

## FILOSOFIA HERMENÊUTICA E ÉTICA

*Hermeneutic Philosophy And Ethics*

Viviane Magalhães Pereira<sup>1</sup>

**RESUMO:** A hermenêutica filosófica de Hans-Georg Gadamer se destacou por ter elevado a “hermenêutica” ao estatuto de uma teoria filosófica. Desse modo, ela se integrou ao conjunto de paradigmas, os quais forneceram no século XX uma base conceitual para refletirmos sobre problemas filosóficos contemporâneos. Falar sobre um tema partindo da *filosofia hermenêutica* significa defender a tese de que toda compreensão de um “outro” (natureza, cultura, outra individualidade, etc.) já está assentada em uma interpretação de mundo e, além disso, tem efeitos sobre a nossa vivência uns com os outros. Vendo nessa tese uma abertura para pensarmos questões de ordem teórico-prática e reconhecendo sua relação com a problemática da *ética*, apresentaremos os argumentos que sustentam a aproximação entre a compreensão hermenêutica e os modos de comportamento éticos.

**Palavras-chave:** Hermenêutica. Teoria. Compreensão. Ética.

**ABSTRACT:** The Hans-Georg Gadamer’s philosophical hermeneutics stood out for elevating “hermeneutics” to the status of a philosophical theory. In this way, it became part of the set of paradigms, which in the twentieth century provided a conceptual basis for reflecting on contemporary philosophical problems. To discuss an issue, based on hermeneutic philosophy, means defending the thesis that every understanding of the “other” (nature, culture, other individuality etc.) is already based on an interpretation of the world and also has effects on our each other’s experience. We see in this thesis an opportunity to think about theory/practical issues and recognize its relation with the problems of ethics. For this reason we will present the arguments that support the approach between hermeneutic understanding and ethical behavior.

**Keywords:** Hermeneutics. Theory. Understanding. Ethics.

### Introdução

Meu trabalho acadêmico se tem concentrado especialmente em torno da *hermenêutica filosófica* e neste artigo eu tentarei resumir uma tese que esclareci em meu trabalho de doutorado, isto é, de que há uma relação profunda entre a ontologia e a ética em toda a filosofia de Hans-Georg Gadamer (1900-2002). Quando ministrei um curso sobre esse tema, confirmei a minha suspeita da dificuldade que há em se entender a imbricação que existe entre *compreensão* e *modo de ser/ de se comportar* (práxis), problema filosófico fundamental a ser assimilado antes de se falar de uma *ética hermenêutica*, tentativa propriamente dita de minha tese de doutorado e de minha pesquisa recente, sobre a qual não discorrerei aqui.

<sup>1</sup> Professora de Filosofia Contemporânea da Universidade Estadual do Ceará (UECE). Possui mestrado em Filosofia pela Universidade Federal do Ceará (UFC) e doutorado em Filosofia pela Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul (PUCRS), com estágio de pesquisa sanduíche na Albert-Ludwigs-Universität Freiburg.

Vale destacar que uma reflexão dessa natureza somente se tornou possível na Filosofia Contemporânea depois de teorias como as de Edmund Husserl (1859-1938) e Martin Heidegger (1889-1976). Apesar de saber o quão importante seria uma preparação anterior para tratar de um problema ainda mais específico – a relação entre a compreensão *hermenêutica* e os modos de ser *éticos* –, eu lançarei esse desafio ao leitor, para que consiga resumir em poucas páginas parte de minha pesquisa. Meu desafio foi buscar tornar o texto o mais claro possível.

### A compreensão enquanto “práxis”

Gadamer foi conhecido por elevar a hermenêutica ao estatuto de uma teoria filosófica, de tal modo que ao falar estritamente em “filosofia hermenêutica” me estou referindo à sua assimilação da tradição hermenêutica e à teoria por ele criada, cujo problema fundamental é a *compreensão*. Se o tema da *interpretação* nos despertou ao longo da história do pensamento humano para as manifestações da palavra escrita ou falada, cujo sentido era ou se tornou de difícil compreensão, esse filósofo enfatizou a ligação entre a interpretação e toda forma de experiência humana a partir da qual podemos compartilhar do modo como experienciamos o mundo. Em outros termos, ao defender que tudo que pode ser pensado e toda práxis humana, ou melhor, todos os modos de compreensão, já são interpretação, Gadamer afirma que a compreensão é questão fundamental da filosofia, e o ponto de vista da hermenêutica o seu modo de fazer filosofia – uma filosofia com pretensão de *universalidade*.

Esta diz respeito não apenas ao aspecto hermenêutico da compreensão como tal, mas igualmente à *forma* de realização do compreender: a linguagem. Sabemos que no século XX a pergunta clássica da filosofia pela *verdade* passou a ser precedida pela pergunta pelo *sentido* linguisticamente articulado. Isso significa dizer que se tornou impossível tratar qualquer questão filosófica sem esclarecer previamente a questão da linguagem (OLIVEIRA, 2001, p. 13). Justamente o modo como Gadamer elucidou essa questão caracterizou sua filosofia, mostrando que o que estava sendo reivindicado com a palavra “compreensão” não se restringia às possibilidades do conhecimento humano, mas a todo *acontecimento* que envolve o sentido e inclusive precede a experiência da compreensão, isto é, um acontecimento da linguagem e na linguagem.

Em sentido estrito, a hermenêutica de Gadamer é uma *ontologia*, isto é, uma reflexão sobre o sentido *abrangente* do ser, mas não qualquer ser, senão aquele para o qual aponta a experiência da compreensão: um ser que é linguagem e se movimenta na linguagem<sup>1</sup>. A virada ontológica realizada por Heidegger, e o reconhecimento de que nossa compreensão é limitada temporalmente e historicamente pelo uso que fazemos da linguagem, já havia reformulado a questão do ser na filosofia (HEIDEGGER, 1967). A interrogação fundamental de Gadamer é em certo sentido mais específica. Ele pergunta afinal *como algo como a compreensão é possível*, uma vez que embora ela não possa abarcar a linguagem como um todo, nem possamos pensar a linguagem sem fazermos uso dela, a compreensão põe a linguagem em movimento.

Em *Verdade e método* (1960), encontramos a seguinte resposta para essa interrogação: algo como a compreensão é possível, porque ela é mais ser do que consciência. Mesmo a “consciência” hermenêutica da experiência da compreensão (*wirkungsgeschichtliches Bewusstsein*) se manifesta onde é mais ser do que consciência (GADAMER, 1993, p. 3; 11), ou seja, na própria “práxis hermenêutica”. Em vez de isso se constituir como um limite, essa é uma possibilidade para que estejamos abertos para o novo, ampliando nossas expectativas e modificando nossas escolhas. Para Gadamer, compreender um sentido faz parte, antes de qualquer conhecimento, de um modo de *comportar-se no mundo* perante outros e pelos outros. Se entendermos o que significa a

experiência da compreensão para esse autor e o alcance de uma compreensão hermenêutica, veremos que a tarefa que a filosofia hermenêutica dá para si remete às tarefas éticas de qualquer integrante de uma comunidade linguística humana.

A compreensão é comumente definida como *entendimento*, isto é, captar abstratamente o sentido fixado de alguma coisa. Muitos afirmam ser ela também em todo caso *interpretação*, ou melhor, distinguir, ordenar e avaliar as coisas de certo modo, ao invés de outro. Gadamer enfatiza ainda que ela é sempre *práxis*, ou seja, está ligada a todos os comportamentos humanos, modos de ser e de viver, e à auto-organização humana neste mundo (GADAMER, 1993, p. 324), sejam estes conscientes ou não. Onde há compreensão poderá não haver emprego de um conhecimento em uma situação concreta, porém, certamente haverá acréscimo de ser, uma espécie de ampliação das possibilidades de ser de outro modo e de acolher o diferente. Em outras palavras, a compreensão nos oferece oportunidades: ela pode “contribuir de um modo especial para ampliar nossas experiências humanas, nosso autoconhecimento[,] nosso horizonte de mundo [e a nossa relação com o outro], pois tudo o que a compreensão proporciona é proporcional a nós mesmos” (GADAMER, 2004, p. 51).

A própria palavra “compreender” em alemão – *Verstehen* – já expressa essa experiência de acolher o que ainda pode ser: estar *no* lugar de alguém (*fürjemandenstehen*), dirigir-se *para* os outros e falar *pelos* outros (GADAMER, 1999c, p. 129). Nessa perspectiva, compreender é sempre já estar em um lugar diferente de si mesmo, ser condicionado por um outro<sup>ii</sup>; ser com outros e fazer valer algo para si mesmo e para os outros, algo comum; e, por fim, representar um outro, ser responsável por um outro, gerar efeitos sobre um outro. Segundo Gadamer, nossa compreensão é, portanto, essencialmente prática, no sentido de *sempre* julgarmos e o fazermos a partir da nossa experiência de vida (GADAMER, 2001, p. 64-65). Isso significa que, se não estamos compreendendo por nós mesmos e fazendo escolhas conscientes, alguém o está fazendo, enquanto de algum modo reproduzimos o que foi determinado e decidido<sup>iii</sup>.

Essa é a *razão* pela qual falamos de uma consciência hermenêutica, de um tipo de consciência teórica acerca da *experiência* da compreensão: esse é um modo privilegiado de *refletirmos* sobre o sentido do que nos acontece e sobre nossas chances de transformar o mundo. Nas palavras de Gadamer, quanto *mais* nos esforçamos para compreender algo, *melhores* chances teremos de inseri-lo “em um todo mais amplo e com critérios mais justos” (GADAMER, 1990, p. 310). Não se trata de alcançar uma interpretação verdadeira, no sentido estrito de uma cópia, pois “não pode haver uma interpretação correta ‘em si’” (GADAMER, 1990, p. 401), mas de acolher o outro, ser capaz de escutar atentamente o outro e pensar no outro, não apenas em si mesmo.

### A reabilitação do conceito ético de *phrónesis*

Quem conhece as éticas *teleológicas* de Platão e Aristóteles vê que há uma similaridade entre o seu conteúdo e aquele da hermenêutica filosófica; e, mais ainda, entre a “experiência da compreensão” e certos modos de comportamento ( $\eta\theta\omicron\varsigma$ ), entre a formação de uma consciência hermenêutica e o conceito de racionalidade prática ( $\varphi\rho\acute{o}\nu\eta\sigma\iota\varsigma$ ). De fato, a filosofia hermenêutica traz abertamente em seu âmago esse modelo de ética, que se tornou estranho tanto à ciência como a éticas modernas e contemporâneas (BERTI, 1998, p. 143-145): um saber que não está ligado a princípios, fundamentos, regras universalmente válidas, mas à variabilidade e mutabilidade dos modos de o ser humano se comportar com relação ao outro, e cujo traço fundamental de sua racionalidade é buscar algo em comum, em vez de perseguir exclusivamente e permanentemente os seus próprios interesses.

Gadamer não apenas foi influenciado pela ética dialética platônica e pela elaboração conceitual aristotélica do conceito de *phrónesis*, mas também expôs teses

próprias sobre elas. Segundo o filósofo, Platão desenvolveu a ideia de “bem” (ἀγαθόν) não como a base de uma perspectiva ontológica, mas como uma pergunta pelo ético em sentido próprio, e Aristóteles não com a intenção maior de criticar a teoria das ideias, mas de fornecer uma base para a sua teoria da *phronesis* (GADAMER, 2002, p. 17). Ademais, ambos permanecem como seus parceiros privilegiados de diálogo, porque apresentaram um ideal de razão, com o qual podemos reagir contra o ideal dos modernos de um mundo dominado pelo saber e poder. Aquele é o ideal de um mundo racionalmente ordenado e compreensível, no qual nós temos de viver (GADAMER, 1999c, p. 246).

Em primeiro lugar, a concepção de *phronesis* aristotélica tem por efeito uma “verdade prática”, a qual está na base da hermenêutica filosófica: o ser humano possui racionalidade (λόγος) e, por isso, pode e precisa fazer escolhas (προαίρεσις) por si mesmo, mas estas somente serão uma escolha pelo “melhor”, na medida que o *lógos* estiver referido à práxis (πρᾶξις) e tiver como objetivo o bem. Contudo, um *lógos* que busca o bem já está ligado a um tipo especial de *éthos*. Há aí uma harmonia entre a disposição para pensar algo corretamente e executá-lo bem (ἔργον). Esse é o caso da *phronesis*: uma orientação da atividade humana em direção daquilo que satisfaça o ser, a qual não pode ser usada para alcançar outros fins, que não um bom<sup>iv</sup>. Desse modo, ela não possui relação com habilidade ou astúcia, mas se caracteriza como uma racionalidade diferenciada, ainda mais prática, justamente porque nela o momento cognitivo (*diánoia*) e o prático (*éthos*) estão íntima e reciprocamente vinculados (BERTI, 1998, p. 148).

No mesmo sentido, a ética não seria um saber voltado para meramente conhecermos ações boas, porém, para chegarmos a ser bons, para desenvolvermos a *phronesis*. A ética é a busca pela mais alta forma de *práxis* e igualmente por um ideal de vida. O propósito é submeter razão e virtude a uma situação de igualdade. Não se trata de fazer, portanto, um contraste entre conhecimento puramente teórico (θεωρία) e conhecimento voltado para a atividade prática – ao modo da oposição entre teoria e aplicação “técnica” presente nas ciências empíricas modernas –, mas de mostrar que a *práxis* exprime algo diferente do comportamento teórico (σοφία) e representa mais que atividades produtivas (ποιήσις).

O virtuoso (φρόνιμος) não é guiado por um saber que trata do conhecimento dos meios para atingir objetivos previamente dados (τέχνη) – aqui o bem já está pressuposto, não é mais posto em questão. Na verdade, sua formação apenas o orienta a agir como lhe parece ser correto, principalmente diante de situações difíceis (GADAMER, 2000b, p. 11), quando o que está em questão para ele é o modo de conduzir suas escolhas em direção de uma vida boa e feliz (εὐδαιμονία). A ética é, portanto, uma teoria da vida reta, que não basta a si mesma, mas pressupõe, ao mesmo tempo, um *éthos* vivente. Também a filosofia hermenêutica pressupõe não apenas o reconhecimento do que nos acontece na compreensão, mas que se prossiga elaborando produtivamente o conteúdo daquilo que é compreendido (GADAMER, 2004, p. 40), que aí haja *participação* (Teilhabe), um “estar presente” (Dabeisein) (GADAMER, 2000b, p. 10).

Essa proximidade entre os sentidos da *phronesis* e da compreensão hermenêutica fez com que Gadamer escolhesse aquela como modelo de sua hermenêutica. Por outro lado, ele não defende uma racionalidade própria para a compreensão, nem diferencia a hermenêutica de uma ciência produtiva, ou de uma ciência pura, estritamente teórica, como foi em certo sentido a metafísica para o Estagirita (RESE, 2007, p. 127). Na realidade, ao mostrar a centralidade do conceito de *phronesis* aristotélico para a sua hermenêutica, Gadamer deu ênfase ao modo como Aristóteles integrou à sua ética a tradição socrático-platônica. Em muitos sentidos, é mais correto afirmar que os conceitos empregados na filosofia hermenêutica pertencem muito mais à tradição platônica do que aristotélica, como, por exemplo, imitação (μίμησις), participação (μέθεξις)<sup>v</sup>, reminiscência (ἀνάμνησις), e mesmo o conceito de *phronesis*.

Há também uma aproximação entre o sentido da virtude que Platão concedeu ao dialético e do conceito de *phronesis*. Isso não fica logo evidente, porque ao conferir ao dialético uma “excelência máxima”, esse filósofo além de não ter feito uma diferenciação entre racionalidade teórica e prática, ainda concedeu ao termo *phronesis* um sentido amplo. Dialética para ele é *phronesis*, mas também o são, em certo sentido, *téchne* e conhecimento teórico (*ἐπιστήμη*). A diferença é que nestas áreas o conhecimento é como um “ver diante de si” e, por isso, está muito mais ligado à simples percepção sensível de algo (*αἴσθησις*), enquanto na dialética está em questão o próprio *éthos*.

A separação analítica do que é inseparável, ou seja, das virtudes dianoética e ética, trouxe destaque para a seguinte verdade da pergunta socrática pelo ser e saber do bem: há uma unidade profunda entre *lógos* e *éthos*. Na *Ética a Nicômaco* de Aristóteles, põe-se em evidência que a vida na teoria, que não incluisse a vida da práxis humana, seria sem sentido. Não se trata da aplicação do saber, mas da vida no saber, o que Aristóteles descreve como a realização mais própria (PETERS, 1983, p. 74) do saber (*ἐνέργεια*) (GADAMER, 1998, p. 66). Assim, o Estagirita leva ainda mais adiante a pergunta socrática sobre o que seja o bem e se empenha para trazer, por meio do conceito, a ideia do bem para a vida humana, isto é, na concreção plena de sua *práxis* (GADAMER, 1991a, p. 374).

Gadamer defende que a questão do bem é o ponto na filosofia do *lógos* que une as intenções de pensamento platônicas e as distinções conceituais aristotélicas<sup>vi</sup>. Além disso, a ética filosófica começa com a resposta platônico-aristotélica à interrogação socrática sobre o bem. Esta incluía a suposição desafiadora de que ninguém sabe o que ele é, porque no fundo ninguém o alcançou. Daí a urgência de buscá-lo e a razão de cada um querer sabê-lo: todos no seu íntimo querem ser felizes. A busca pela felicidade passou a ser a base e o pressuposto de toda a dialética (*διαλεκτική*) socrático-platônica. Para alcançá-la, precisamos descobrir o que é o bem, questionando cada um e refutando as opiniões falsas, dogmatizações e pretensões precipitadas, ou seja, mediante o *diálogo* (GADAMER, 1999c, p. 261).

Este foi o modo encontrado por Platão para mostrar a força do ensinamento socrático. Aí a *dialética* ganha expressividade e pode revelar a especificidade da problemática que envolve as várias espécies de virtude (*ἀρεταί*) e o bem: dialogar é algo que não se aprende com facilidade, pois *nem pode ser mensurado, nem ensinado*. Temos somente para nos auxiliar o exemplo do próprio dialético, que consegue orientar o discurso no sentido de questionar qualquer opinião (*δόξα*), com o simples objetivo de manter o olhar em direção daquilo que é verdadeiro e justo. O dialético mostra a necessidade de se pedir mais uma vez esclarecimentos e converte o equívoco, surgido ao se prestar um esclarecimento, em uma nova chance de articular com ainda mais primor nossas intenções (GADAMER, 1991a, p. 151).

Para Gadamer, isso possui uma atualidade. Um mundo no qual as pessoas se tornaram incapazes de prestar esclarecimentos, porque já possuem uma orientação normativa sobre como devem proceder, só pode ser um mundo cuja educação é em verdade uma *téchne* voltada para o sucesso e, assim, do conhecimento para se alcançar a maior fruição possível de prazer (GADAMER, 1991a, p. 152-154). O artesão mostra que é capaz de fazer um objeto, quando o traz corretamente à tona. Já a correção da ação repousa no “como” de nosso comportamento, isto é, em como nós fazemos o que é “correto”. Assim, a ação ética depende muito mais de nosso ser do que de nossa consciência e o que nós somos depende, por sua vez, muito mais de possibilidades e circunstâncias do que daquilo que nós sabemos. Aquele que muito sabe sobre si mesmo já percebeu a urgência de contemplar a própria alma, em busca de um vestígio que fora esquecido. Esse é o sentido da teoria da anamnese, que também está presente na dialética do diálogo. Todo o saber se assemelha ao conhecimento que temos de nós mesmos, e este está para além do *lógos* (*μετάλογου*)<sup>vii</sup>.

Desde seu estudo intitulado “A ética dialética platônica” (1931), Gadamer defende que tal dialética se mostra especialmente como um tipo de esforço que está *a caminho* da determinação de algo, *entre* a ignorância e o conhecimento, mas que não se consoma como uma *sophia*. Essa questionabilidade dialética diz respeito muito mais ao modo contestável e ambíguo de ser e saber do ser humano, do que a uma recusa platônica de uma antecipação ontológica do que seja o bem. De fato, a filosofia tem lugar, como uma possibilidade humana, devido à nossa dúvida quanto à posse da *sophia*, pois não sabemos se a temos. Por outro lado, ela só se justifica na busca de uma provisoriedade conceitual, cujo objetivo é formar conceitualmente o que já se mostrou eficaz como antecipação (GADAMER, 1999a, p. 7-8).

Esse exercício trata da determinação essencial de nossa humanidade: o esforço em direção do *lógosousias* (λόγοςούσιας), ou melhor, a tentativa de determinar o sentido do ser, de tal maneira que o ente seja de fato compreendido, e não meramente aceito em uma superficialidade conceitual genérica. Nesse sentido, o diálogo socrático ocupa um espaço a partir do qual nós temos a chance de tornar efetivo o nosso modo de ser, isto é, de questionar e buscar o bem comum, de ultrapassar a si mesmo. Trata-se de reconhecer no autêntico filosofar uma forma de o ser humano pôr em questão não apenas a verdade do conteúdo de enunciados, mas também o conteúdo moral de sua própria existência. A vida na teoria seria apenas um extremo, até mesmo inalcançável, uma *práxis* suprema. Concordamos com Franco Volpi quando ele afirma que “não há metafísica, a rigor, sem filosofia prática. Não se pode ressuscitar a ideia de metafísica como *epistémé*, sem retomar ao mesmo tempo a ideia da *theoría* como forma de vida” (VOLPI, 2006, p. 231). Quem se contradiz na teoria não falha somente com o ente, mas consigo mesmo.

A partir do que foi dito, percebemos como a ética está na base da dialética de Platão, assim como ocorre com a hermenêutica de Gadamer. No diálogo socrático *Filebo*, por exemplo, a pergunta pelo bem na vida humana aparece diante da multiplicidade de fenômenos morais, enquanto a própria ideia do bem é uma insinuação paralela a esses fenômenos, que apenas é descrita como a ideia última mais elevada em uma ascensão dialética posterior. Isso difere de ter por base uma linguagem conceitual predominante, a qual tomaria a ideia do bem como um princípio do ser universal, tendo-a válida tanto para o conhecimento teórico, como para o saber prático e as ações dos seres humanos (GADAMER, 1991a, p. 124-125).

Defender a possibilidade de alcançarmos uma compreensão mais ampla e com critérios mais *justos* só faz sentido para a hermenêutica filosófica porque nela linguagem e ética estão de algum modo imbricados, ou melhor, pois, segundo ela, a linguagem humana é formada e conservada na vida em comum. Quando falamos em “compreensão do outro” surge a pergunta sobre o que estamos dispostos a considerar, o que efetivamente entendemos e como isso se repercute na história e na vida dos outros. Em poucas palavras, na hermenêutica filosófica o problema da linguagem conduz à problemática da ética, assim como a dialética platônica pressupõe a ética e sua unidade com o diálogo é concebida como uma comunicação orientada pela concordância com relação ao sentido (CASSIN, 1999, p. 28-31; 37). “Quando se trata não de respostas corretas, mas do verdadeiro ser; não de provas lógicas, mas de retomar uma atividade (*Erweckung*), ninguém pode avaliar algo completamente” (GADAMER, 1999b, p. 186).

### A atualidade do problema da compreensão hermenêutica e da ética

Especialmente no século XX, Gadamer viu como se tornou necessário nos voltarmos para a linguagem e a força expressiva dos conceitos, na tentativa de corrigirmos, ampliarmos e transformarmos a compreensão que temos de mundo, do outro e de nós mesmos. Os filósofos gregos não tiveram que lutar na Antiguidade contra o encurtamento

do conceito de racionalidade, que domina a ciência e a filosofia modernas. Eles simplesmente tomaram para si a imensa tarefa de explorar um solo linguístico nunca antes penetrado (GADAMER, 1999c, p. 244). Nosso poder científico e técnico chegou no ponto não apenas de nos proporcionar em certos termos longevidade, reintegração à vida social, acordos políticos, estruturação da vida pública, acesso à informação, etc., mas de fornecer respostas prontas sobre o que devemos fazer, restringindo o nosso potencial de escolha e, assim, de compreendermos o papel transformador da ética em nossas vidas. Além disso, ficou mais fácil para essa grandeza anônima (a ciência) manipular a sociedade humana, a formação da opinião pública e até a condução da vida de todos (GADAMER, 2000b, p. 12-13).

Mas será que estas ciências estão mesmo em condições de satisfazer a exigência de conduzir nossas vidas de maneira satisfatória? Pode a medicina, e outras ciências da saúde, com o estímulo à prevenção e a luta contra enfermidades, eliminar a estranheza com relação ao tempo futuro e à morte? Pode a psicanálise, com a criação de métodos de análise na direção de um equilíbrio entre os impulsos instintivos e os motivos conscientes, acabar com a nossa estranheza diante daquilo que somos ou nos tornamos? Podem as ciências econômicas, com o estudo dos fenômenos relativos aos bens materiais e as suas fórmulas para o bem-estar geral, dissipar a estranheza frente ao tema da liberdade? Pode a linguística, ao tentar estabelecer precisamente o uso de cada idioma (GADAMER, 1991b, p. 117-121), eliminar a estranheza do outro que quer ser compreendido? Caso afirmativo, não haveria mais o que parecem ser invenções propriamente humanas, como planejamento errado, suicídio, guerras, desentendimentos, nem muito menos se viveria mais as tensões entre o sentido para o correto e o incorreto, em ser outro de si mesmo, entre domínio e subjugação, entre público e privado (GADAMER, 1999c, p. 328).

Isso não quer dizer que a ciência não cumpra o seu papel específico, porém, que ela possui limites ante os problemas da vida, os próprios resultados de suas pesquisas e as nossas possibilidades de lidarmos com todos eles. É por isso que, para Gadamer, também a ciência tem como desenvolver uma consciência hermenêutica e, integrada ao saber do ser humano sobre si mesmo, pode conduzir-nos a uma nova autocompreensão da humanidade (GADAMER, 1991b, p. 123). O debate recorrente em nosso tempo sobre nossa humanidade, o diálogo entre as diversas culturas, o ser ético, surge como uma interrogação central da filosofia muito mais do que na época dos filósofos gregos, não apenas por causa dos avanços da ciência e da tecnologia, e a expansão de seus domínios sobre nossas formas de vida, mas igualmente por conta da coexistência da pluralidade de interpretações e do reconhecimento do outro.

Há nitidamente um grande número de caracterizações controversas do presente e, desde o surgimento da consciência histórica, isto é, de que a vida se manifesta de modos variados, houve uma ampliação da percepção de que cada ser humano comporta qualidades muito específicas, sendo também específico o que com ele entra em jogo. Em contrapartida, as experiências se tornaram mais científicas e, diante das rápidas e crescentes descobertas e invenções da ciência, menos experiências fazemos por nós mesmos; mais acreditamos no que escutamos nas mídias (MARQUARD, 1986, p. 83-84) e menos nos abrimos para o outro que está diante de nós (GADAMER, 2002, p. 21). Para que a consciência histórica surtisse efeito sobre os nossos modos de comportamento e conduzisse a uma compreensão e transformação do mundo, no sentido de um aumento de consciência da unilateralidade de certas visões e uma oportunidade para outros indivíduos terem a liberdade de fazer uso de sua capacidade de discernir (MARQUARD, 1986, p. 95), ela precisaria também de uma significação correspondente para a consciência moral. Isso é o que faz Gadamer com o seu conceito de consciência hermenêutica.

Esta é uma expressão para a realização da experiência da compreensão do outro. O que está aí em questão não é a construção de um saber, mas a criação de um “modo de

vida” a partir da língua falada por todos (GADAMER, 1999c, p. 353). As formas e significados de uma língua nunca são dominadas completamente. Se quisermos *encontrar as palavras* para exprimir uma ideia, precisamos estar comprometidos com a linguagem, participando constantemente, como em um diálogo sem fim. Isso ocorre, porque as palavras não são meros sinais, mas contam algo (GADAMER, 1999c, p. 349) pelo modo como são ditas e ouvidas, algo dentro do qual se vive como falante e ouvinte. O comportamento prático dos seres humanos não é uma mera repetição, mas se modifica, exigindo a cada vez uma correção. A nossa participação é fundamental no caso da compreensão, não importa quão informados estejamos. Por essa razão, Gadamer afirma que

[...] todos nós, em plena consciência, deveríamos dirigir nosso olhar compreensivo para o que é comum a todos nós, ante as tensões que se intensificam cada vez mais e a desordem crescente, ante a ação má e a ação equivocada, o que nos damos conta melhor [ao nos voltarmos] para o outro, do que para nós mesmos (GADAMER, 1999c, p. 330).

A compreensão hermenêutica surge como uma possibilidade de intensificarmos e ampliarmos aquilo que já nos é intrínseco, em prol do reconhecimento do que nos é comum. Mais do que nunca é exigida de nós uma virtude humana, para que sejamos capazes de compreender o outro. Parece que quanto mais somos afetados pela rápida transformação de nossa sociedade e, ao mesmo tempo, demasiado ignorantes para tomar decisões, as escolhas dos objetivos de nossas ações se tornam obscuras e já não sabemos ao certo como poderíamos viver de um modo diferente, e nem mesmo se somos capazes de fazer escolhas por nós mesmos.

No fim, ponderar sobre os problemas da cientificação e da tensão ante a multiplicidade de caracterizações controversas do presente, se tornou uma tarefa ética (GADAMER, 1999c, p. 237) e, por que não dizer, hermenêutica. A omissão da escolha de compreender algo por si mesmo, pode representar a própria perda de uma ação solidária, o que se poderá converter em uma perda para todos nós. Chegarmos tão longe diante do outro que está à nossa frente a ponto de ser capaz de compreendê-lo (GADAMER, 2000a, p. 23-24), já é ter feito uma escolha em favor de algo. Quanto mais nos esforçamos para compreender o outro, mais nos decidimos por ele, isto é, mais levamos o outro em consideração, permitindo-nos ser afetados por ele; além disso, mais admitimos que o outro também pode ter razão, ou seja, mais tentamos fazer valer o outro, ser solidários com ele; e, por fim, mais partilhamos de algo, tornando-o comum e sentindo-nos como parte dele, responsáveis por ele e por seus efeitos.

Todo conhecimento é uma hipótese, mas o saber quando é de fato compreendido se torna uma experiência. O “saber somente é experiência, quando ele é reintegrado à consciência prática daquele que age” (GADAMER, 1999d, p. 243), ou melhor, daquele que faz experiências por si mesmo, que participa. Ademais, permitir que o outro deixe algo em nós, com o qual ainda não nos havíamos encontrado em nossa experiência de mundo, guarda um potencial imprevisível de transformação (GADAMER, 1993, p. 211).

## Conclusão

Nesse sentido, a tarefa da filosofia hermenêutica é despertar, como o faz a ética, para o fato de que a compreensão tem a possibilidade de se dar de forma mais humana na verdadeira práxis, na tomada de decisões conjuntas e no esforço da compreensão [conjunta], do que na mera aceitação do resultado da análise científica de “fatos”. No entanto, essa espécie de “autointerpretação da vida” é, mais do que uma tarefa

hermenêutica, talvez a maior tarefa que já foi posta desde os gregos para o futuro da humanidade, para cuja realização sempre estamos a caminho.

Quando se trata de refletirmos sobre as tarefas que estão diante do futuro da humanidade, vemos que nenhum indivíduo pode conduzi-la sozinho. Além disso, nenhum indivíduo tem como ensinar o outro a não pensar somente em si mesmo, a reconhecer a amplitude e o alcance de sermos portadores de linguagem e capazes de compreender. Nas palavras de Gadamer, “não se pode pôr-se no lugar de um outro e fazer alguém aceitar recomendações, sugestões, conselhos ou até instruções, que ele mesmo não veja ou reconheça. *Não há uma ética conciliatória*”(GADAMER, 2000b, p. 40). Como afirmamos anteriormente, tanto o comportamento ético como a consciência da experiência da compreensão se manifestam onde elas são mais ser do que consciência.

### Referências bibliográficas

BERTI, Enrico. *As razões de Aristóteles*. Trad. Dion Davi Macedo. São Paulo: Edições Loyola, 1998.

CASSIN, Barbara. *Aristóteles e o lógos: contos da fenomenologia comum*. Trad. Luiz Paulo Rouanet. São Paulo: Edições Loyola, 1999.

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

\_\_\_\_\_. *Die Lektion des Jahrhunderts: ein Interview von Riccardo Dottori*. Münster: Lit, 2002.

\_\_\_\_\_. *Elogio da teoria*. Lisboa: Edições 70, 2001.

\_\_\_\_\_. *Griechische Philosophie I. Gesammelte Werke, Bd. 5*. Tübingen: Mohr Siebeck, 1999a.

\_\_\_\_\_. *Griechische Philosophie II. Gesammelte Werke, Bd. 6*. Tübingen: Mohr Siebeck, 1999b.

\_\_\_\_\_. *Griechische Philosophie III: Plato im Dialog*. Gesammelte Werke, Bd. 7. Tübingen: Mohr Siebeck, 1991a.

\_\_\_\_\_. “Hermeneutikalspraktische Philosophie”, in: SCHÖNHERR-MANN, Hans-Martin (Hrsg.). *Hermeneutikals Ethik*. München: Wilhelm Fink Verlag, 2004.

\_\_\_\_\_. *Hermeneutik im Rückblick*, Gesammelte Werke, Bd. 10. Tübingen: Mohr Siebeck, 1999c.

\_\_\_\_\_. *Hermeneutische Entwürfe: Vorträge und Aufsätze*. Tübingen: Mohr Siebeck, 2000b.

\_\_\_\_\_. “Nachwort: die Begründung der praktischen Philosophie”, in: ARISTOTELES. *Nikomachische Ethik VI*. Hrsg. übers. von Hans-Georg Gadamer. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1998.

\_\_\_\_\_. *Neuere Philosophie II: Probleme, Gestalten*. Gesammelte Werke, Bd. 4. Tübingen: Mohr Siebeck, 1999d.

\_\_\_\_\_. *VernunftimZeitalter der Wissenschaft: Aufsätze*. 3. ed. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1991b.

\_\_\_\_\_. *Wahrheit und Methode: Ergänzungen; Register*. 2. ed. Gesammelte Werke, Bd. 2. Tübingen: Mohr Siebeck, 1993.

\_\_\_\_\_. *Wahrheit und Methode: Grundzüge einer philosophischen Hermeneutik*. 6. ed. Gesammelte Werke, Bd. 1. Tübingen: Mohr Siebeck, 1990.

HEIDEGGER, Martin. *Sein und Zeit*. Tübingen: Max Niemeyer Verlag, 1967.

HORKHEIMER, Max. *Zur Kritik der instrumentellen Vernunft. Aus den Vorträgen und Aufzeichnungen seit Kriegsende*. Frankfurt am Main: Fischer, 1967.

MARQUARD, Odo. *Apologie des Zufälligen. Philosophische Studien*. Stuttgart: Reclam, 1986.

OLIVEIRA, Manfredo Araújo de. *Reviravolta linguístico-pragmática na filosofia contemporânea*. 2. ed. São Paulo: Edições Loyola, 2001.

PETERS, F. E. *Termos filosóficos gregos: um léxico histórico*. 2. ed. Trad. Beatriz Rodrigues Barbosa. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 1983.

PLATON. *Sophistes*. Griechisch-deutsch. Kommentar von Christian Iber. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 2007.

RESE, Friederike. “Phronesis als Modell der Hermeneutik”, in: FIGAL, Günter (Hrsg.). *Hans-Georg Gadamer – Wahrheit und Methode*. Berlin: Akademie Verlag, 2007.

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

---

<sup>i</sup>Tudo isso é resumido na seguinte frase: “Ser que pode ser compreendido é linguagem” (GADAMER, 1990, p. 478).

<sup>ii</sup>Natureza, linguagem, história, tradição, cultura, língua, uma situação política, outra individualidade, outras formas de vida, aquilo de nós sobre o qual não temos consciência.

<sup>iii</sup> Uma tese similar foi desenvolvida pela Escola de Frankfurt, com a sua crítica à “razão instrumental”, isto é, às formas subjetivas e objetivas de redução da práxis à técnica (HORKHEIMER, 1967).

<sup>iv</sup> Segundo Berti, foi assim que Kant entendeu a *phronesis* aristotélica, negando-lhe o valor moral (BERTI, Enrico. *As razões de Aristóteles*, p. 154).

---

<sup>v</sup>Cf. Segundo o ideal de *participação* (μέθεξις) platônico, o ser verdadeiro é algo que também pode estar presente em outros seres imperfeitos semelhantes a ele (PLATON, 2007). Isso lembra a definição gadameriana do que seja a interpretação.

<sup>vi</sup>Gadamer já havia defendido esta tese desde a publicação do seu primeiro livro sobre Platão (GADAMER, 1999a, pp. 3-163).

<sup>vii</sup>Isso se assemelha à tese de Gadamer de que toda compreensão é mais ser do que consciência.