uma resposta, ao contrário da pergunta aberta, funda-se na perenidade do já dito e nega a abertura ao inusitado.

Embora a colocação da pergunta pressuponha abertura, essa por sua vez não pode ser ilimitada, do contrário a pergunta torna-se vazia. É justamente a delimitação de uma pergunta que fornece o horizonte daquilo que está sendo perguntado. Uma delimitação precisa, fixada com clareza por seus pressupostos, possibilita evidenciar aquilo que está em questão, aquilo para o qual a pergunta está aberta. Se tal movimento fracassa por ausência de delimitação de pressupostos (o que acarreta em uma não distinção daquilo que se pergunta em um dado horizonte) a pergunta não alcança o aberto (GADAMER, 2013). Isso ocorre devido aos falsos pressupostos que essa utiliza, e ao mantê-los, acaba se afastando e encobrendo o que de fato está em questão, aquilo que se deseja saber.

Toda vez que a pergunta coloca-se ao aberto, às possibilidades, ela traz consigo tanto o sim como o não. É neste confronto de aspectos que por vezes se confirmam que se estabelece a relação entre perguntar e saber. Esse é o caráter eminentemente dialético do saber. Tomar a decisão de perguntar é o caminho do saber. Saber que por vezes parece confundir mais do que esclarecer. Saber que significa ir ao encontro dos opostos, saber pensar possibilidades, ter atitude de estar aberto sem se deixar levar por opiniões preestabelecidas. É esse o propósito de Gadamer ao retomar a dialética platônica, entendê-la como a arte de conduzir uma autêntica conversação, como a arte que nos possibilita enxergar o domínio que as opiniões equivocadas exercem sobre nós, cuja liberdade se apresenta através da disciplina de perguntar e continuar

⁴² Acredita-se que Gadamer esteja se referindo àquelas perguntas realizadas como exercícios de verificação da compreensão dos alunos a um determinado conteúdo estudado em sala de aula. Perguntas gerais e elaboradas previamente pelos professores sobre o assunto estudado, não levando em consideração as dúvidas e curiosidades dos alunos. Isso não quer dizer que, depois em sala, devido à incompreensão dos alunos e também dos professores, estas não poderão surgir, se caracterizando como perguntas autênticas.

perguntando. Essa é a primazia da pergunta diante da resposta, primazia fundamental do saber, que encontra na finitude da compreensão, na *docta ignorantia*, a abertura necessária para a compreensão. A abertura é o impulso ético que busca a compreensão de si, do outro e do mundo; é a essência do perguntar filosófico legítimo do saber humano desde a sua origem.

Além disso, a primazia da pergunta como essência do saber mostra, de maneira crucial, a limitação do método, pois não há método que ensine a perguntar, assim como não há técnica que ensine alguém a dialogar. O importante é dar-se conta que não se sabe, e que perguntar é atitude de quem deseja saber.

Mas como é possível chegar ao não saber e ao perguntar? Esta pergunta, já realizada por Platão, denota a dificuldade intrínseca de sabermos o que de fato não sabemos. Uma razão apontada por este filósofo antigo é o poder que as opiniões vigentes exercem cegando e até paralisando, impedindo-nos de fazer perguntas. Entretanto, Gadamer, ao responder esta pergunta, diz que para chegar ao ponto desejado, precisamos ter uma ideia. Na sequência da argumentação, chama a atenção para o fato de atribuímos, corriqueiramente, o conceito de ideia à resposta e não à pergunta, como solução de um problema. Afirma, também, que não há um método que fornecerá a ideia como resolução de um enigma, pois quando essa nos vem à mente, nunca vem sem uma prévia preparação.

Toda ideia pressupõe abertura, isto é, pressupõe perguntas. A verdadeira essência desta ideia é que ela não é vista como resposta de um problema, mas sim como pergunta que nos lança ao aberto e possibilita uma resposta, um saber. Assim, “Toda ideia que nos vem à mente tem a estrutura de pergunta” (GADAMER, 2013, p. 478). Todavia, a ideia que se impõe a nós como pergunta não surge de nós mesmos, e sim, da própria opinião corrente. Não somos nós que a colocamos, ela só nos vem à mente porque estamos abertos, porque deixamos o outro falar, denotando assim que “a consciência da “história continuamente influente” se manifesta onde ela é mais ser do que consciência” (PEREIRA, 2015, p. 75).

Portanto, a arte de perguntar não é a arte de fugir ou se livrar da pressão da opinião vigente, ou uma arte como *techne*, como algo que possa ser ensinado ou aprendido, nem sequer como a arte de ganhar de todos na argumentação. A dialética como arte de perguntar é a arte de continuar perguntando, de se manter aberto; é arte de pensar e de conduzir uma autêntica conversação. É a arte que está reservada àquele que deseja saber, está aberto e já possui perguntas.

Perguntar é sempre também autoquestionamento: “O indagador sempre é, ao mesmo tempo, o autoindagador” (GADAMER, 2009, p. 60). A pergunta que fazemos ao outro é a mesma que fazemos a nós mesmos, pois é essa a estrutura lógica da dialética do diálogo, ou

seja, todo o conhecimento que temos sobre as coisas e o mundo se assemelha ao conhecimento que temos sobre nós mesmos. “A pessoa, seu interesse, sua expectativa e seu entendimento prévios influenciam nessa tentativa, como se o verbo ‘compreender’ devesse ser lido como ‘trazer junto no anzol’ a pessoa que tenta compreender” (FLICKINGER, 2014, p. 37).

Aplicamos tudo o que somos naquilo que buscamos compreender. E essa é a condição que possibilita essa busca, já que tudo que nos questiona nasce do nosso próprio entendimento. Daí a primazia da pergunta socrática que representa a verdadeira sabedoria humana, o saber que não sabe. Nesse sentido, sábio é aquele que busca conhecer a si mesmo e que já compreendeu a importância do diálogo da alma consigo mesma.

A abertura presente na estrutura da pergunta é a essência da experiência hermenêutica. Não há experiência sem a atividade do perguntar. E com isso, a experiência hermenêutica que se realiza através do diálogo, na forma dialética de pergunta e resposta, como compreensão que se dá na conversação, demonstra mais claramente como se caracteriza a consciência da história efetual.

Gadamer diz que é evidente que um texto não nos fala como de fato faria um tu, no entanto, somos nós na medida em que o compreendemos que temos que trazê-lo a fala. Entretanto, isso não se dá a partir de uma intenção arbitrária, “[...] mas se refere, por sua vez, como pergunta, à resposta latente no texto. A latência de uma resposta pressupõe, por sua vez, que aquele que pergunta foi atingido e se sente interpelado pela própria tradição” (GADAMER, 2013, p. 492). Isso evidencia a verdade que a consciência da história efetual experiencia, na medida em que percebe sua finitude e nega a possibilidade de uma compreensão total e, sendo consciente de sua historicidade, se encontra aberta a experiência da história.

A partir de agora, podemos compreender a primazia da pergunta e do diálogo para o fenômeno hermenêutico. A compreensão se dá na experiência do diálogo, conforme diz Rohden:

Somos e nos realizamos mais plenamente no e pelo diálogo, e a experiência hermenêutica básica e autêntica é a experiência dialógica. Esta não trata apenas do diálogo que mantemos com alguém, mas do diálogo que somos e no qual, ao final, nos sentimos mais realizados, mais felizes. Não afirmamos apenas a natureza dialógica da linguagem, mas também uma constituição dialógica da existência. Ora, é isso que sustenta o fato de que o diálogo é um modo ser e, enquanto postura, é ontológico. Também por isso o diálogo é o modelo estrutural mais apropriado para a hermenêutica filosófica realizar-se. Pressupomos que o diálogo não é algo separado, que se acopla ao ser humano, mas uma dimensão constituinte e constituidora dele (2002, p. 183).

Portanto, é no diálogo, na abertura como impulso ético, na estrutura de pergunta e resposta, no reconhecimento do outro, no saber ouvir o outro, no saber ponderar racionalmente as nossas pretensões de verdade, que a experiência do saber se realiza.

Tendo em vista o jogo como meio estrutural ontológico do compreender, destacam-se a imprevisibilidade, a autonomia e a seriedade como elementos inerentes ao processo, em que o sujeito deste é o próprio jogo: “Não há como pressupor o domínio ou a inferioridade de um ou de outro nessa parceria” (FLICKINGER, 2010, p. 113). No jogo da compreensão, todos os partícipes se encontram envolvidos uns com os outros, submetidos às mesmas regras, reconhecendo as bases comuns orientadoras das suas ações, de modo que sem respeito, sem seriedade e responsabilidade, o jogo não se realiza.

A autonomia do compreender não significa a autonomia absoluta de cada participante do processo pois cada um, ao agir, depende mais da imprevisibilidade das ações e reações dos outros do que apenas do seu raciocínio e desejo. Isso vem a demonstrar que a compreensão como o modo de ser do ser humano, como processo primordial cognitivo, ontológico, estético, é também fundamentalmente ético.

Se com o passar do tempo, os feitos e efeitos do saber e agir humanos permitiram a legitimação de um modo de conhecer desumanizado e destituído de reflexão ética, infere-se que a proposta da hermenêutica filosófica de Gadamer é imprescindível e urgente ao demonstrar que todo compreender, como busca natural e incessante por conhecimento inerente a condição racional e finita do homem, é ontologicamente ético.

4 CONSIDERAÇÕES FINAIS

Este trabalho teve como objetivo defender a ética como fundamento ontológico da compreensão gadameriana. Para isso, foram investigadas as bases éticas nas quais Gadamer alicerça a sua hermenêutica filosófica, buscando sustentar o argumento de que a compreensão, sendo o modo de ser do ser humano, é um compreender ontologicamente ético.

A hermenêutica e a ética se tornaram os temas centrais do trabalho filosófico de Gadamer frente ao cenário e a direção que o saber científico vem trilhando desde a Modernidade. A união de uma razão autossuficiente e arrogante com o método infalível das ciências da natureza, iluminada pela luz do Iluminismo, tem conduzido o homem para a sua autodestruição. A razão instrumental moderna não transformou o mundo e tudo que conhecemos sobre ele em um mero resultado do ato objetificador científico, ela transformou também o homem num objeto manipulável, em um ser dogmático, alienado e irresponsável. Gradualmente, a humanidade foi se tornando vítima dos efeitos dos próprios feitos, tornando-se cada vez mais incapaz de ouvir e de enxergar o essencial da vida. A razão estava soterrando progressivamente o seu fundamento ético.

Opondo-se ao modelo epistemológico e ao seu postulado de legitimação do conhecimento, Gadamer desbanca a pretensão do método científico das ciências naturais como o único meio legítimo de acesso à verdade, e nos desperta para uma verdade que está aquém e além daquela garantida pela razão adestradora. E, por demonstrar um inconformismo em relação a todo saber teórico que negligencia a *práxis*, que não valoriza a experiência vivida como fonte de verdade e que não reconhece o outro como parceiro imprescindível na busca pelo conhecimento, Gadamer apresenta-nos a sua análise da experiência da arte, libertando a verdade do método científico.

Com a hermenêutica filosófica, conhecer a verdade passa a ser experienciar a verdade. Essa experiência que nos oportuniza ir ao encontro da verdade, que nos possibilita conhecer e compreender o mundo e a nós mesmos, é a experiência hermenêutica como autêntica abertura ao outro. Para o autor, esta experiência é ontológica por ser aquela que experimentamos antes de toda atividade racional e reflexiva. É como a experiência de arrebatamento que o encontro com a obra de arte nos proporciona, na qual nos fogem as palavras para externar o nosso pensamento; é a experiência que se realiza quando algo ou alguém nos afeta e se coloca à nossa frente, se dirige a nós e reclama o direito de ser reconhecido. É a experiência pela qual nasce a reflexão humana; é o impulso para a compreensão.

Desse modo, a experiência ontológica como autêntica experiência hermenêutica não é aquela que corresponde às nossas expectativas, confirmando-as. Não é aquela que é vista como experimento de demonstração das ciências tendo o seu sentido atrelado à repetição, que produz inúmeras vezes o mesmo resultado. É aquela que, ao frustrar as nossas expectativas, faz com que percebamos que algo não é como imaginávamos. Não no aspecto de um engano que é visto e corrigido, mas na compreensão de que isto representa um novo horizonte de sentido e visão, que inexoravelmente nos transforma.

Neste sentido, Gadamer mostra que a experiência hermenêutica é iminente intersubjetiva. Ela nasce a partir do surgimento do outro, que deseja ser respeitado, visto e ouvido, que deseja falar e que, por isso, se comunica. Logo, tal experiência é, para o autor, um acontecer de linguagem. A compreensão é o ato de experienciar o mundo, as pessoas, como sujeitos e não como meros objetos. A compreensão é um diálogo constante já que estamos permanentemente pensando, interpretando, ressignificando e nos comunicando com eles. Para Gadamer, a compreensão é um diálogo de apropriação e negociação diária entre nós e os vários outros que a vida nos apresenta. Toda compreensão parte daquilo que somos, das nossas expectativas, dos nossos preconceitos, da nossa postura de abertura com relação ao outro, ao diferente de mim que me confronta imprevisivelmente e me incita a pensar e a discernir a respeito desta situação, evidenciando que a compreensão não é apenas compreender e interpretar, ela é também aplicar.

Com a reconquista da aplicação como um momento da tríade compreensiva, a hermenêutica deixa de ser metodológica e passa a ser filosofia prática. A aplicação, para Gadamer, não pode ser compreendida a partir do paradigma técnico-pragmático, ela deve ser compreendida como a verdadeira experiência que transforma o ser dos sujeitos ao experienciar o jogo do diálogo como autêntica abertura ao outro. O jogo como fio condutor ontológico da compreensão exige seriedade dos que participam dele. Uma seriedade que reconhece tanto a autonomia do processo quanto os parceiros como condição imprescindível para a realização deste. E é na abertura séria e imprevisível do jogo que a aplicação se efetiva historicamente, mas não indicando este ou aquele método e sim mostrando outro modo de ser e viver como a verdadeira possibilidade de corrigir o nosso rumo e assumir a direção de um novo caminho. Um caminho que não seja apenas o melhor para si, mas que reconsidere como ponto de chegada o melhor para todos.

E para elucidar e fundamentar este caminho, Gadamer dialoga com a tradição filosófica, até chegar a sua origem, buscando resgatar esse vínculo original com o outro, com o estranho, com o diferente. Tal vínculo é o fundamento ético da compreensão. É ontológico

por ser estrutura de constituição do compreender que, desde a origem se realiza na autêntica abertura ao outro, que incita a reflexão, a pensar e a ponderar a respeito, e que se efetiva necessariamente pelo diálogo. Essa constatação levou o autor a retomar a filosofia grega e a transformou na base ética da sua hermenêutica filosófica.

Assim, na tentativa de compreender e sustentar a ética como fundamento da compreensão em Gadamer, investigamos e reinterpretemos a retomada da ética aristotélica realizada por Gadamer e da dialética socrático-platônica. A partir da contribuição aristotélica, interpretamos que a *phrónesis*, como saber prático, serve à hermenêutica como modelo de virtude reflexiva, como racionalidade prática que exige do sujeito, a cada novo passo, a cada situação concreta em que se encontra, uma análise da sua própria postura com relação ao outro, assumindo a responsabilidade dos seus atos. Neste sentido, tal racionalidade não pode ser aquela que tenta aplicar um conhecimento puramente objetivo. Aplicação, para Gadamer, não é isso. Aplicação é a consciência do nosso condicionamento, do qual nunca seremos livres, e que inclusive é ele a nossa condição de possibilidade de compreender. Esse condicionamento é característico do nosso modo de ser histórico, que encontra na *phrónesis* a possibilidade de estar em constante revisão, em constante construção e, porque não, aprimoramento.

Em nossa interpretação, buscamos revitalizar a noção de homem prudente para fazer frente ao homem experimentado gadameriano. Um modelo de homem capaz de afetar e provocar a reflexão do homem preso aos dogmas, que se deixou cegar e amordaçar pelo paradigma cientificista. Para Gadamer, o verdadeiro homem experimentado não é aquele que acredita ser o “conhecedor de todas as manhas”, que é hábil no controle de técnicas, ou que considera-se sábio, mas que, em contrapartida, não está aberto para o essencial da vida, fracassando. Para o autor, o verdadeiro homem experimentado é aquele que é consciente da imprevisibilidade de todo plano e dos riscos de toda ação. É aquele que, ao reconhecer o outro, aceita dialogar com ele, e com isso se expõe ao risco de revisar o seu modo de pensar e agir. É aquele que não aceita respostas impositivas e decide discernir a respeito, reassumindo a sua autonomia e a sua responsabilidade com relação ao seu modo de agir e de se comportar para com os outros. Contudo, ainda lhe falta algo.

No intuito de compreender tal ausência, investigamos e reinterpretemos a retomada realizada, por Gadamer, da dialética socrático-platônica que nos conduziu a uma revalorização do diálogo como caminho para encontrar a verdade. Esta representou para nós a compreensão do impulso originário do compreender como a autêntica abertura ao outro, que instaura o diálogo na medida em que os sujeitos reconhecem os direitos de falar e ouvir de

todos os envolvidos no processo do conhecimento, sendo este uma disposição natural dos homens, mesmo que tomemos ou não consciência disso. Assim, o fundamento ontologicamente ético da compreensão está na autêntica abertura ao outro. Essa abertura é a essência da pergunta que encontra seu sentido na espera da resposta, pois é essa última que lhe apresenta um novo horizonte de onde poderão surgir sempre novas descobertas e novas perguntas. É a abertura, como essência da pergunta, que reconhece na finitude da compreensão a alteridade do outro como parceiro legítimo de diálogo, o fundamento ético do compreender. Tal fundamento pôde ser resgatado e reinterpretado como base ética da hermenêutica gadameriana, a partir do retorno à pergunta socrática.

Foi Sócrates, ao dar-se conta da sua ignorância sobre o bem e a verdade, quem nos mostrou o fundamento ontologicamente ético do compreender, a autêntica abertura ao outro, essência da pergunta hermenêutica. A partir disso, foi possível resgatar a primazia hermenêutica da pergunta e reafirmar a sua importância para o processo de busca por conhecimento, pois além de ser a abertura necessária para a compreensão, ela é, também, a direção desta. A virtude que ao desejar o bem e o justo, não somente para si, mas para todos, se torna o impulso ético para o ato de compreender. É neste ponto que o homem experimentado ao se aproximar da noção do homem prudente ganha força, pois o prudente não é apenas experiente ao decidir pelo justo e pelo correto, ele é também virtuoso. O bem que o guia não é um bem constituído subjetivamente, mas um bem constituído na participação com os outros, na intersubjetividade do autêntico diálogo. Sua virtude é a abertura que busca o bem comum e que ilumina a sua decisão como decisão justa. Isso nos mostra que a compreensão não é apenas compreender e interpretar, ela é também aplicar; pois é ao compreender que temos a possibilidade de nos transformar, é ao agir virtuosamente que nos tornamos ético.

Neste sentido, compreender não é um ato totalmente racional, calculável, exato, que saiba aplicar uma regra ou um conhecimento objetivo. O ato de compreender certamente implica racionalidade, mas também virtude. Essa virtude é o que nos leva a reconhecer o outro e a questioná-lo. Fazendo isso, estamos perguntando a nós mesmos sobre o que nos leva a pensar e a agir de determinado modo, sobre a legitimidade dos nossos fins, sobre a postura que adotamos frente ao outro, sobre a possibilidade de pensar com ele, e juntos desvelar o bem, a verdade, e o melhor para todos.

Compreender como sendo o modo natural e legítimo de ser do humano é abertura ao outro. É no autêntico “pensar com” que podemos fazer jus ao ensinamento socrático, aquele que ao dar-se conta da sua finitude percebe que o não saber é a centelha do conhecimento. É

no saber que não sabemos tudo que reside o desejo de conhecer. É na abertura, como virtude, como impulso ético, que reconhece e respeita o outro que temos não somente a possibilidade de compreendê-lo, mas a autêntica oportunidade de encontrar a nós mesmos. É na autêntica abertura ao outro que temos a oportunidade de enxergar o essencial da vida e saber ouvir as autênticas perguntas que ela realmente nos apresenta. Com isso acreditamos poder sustentar que a ética é o fundamento ontológico da compreensão em Gadamer, tendo em vista que esta surge da autêntica abertura ao outro, mostrando que o compreender é ontologicamente ético.

REFERÊNCIAS

- ALMEIDA, Custódio Luís Silva de. **Hermenêutica e dialética: dos estudos platônicos ao encontro com Hegel** / Porto Alegre: EDIPUCRS, 2002. 390 p. – (Coleção Filosofia; 135)
- ANGIONI, L. **Aristóteles Ética a Nicômaco Livro VI**. In: Dissertatio [34] 285 – 300, versão de 2011.
- ARISTÓTELES. **Ética a Nicômaco**. São Paulo: Nova Cultural, 1979.
- _____. **Ética a Nicômaco**. Tradução de Leonel Vallandro e Gerd Bornheim da versão inglesa de W. D. Ross. – São Paulo: Nova Cultural, 1987. (Os Pensadores).
- BENOIT, Hector. **Sócrates: o nascimento da razão negativa**. – São Paulo: Moderna, 1996. – (Coleção Logos)
- BERGER, Klaus. **Hermenêutica do Novo Testamento**. / Tradução de Nélio Schneider – São Leopoldo: Sinodal, 1999.
- CARBONARA, Vanderlei. **Educação, ética e diálogo desde Levinas e Gadamer** / Tese (Doutorado). 170 p. – Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul, Programa de Pós-Graduação em Educação, 2013.
- FLICKINGER, Hans-Georg. **Gadamer & a Educação**. – Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2014. – (Coleção Pensadores & Educação)
- _____. **A caminho de uma pedagogia hermenêutica** / Hans-Georg Flickinger. – Campinas, SP: Autores Associados, 2010. – (coleção Educação contemporânea).
- _____. O Fundamento ético da Hermenêutica Contemporânea. / Hans-Georg Flickinger. – **Veritas**, Porto Alegre, Junho de 2003.
- GADAMER, Hans-Georg. **Verdade e método**. Tradução Flávio Paulo Meurer, revisão da tradução de Enio Paulo Giachini- 13. ed. – Petrópolis: Vozes. Bragança Paulista: Editora Universitária São Francisco, 2013. (Coleção Pensamento humano)
- _____. **Verdade e método II: complementos e índice**. Tradução de Enio Paulo Giachini; Petrópolis: Vozes; Bragança Paulista, SP: Editora Universitária São Francisco, 2002a.
- _____. **Acotaciones hermenêuticas**. Hans-Georg Gadamer; Traducción de Ana Agud y Rafael de Agapito. Madri: Trotta, 2002b.
- _____. Sobre o círculo da compreensão. In: ALMEIDA, Custódio Luis; FLICKINGER, Hans-Georg; ROHDEN, Luiz. **Hermenêutica filosófica: nas trilhas de Hans-Georg Gadamer**. Porto Alegre: Edipuc, 2000.

_____. **A razão na época da ciência.** / Hans-Georg Gadamer; tradução de Ângela Dias. – Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1983.

_____. **O problema da consciência histórica** / Hans-Georg Gadamer; Organizador: Pierre Fruchon; tradução Paulo César Duque Estrada. – 2. ed. – Rio de Janeiro: Editora FGV 2003.

_____. **Hermenêutica em retrospectiva.** Vol. III Hermenêutica e a filosofia prática. Tradução de Mario Antônio Casanova. – Petrópolis: RJ: Vozes, 2007.

_____. **A ideia do bem entre Platão e Aristóteles.** Hans-Georg Gadamer; tradução Tito Lívio Cruz Romão. – São Paulo: Editora WMF Martins Fontes, 2009. – (Biblioteca do pensamento moderno)

_____. **O caráter oculto da saúde.** Hans-Georg Gadamer; tradução de Antônio Luz Costa. – Petrópolis, RJ: Vozes, 2006.

GRONDIN, Jean. **Introdução à hermenêutica filosófica.** São Leopoldo: Editora Unisinos, 1999.

HEIDEGGER, Martin. **Ser e tempo** / Martin Heidegger; tradução, organização, nota prévia, anexos e notas: Fausto Castilho. – Campinas, SP: Editora da Unicamp; Petrópolis, RJ: Editora Vozes, 2014. (Multilíngues de Filosofia Unicamp).

HERMANN, Nadja. **Ética & educação: outra sensibilidade.** 1. ed. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2014. (Coleção Temas & Educação).

LAWN, Chris. **Compreender Gadamer.** Tradução de Hélio Magri Filho. – Petrópolis: Vozes, 2007. – (Série Compreender).

NATALI, C. Ações humanas, eventos naturais e a noção de responsabilidade. In: ZINGANO, M. **Sobre a Ética Nicomaqueia de Aristóteles.** São Paulo: Odysseus, 2010.

PEREIRA, Viviane Magalhães. **Hermenêutica, ética e diálogo – Gadamer e a releitura da filosofia prática de Platão e Aristóteles** / Tese (Doutorado). 143 p. – Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul, Programa de Pós-Graduação em Educação, 2015.

ROHDEN, Luiz. **Hermenêutica filosófica: Entre a linguagem da experiência e a experiência da linguagem.** – São Leopoldo: Editora Unisinos, 2002.

_____. **Interfaces da hermenêutica: método, ética e literatura.** – Caxias do Sul, RS: Educs, 2008.

SANGALLI, I. J.; STEFANI, J. **Noções introdutórias sobre a ética das virtudes aristotélica.** In: Conjectura, v. 17, n. 3, p. 49-68, set./ dez. 2012.

SCHIO, S. M. **Aristóteles e a ação humana.** In: Conjectura, v. 14, n. 1, jan./ maio 2009.

SCHMIDT, Lawrence K. **Hermenêutica**. Tradução de Fábio Ribeiro. – Petrópolis: Vozes, 2012. (Série Pensamento Moderno).

STEIN, Ernildo. *Verstehen*: entender ou compreender? A questão de uma dupla estrutura na filosofia. In: **Identidade e diferença**: filosofia e suas interfaces. Evaldo Antonio Kuiava, Jaqueline Stefani. EDUCS, 2010.

TESTA, Edimarcio. **Hermenêutica filosófica e história** / Edimarcio Testa. Passo Fundo: UPF, 2004. 115 p.

ZINGANO, M. **Ação, Caráter e Determinismo Psicológico em Aristóteles e Alexandre**. In: *Journal of Ancient Philosophy*, vol. 1, issue 1, 2007.

_____. **Ethica Nicomachea I 13 – III 8**: tratado da virtude moral. Trad., notas e comentários de Marco Zingano. São Paulo: Odysseus, 2008.