

A SOLIDARIEDADE COMO PRÁXIS HERMENÊUTICA EM GADAMER

Maria dos Santos Silva Lopes



Tessera Hospitalis

**A SOLIDARIEDADE
COMO PRÁXIS
HERMENÊUTICA
EM GADAMER**

Maria dos Santos Silva Lopes

**A SOLIDARIEDADE
COMO PRÁTICA
HERMENÊUTICA
EM GADAMER**

UNIVERSIDADE FEDERAL DO PIAUÍ

Reitora

Nadir do Nascimento Nogueira

Vice-Reitor

Edmilson Miranda de Moura

Superintendência de Comunicação Social

Jacqueline Lima Dourado

Diretora da EDUFPI

Olívia Cristina Perez

Conselho Editorial EDUFPI

Jacqueline Lima Dourado (presidenta)

Olívia Cristina Perez (vice-presidenta)

Carlos Herold Junior

César Ricardo Siqueira Bolaño

Fernanda Antônia da Fonseca Sobral

Jasmine Soares Ribeiro Malta

João Batista Lopes

Kássio Fernando da Silva Gomes

Maria do Socorro Rios Magalhães

Teresinha de Jesus Mesquita Queiroz

Revisão, Capa e Diagramação

Mayara Sebinelli Martins



FICHA CATALOGRÁFICA

Biblioteca Comunitária Jornalista Carlos Castello Branco

Divisão de Representação da Informação

L864s

Lopes, Maria dos Santos Silva.

A solidariedade como práxis hermenêutica em Gadamer / Maria dos Santos Silva Lopes. -- Teresina : EDUFPI, 2024.
167 p.

ISBN: 978-65-5904-365-1

1. Ética. 2. Filosofia hermenêutica. 3. Gadamer. 4. Philia. 5. Práxis.
6. Solidariedade. I. Título.

CDD 170

Elaborado por Fabíola Nunes Brasilino CRB 3/ 1014



Editora da Universidade Federal do Piauí – EDUFPI
Campus Universitário Ministro Petrônio Portella
CEP: 64049-550 - Bairro Ininga - Teresina - PI – Brasil



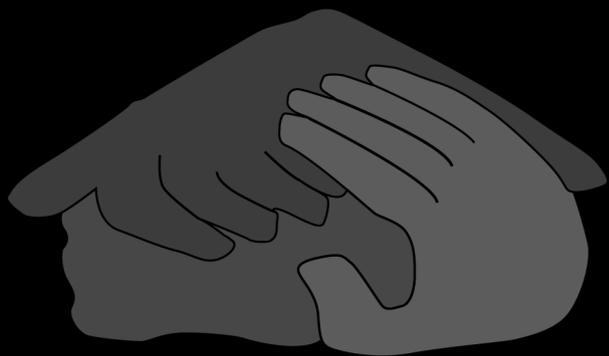
Apresentação dos termos

Phrónesis é a expressão grega da racionalidade orientadora da práxis. A práxis é *theoria*, como transcendência do útil, pelo belo ou *paidéia*. Ela, a práxis (*Phrónesis*), é capaz de instituir a solidariedade cidadã voltada à procura e realização do bem comum. Credita e propicia uma vida pautada na atividade econômica, social e política e confere à filosofia sua função mediadora entre contemplação e experiência, em seus atributos do olhar contemplativo ao todo de sentido da vida. A práxis é a virtude da correta ponderação ética. Ser que escolhe o bem é ser de diálogo consigo (amor de si) e com os outros (amor ao outro), do mesmo modo que ser solidário é condição decisiva para a práxis. Porque se escolhe o bem, decide-se por uma vida em que o amor de si se estende ao amor aos outros.

Com isso, *Oikeion* e *Philautía* se entrelaçam enquanto sentido de pertença comunitária. **Philautía** é a virtude de quem já tem amizade consigo mesmo e amizade com outrem. **Oikeion**, ou seja, *Ökonomie*, economia como princípio: a lei (*nómos*) da casa (*oikos*), são vínculos existentes em uma comunidade (*oikeion*), suficientes para que haja solidariedade declarada. Posto que, entre amigos tudo é em comum; compartilha-se dificuldades e sonhos; revelamo nos naquilo que somos, doamo-nos e acolhemos mutuamente... afinal, a consciência solidária exclui competições e invejas.

E a **Tessera Hospitalis**, ou seja, a hospitalidade, é fio condutor na defesa de Gadamer sobre o significado de símbolo, enquanto linguisticidade, costurando o sentido da práxis, da amizade, da solidariedade, enquanto experiência do encontro e de amizade-solidariedade.

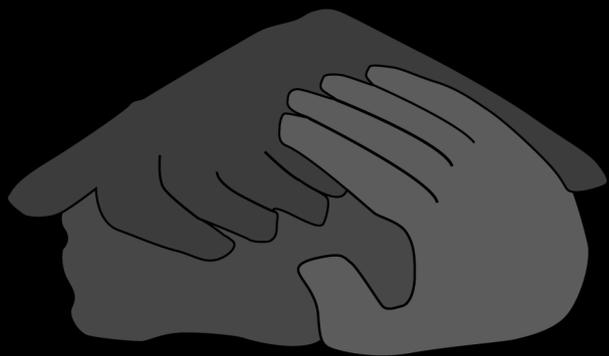
Tessera Hospitalis: “Um anfitrião dá a seu hóspede a chamada ‘tessera hospitalis’, ou seja, ele quebra um caco no meio conserva uma metade e dá a outra ao hóspede, a fim de que, quando daí a trinta ou cinquenta anos, um sucessor desse hóspede vier de novo à sua casa, um reconheça o outro pelo coincidir dos pedaços em um todo. Um antigo passaporte: este é o sentido originário do símbolo. É algo com que se reconhece em alguém um antigo conhecido” (Gadamer, 1985, p 50).



Sumário

- 5** Apresentação
- 9** Cartas de recomendação à publicação
- 15** Dedicatória
- 17** Agradecimentos
- 21** Lista de abreviaturas
- 23** Capítulo 1. Introdução
- 33** Capítulo 2. A Hermenêutica Filosófica como crítica à Ciência Moderna
 - 42** Capítulo 2.1. As ciências humanas e o paradigma moderno das ciências naturais
 - 48** Capítulo 2.2. A abordagem ontológica da compreensão
 - 57** Capítulo 2.3. A reabilitação dos preconceitos
- 67** Capítulo 3. A Hermenêutica como Filosofia Prática

76	Capítulo 3.1. <i>Theoria</i> e ciência
89	Capítulo 3.2. A filosofia prática do Livro VI de <i>Ética a Nicômaco</i>
97	Capítulo 3.3. A retomada gadameriana da <i>Phronesis</i> aristotélica
104	Capítulo 3.3.1. O saber ético não pode ser aprendido nem esquecido
106	Capítulo 3.3.2. O saber ético se distingue por seus meios e fins
108	Capítulo 3.3.3. O saber-se como saber para o outro
113	Capítulo 4. Por uma Hermenêutica da Solidariedade
124	Capítulo 4.1. Situando o conceito grego de <i>Philia</i>
131	Capítulo 4.2. Solidariedade declarada
147	Capítulo 5. Considerações Finais
157	Referências



Apresentação

Luiz Rohden

Hermes, uma das raízes da Hermenêutica, é aquele deus que faz a costura entre os vivos e os mortos, os deuses e os humanos e, nesta obra da minha amiga Maria dos Santos Silva Lopes, é aquele que patrocina as pontes entre os humanos corporificadas na Virtude da Solidariedade.

A autora segue na esteira de Gadamer tecendo uma bela e pertinente reflexão que nos brinda agora na forma deste livro sobre uma das virtudes mais prementes para nossas vidas nestes tempos, afinal,

se não apreendermos a virtude da hermenêutica, isto é, se não reconhecermos que se trata, em primeiro lugar, de compreender o outro, a fim de ver se, quem sabe, não será possível, afinal, algo assim como solidariedade da humanidade enquanto um todo, também, no que diz respeito a um viver junto e a um sobreviver com o outro, então – se isso não acontecer – não poderemos realizar as tarefas essenciais da humanidade, nem no que tem de menor nem no que tem de maior.¹

¹ GADAMER, Hans-Georg. “Da palavra ao conceito.” In *Hermenêutica Filosófica: nas trilhas de Hans-Georg Gadamer*, ed. Custódio Luís Silva de Almeida, Hans-Georg Flickinger, Luiz Rohden, trad. Hans-Georg Flickinger, 13-26. Porto Alegre: Edipucrs, 2000, p. 25.

Honrado e feliz tenho o prazer de fazer a ponte entre a autora e os leitores, reiterando que seu texto merece ser lido e digerido numa realidade em que as pessoas tendem a se distanciarem de si, dos outros e da natureza.

Reforço aqui, nos termos da autora, que, de fato, “a solidariedade é modo de vida, mediante o qual se atua e se comporta; é a condição decisiva e a base de toda razão social, porquanto alternativa ou até mesmo corretivo às práticas racionalizadas e de auto-alienação humana”. Não se trata, pois, de uma bela virtude que nos plenifica pessoalmente, mas se nos impõe como necessária e urgente a ser posta na roda das nossas reflexões e práticas.

A autora escreveu este texto em 2016 cuja atualidade se mantém viva. No contexto da elaboração de uma *Hermenêutica Ética*, em 2020, inspirando-me também na obra da Maria dos Santos, desenvolvi a proposta da “Virtude da Solidariedade na Hermenêutica enquanto um jogo de fusão de horizontes”;² onde explicitiei e fundamentei “a virtude da solidariedade subjacente na teoria e prática da Hermenêutica Filosófica de Hans-Georg Gadamer, a qual é imprescindível para alcançarmos nossa felicidade, criarmos um *ethos* de responsabilidade mútua e ainda evitarmos a destruição planetária”. No texto mostrei “as relações íntimas entre Hermenêutica e Solidariedade enquanto jogos de fusão de horizontes regidos pelo pressuposto de que somos seres linguísticos que visamos, desde os primórdios da humanidade, de uma ou de outra forma, instituir um *ethos* de parceria, de harmonia e de cooperação mútua”.

Queridas e queridos leitores, passo agora a palavra a vocês para que leiam este livro, pois, ao final, não apenas se sen-

² Rohden, Luiz. A virtude da solidariedade na hermenêutica enquanto um jogo de fusão de horizontes. *ETHIC@* (UFSC). v.19, p.135 - 148, 2020.

tirão melhores, mas serão maiores e mais capazes para juntos mobilizarmos as pessoas a criarem vínculos virtuosos uns com os outros e com a natureza. Bom proveito e ótima leitura.

Recife, Encontro da ANPOF, 2 de outubro de 2024.

Cartas de recomendação à publicação

Prezado Prof. Dr. Helder Buenos Aires de Carvalho

Na qualidade de examinador interno da dissertação de mestrado **A solidariedade como práxis hermenêutica em Gadamer**, de autoria de *Maria dos Santos Silva Lopes*, sob a orientação do Prof. Dr. Almir Ferreira da Silva Júnior, recomendo o trabalho para publicação, tendo em vista a qualidade do texto e originalidade da temática, em conformidade com a apreciação da banca examinadora.

Atenciosamente,
Prof. Dr. Gustavo Silvano Batista
Universidade Federal do Piauí

Prezado Prof. Dr. Helder Buenos Aires de Carvalho,

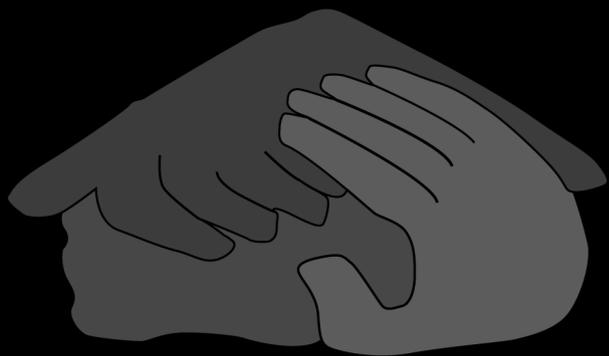
Recomendo, sem reservas e com entusiasmo, a publicação da dissertação de mestrado de Maria dos Santos Silva Lopes “A solidariedade como práxis hermenêutica em Gadamer”. Como membro da banca examinadora da defesa de sua dissertação, e tendo em vista a qualidade, o rigor e a clareza no tratamento de conceitos e temas complexos, posso garantir que a publicação do texto de Maria dos Santos, orientada pelo Prof. Dr. Almir Ferreira da Silva Júnior, representará uma importante contribuição para a recepção da obra de Gadamer em nosso meio acadêmico.

Anteciosamente,
Prof. Dr. Paulo Cesar Duque Estrada
Departamento de Filosofia
PUC-Rio

Prezado Prof. Dr. Helder Buenos Aires de Carvalho,

Considerando a qualidade da dissertação de mestrado intitulada **A solidariedade como práxis hermenêutica em Gadamer**, de autoria de *Maria dos Santos Silva Lopes*, elaborada sob a minha orientação, e aprovada com distinções pela banca examinadora, recomendo o trabalho para publicação, tendo em vista a qualidade do seu desdobramento argumentativo, a densidade de suas análises e a originalidade da temática desenvolvida a partir da hermenêutica filosófica.

Atenciosamente,
Prof. Dr. Almir Ferreira da Silva Junior
Universidade Federal do Piauí



Práxis é comportar-se e atuar com solidariedade. A solidariedade, entretanto, é a condição decisiva e a base de toda razão social. Há uma frase de Heráclito, o filósofo “que chora”: o logos é comum a todos, porém os homens se comportam como se cada um tivesse sua razão particular. Isto tem que continuar?

O que queremos dizer, ao certo, quando falamos aqui de solidariedade? Eu decidia traduzi-la pelo conceito grego de philia.

O que é amizade? Os Gregos usam a palavra philia. Em que dimensões se estende esse conceito! Abrange todas as formas de convivência [...], a relação comercial, a camaradagem na guerra, a comunidade do trabalho, as formas de vida do matrimônio, a formação de grupos sociais e a formação de partidos políticos, em suma, a totalidade da vida comunitária.

Hans-Georg Gadamer

Dedicatória

Às Irmãs de Caridade de Montreal e à minha família junto às quais tenho o privilégio da vida em comum como “atuar e comportar-se” com solidariedade.

A você, que reconhece na amizade o elemento comum que nos une e nos diferencia. Reconhecimento dos limites e disposição para a escuta; pertencimento dialógico e proteção sem artifícios.

Agradecimentos

Ao Deus da esperança; força que molda a minha vida – espiritualidade que me certifica de que nada posso sem Ele. Minha ação de Graças por ter me conduzido nesta travessia.

À minha Congregação, Irmãs de Caridade de Montreal, por tudo que nos reúne, pela transmissão de engajamento e pela formação:

À Ir. Mila Lopes, por me apoiar e oportunizar o tempo e espaço necessários para esta pesquisa;

À Ir. Jacqueline St-Yves, pela abertura e acolhida;

À Ir. Graça Carvalho; às Irmãs e à noviça Cíntia Assunção, da comunidade a qual pertenço, pela fraternidade e apoio;

Às Irmãs Rose Allard, Georgette Gagné, Henriette Husereau por terem contribuído para a minha formação e pelo apoio de sempre;

À Ir. Bernadette Poirier, pela amizade e testemunho de esperança.

À Ir. Lise Chaloux pela tradução (do inglês) de um texto necessário à esta pesquisa.

À minha família:

Ao meu pai (in memoriam), cujo testemunho de vida me ensinou o dever-se e a importância da educação como herança genuína.

À minha mãe por seu afeto, dedicação, coragem e apoio constantes.

Às minhas irmãs e irmãos; sobrinhos e sobrinhas; cunhados e cunhadas, pelo carinho e apoio.

À minha irmã Maria do Carmo e à sua família, pelo espaço de acolhida, de carinho e de apoio.

Ao meu orientador, Prof. Almir, educador por excelência, seu apoio, amizade, simplicidade, sabedoria, incentivo e eficácia determinaram os rumos desta pesquisa. Obrigada pela amizade, por cada correção, orientação e texto; pela solidariedade nos momentos difíceis e pelos bons momentos compartilhados.

Ao Prof. Gustavo Silvano Batista, por suas orientações, que ajudaram a redefinir esta pesquisa e pela gratuidade em disponibilizar textos que me teriam sido inacessíveis e por compor a banca de defesa, incluindo a de qualificação.

Ao Prof. Paulo César Duque-Estrada pelo mérito de sua presença desde a qualificação; por suas preciosas observações e sua simplicidade.

Aos professores Aldir Araújo Carvalho Filho, Welistone Carvalho Viana, Alessandro Rodrigues Pimenta e Luizir de Oliveira, por sua dedicação e compreensão.

Ao Prof. Gerson Albuquerque de Araújo Neto, por seu cuidado, carinho e apoio.

À Zélia Guimarães, por sua disponibilidade e dedicação como secretária do mestrado e, principalmente por sua amizade.

À Leila Amun, minha amiga e coordenadora do Curso de Filosofia da Universidade Estadual do Maranhão – UEMA, Modalidade à distância, obrigada por sua amizade e por tamanha solidariedade durante este tempo de pesquisa.

À Vânia Prazeres, coordenadora de tutores do Curso de Filosofia da Universidade Estadual do Maranhão – UEMA, Modalidade à distância, pela gentileza, presteza, carinho e amizade.

À minha amiga Edna Selma, por sua preciosa amizade, por sua presença constante durante esta pesquisa.

À minha amiga e colega Elisângela Amaral, pela solidariedade declarada no momento oportuno; amizade gestada durante o mestrado.

Aos companheiros de vida comunitária do Ed. Holanda, pela partilha e festa e por me fazerem acreditar que a amizade/ solidariedade é possível.

À Lucimar, proprietária do Ed. Holanda, por ajudar a organizar nosso espaço, pela gentileza e amizade.

Aos meus colegas e amigos Fábio Fernandes, Sebastião Linhares e Maria Gomes, por sua amizade e companheirismo durante o mestrado.

Aos meus colegas e amigos Rafael Pinheiro e Nathalia Salazar, por sua amizade, vizinhança e hospitalidade.

À Luciene Cerqueira e Fabrício Tapety, pela amizade e acolhida salutar.

À Raquel, pela presteza, responsabilidade e agilidade durante as correções.

À Comunidade do Sagrado Coração de Jesus, Mocambinho II - Paróquia São Paulo -, da Arquidiocese de Teresina.

Ao Departamento de Filosofia da Universidade Federal do Maranhão, pela solidariedade e acolhida.

À Conferência dos Religiosos do Brasil, pelo apoio, amizade e por compartilharem da esperança de uma vida comum solidária.

À Ir. Elza Ribeiro e Ir. Teresinha Barros, Irmãs da Providência de Gap cuja presença marcam distintivamente minha vida, minha gratidão pela amizade.

À vovó Maria do Céu, por sua transmissão de experiência e pela solidariedade de sua família.

A cada pessoa que me apoio, rezou, esperou comigo, obrigada por sua presença.

Lista de abreviaturas

Obras de Gadamer:

AS – Amizade e solidariedade

CDM – Cidadão de dois mundos

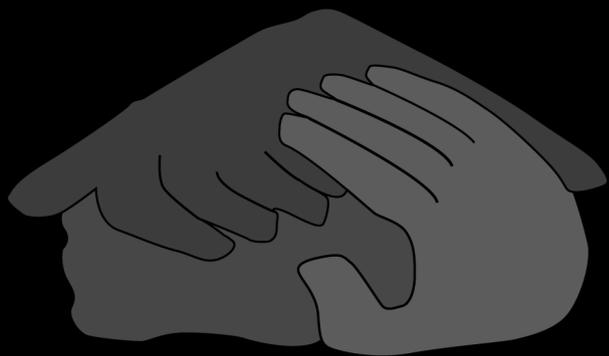
HFE – Herança e Futuro da Europa

PCH – O Problema da Consciência Histórica

REC – A Razão na Época da Ciência

VM – Verdade e Método

VM II – Verdade e Método II



Introdução



No entanto, parece-me que as pressuposições para a dominação dos problemas vitais do mundo moderno não passaram a se mostrar como diversas daquelas que foram formuladas na experiência grega de pensamento. Em todo caso, o progresso da ciência e de sua aplicação racional à vida social não criará nenhuma situação tão totalmente diversa que não se precisaria mais de 'amizade', ou seja, de uma solidariedade suportadora, que é a única a tornar possível a estrutura de ordenação da convivência humana.

Hans Georg Gadamer

(*Cidadão de dois mundos*, 1985)

O fenômeno da solidariedade nos remete a uma discussão ético-política clássica, com desdobramentos contemporâneos que, por sua vez, se mantém como foco de especulação nas ciências humanas e na filosofia. León Bourgeois, político francês e merecedor do Prêmio Nobel da Paz de 1920, em sua *Solidariedade* (1986), ressaltava a necessidade de pensarmos como os seres humanos deveriam tornar-se seres sociais, ultrapassando sua existência isolada e apresentando-se como membros associados de uma sociedade devota da solidariedade e da reciprocidade, como elementos integradores.

A história do conceito de solidariedade é discutida com maestria por Marie-Claude Blais em *La solidarité: histoire d'une idée*, publicada em 2007. Com uma herança de dois séculos, a noção de solidariedade articula a relação entre individual e social que pode, em sua significância, a partir do século XIX, dar nome ao que se apresenta como enigma frente à ausência de pertencimento ao modo de vida tradicional. Solidariedade designa, em termos gerais, a natureza do vínculo humano que une pessoas declaradamente livres e autônomas, recolhendo em uma única palavra o problema do ser-em-sociedade.

A reflexão sobre solidariedade, por mais que tenha seu correlato com as ciências sociais, é discutida aqui no âmbito ético-ontológico, a partir da concepção grega de *ethos* e *logos*. À pergunta pelo significado da pátria, Gadamer retoma a questão da verdade como diálogo em sua ressignificação do poder e da retomada de uma consciência cidadã para defini-la pelo conceito grego de amizade, relembando a máxima pitagórica de que "entre amigos tudo é em comum". Nesse sentido, a amizade é correlata à solidariedade e à práxis, isto é, a virtude da correta ponderação ética. Ser que escolhe o bem é ser de diálogo consigo e com os outros, do mesmo modo que ser solidário é condição decisiva para a práxis. Porque se escolhe o bem; uma vida justa e em comum, decide-se por uma vida em que o amor de si se estende ao amor aos outros, a amizade, portanto, é intersubjetividade; coparticipação e pertencimento. Solidariedade, portanto, é racionalidade prática.

É desse modo que uma reflexão sobre a solidariedade pressupõe uma ponderação sobre a forma de consideração pelo outro no horizonte de relações concretas que articulamos enquanto seres que projetam sua existência no mundo e ao qual atribuímos sentido. Gadamer nos conduz à reflexão acerca do modo como vivemos uns com os outros, bem como

da forma como compreendemos e conduzimos a racionalidade que nos é distintiva, em busca de uma vida mais justa e livre.

Em uma perspectiva hermenêutico-gadameriana, referencial filosófico da nossa pesquisa, a análise da solidariedade não pode estar dissociada do modo como o mundo da ciência e suas diretrizes racionais orientam a condução dos problemas vitais, na perspectiva ético-social, bem como do diálogo ainda vivo com a tradição.

O filósofo Hans-Georg Gadamer (1900–2002) é reconhecido como o maior representante alemão da Hermenêutica Filosófica do século XX. Destacou-se por sua grande familiaridade com o mundo cultural, como filólogo, especialista em teologia protestante, e como filósofo, pesquisador de Platão, Hegel, Husserl, e, sobretudo, de Heidegger (1889–1976), de quem foi aluno e seguidor por mais de cinquenta anos¹. Seu reconhecimento aconteceu depois de sua obra mestra, *Verdade e Método* (*Wahrheit und Methode*), de 1960. Ela forma o primeiro de dez volumes de suas obras reunidas que compõem a grande obra (*Magnum opus*) e se ocupam de uma diversidade de problemas, como ciências do espírito, poética, estética, filosofia prática e história da filosofia moderna, que permitem reivindicar a universalidade da experiência hermenêutica (GRONDIN, 2012, p. 7).

A reflexão sobre a solidariedade, articulada com a hermenêutica enquanto práxis, é contextual ao contemporâneo Gadamer, preocupado com a relevância dos novos problemas ocasionados pelas sociedades industriais e pelas profundas transformações que elas provocaram no modo de vida dos indivíduos e das culturas. O fundador da hermenêutica filosófica manifestou sua preocupação com a sociedade atual, es-

¹ Cf. GRONDIN, Jean. **Hans-Georg Gadamer**; Une biographie. Paris: Bernard Gasset, 2011, p. 10.

pecialmente, com as consequências da Revolução Industrial e com a crise ecológica².

Gadamer considerou que o que está em jogo é a sobrevivência segura de nossa espécie, quando nós mesmos possuímos as armas e os recursos para destruir a vida. Sua hermenêutica propõe a compreensão no âmbito prático dialógico, na contramão da sociedade tecnocientífica e da autossuficiência humana (GADAMER, 1989, p. 40)³.

A obra *Esboços hermenêuticos* (*Esquisses hermeneutiques*)⁴ é considerada por Grondin (2004, p. 7) como o “testamento espiritual” de Gadamer, pois nela estão presentes textos em que Gadamer retorna ao seu tema de predileção, o da hermenêutica, e em que avança com questões como a Revolução Industrial, globalização e racionalidade ocidental. É digno de nota um paralelo apresentado por Grondin, em seu prefácio, pontuando as mudanças do autor, desde *Verdade e Método* até essa última obra (2004, p. 8):

Quarenta anos mais tarde (todos os textos não são, contudo, recentes, como se verá) os pontos de partida aparecem frequentemente diferentes, a aproximação das questões não são sempre as mesmas, mas é o mesmo pensamento que emerge. São eles que se deve pesquisar neste texto. Onde era questão dos preconceitos do Iluminismo, há agora o destino da Revolução Industrial, mas também da globalização e da racionalidade ocidental. Enquanto a temática das ciências humanas era ainda abordada sob o ângulo do método, em 1960, é sua contribuição ao futuro da Europa que

2 A hermenêutica de Gadamer e seu engajamento nas questões cosmo-políticas estão presentes em suas conferências, textos ou livros como *A razão na época da ciência* (1976); *O homem e a sua mão no processo civilizacional hodierno* (1979); *O elogio da teoria* (1983); *Os limites da linguagem*, (1985), *A herança e futuro da Europa* (1989); *A diversidade das línguas e a compreensão do mundo* (1990); *O estado oculto da saúde* (1993), dentre outros, como *Amizade e solidariedade* (1999).

3 GADAMER, Hans-Georg. *Herança e futuro da Europa*. Lisboa: Edições 70, 1989. Será citado HFE.

4 Cf. GADAMER, H. G. *Esquisses Hermeneutiques*: Essais et conférences. Tradução de Jean Grondin. Paris: Vrin, 2004, p. 07: Livro lançado na ocasião de sua festa de centenário de nascimento, no dia 11 de Fevereiro de 2000, em Heidelberg.

será desta vez sublinhada. **Se Gadamer se inspirava voluntariamente no modelo da práxis aristotélica na sua obra de sucesso, ele fala mais aqui da responsabilidade que se coloca a cada um, mas também da amizade** (Gadamer, retornando então sobre o tema de sua lição inaugural, de 1929, jamais publicada 'o tema da amizade na ética') **e do seu lento desaparecimento em um mundo cada vez mais anônimo. Se Verdade e Método se interessa muito pela tradição e sua autoridade secreta, o acento aqui é sobre a solidariedade, o reconhecimento e o destino histórico que nos reúne.** Onde se tratava ainda de defender a pretensão de reconhecimento da obra de arte, passa a ser a questão da "transcendência da arte", mas também da metafísica, herança assumida pelas ciências humanas (grifos nossos).

Na obra supracitada se encontra o texto *Amizade e Solidariedade* (1999), em que Gadamer apresenta a importância da solidariedade como contraponto aos limites de sentido da sociedade hodierna para uma vida em comum. O autor discorre sobre a importância do amor de si e o amor do outro como base de um acordo que culmina na solidariedade. A amizade é, portanto, traduzida por solidariedade e, sob a perspectiva de seu conceito grego, é necessária à contemporaneidade como acordo político, por conferir, tanto à subjetividade quanto à vida em comum, a importância devida e necessária para um mundo de sentido.

A investigação sobre o conceito de solidariedade gadameriana tem como problemática nuclear o conceito de aplicação, discutido em sua filosofia prática. Filosofia que articula *logos* e *ethos*, situada na vida social e política, que questiona e reavalia a verdade científica como único paradigma. Como filosofia da linguagem, empenha-se em superar o conceito estático de razão em sua acepção de verdade desvinculada de um saber da finitude e resgata o sentido da práxis, dos laços sociais e da *pertença* a uma mesma comunidade, ao propor uma ideia de solidariedade fundada no conceito de amizade grega.

Trata-se de uma discussão que questiona a possibilidade de efetivação dessa práxis solidária, no atual cenário sócio-político marcado pela incapacidade do diálogo, pela crescente auto alienação e pelo distanciamento de experiências comunitárias.

A hermenêutica filosófica reivindica um saber reflexivo gestado pela tradição cultural da humanidade que tem na história a consciência reflexiva da familiaridade e da estranheza do passado com relação ao presente. O saber experiencial ou a sabedoria prática se diferencia do saber instrumental, em sua incapacidade de alcançar o todo do mundo da vida (*Lebenswelt*). A filosofia é *theoria* grega, é razão prática em sua busca pelo saber. O saber hermenêutico ganha sentido articulado ao saber da *phrónesis*, isso para desabilitar o saber da técnica, pois somente o saber da *phrónesis* é conhecimento que visa à decisão do bem que se aplica em cada situação. Desse modo, o saber hermenêutico é situacional, de forma que a concretização universal de algo só pode ocorrer no particular. Nesse sentido, a crítica ao saber prescinde da concepção de filosofia que não é dissociada do *ethos*. *Ethos* e *logos*, segundo o conceito grego de *theoria*, não se dissociam, por isso a filosofia é ciência.

Reconhecer que o saber é práxis e correlato à solidariedade, é defender, segundo Gadamer, que a filosofia como ciência é capaz de reverter os limites da subjetividade e do voluntarismo promovidos pelo avanço tecnocientífico. Resgatar a práxis solidária é acreditar que a filosofia ainda pode contribuir com as sociedades que se tornaram anônimas e autossuficientes. É, pois, necessário se voltar ao fundamento da solidariedade, como espaço de encontro e reencontro do humano em seus vínculos social-políticos. Eis porque a hermenêutica da solidariedade nos conduz à reflexão de como é possível uma experiência de finitude, realizada em comunidades linguísticas,

cujo testemunho questione e ultrapasse a competência da ciência.

A problemática que se desenvolve é: em que medida é possível, mediante à hermenêutica filosófica gadameriana, em sua reflexão sobre a práxis, reivindicar a relevância da solidariedade como um objeto de especulação da mesma e como experiência dialógica e solidária, no contexto de uma sociedade cada vez mais racionalizada, em que a autossuficiência humana se fecha às relações intersubjetivas e comunitárias?

Dado o contexto da sociedade ocidental cada vez mais racionalizada, revelando o testemunho flagrante da “incapacidade para o diálogo”, bem como a falta de abertura às relações intersubjetivas e comunitárias, qual a possibilidade de pensarmos a solidariedade como expressão de uma práxis, experiência ética do saber hermenêutico, capaz de ressignificar a nossa relação de coexistência no mundo?

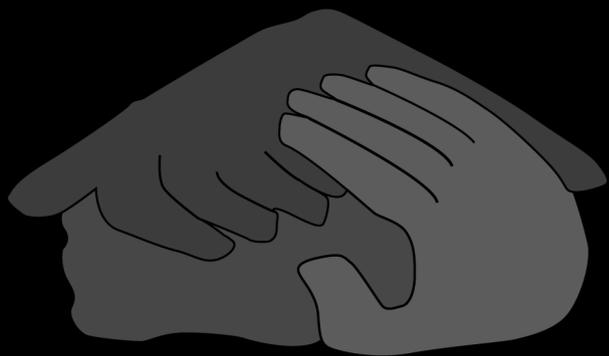
Propõe-se, a reflexão acerca dos elementos que constituem a experiência da solidariedade como práxis hermenêutica em Gadamer. Esta reflexão será realizada, a partir de *Verdade e Método* (1960) e de *Amizade e Solidariedade* (1999).

Tomaremos como ponto de partida a exposição da hermenêutica filosófica como crítica à ciência moderna. Nela se explicita a crítica de Gadamer ao saber moderno, situada sob a problemática das ciências do espírito, a partir da ressignificação ontológico da compreensão como experiência de finitude. O que viabiliza a ressignificação da hermenêutica da compreensão a ser pensada, em uma perspectiva ontológica, é que o modo de ser da compreensão nos remete, por conseguinte, à reabilitação dos elementos pré-conceituais do fenômeno do compreender, o que só pode ser buscado no horizonte da tradição. Considerando a diretiva ontológico-hermenêu-

tica conferida à abordagem do fenômeno da compreensão, como resultante da crítica dirigida à noção de saber moderno e ao princípio de que “compreender é aplicar, será destacada, inicialmente, a explicitação do significado da experiência (*Erfahrung*) hermenêutica – paradigma nuclear para uma reflexão hermenêutico-filosófica – em sua significação de finitude, experiência de linguagem e experiência histórico-efetual.

Em seguida, no terceiro capítulo, será explicitada a hermenêutica da compreensão como filosofia prática. Assim, o saber prático ou a filosofia prática são assimilados como uma reflexão sobre aquilo que deve ser a configuração da vida humana, que encontra na hermenêutica sua teoria. Teoria hermenêutica do compreender que surge da práxis, sem a qual não seria nada mais do que um mero processo vazio.

Por último, no quarto capítulo, será discutido como Gadamer, ao revisitar os conceitos de amizade, na filosofia clássica, reivindicou o resgate da solidariedade – correlata à práxis hermenêutica –, como experiência necessária à vida em comum. Em sua proposta, a solidariedade, não se constitui como uma teoria política, mas como aplicação da práxis hermenêutica.



A Hermenêutica Filosófica como crítica à Ciência Moderna

A hermenêutica enquanto arte do interpretar e compreender tem como desafio a superação de seu conceito normativo ou mesmo de um método que vise à boa compreensão. Sua origem vem do grego *hermeneutiké*, como significado da arte da interpretação – do verbo *hermeneuein* (interpretar) e do substantivo *hermenéia* (interpretação). Simbolicamente vinculada ao semideus *Hermes*, o deus-mensageiro-alado – mediador entre os deuses e os humanos –, a hermenêutica é linguagem que tem nele seu descobridor e intérprete. Daí a transliteração do verbo grego *hermeneuein* para hermenêutica (em latim), expressão cunhada pelo alemão Johann Dannhauer, no século XVII, que significa expressar em voz alta, explicar ou interpretar e traduzir. Mas a compreensão desse termo é *interpretatio*, designando-o como a arte de interpretar ou, simplesmente, a interpretação. Desse modo, submetida às fronteiras da linguagem e à interação com os seres humanos, a hermenêutica está vinculada ao universo do compreender e interpretar, à experiência da linguagem. Por isso se faz necessário compreender a hermenêutica no horizonte de sentido que se atribui às experiências de mundo no *médium* da linguagem.

A partir dessa matriz conceitual, a hermenêutica, em seu desenvolvimento histórico, foi contemplada em diferentes abordagens, dentre elas aquela que privilegia uma problematização ontológico-existencial acerca do compreender e interpretar e que tem como notável representante a hermenêutica filosófica de Hans-Georg Gadamer. Ela representa a ruptura com uma hermenêutica de caráter essencialmente metodológico, limitada à arte da boa compreensão e da interpretação correta de fenômenos e expressões textuais, além de dirigir um questionamento ao princípio da subjetividade consolidado na construção do saber moderno, enquanto paradigma para a compreensão verdadeira dos fenômenos.

Em suas diretrizes, a hermenêutica de Gadamer ultrapassa a hermenêutica moderna em seu caráter psicologizante, articulado por Schleiermacher (1768–1864) e reapropriado por Wilhelm Dilthey (1833–1911)⁵, em seu empenho por uma fundamentação das ciências do espírito (*Geisteswissenschaften*) e busca sua singularidade, a partir da renovação que fora entreaberta por Martin Heidegger (1889–1976), ao reivindicar a problemática filosófica da interpretação como problema universal e ontológico.

Ao ultrapassar o âmbito da reclusão particular a que estava submetida, a hermenêutica amplia o fenômeno da interpretação e compreensão como evento que afeta todos os níveis de relação entre o ser humano e o mundo. Isso requer uma mu-

5 Cf. BLEICHER, Josef. **Hermenêutica Contemporânea**. Tradução de Maria Georgina Segurado. Lisboa: Edições 70, 1980, p. 14: “A teoria hermenêutica, epistemologia e metodologia da compreensão foi desenvolvida ainda por Dilthey no início deste século [...] no contexto de uma ‘Crítica da razão histórica’, que tentou uma investigação transcendental das condições de possibilidade do conhecimento histórico, segundo o exemplo estabelecido por Kant na sua **Crítica da razão pura**; o aspecto metodológico viu-se reduzido à interpretação de documentos instituídos por via linguística e que apresentavam um caso específico do uso do *verstehen* como modo de conhecimento adequado aos casos em que a relação sujeito-objeto é aquela em que ‘a vida encontra a vida’. Dilthey procurou inicialmente resolver o problema de hermenêutica, que constituía a ‘consciência histórica, recorrendo à preocupação romântica com a experiência vivida”.

dança paradigmática e é fundamental para a compreensão de Verdade e Método⁶ (*Wahrheit und Methode*, 1960). Trata-se de uma ressignificação da verdade que considera o conjunto de experiências do mundo da vida, gestado historicamente, bem como, a partir de um horizonte pré-compreensivo que se constitui como realidade histórica da compreensão e matéria de fundamental importância epistemológica para o reconhecimento científico das ciências do espírito.

A contribuição da filosofia fenomenológica passa a ser relevante mediante seus questionamentos sobre a consciência e a noção de existência pautada na ontologia da pergunta pelo sentido do ser.

A utilização do método científico pelas ciências do espírito, sob o modelo das ciências da natureza (*Naturwissenschaften*), significou a eliminação do elemento subjetivo na investigação de seus métodos específicos-histórico-críticos. O significado do método nessas ciências não deve consistir apenas em buscar, examinar e investigar; não pode ser tomado como um instrumento auxiliar externo que simplesmente outorga certezas aos conhecimentos; pelo contrário, deve ser pensado para além de sua dimensão instrumental e epistemológica que busca certezas objetivas, em detrimento do processo de desvelamento da verdade. Entrementes, não é por analogia ao método das ciências matemáticas da natureza, forjando-se um método próprio, que as ciências do espírito conquistam sua autonomia.

6 O título teria sido, inicialmente, *Compreender e acontecer*, mas dada a insatisfação por parte do editor, tendo em vista a proposta do subtítulo **Fundamentos de uma hermenêutica filosófica**, intitulou-se, *Verdade e Método: Fundamentos de uma hermenêutica filosófica*. O caráter provocativo desse título, segundo Ernildo Stein, trata-se, da verdade *contra* o método, *por* Gadamer mostrar, nas três partes da obra, que existem três verdades que não são produzidas pelo método lógico-analítico. Contém, portanto, nas experiências da arte, da história e da linguagem verdades que têm caminhos totalmente diferentes daqueles estabelecidos pelo método científico. (Cf. E. STEIN, **Aproximações sobre hermenêutica**, p. 47).

Em contraponto à crença de que o paradigma das ciências naturais seria a única possibilidade de conferir legitimidade às pretensas experiências de verdade, o autor de *Verdade e Método* buscou outro fundamento legitimado como verdade, na tentativa de assegurar ao seu *status* de cientificidade um novo horizonte compreensivo, contemplado, sobretudo, pelas ciências do espírito, diferentemente do modelo monológico sustentado pela ciência moderna e, dessa vez, mais próximo da tradição e da história.

Certo de que o método científico seria incapaz de alcançar uma fundamentação filosófica do conhecimento e do mundo, tampouco de possibilitar o acesso à verdade, enquanto busca de um conhecimento que fundamenta a compreensão humana em sua temporalidade e historicidade, o filósofo insistiu em sua crítica à postura positivista, que consistia em absolutizar um método de busca pela verdade. É sob esse fio condutor que se deve acolher a proposta de sua hermenêutica, apresentada em sua principal obra *Verdade e Método*.

Indiscutivelmente, *Verdade e Método* constitui-se uma das grandes obras do pensamento filosófico no século XX e sua importância sobressai, por revelar-se como um marco diferencial no pensamento hermenêutico contemporâneo, dado o modo singular como é recolocada a questão do método diante do fenômeno da verdade. Em seu propósito de apresentar os fundamentos de uma hermenêutica filosófica, a referida obra tem como escopo a experiência da verdade vinculada ao fenômeno do compreender (*verstehen*), que ultrapassa o controle da metodologia científica e alarga sua concepção de verdade para outros domínios da experiência humana, como por exemplo, a experiência da arte e o horizonte da tradição histórica.

Assim o expressa Gadamer na introdução de *Verdade e Método*:

Na sua origem, o fenômeno hermenêutico não é, de forma alguma um problema de método [...]. Seu propósito é o de procurar por toda parte a experiência da verdade, que ultrapassa o campo do controle da metodologia científica e indagar de sua própria legitimação, onde quer que a encontre [...]. A atualidade do problema hermenêutico repousa, ao meu ver, que apenas um aprofundamento no fenômeno da compreensão pode trazer uma tal legitimação [...]. Portanto, esses estudos sobre Hermenêutica procuram demonstrar a partir da experiência da arte e da tradição histórica, o fenômeno da Hermenêutica em toda a sua envergadura [...]. O modo como vivenciamos uns aos outros, como vivenciamos as tradições históricas, as ocorrências naturais de nossa existência e de nosso mundo, é isso que forma um universo verdadeiramente hermenêutico, no qual não estamos encerrados como entre barreiras intransponíveis, mas para o qual estamos abertos, como experimentamos as tradições históricas, as ocorrências naturais da nossa existência e do no nosso mundo, é isso que forma um universo verdadeiramente hermenêutico [...]. Um reflexo sobre o que é verdade nas ciências do espírito não pode querer, pela reflexão, subtrair-se à tradição cuja vinculabilidade descobriu (VM, p. 29-32)⁷.

É que a modernidade inaugurada por Descartes, ao conferir primazia ao método, fê-lo inseparavelmente do primado da consciência de si, fundamento de certeza para a edificação do saber. Ao pensar o cogito associado ao sum, o filósofo francês determinou a existência como substantia cogitans⁸. Com isso, a certeza passou a se apresentar como o

7 GADAMER, Hans-Georg. **Verdade e método**. Traços Fundamentais de uma Hermenêutica Filosófica. Tradução de Flávio Paulo Meurer. 3. ed. Petrópolis: Vozes, 2008. Será citada como VM. Como outro aporte de tradução, sua versão em francês: *Vérité et méthode: Les grands lignes d'une herméneutique philosophique*. Edition intégrale, 1996(1976) revue et corrigée par Pierre Fruchon, Jean Grondin et Gilbert Merlio. Éditions du Seuil 25 bd Ramin-Rolland, Paris XIVe.

8 René Descartes (1596-1650) foi responsável por fundamentar a razão como princípio do conhecimento e por instituir o dualismo de substâncias mediante o qual o ser humano é corpo-espírito. Seu pensamento está presente em **Discurso do Método (1637)**, **Meditações (1641)** e **Princípios da Filosofia (1644)**, sendo que é **Meditações** – que concorre somente com *Princípios da Filosofia* em grau de importância para a compreensão de sua obra – que apresenta sua exposição acabada e amadurecida, de quase tudo sobre metafísica. Sua relação com o conhecimento humano é claramente racionalista e fundacionista ao sustentar que o intelecto humano também é fonte de conhecimento que envolve a doutrina das ideias inatas e que os conhecimentos indubitáveis se tornariam o ponto de partida e o

único critério de verdade e a consciência, certa de si, fundou o primado do método como caminho verdadeiro.

A verdade, entendida aqui como abertura de sentido (*alétheia*), situa-se no âmbito da compreensão como acontecimento da tradição e contrapõe o significado de subjetividade como senhora de si mesma. Assim, a compreensão de que somos pertencentes à história difere da concepção de que ela nos pertence.

A compreensão é entendida, nesse sentido, como continuidade de algo já dado e, conseqüentemente, ganha o significado de uma conversa já iniciada. Se tradição (*Überlieferung*) é transmissão de mundo de sentido, Gadamer conduziu seu conceito de verdade como acontecimento dialético e dialógico e, portanto, não apenas à luz da concepção ontológico-heideggeriana da verdade como *alétheia*, isto é, da verdade do ser – a clareira (*die Lichtung*) –, de acordo com a interpretação grega da verdade, que possibilita clarificar (desvelar) a originariedade instauradora da compreensão do sentido do Ser e sua relação originária e essencial com o *Dasein* enquanto ser-no-mundo.

apoio infalível para todo o resto do conhecimento humano a partir de um método adequado. Sua reconstrução do edifício do saber, a partir de seus fundamentos, opõe-se à Escolástica, fundamentada no aristotelismo. É, portanto, contra esse saber que Descartes (2005, p. 29), na Segunda Meditação, propõe uma refundação radical: "Há algum tempo me apercebi de que, desde meus primeiros anos, recebera grande quantidade de falsas opiniões como verdadeiras e que o que depois fundei sobre princípios tão mal assegurados só podia ser muito duvidoso e incerto; de forma que me era preciso empreender seriamente, uma vez em minha vida, desfazer-me de todas as opiniões que até então aceitara em minha crença e começar tudo de novo, desde os fundamentos, se quisesse estabelecer algo firme e constante nas ciências". É nesse contexto de refundação do saber vigente e de fundamentação das ciências modernas ou ciências da natureza que Descartes sustentou a tese segundo a qual o ser humano é constituído por duas substâncias: a alma, ou coisa pensante (*res cogitans*), e o corpo, ou coisa extensa (*res extensa*). Considerando que corpo e alma possuem atributos distintos: o pensamento, substância pensante; e a extensão, substância física – corpo e alma metafisicamente distintos, isto é, com naturezas diferentes, propõe a distinção entre corpo e mente, bem como, a separação entre matéria e pensamento instituindo, com isso, o problema filosófico, nomeado dualismo de substâncias.

De acordo com Dostal, mesmo que a filosofia de Gadamer não adotasse a presença do absoluto de Hegel, seus traços hegelianos estariam presentes em seu conceito de verdade quando este assumisse a dialética de Hegel⁹ para explicar a experiência de compreensão hermenêutica, daí que seu diálogo permaneceria sempre em aberto (DOSTAL, 2002, p. 255-6).

Como ressalta Rohden, se o que constitui o diálogo hermenêutico em Gadamer é a relação (*Zwischen*) com o outro, sem a presença do absoluto, mas da pluralidade, isso aponta diretamente para os limites da dialética hegeliana enquanto método, devido ao fato de seu sistema convergir para a eliminação da historicidade, da liberdade e do próprio sujeito. Assim, afirma:

[...] não é a razão anônima ou uma dialética teleológica que desemboca numa síntese final definitiva que possibilita o acontecer da hermenêutica filosófica, mas sim a pretensão de correção e de conversão desse modelo de dialética em diálogo (ROHDEN, 2008, p. 156).

Desse modo, a verdade para Gadamer é experiência de uma obra de arte, da histórica; experiência de si com os outros vinculada à tradição. Ao desvincular o conceito de verdade da primazia do método, também liberou a consciência certa de si, própria da tradição idealista e da filosofia reflexiva. Logo, a reabilitação do conceito de verdade como experiência, para além da experiência metodológica, torna-se inseparável da crítica à certeza da consciência de si em vista da intersubjetividade finita e dialógica.

9 O conceito de experiência em Hegel, citado por Gadamer designa: "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 daí, é, na realidade, o que chamamos 'experiência'" (G.W.F. HEGEL, *Phänomenologie des Geistes*, Einleitung, p. 73; citado em H.-G. GADAMER, *WM*, I, p. 360).

A hermenêutica gadameriana designa a linguisticidade (*Sprachlichkeit*) que significa, de acordo com o próprio Gadamer¹⁰, a capacidade compreensiva de algo como indício, capacidade plenamente universal de ter em mente e comunicar algo como tal. Constitui-se no âmbito da linguagem dos gestos e se trata da linguagem comum e universal humana, porque simbólica. Trata-se da tessara hospitalis, símbolo da hospitalidade e de identificação de velho amigo da casa, eis porque a solidariedade garante o âmbito da vida em comum na hermenêutica gadameriana.

Desse modo, Gadamer rediscutiu as prerrogativas da verdade fundada na certeza racional, transferindo-a para o âmbito da compreensão. Seu conceito de verdade, correlato ao da compreensão, ultrapassa o âmbito semântico lógico-científico, contraria o primado da certeza no método e se realizada no horizonte linguístico do diálogo e da solidariedade.

Essa sua proposta filosófica, encontrou em seu conceito de aplicação a culminância de seu projeto filosófico. Ao revisitar a filosofia prática de Aristóteles, com sua herança socrático-platônica, Gadamer encontrou no sentido originário da filosofia a defesa de uma razão prática em contraponto à razão científica. Prescindindo do sentido do *theoros*¹¹ ou *theoria*

10 Cf. GRONDIN, Jean. **Retrospectiva dialógica das obras completas e de sua história dos efeitos** (1996). In. O pensamento de Gadamer (Org.). Tradução Ênio Paulo Giachini. São Paulo: Paulus, 2012, pp. 515-516.

11 Cf. HABERMAS, Jürgen. **Técnica e ciência como ideologia**. Tradução de Artur Morão. Lisboa: Edições 70, (1968) pp. 129-130: "A palavra 'teoria' remonta às origens religiosas: *theoros* era o nome do representante que as cidades gregas enviavam aos festivais públicos. Na teoria, isto é, contemplando - aliena-se ele no acontecer sagrado. No uso linguístico filosófico, *teoria* transfere-se para o espetáculo do cosmo. Como contemplação do cosmos, a teoria pressupõe já a marcação da fronteira entre ser e tempo que, com o poema de Parmênides funda a ontologia e retorna no Timeu de Platão: reserva para o *logos* um ente depurado da instabilidade e da incerteza e deixa à *doxa* o domínio do perecível. Mas, quando o filósofo contempla a ordem imortal, não pode deixar de ele próprio se assemelhar à medida do cosmos, de em si mesmo o reproduzir. Delineia em si mesmo as proporções que contempla nos movimentos da natureza e na sucessão harmoniosa da música; configura-se a si mesmo pela mimese. A teoria, mediante o ajustamento da alma ao movimento ordenado do cosmos, penetra na práxis vital - a teoria impregna a vida com a sua forma, reflecte-se na atitude daquele que se submete à sua disciplina, no *ethos*."

grega, reafirmou a filosofia como ciência em seu mais elevado grau de única e verdadeira ciência. Apesar de tudo que separa a filosofia das ciências positivas, ela “conserva uma proximidade com tais, fundada sobre a exigência do rigor, que lhe permite distinguir-se do domínio das visões de mundo fundadas sobre evidências subjetivas” (GADAMER, 2004, p. 27).

Para Gadamer, a cientificidade da filosofia, nos últimos dois séculos, foi somente uma preocupação acadêmica que acabou resultando “no marasmo do historicismo ou na praia da superficialidade da teoria do conhecimento, ou ainda, para mover-se de um lado a outro, no lago cerrado da lógica” (GADAMER, 1983, p. 13)¹².

Com isso, a hermenêutica filosófica questiona se toda tentativa da ciência ou teoria da ciência não se trata de um ideal de saber instrumental, quando a análise da linguagem e a descrição da racionalidade lógica são consideradas como meios e ferramentas instrumentais para o progresso do conhecimento científico. Para o filósofo alemão, a ciência não seria menos ciência, se potencializasse a consciência de sua função integradora do humano, da mesma forma que a cientificidade nas ciências naturais ou sociais não diminuiria, caso a teoria da ciência manifestasse seus limites (REC, p. 101).

Daí sua crítica ao cientificismo e ao metodologismo modernos, constituir-se como tentativa de ultrapassar a noção de conhecimento delimitada pelo método científico positivo.

A constatação gadameriana é a de que as *Geisteswissenschaften*, na tentativa de conquistar o seu *status* de cientificidade, buscaram se adequar e submeter ao paradigma da

¹² GADAMER, Hans-Georg. **A Razão na época da ciência**. Traduzido por Ângela Dias. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1983. Tradução de: *Vernunft im zeitalter der Wissenschaft*. Será citada REC.

metodologia científica moderna, o que gerou um grande problema, porque o objeto das ciências do espírito se constitui da vida em suas dimensões sócio históricas e culturais.

A hermenêutica gadameriana considera a metodologia científica moderna insuficiente como único paradigma para pensar a noção do conhecimento verdadeiro. E, no propósito de ressignificar a experiência do compreender em sua diretiva ontológica, confere ao fenômeno da compreensão a noção de saber prático; o que só é possível no horizonte da linguagem. Ou seja, não se trata mais de pensar a compreensão enquanto um fenômeno epistemológico em seu propósito de objetivar verdades sobre determinado objeto de análise, considerando a disposição das faculdades subjetivas. Diferente disto, trata-se de pensar o modo de ser da compreensão enquanto um acontecimento ontológico e inerente à projeção existencial do ser humano.

Isso situa-nos historicamente sobre a forma pela qual a metodologia científica moderna apresentou-se como paradigma da ciência verdadeira.

2.1. As ciências humanas e o paradigma moderno das ciências naturais

O espaço onde se iniciou o processo de imposição do moderno conceito de ciência, a partir do séc. XVII, e que abafou progressivamente toda uma tradição humanística do saber, é o da Europa. É o mesmo lugar onde ocorreu as duas grandes Guerras Mundiais, e o desenvolvimento da moderna ciência experimental, originando uma nova cultura ocidental, a saber, a tecnocientífica, estranha ao sentido originário de cultura, enquanto formação de liberdade e de relações com o humano (PORTOCARRERO, 2003, p. 14). Assim, a civilização europeia

é o lugar de desenvolvimento da ciência, em estreita relação com o pensar filosófico, mas, principalmente, da ciência enquanto cultura. Nela emergiu a tradição humanística do saber que fora suplantada pela imposição do moderno conceito de ciência, limitando o sentido da filosofia – como conjunto do saber teórico –, para o de tecnociência. É nesse contexto de desenvolvimento da tecnociência, que houve mudança da consciência ocidental, conferindo proporções globais a tudo, que as ciências do espírito também se fundamentaram, apropriando-se do método das ciências naturais.

Destaca-se como primeiro impacto da ciência moderna sobre a filosofia a “Revolução Copernicana”, inaugurada em 1543, com o *Derevolutioni busorbium coellectium*, de Nicolau Copérnico, reconhecida somente em 1633, com a condenação de Galileu. Do ponto de vista da representação do mundo, é o fim do geocentrismo e, com isto, o fim do dualismo que opunha a natureza terrestre ao sistema celeste; em outras palavras, uma desconstrução do antigo saber filosófico, da analítica escolástica do devir e de seus princípios, bem como dos conceitos aristotélicos de natureza e de sistema das causas.

A Escolástica, designada como uma ciência, tinha na doutrina aristotélica seu horizonte do saber. Como o saber havia se tornado um privilégio do Clero, a teologia especulativa designava o objeto exclusivo dos mais vigorosos pensadores da época. Ao mesmo tempo, o universo material era considerado indigno para exercitar entendimentos cristãos, absorvidos na contemplação e na ciência das coisas divinas. Como a teologia era a ciência preeminente na Idade Média, o apanágio do saber da Igreja constituía-se a fonte essencial de toda luz que iluminava a Europa. Segundo Latino Coelho (1988, p. 16), o saber escolástico coincidia com o saber científico, associado ao saber teológico sob a égide da Igreja:

Quando o senhor e o guerreiro, que eram os representantes da força bruta, cifravam toda a sua educação no destre menear de suas armas e no gentil cavalgar de seus corcéis, a Igreja, que era a força espiritual, recolhida no seu asilo sagrado a ciência desprezada no mundo profano, e tomava-a a seu soldo, como auxiliar das lutas teológicas com que mantinha a fé e a autoridade do seu gládio espiritual. Eram institutos meramente eclesiásticos as universidades, onde se industriavam para as altas dignidades da Igreja os que preferiam a paz dos claustros ou o recesso das catedrais à bizzarria dos torneios e à vida ruidosa dos castelos senhoriais. Era então sábio, sinônimo do clero. E bem se deixa advinhar que, onde a Igreja era só o repositório da ciência, deveria ser o primado intelectual da teologia.

A Escolástica como ciência levou a cabo a vinculação da filosofia como auxiliar à teologia e, ao mesmo tempo, a reação ao seu domínio de saber e de compreensão do mundo. Neste contexto, o Renascimento teve seu papel fundamental na transição para a Modernidade, ao denunciar a escolástica como um aglomerado de superestruturas abusivas e ao privilegiar os estudos filológicos como novos valores culturais, levando a filologia à categoria de ciência. Igualmente importante fora Francis Bacon (1561-1626), ao defender um conhecimento desvinculado de passividades tradicionais, levado a termo com Descartes. Foi com base nesse contexto, que a ciência física, a mecânica de Galileu, representou uma verdadeira revolução científica e preparou as bases para o método científico de Descartes.

Como grande fundador da ideia de método, sobre o qual repousou o projeto científico da Modernidade, o filósofo francês defendeu que todo saber, seguro e indubitável, deve ser revisto e assegurado metodicamente, sendo necessário suspender os preconceitos e as tradições, por não se submeterem a uma certeza absoluta, ou seja, à prova de toda dúvida possível. Dúvida metódica que se estendera às outras ciên-

cias, começando pela física e astronomia, matematizada por Galileu, bem como à medicina, com a concepção do corpo humano como uma máquina. A metafísica também passou a ser ordenada pelo mesmo rigor.

O rigor científico conferido à metafísica contou com a fundamentação de Immanuel Kant (1724-1804), iniciado em *Prolegômenos em vista de uma metafísica futura* (1783) e culminado em seu projeto filosófico. Kant pretendia, em *Prolegômenos*, conduzir a metafísica ao “caminho seguro de uma ciência”, mas como não existia um consenso sobre os seus métodos, ele pretendeu fornecer esse método na *Crítica da Razão Pura* (1781):

Para que também a metafísica alcance finalmente a dignidade de uma ciência, Kant propõe que ela faça igualmente uma revolução em seu modo de pensar, uma revolução que coloque, como no caso da matemática e da ciência natural, o sujeito cognoscente numa relação criadora com o objeto. Kant entende sua proposta como uma hipótese, como um experimento da razão que só pode se justificar pelo seu próprio sucesso (HÖFLE, 2005, p. 42-43).

Kant fundou uma nova concepção de sujeito em relação à objetividade: o conhecimento não deveria mais regular-se pelo objeto, mas o objeto pelo conhecimento. Sua “revolução copernicana” consiste no fato de que a razão ficaria livre de sua perspectiva natural limitada – do realismo gnosiológico – e de que os objetos do conhecimento objetivo não apareceriam por si mesmos, mas seriam evidenciados pelo sujeito transcendental. Entendendo-se por transcendental todo conhecimento que, de maneira geral, ocupa-se menos dos objetos do que de seus conceitos à priori, ou seja, das maneiras de conhecer os objetos que tornem possível o conhecimento à priori.

A crítica de Kant, em sua definição geral, designa o livre e público exame pela razão. Essa relação entre liberdade e publicidade, segundo Châtelet (1972, p. 26), “leva-nos ao mais íntimo do seu pensamento e vai mesmo ao ponto de nos fazer entrever, senão os limites, pelo menos, as dificuldades mais temíveis da tarefa crítica: a *Aufklärung*, o esclarecimento, a difusão das luzes” que relaciona a liberdade ao uso público da razão em todos os domínios.

Kant é considerado um dos mais relevantes filósofos do Iluminismo (*Aufklärung*). Em seu texto *Resposta à pergunta: “O que é o Iluminismo?”* (2005, p. 63-64), assim o define:

Esclarecimento (*Aufklärung*) é a saída do homem de sua menoridade da qual ele próprio é culpado. A menoridade é a incapacidade de se fazer uso de seu entendimento sem a direção de outro indivíduo. O homem é o próprio culpado dessa menoridade se a causa dela não se encontra na falta de entendimento, mas na falta de decisão e coragem de servir-se de si mesmo, sem a direção de outrem. Sapere aude! Tem a coragem de fazer uso de teu próprio entendimento, tal é o lema do esclarecimento (*Aufklärung*).

Tal texto é considerado um dos manifestos mais importantes da Ilustração europeia. Figura-se como um dos mais contundentes apelos ao exercício autônomo da razão, à liberdade de pensamento, e expressa um momento fundamental na estruturação da consciência moderna, em que se destaca, dentre outros, a conquista do mundo e da natureza; a destruição da ordem estática das sociedades e o desprezo pela tradição.

É sob essa base que a ciência moderna inaugurou um novo tempo do saber. Essa entrada do conhecimento se refere, não somente ao mundo exterior e da natureza física, mas do próprio ser humano. Transitou-se da era da “representação”

para a era da “positividade” e as ciências do espírito seguiram esse mesmo caminho, tendo em Dilthey seu principal representante.

A contribuição de Dilthey para as ciências do espírito refere-se ao fato de que o mesmo vinculou o problema da metodologia das ciências do espírito aos mesmos critérios das ciências naturais, no contexto do positivismo. Tendo como ponto de partida a vivência, enquanto vida dos fenômenos – realidade absoluta que garante a correlação entre a consciência e seus objetos situados historicamente –, utilizou-se do método hermenêutico para reconstituir a ligação que as ciências do espírito possuem com o humano. Assim, uma fundamentação das referidas ciências ocorreria, ao passo que, hermeneuticamente, se possibilitaria um compreender acerca de como ocorre o conhecimento humano, a partir do horizonte próprio ao espírito. Seu objetivo era fornecer às ciências do espírito uma metodologia e uma epistemologia que fossem tão rigorosas e respeitáveis quanto à das ciências naturais. Não obstante, sua resposta permaneceu presa aos referenciais de uma cientificidade baseada na noção de metodologia.

Esses pressupostos justificam as insistentes críticas gadamerianas dirigidas a nomes como Descartes, Kant e Dilthey, principalmente. Representam, respectivamente, a gênese e o avanço da racionalidade ocidental e da fundamentação das ciências humanas pelo método das ciências naturais. Trata-se, na realidade, de conceber essa crítica sob a ótica do saber instrumental, que limitou aspectos fundamentais para a convivência humana e delimitou uma concepção de verdade aos fundamentos da metodologia científica moderna.

Eis o porquê da metodologia científica moderna apresentar-se como o único paradigma de ciência verdadeira; o que desperta a crítica incisiva da hermenêutica filosófica gadame-

riana. Na reflexão desse problema, Manfredo de Oliveira (1996, p. 205) aponta que a questão a ser colocada é como esse paradigma de ciência, em seu caráter instrumental, diz-nos tudo sobre a linguagem em suas experiências humanas? Além do que, tal processo tecnocientífico de racionalização não ocultaria a verdadeira essência dessa linguagem?

2.2. A abordagem ontológica da compreensão

Martin Heidegger foi o principal responsável por transferir a reflexão hermenêutica do campo metodológico das ciências do espírito para a reflexão eminentemente filosófica, que tem como objeto a própria existência humana, pensada em uma perspectiva fenomenológico-hermenêutica. Essa virada epistemológica ultrapassou o caráter técnico, normativo e metodológico do que se compreendia por hermenêutica. Inspirada nessa perspectiva, a hermenêutica filosófica passou a ser, mais que uma reflexão sobre a interpretação dos textos – com seus métodos –, um processo de interpretação coincidindo com a própria existência. Por isso, Gadamer tomou como ponto de partida, além da tradição hermenêutica, a análise do *Dasein*¹³ articulada por Heidegger, para tematizar a compreensão como constitutivo fundamental do ser histórico.

Em *Ser e Tempo (Sein und Zeit)*, 1927, Heidegger retomou seu programa hermenêutico iniciado em 1923, com sua ontologia fundamental sobre a “Hermenêutica da facticida-

13 “*Dasein* ou facticidade designa em Heidegger o “caráter de ser” fundamental da existência humana e daquilo que ele chamara de *Dasein*, digamos, o ser-que-é-lançado-aí, esse ser que é a cada oportunidade meu, que de início é para mim apenas um “objeto” que se encontra diante de mim, mas uma relação consigo ao modo da preocupação e da inquietude radical. [...] É desse modo que a facticidade é simultaneamente: a) capaz de interpretação; b) está em expectativa e necessita de interpretação; c) é desde sempre vivida no interior de determinada interpretação de seu ser. (GRONDIN, 2012, P. 40). Tendo em vista a diversidade de designações referentes à tradução do termo *Dasein* junto ao pensamento de Heidegger, como, por exemplo, “presença”, “ser aí”, iremos manter sua formulação originária: *Dasein*, adotada por Gadamer em *Verdade e Método*

de”. Proposta filosófica que tinha no ser hermenêutico o objeto da existência humana e como método, o fenomenológico. Seu texto *Ontologia: hermenêutica da facticidade* (*Ontologie: Hermeneutik der Faktizität*) define o significado do seu projeto de interpretação de “vida fáctica”:

A hermenêutica tem como tarefa tornar acessível o *Dasein* próprio em cada ocasião em seu caráter ontológico do *Dasein* mesmo, de comunicá-lo, tem como tarefa aclarar essa alienação de si mesmo que o *Dasein* é atingido. Na hermenêutica configura-se ao *Dasein* como uma possibilidade de vir a compreender-se e de ser essa compreensão. (Heidegger, 2012, p. 21)

Heidegger defendeu um sentido original de hermenêutica da facticidade, a partir da investigação do próprio *Dasein* fáctico em sua possibilidade de autocompreensão. Mesmo se opondo ao eu transcendental de Husserl, retomou o primeiro Husserl, das *Investigações Lógicas* (*Logische Untersuchungen*), com o retorno às coisas em si mesmas (*Zuden Sachens elbts*), em vista de seu pensar autêntico em que as coisas se mostrem na sua própria realidade, sem projetar sobre elas categorias interrogativas convencionais extraídas de outros fenômenos.

Desse modo, “a fenomenologia será o caminho que permite acesso ao ser, inclusive como fenômeno fundamental, mas que não se mostra por conta do esquecimento do ser” (GRONDIN, 2012, p. 45). Tarefa que será levada a termo pela hermenêutica da existência, mediante a análise do *Dasein* em suas características fundamentais, a saber, na abertura para suas possibilidades, incluindo a possibilidade de ser ele mesmo do modo mais próprio, ao qual Heidegger chamou de existência.

O ponto de partida para a análise da facticidade é investigar como a vida fática é cotidianamente apreendida. Isso pressupõe alcançar o momento presente e contextual do *Dasein* concreto, o momento atual, o aqui e agora, em que lida consigo mesmo e que o remete à atualidade em seu caráter ontológico – das possibilidades básicas dos modos do ser e da diferença entre ser (*ontológico*) e ente (*ôntico*) – o como da facticidade (existência). É a partir desse modo de ser do *Dasein* concreto que a facticidade pode ser analisada e desenvolvida, sem se dissociar da temporalidade, pois o modo de ser do *Dasein* é marcado pela temporalidade, posto que somos influenciados por nossa historicidade.

A compreensão (ou o entender de algo) é uma disposição originária do *Dasein*, isto é, o ser humano sempre compreende de alguma forma. Desse modo, distingue-se de “esclarecer”, pois o esclarecimento é derivado da compreensão primordial. Compreender é a própria abertura do *Dasein* no mundo; como nos relacionamos com os outros, como realizamos algo, nosso modo de ser no mundo.

Esse entendimento cotidiano, segundo Heidegger, é algo tão espontâneo, tão intensamente vivido, que não necessita ser expresso, o que faz com que todas as coisas com as quais lidamos em nosso mundo da vida (*Lebenswelt*) sejam interpretadas a partir dessa compreensão existente, de esboços inexpressos, que subentendem o modo de ser da presença enquanto poder-ser; isto é, a compreensão reside na possibilidade de ser e compreender. Essa possibilidade enquanto determinação ontológica mais originária e positiva do ser-no-mundo garante a responsabilidade sobre si mesmo. Nesse projetar-se de possibilidades subjaz a estrutura existencial de projeto, enquanto compreensão.

A estrutura do entendimento como projeto, ou seja, estrutura de antecipação de significados, possui um pré-saber, uma pré-visão e uma pré-apropriação. O pré-saber é o horizonte de compreensão a partir do qual se compreende; a pré-visão, uma certa intenção e a pré-apropriação, o que se apresenta como conceito que antecipa o entendimento.

Ao compreender, o *Dasein* projeta-se em suas possibilidades enquanto abertura no mundo, quando a compreensão se apropria do que compreende, funda-se o fenômeno da interpretação (HEIDEGGER, 2000, p. 204). Interpretação que é explicitante e tem como propósito a estrutura da antecipação, a saber, a antecipação de determinada concepção do ser e a antecipação de determinada concepção da existência: “Toda interpretação se funda na compreensão. O sentido é o que se articula como tal na interpretação e que, na compreensão, já se prelineou como possibilidade de articulação” (HEIDEGGER, 2009, p. 211).

De acordo com Grondin (2012, p. 48), quando Heidegger explicitou de onde vem esses pré-entendimentos ou antecipações realizou dois grandes deslocamentos com relação à problemática clássica da interpretação:

a) O que se trata de trazer à luz não é inicialmente o sentido do texto ou a intenção do autor, mas a intenção que habita a própria existência, o sentido de seu projeto [...].

b) A interpretação deixa aqui de ser o 'procedimento' que permite atingir o entendimento, seguindo a estrutura teleológica da interpretação e do entendimento que prevaleceu na concepção clássica da hermenêutica. Não, a interpretação, é sobretudo o esclarecimento crítico de um entendimento que a precede. Primeiro, vem o entendimento, depois sua interpretação, na qual o entendimento vem a se entender a si mesmo, a se apoderar de suas antecipações.

Esse deslocamento de Heidegger lida diretamente com um dos problemas postos pela hermenêutica clássica, a saber, o de como se ultrapassa um círculo vicioso. Para Heidegger (2000, p. 210), a questão decisiva não é sair do círculo, mas entrar adequadamente. A tarefa da hermenêutica não é a de ceder a preconceitos arbitrários, pois esses são constituintes da existência, mas sim a de elaborar a estrutura de antecipação do entender das próprias coisas. O ser que se ocupa com a análise dos objetos no mundo, enquanto ciência, preocupa-se também em interrogar-se sobre o mundo, sendo que esse acesso aos objetos acontece pela linguagem. Nesse sentido, a máxima hermenêutica heideggeriana consiste em evidenciar a estrutura de antecipação do entendimento e não relativizá-la.

Se as pressuposições são partes integrantes da vida fáctica, Heidegger recolocou a linguagem no centro da compreensão humana, ao mesmo tempo, em que a verdade acontece sem determinações universais lógico-analíticas. Desse modo, a compreensão retoma o seu conceito originário de verdade como *alétheia* que designa o fenômeno pertencente ao *logos* como modo de ser do *Dasein*, enquanto ser verdadeiro e ser descobridor.

Tal modo de ser-no-mundo designa a abertura, constituída de disposição, compreensão e discurso. É somente por essa abertura que se alcança o fenômeno mais originário da verdade: “o *Dasein* é e está na verdade. Essa proposição tem sentido ontológico” (HEIDEGGER, 2000, p. 289). A verdade é e não é; velamento e desvelamento do ser; não pode ser colocada à prova para si mesma, por ser descobrimento enquanto modo de ser do *Dasein*. Sua acepção, baseada na experiência empírica, deve considerar seu significado como *o à priori*, na filosofia: “não pertence ao *à priori* do sujeito de fato, ou seja, à facticidade da presença, à determinação de que ela é e está,

de modo igualmente originário, na verdade e na não verdade?” (HEIDEGGER, 2000, p. 299).

Gadamer, em sua redefinição do problema hermenêutico da compreensão, não retomara diretamente a “hermenêutica da facticidade” de seu mestre. Ele pensou, a partir dela, a problemática diltheyana da hermenêutica das ciências do espírito, transitando do caráter eminentemente metodológico da compreensão – enquanto objeto de especulação hermenêutica – para o caráter ontológico, o modo de ser da compreensão. O autor de *Verdade e Método* partiu de Heidegger para renovar a compreensão do problema de Dilthey, “mesmo reatando com a interrogação de Dilthey, segundo a qual apenas uma *metodologia* poderia dar conta da verdade das ciências humanas” (GRONDIN, 2012, p. 63).

A análise da temporalidade foi fundamental para Gadamer repensar a hermenêutica. Conforme apontado anteriormente, isso significou “uma passagem da hermenêutica psicologizante, como ela se articulou na modernidade, a partir do pensamento de Schleiermacher e Dilthey para uma hermenêutica propriamente histórica” (OLIVEIRA, 1996, p. 205).

Eis o que viabiliza a problematização da hermenêutica da compreensão a ser pensada em uma perspectiva ontológica; o compreender como modo de ser da compreensão nos remete, por conseguinte, à reabilitação dos elementos pré-conceituais do fenômeno do compreender; o que só pode ser buscado no horizonte da tradição.

A indagação fundamental que norteia o pensamento gadameriano é a da relação entre compreensão e autocompreensão: qual a importância de saber-se pertencente a uma história, articulada como linguagem dada pela tradição (*Überlieferung*)? Ora, se o compreender objetiva a interpreta-

ção experiencial como acontecimento no horizonte dos costumes e da tradição, a historicidade implica que o *Dasein* é mediador entre passado e presente e que nossa compreensão é condição de possibilidade.

É isso que Gadamer expõe, no prefácio à 2ª edição de *Verdade e Método*, quando relaciona a problemática epistemológica à compreensão como *Dasein*:

[...]essa investigação coloca a questão ao todo da experiência humana de mundo e da práxis da vida. Falando kantianamente, ela pergunta como é possível conhecimento? Essa é uma questão que precede a todo comportamento compreensivo da subjetividade e também ao comportamento metodológico das ciências da compreensão, a suas normas e regras. A análise temporal da existência (*Dasein*) humana, desenvolvida por Heidegger, penso eu, mostrou de maneira convincente que a compreensão não é dentre outros modo de comportamento do sujeito, mas o modo de ser da própria pré-sença (*Dasein*). O conceito de "hermenêutica" foi empregado aqui nesse sentido. Ela designa a mobilidade fundamental da pré-sença (*Dasein*), a qual perfaz sua finitude e historicidade, abrangendo assim o todo da experiência de mundo (VM, p. 16).

Pretende, com isso, afirmar que seu conceito hermenêutico é empregado no sentido da compreensão como o próprio modo de ser do *Dasein*. A hermenêutica, desta forma, designa a mobilidade fundamental do *Dasein*, a partir da qual abrange o todo de sua experiência no mundo. A historicidade é, portanto, a condição positiva para o conhecimento da verdade.

Disso resulta a defesa de Gadamer de que uma reflexão sobre o verdadeiro compreender não pode omitir sua própria historicidade, mesmo que conduzida por um metodologismo ou um objetivismo histórico. Segundo Silva Júnior (2005, p. 103), essa questão situa o deslocamento realizado por

Gadamer, para a função essencialmente histórica do fenômeno da compreensão:

Aquilo que Gadamer denomina, sistematicamente, “hermenêutica científico-espiritual” (*geisteswissenschaftliche Hermeneutik*), ele desenvolve na segunda parte de *Verdade e método* sob o título “A extensão da questão da verdade à compreensão das ciências do espírito”. Em sua pretensão, trata-se de reconquistar a especificidade da hermenêutica das ciências humanas, examinando, inicialmente, a história da hermenêutica e a transformação de sua essência na idade moderna e, posteriormente, as aporias do historicismo. O deslocamento de sua tarefa, de caráter dogmático, à função essencialmente histórica é o ponto de sustentação baseado no qual o fenômeno da compreensão deve, necessariamente, voltar-se à consciência histórica.

Para conhecer historicamente o objeto, exige-se apreender o que há de diferente neste e em sua relação com a realidade da história. Nesse sentido, compreender para Gadamer, é, submeter à investigação da “história dos efeitos” (*Wirkungsgeschichte*)¹⁴.

Ao desenvolver a concepção de consciência histórica, Gadamer situou o fenômeno da compreensão com a questão

14 Cf.: SILVA JÚNIOR, 2005, pp. 114-115: “Sobre a tradução do termo *Wirkungsgeschichte*, optamos pela terminologia “história dos efeitos”, dado os outros temos sinônimos como “história efetual”, “história efetiva”, “princípio de produtividade histórica”, ou até mesmo “história das influências e recepção”. Em alemão, o termo *Wirkung* – efeito – resulta de *wirken*, que, por sua vez, indica ação, atuação, um fazer efeito. Daí que *Wirkungsgeschichte* nos remete ao sentido de uma história dos efeitos, das consequências, dos resultados. Noção que remonta ao século XIX, referindo-se ao estudo de interpretações produzidas por uma época, como uma disciplina, cujo interesse era a continuada influência da recepção de obras ou acontecimentos. Para Gadamer, no entanto, a história dos efeitos (*Wirkungsgeschichte*) não corresponde apenas à história da recepção, da qual se pode obter um conhecimento objetivo, mas a uma compreensão de história que nunca se torna plenamente evidente, pois nela se encontra uma consciência de seus próprios efeitos. A consciência histórica é aquela consciência produzida pelos efeitos da história. Em sua formulação terminológica, a expressão *Wirkung* designa o fato de que o próprio movimento de atuação da história até mesmo onde seus efeitos não são perceptíveis. *Wirkungsgeschichte* significa não apenas o processo de ação da história, como também seu resultado, nossa consciência sobre ela: a consciência histórica. É um seguir atuando da história para além da consciência que podemos ter dela”.

da objetividade nas ciências do espírito. A consciência histórica é aquela consciência produzida pelos efeitos da história, em sua ação e resultado.

Isto justifica a afirmação gadameriana quanto à mudança nova e radical empreendida por Heidegger à questão da compreensão histórica, no contexto das ciências do espírito, qual seja, abordagem da compreensão como “forma originária de realização do *Dasein*, que é ser-no-mundo. [...], na medida em que é poder ser e possibilidade” (VM § 264).

Essa disposição do *Dasein* considera a interpretação como elaboração de possibilidades projetadas, o que faz da compreensão um constante re-projetar, que realiza o movimento do sentido do compreender e do interpretar (VM § 271). Compreensão que apresenta uma estrutura circular pois, é só dentro de uma totalidade já dada de sentido, que uma coisa se manifesta como tal, ou seja, como a coisa mesma¹⁵.

Disso resulta a estrutura do horizonte da compreensão e interpretação, a saber, a de que toda interpretação que quer produzir compreensão, deve já ter compreendido o que vai interpretar. Por isso, toda compreensão de uma coisa, de um acontecimento ou de um estado de coisas em seu sentido, exige, como condição de sua possibilidade, o todo de um contexto de sentido.

Desta forma, a noção heideggeriana de estrutura antecipatória originou a noção de preconceito em Gadamer e, res-

15 Cf. GADAMER, 2002, pp. 83-84: “o conceito de coisa (*Sache*) não traduz apenas o conceito latino de *res*; a palavra alemã *Sache* (coisa) e seu significado assumem, sobretudo, o que expressa a palavra latina *causa*. No uso da língua alemã, a palavra *sache*, significa em primeiro lugar *causa*, isto é, a coisa (*Sache*) litigada, que está em questão. Originalmente é coisa que se coloca no centro entre as partes litigantes, porque ainda não se tendo sentenciado sobre ela há que se tomar uma decisão. A coisa precisa ser protegida contra a apoderação particular de uma ou de outra parte. Nesse contexto, objetividade significa o oposto, a parcialidade, isto é, o contrário do abuso do direito para fins particulares [...] aqui, portanto, a natureza da coisa (*Sache*) é algo que se faz valer, algo que temos que respeitar”.

pectivamente, de círculo hermenêutico – o círculo do todo e das partes. Ampliando-o com sua noção de concepção prévia da perfeição, que significa a compreensão numa unidade completa de sentido. Com isso, a concepção prévia da perfeição gadameriana contempla Heidegger em sua noção de estrutura antecipatória, em sua fenomenologia hermenêutica e na sua análise da historicidade do *Dasein*.

2.3. A reabilitação dos preconceitos

O conceito de preconceito (*Vorurteil*), em seu sentido negativo, remonta ao advento da ciência moderna, com Francis Bacon (1561-1626), ao apresentar seu método dos “ídolos da mente” sobre os pensamentos prévios que afastam do caminho da verdadeira razão, pois “a verdade não se deve procurar na boa fortuna de qualquer conjuntura particular do tempo, a qual é incerta, mas na luz da natureza e da experiência, que é eterna” (HEKMAN, 1986, p. 19). Tais ídolos deveriam ser expostos e eliminados e, à luz da razão, nos libertar da sujeição ao irracional. Com isso, o programa iluminista visava purgar o pensamento dos ídolos que assediavam a mente humana:

Os ídolos que assediam as mentes humanas desde a aurora da história humana deveriam ser afastados e substituídos pela pura luz da razão. Para Kant, tal significava uma revolta contra a superstição, o preconceito e a ilusão. Significava libertar a mente humana de tudo o que está ligado a um tempo e um espaço particulares que são, como Bacon afirma, incertos. O que é certo e verdade é o que é eterno, isto é, o que está para além da história e da cultura. (HEKMAN, 1986, p. 19)

O termo preconceito foi matizado somente no Iluminismo francês, com Destutt de Tracy (1175-1836), designado como ciência das ideias – no sentido bem amplo de estados de consciência. Com isso, a teoria dos ídolos de Bacon fora transferi-

da de sua aplicabilidade nas ciências naturais para as ciências sociais, passando a designar o termo ideologia (*idéologie*), em 1801¹⁶.

O expurgo “dos ídolos” – afastados e substituídos pela luz da razão – ocorreu, notadamente com Descartes (1596-1650), a partir do Discurso do Método (1637), em sua defesa da construção de um saber seguro e indubitável – sujeito a constantes revisões e assegurado metodicamente por regras –, e mais tarde com Kant (1724-1804), na realização de seu programa iluminista de libertar os seres humanos da tutela autoimposta da razão.

Como a problemática da legitimidade do preconceito remete à questão da autoridade e da tradição, do ponto de vista hermenêutico-filosófico, a tradição iluminista imprimiu uma oposição entre razão e preconceito e entre esse e a autoridade; e mais ainda, limitou a veracidade da tradição ao tribunal da razão e à credibilidade duvidosa que esta lhe confere.

Gadamer criticou o Iluminismo (*Aufklärung*) em sua pretensão de pensar a autoridade sob o conceito de submissão – fundamentando o método como raiz da autoridade e conferindo validade somente ao conhecimento que passa pelo crivo da razão. Ao ser incapaz de pensar a finitude, a historicidade em interdependência – dimensões essenciais do existir –, privilegiou uma concepção de razão monológica e atemporal como fundamento, princípio e autoridade máxima.

Sua crítica hermenêutica à *Aufklärung* é acompanhada da defesa de que o sentido do preconceito não é somente negativo, mas também positivo, pois não considerá-lo como

16 HEKMAN, Susan J. *Hermenêutica e sociologia do conhecimento*. Tradução de Luís Manoel Bernardo. Lisboa: Edições 70, 1986, p. 40).

tal constituiria um verdadeiro entrave para a relação entre compreensão, tradição e consciência histórica.

Ora, o que distingue a teoria gadameriana do preconceito, da posição iluminista sobre o mesmo é que, diferentemente de rejeitar o limite humano, silenciando-o como questão insolúvel e incômoda, sua ênfase destaca a reabilitação dos preconceitos na reconsideração do seu sentido eminentemente positivo e necessário.

Do ponto de vista de uma ilustração, esse problema hermenêutico vai se tornar central para a *Aufklärung* moderna, quando a sua interpretação dogmática foi imposta à Sagrada Escritura, ao colocar que a interpretação desta deve acontecer racionalmente e isenta de todo preconceito. E como a crítica da *Aufklärung* é primeiramente dirigida à tradição religiosa do Cristianismo, Gadamer não hesitou em defender o caráter comprobatório do *escrito*, a fim de que se pudesse distinguir, tanto por ele quanto por uma afirmação oral, o que é opinião e o que é verdade. A questão que importa aqui é que, mesmo a pressuposição dogmática da interpretação, deve enfrentar constantemente o texto, de modo que este possa apresentar-se em sua alteridade. Discussão que situa a interpretação, tanto no âmbito bíblico-teológico quanto jurídico, em sua tarefa da aplicação (PORTOCARRERO, 1995, p. 226-227).

Portocarrero (1995, p. 226-227), enfatiza que o pré-juízo, em seu caráter jurídico, ou até mesmo teológico, não tem um sentido definitivo, nem muito menos negativo. Seu sentido é, pois, provisório e disso deriva a sua negatividade, do fato de ser provisório e, como tal, não esgotar as possibilidades do que está em questão.

É esse sentido provisório, direcional, que Gadamer vai defender em sua reabilitação da noção de preconceito. Ao

relacionar a palavra alemã *Vorurteil* (preconceito) à francesa *préjugé*, relembra que o matiz negativo que possui o conceito de preconceito foi recebido somente com o Iluminismo, ao restringir seu significado ao de *juízo não fundamentado*. A esse respeito segue sua definição:

Em si mesmo, 'preconceito' (*Vorurteil*) quer dizer um juízo (*Urteil*) que se prova antes da prova definida de todos os momentos determinantes segundo a coisa. No procedimento jurisprudencial um preconceito é uma pré-decisão jurídica, antes de ser baixada uma sentença definitiva. Para aquele que participa da disputa judicial, um preconceito desse tipo representa evidentemente uma redução de suas chances. Por isso, *préjudice*, em francês, tal como *praejudicium*, significa também simplesmente prejuízo, desvantagem, dano. Não obstante, essa desvantagem é apenas secundária. É justamente na validade positiva, no valor prejudicial de uma decisão, tal qual o de qualquer precedente, que se apoia a consequência negativa (VM § 275).

Segundo Gadamer, apesar dessa significação se encontrar muito distante de nosso atual “tato linguístico”, “preconceito”, em sua significação epistemológica, “não significa, de modo algum, falso juízo, pois está em seu conceito que ele possa ser valorizado positivamente ou negativamente”. E mesmo que seu parentesco com o *praejudicium* latino torne-se operante, existem “*préjugés légitimes*”, porque está em seu termo o matiz negativo e positivo (VM § 275).

Aqui se retoma a problematização que conduziu a reviravolta da fenomenologia ontológica sobre a compreensão em sua finitude: como se inicia um esforço hermenêutico e qual a relação entre preconceito e tradição?

Gadamer não tem como não prescindir da relevância da consciência histórica como condição da hermenêutica, posto que a pré-compreensão é mediada pelos *efeitos da história*.

Isso situa a interpretação associada intrinsecamente à tradição. Eis porque uma consciência formada hermeneuticamente terá de incluir também a consciência histórica:

Entendemos por consciência histórica o privilégio do homem moderno de ter plena consciência da historicidade de todo presente e da relatividade de toda opinião [...] A consciência histórica já não escuta beatificamente a voz que lhe chegou passado, mas ao refletir sobre a mesma, recoloca-a no contexto em que ela se originou, a fim de ver o significado e o valor relativos que lhe são próprios. Esse comportamento reflexivo diante da tradição chama-se interpretação (GADAMER, 1998, p. 18-19)¹⁷.

Essa reflexão da consciência histórica que escuta e atualiza o passado, constitui-se como atitude do próprio filosofar. A interpretação só é necessária quando não se compreende de imediato, sem mediação.

Falamos de interpretação quando o significado de um texto não é compreendido de imediato [...] o sentido daquilo que se oferece à nossa interpretação não se revela sem mediação, e que é necessário olhar para além do sentido imediato a fim de descobrir o "verdadeiro" significado que se encontra escondido (PCH, p. 19).

Ora, se o compreender significa, primeiramente, sentir-se entendido na coisa, e só, secundariamente, compreender a opinião do outro como tal, eis a razão de a pré-compreensão ser a primeira de todas as condições hermenêuticas. É por isso que a hermenêutica deve partir do fato de que quem quer compreender, como diz Gadamer, "[...] 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" (VM II, p. 79).

17 GADAMER, Hans-Gerog. **O problema da consciência histórica**. Organizador: Pierre Fruchon. Tradução de Paulo César Duque Estrada. Rio de Janeiro: Fundação Getúlio Vargas, 1998. Será citada PCH.

A consciência hermenêutica sabe que o vínculo à coisa não pode acontecer de um modo evidente e inquestionável, pois sua tarefa não é desenvolver um procedimento da compreensão, mas iluminar as condições para que aconteça a compreensão. Isto supõe a interpretação e o distanciamento na compreensão prévia, como compreensão fundamental, uma pertença assumida.

Para isso, é necessário que o sujeito tome consciência dessa ambivalência que o preconceito lhe confere, a mistura entre familiaridade e estranheza, e não se dirija à coisa sem examinar a origem e a validade das suas próprias antecipações. Pois, uma vez que o sujeito se apercebe de suas próprias antecipações, permite que o texto se apresente em sua alteridade, sendo possível confrontar a verdade do texto com suas opiniões prévias. Para Gadamer, a falta de abertura à alteridade é que torna um preconceito falso, alteridade que acontece na mútua abertura, na experiência do tu, na linguagem:

[...] ela tem um autêntico correlato na experiência do tu. No comportamento dos homens entre si, o que importa é, como já vimos, experimentar o tu realmente como tu, isto é, não passar por alto sua pretensão e deixar-se falar algo por ele. A isso pertence a abertura. Mas, por fim, esta abertura não se dá só por aquele por quem queremos nos deixar falar; antes, aquele que em geral se deixa dizer algo está aberto de maneira fundamental. Se não existe esta mútua abertura, tampouco existe verdadeiro vínculo humano. Pertencer-se uns aos outros quer dizer sempre e ao mesmo tempo poder-ouvir-se-uns-aos-outros (VM § 367).

Aqui, Gadamer é enfático ao sustentar “que a hermenêutica é, pois, algo mais que um método das ciências do espírito ou o distintivo de um determinado grupo de ciências. Designa, sobretudo, uma capacidade natural do ser humano” (VM II, p. 350). Ela não escapa ao pertencimento humano de vínculo e abertura para o outro:

a abertura para o outro implica, pois, que devo estar disposto a deixar valer em mim algo contra mim, ainda que não haja nenhum outro que o vá fazer valer contra mim. Eis aqui o correlato da experiência hermenêutica. Eu tenho de deixar valer a tradição em suas próprias pretensões, e não num sentido de mero reconhecimento da alteridade do passado, mas na forma em que ela tenha algo a me dizer (VM II, p. 350).

Essa alteridade dialógica permite esclarecer, no horizonte compreensivo, os preconceitos dos mal-entendidos, a saber, aqueles que se fecham à interpretação, à distância temporal ou à mobilidade histórica da coisa, tornando-se rígidos e perdendo a sua funcionalidade - que nos tornam surdos para a coisa de que nos fala a tradição. São os preconceitos não percebidos que originam a alienação, bloqueando-nos em nossa capacidade de ouvir a tradição: estes são de fato os preconceitos falsos ou ilegítimos que, por não se colocarem em questão, induzem ao erro de compreensão.

A falta de abertura inviabiliza a tarefa crítica da hermenêutica em sua distinção entre os preconceitos produtivos ou verdadeiros e os falsos ou ilegítimos, pois, a compreensão dos preconceitos como estrutura prévia de sentido, nos remete a uma estrutura dinâmica da compreensão, sua reflexão reivindicada a consideração do horizonte histórico, no qual o conjunto de sua experiência se desenvolve. Por conseguinte, se compreender é pré-compreender, esse processo se verifica em uma perspectiva histórica.

Sob essa perspectiva, os preconceitos dos mal-entendidos são eliminados, à medida que contrariam uma consciência histórica (ou senso histórico), ao manterem-se numa visão particular, sem ampliá-la para o contexto no qual se está inserido, ou seja, confinando-se a uma tradição fechada sobre

si mesmo. A consciência histórica, é portanto, o fio condutor entre preconceito e tradição.

Dessa forma, ao propor uma hermenêutica histórica fundada na pré-compreensão, Gadamer relaciona o preconceito à verdade. Defende que a verdadeira intenção do conhecimento histórico não é explicar um fenômeno concreto como caso particular de uma regra geral, ainda que esta seja subordinada aos designios puramente práticos de uma eventual previsão, ele põe em cheque a epistemologia da história. Seu verdadeiro objetivo é compreender um fenômeno histórico em sua singularidade (PCH, p. 23-24).

A consciência histórica interpreta e compreende um evento do passado, contextualmente, e torna “consciente os próprios preconceitos, que a guiam na compreensão, com o fim de que a tradição se destaque, por sua vez, como opinião diferente, dando-lhe assim o seu direito” (VM § 304).

Resulta que a legitimidade dos preconceitos se torna possível pela experiência hermenêutica, acompanhada dos efeitos do tempo em seu aporte de experiência reflexiva e dialógica. Experiência que questiona a validade ou não de algo.

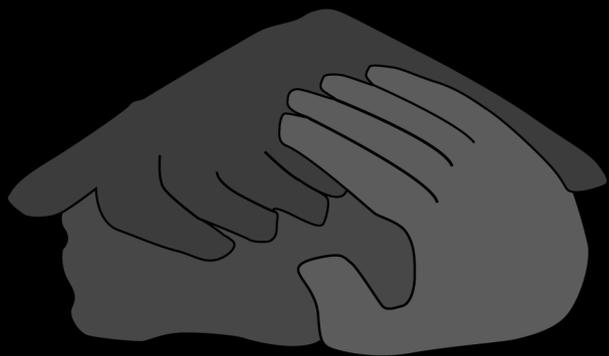
A consciência histórica é a abertura ao reconhecimento da tradição como instância do horizonte compreensivo, identificando na alteridade um lugar privilegiado para o desenvolvimento de experiências hermenêuticas. Assim, os efeitos da história permitem decidir sobre os preconceitos falsos, que se fecham ao diálogo e à interpretação (por isso, conduzem ao erro), dos preconceitos verdadeiros, que promovem a compreensão, o diálogo e a alteridade.

Ao revigorar o conceito de preconceito à luz do texto e da tradição na diretiva hermenêutica, Gadamer contribuiu decisi-

vamente para atualizar a importância da tradição na constituição dos saberes e das experiências. Sua proposta de reabilitação da autoridade da tradição é uma questão fundamental de justiça frente ao descrédito conferido à noção de preconceito pelo Iluminismo (*Aufklärung*). Deste modo, o preconceito que antes era considerado um limite, doravante, é parte integrante da própria realidade histórica.

A hermenêutica filosófica investiu na reconsideração da palavra preconceito, cujo sentido é de pré-compreensão, de pré-juízo, transmitido historicamente. Portanto, se somos pertencentes à história, não se pode conceber um indivíduo que se compreenda e que compreenda o outro, fora de uma realidade, de um mundo, de uma situação, posto que “os preconceitos de um indivíduo são, muito mais que seus juízos, a realidade histórica de seu ser” (VM § 281).

A importância de privilegiar a questão dos preconceitos é, para o filósofo alemão, a problemática central de uma hermenêutica, de modo que sua legitimação constitui-se de fundamental importância para o enfrentamento das questões epistemológicas, no tocante ao reconhecimento científico das ciências humanas e ao alargamento da noção de verdade também presente nos fenômenos e experiências que integram o mundo da vida. Assim, a crítica hermenêutica dirigida à constituição do saber moderno e, conseqüentemente, à particularidade da metodologia científica moderna como referência única para legitimar experiências com *status* de verdade, implica ainda e de modo paradigmático, a reconsideração do conceito de experiência, tomado então em sua acepção radicalmente hermenêutica.



A Hermenêutica como Filosofia Prática



A problemática hermenêutica empreendida por Gadamer, na segunda parte de *Verdade e Método*, conforme mencionado anteriormente, reivindica que o fenômeno da compreensão (*verstandis*) precisa ser pensado necessariamente em seu horizonte histórico, sobretudo, no que se refere às ciências do espírito. Com base nisso, sustenta que cada *texto só* pode ser compreendido se em cada caso for pensado de maneira diferente, designando que a mobilidade histórica da compreensão é uma questão de aplicação.

Disso resulta a defesa, de Gadamer, da compreensão, não como um método que pretenda o conhecimento objetivo, mas como um processo que se realiza no acontecer da tradição, pois, segundo Gadamer, *a própria compreensão se mostrou como um acontecer* e, do ponto de vista filosófico, a tarefa da hermenêutica consiste *em perguntar que tipo de compreensão e de ciência é esta que é movida em si mesma pela própria mudança histórica* (VM § 314).

Stein destaca que essa expressão *acontecer*, que Gadamer utilizava ao lado do conceito de experiência, é o que mais choca a tradição analítica e a análise lógica, uma vez que

tal termo “é o grande escândalo da hermenêutica filosófica, quando queremos falar nas ciências humanas, nas ciências do espírito. Falar de uma verdade que acontece parece sem sentido” (STEIN, 2010, p. 75), quando a verdade da tradição analítica é uma propriedade de proposições estabelecidas por determinados critérios.

No acontecer da verdade, em Gadamer, está o elemento da facticidade, principalmente do segundo Heidegger para o qual todo processo de compreensão do ser é limitado pela história. A verdade acontece na tradição, ou seja, se realiza na experiência de vida de quem busca na vida prática uma racionalidade do saber não limitada à técnica. Trata-se do saber da práxis, da pessoa experiente, que compreende a si e aos outros. É nesse sentido que Gadamer destaca a relevância da ética aristotélica para sua abordagem hermenêutica:

Uma das primeiras coisas que Aristóteles me levou a reconhecer: aprender os entrelaçamentos particulares do ser e do conhecimento; determinação através do devir próprio do indivíduo, *hexis*, identificação do bem em uma situação, e *logos*”. Quando no sexto livro, de Ética a *Nicômaco*, distingue do conhecimento teórico e técnico o modo do conhecimento prático, ele exprime, a meu ver, uma das maiores verdades que permitem ao pensamento grego trazer à luz a ‘mistificação’ científica da sociedade moderna em que reina a especialização”. Além disso, o caráter científico da filosofia prática é, a meu ver, o único modelo metodológico concebível da compreensão que as ciências humanas possuem delas mesma. (PCH, p. 13)

Gadamer retoma a discussão aristotélica de saber no âmbito da filosofia prática mediante a qual o conhecimento prático se distingue do saber puramente teórico e alcança seu ápice na ponderação, que escolhe o bem situacionalmente. Portanto, a filosofia prática é o único modelo de saber das ciências do espírito. O hermeneuta critica a aceitação moderna de ciên-

cia em sua redução de saber especializado. Esse é o ponto de partida de sua defesa de que o saber, assim como a verdade, não deve ser um conjunto anônimo de conhecimentos restrito a um especialista. Para além de sua limitação ao campo empírico-científico que tudo atesta, a experiência humana é saber gestado pelo trabalho da história no horizonte linguístico compreensivo. Foi com base nessa forma de saber próprio à *phrónesis*, que o hermeneuta defendeu uma forma de saber compreensivo e de respeito ao outro e ao seu mundo circundante – saber do *ethos* e do *logos*¹⁸, como filosofia prática.

A ideia de filosofia prática em Aristóteles distingue duas formas de saber do bem, o da *techné* e da *phrónesis*, que repousam sobre a diferença entre *poiesis* e *práxis*, presente no livro VI, da *Ética a Nicômaco*. Assim define Gadamer (2012, p. 254):

Ela corresponde, no campo das coisas humanas (o bem humano ou do bem material) àquilo que Aristóteles contrapôs no campo das coisas naturais (entes naturais) à metamatemática platônica enquanto uma metafísica: ela corresponde a uma ontologia dos entes naturais e ao seu ápice no motor imóvel. Apesar disso, a filosofia prática também possui sua base metafísica. A distinção metafísica do homem é ter *logos*, poder escolher e precisar escolher e, por isso, precisar

18 Cf. GADAMER, Hans-Georg. A cultura e a palavra. In: *Elogio da Teoria*. Traduzido por João Tiago Proença. Lisboa: edições 70, 2001. Tradução de: *Lob der Theorie: Quando falamos de *ethos* e das possibilidades da ética, visamos mais do que meros "hábitos fixos". Visamos um comportar-se e uma atitude que se pode questionar sobre si mesma, que consegue responsabilizar-se. Que o homem seja quem escolhe, que por assim dizer, "assuma" para si toda a sua vida, é uma enorme distinção e, ao mesmo tempo, um intenso risco. A expressão grega para tal é *prohairesis*. "conduzimos" nossa vida de tal modo que, por fim, tentamos realizar a vida boa, a vida mais correcta e adequada, ao abrigo da escolha pessoal (p. 15). A expressão grega *logos* aponta em todo caso[...] para a constituição e a distinção fundamental do homem, em que Aristóteles tomou por objeto do seu gênio observador a vida humana nas suas ordens e formas de configuração social. [...] só o homem possui a palavra. Assim, enquanto a voz indica prazer ou sofrimento, e nesse sentido é igualmente atributo de outros animais [...], a linguagem (o discurso) torna claro o útil e o prejudicial e, por conseguinte, o justo e o injusto. É que perante os outros seres vivos, o homem tem as suas peculiaridades: só ele sente o bem e o mal, o justo e o injusto; a comunidade (solidariedade) destes sentimentos é que produz a família e a cidade (p. 13).*

saber ou encontrar 'o bem' – a cada vez em uma situação concreta. A expressão aristotélica para tanto é: o homem como cidadão livre possui *phrónesis*.

A distinção entre *poiesis* e *práxis* realizada pela filosofia prática aristotélica tem o intuito de apresentar a *práxis* associada ao saber hermenêutico, em defesa de uma racionalidade prática. A *práxis* é *theoria*, que se distancia do saber puro da matemática (com relação à Ideia do Bem, em Platão) para se firmar como virtude aristotélica da ponderação ética (*synesis*), em que a escolha é sempre situacional e política por ser inerente ao modo de vida de um cidadão livre, da *pólis*. Desse modo, “a filosofia prática constitui uma investigação sistemática dos traços gerais que caracterizam o processo mesmo de atualização e reatualização da *práxis*. *Phrónesis*, por sua vez, constitui a disposição da alma, o tipo de racionalidade sempre já operante em tal processo” (DUQUE-ESTRADA, 2000, p. 520).

Para caracterizar a função teórica da filosofia prática, Gadamer retoma a metáfora do arqueiro, em Aristóteles, que não disponibiliza de nenhuma regra a ser seguida. Contudo, sua habilidade técnica é necessária: “fixar o olhar no alvo não representa, em absoluto, toda arte do arqueiro. É necessário já se ter aprendido a lidar com o arco, tal como aquele que quiser tirar algum proveito da filosofia prática, precisará estar preparado de maneira correta” (GADAMER, 2009, p. 160). Dito de outra forma, a habilidade prática (*phrónesis*) não depende das regras gerais da filosofia prática; a função desta é contribuir à “tomada de decisões e ao olhar prático concreto, na medida em que se torne conhecível para onde se deve olhar e a que se deve prestar atenção” (GADAMER, 2009, p. 160), ou seja, a habilidade da *phrónesis* visa à correta decisão, de acordo com cada situação. Nesse sentido, Gadamer enfatiza o quanto é surpreendente que Aristóteles, ao analisar logicamente o

exercício prático da razão, não o tenha feito com base em decisões prático-morais, mas pragmático-técnicas.

Essa investigação gadameriana da filosofia prática aristotélica tem como escopo sua correlação à hermenêutica filosófica; o que, de acordo com Duque-Estrada, ocorre equiparando a função de sua hermenêutica filosófica à da filosofia prática:

Como na filosofia prática, a função da hermenêutica filosófica será a de assistir a nossa capacidade de ir além do imediato da situação presente em que nos encontramos, restabelecendo de forma continuada o espaço comum, sempre dialógico em última instância, que a todos nós reúne em nosso modo de ser histórico.

Essa elucidação inicial sobre a filosofia prática deve contribuir para a compreensão sobre 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 daquele que a recebe?” (PCH, p. 48). Eis a problemática da hermenêutica de Gadamer, a partir da qual se desenvolve sua retomada da filosofia prática aristotélica.

Gadamer não hesitou em afirmar que a compreensão particular de uma mensagem, de acordo com cada povo, cada comunidade, é uma questão *lógica*. Trata-se, na verdade da relação do papel da razão com a aplicação, isto é, da aplicação de algo geral a uma situação particular.

A hermenêutica, porquanto, associa-se ao saber da aplicação da *phrónesis* para evidenciar que a racionalidade é prática, a despeito, da racionalidade intelectualizante da ciência moderna. Gadamer, distinguindo, as duas formas de saber racionais, o da *techné* com o da *phrónesis*, no Livro VI, de *Ética a Nicômaco*, defendeu este último como o saber que se aplica

no particular da vida de cada comunidade, assim como o saber hermenêutico.

De acordo com o hermeneuta, quando Aristóteles distinguiu a *phrónesis* da *techné*, não tinha como escopo o problema hermenêutico e tampouco sua dimensão histórica, entretanto, preocupou-se principalmente com o “exato papel que deve assumir a razão em todo comportamento ético (VM § 317). A hermenêutica também deve ser compreendida cada vez de modo diferente, isto é, a partir do ponto de vista lógico, posto que, o que está em questão é a relação entre particular e universal (VM § 317). E, assim como Aristóteles se distanciou do intelectualismo socrático-platônico na questão do Bem, também o saber hermenêutico deve recusar um estilo objetivista do conhecimento – saber puro, separado do ser, segundo o qual o alheamento da hermenêutica e da historiografia do século XIX resultou na consequência de uma falsa objetivação.

O saber hermenêutico deve seguir o modelo do saber da *phrónesis* aristotélica, por ser um saber que se aplica de acordo com a exigência ética de cada situação e designa o equilíbrio entre o produzir e o agir, pois, de acordo com Gadamer:

O saber ético, como é descrito em Aristóteles, não é evidentemente um saber objetivo. Aquele que sabe não está frente a uma constelação de fatos, que basta constatar, mas é atingido diretamente por aquilo que ele conhece. É algo que ele deve fazer. (VM § 319)

O saber da *phrónesis*, portanto, retoma o velho problema da concretização do universal que ressurgue no seio da experiência hermenêutica, a saber, da relação entre o geral – o texto antigo ou o testemunho da tradição –, e o particular – a situação determinada pelo intérprete. Nesse sentido, Langlois¹⁹

19 LANGLOIS, Luc. La signification éthique de l'expérience herméneutique dans Vérité et Méthode. *Laval théologique et philosophique*, vol. 53, n° 1, 1997, p. 69-87. Disponível em

observa que tal modelo de saber recoloca o aspecto da aplicação a si que engloba toda compreensão humana:

De um lado, trata-se de fazer justiça a um universal que não sucumbe à empiria, recortada numa ordem inteligível transcendental, mas que lhe faz corpo, conferindo-lhe uma consistência própria. Por outro lado, importa definir uma relação do geral com o particular que não seja aquela da ciência moderna buscando conter a experiência em suas categorias preestabelecidas. No primeiro caso, o saber da *phrónesis*, encontra-se oposto, depois de Aristóteles, ao saber puramente racional da *epistéme*, que nos gregos encontra seu modelo na matemática, ciência imutável; no segundo, a *phrónesis* é diferente da *techné*, mediante a qual é necessário ver, segundo Gadamer, o verdadeiro modelo do proceder científico moderno. (LANGLOIS, 1997, p. 79)²⁰

Sobre o problema hermenêutico da relação entre o universal e o particular, Batista também esclarece que deve ser pensado somente a partir do âmbito prático da vida, para o qual a hermenêutica filosófica reivindica uma reflexão do saber que não é reconhecido apenas cientificamente e cuja compreensão acontece, a partir da relação com a tradição. Isto é evidente quando Gadamer, ao afirmar o caráter científico da filosofia prática como único modelo metodológico, defende-o como alternativa para liberá-las do modelo restrito das ciências naturais:

[...] se se quer liberá-las da espúria restrição de perspectiva imposta pelo modelo das ciências da natureza. Ele confere uma justificativa científica à razão prática que sustenta toda a sociedade humana e que é ligada, há milênios, à tradição da retórica (PCH, p. 13).

<http://id.erudit.org/iderudit/401040ar>. Acesso em 10 de Novembro de 2013, p. 79. (tradução nossa)

20 BATISTA, G. S. **Hermenêutica e práxis em Gadamer**. Dissertação (Mestrado em Filosofia). Pontifícia Universidade do Rio de Janeiro. Disponível em: http://www.maxwell.lambda.ele.puc-rio.br/9818/9818_1.PDF. Acesso em 20/09/2013. (2007, p. 61).

Convém lembrar que a questão da retórica se encontra no cerne da reflexão sobre a noção de práxis em Gadamer. Destacam-se reflexões desenvolvidas em textos posteriores à *Verdade e Método*, e aqui citaremos, na sequência, *Retórica e hermenêutica* (1976) e *Hermenêutica como tarefa teórica e prática* (1978).

Gadamer menciona o Livro VI, da *Metafísica*, com o termo “*poietike philosophie*”, que designa tanto a poética quanto a retórica, ambas pautadas numa faculdade universal do ser humano. Relembra também a antiga tradição medieval e humanista da retórica, com o *trivium* – que se diferencia em gramática, dialética e retórica. Este incluía sob a retórica também a poética para referir-se a todos os modos específicos do fazer e do produzir algo, que “ocupam um lugar tão universal como o posto que compete à práxis em geral e à racionalidade que a orienta. Essas partes do *trivium*, longe de serem ciências, são artes ‘liberais’, ou seja, pertencem à postura básica da existência humana” (VM II § 291).

Segundo Gadamer, a acepção da retórica, como verdadeiro saber, em contraponto à mera arte de adular, cunhada por Platão, no *Fedro*, aparece implícito na Retórica de Aristóteles, definida mais como uma filosofia da vida humana do que como uma técnica da arte de falar, uma vez que se refere à universalidade da filosofia:

Essa retórica compartilha com a dialética a universalidade de seu postulado, porque não se limita a um âmbito determinado, como o saber especializado de uma técnica. Isso explica o fato de ela competir com a filosofia e ter podido rivalizar com esta como uma propedêutica universal (VM II § 306)²¹.

21 GADAMER, Hans-Georg. *Verdade e método II*. Complementos e Índices. Tradução de Ênio Paulo Giachini. Petrópolis: Vozes, 2002. Será citada VM II.

É nesse sentido que o conhecimento especializado é insuficiente para abarcar a universalidade da compreensão humana. O saber prático, ao contrário, é um saber universal que se aplica sempre a cada situação. Nisso consiste a concretização do universal de que fala Gadamer:

todo comportamento histórico comporta uma aplicação de regularidades empíricas gerais aos problemas concretos com ele se defronta; contudo a verdadeira intenção do conhecimento histórico não é explicar um fenômeno concreto como caso particular de uma regra geral, mesmo que esta última fosse subordinada aos designios puramente práticos de uma eventual previsão. Seu verdadeiro objetivo – mesmo utilizando-se de conhecimentos gerais – é antes compreender um fenômeno histórico em sua singularidade, em sua unicidade. (PCH, p. 23)

Essa questão do conhecimento histórico aplicado a cada povo, a cada realidade, questionando, “como **este** homem, **este** povo, **este** Estado veio a ser o que é; como todas essas coisas puderam acontecer e encontrar-se **ai**” (PCH, p. 24), coloca a pergunta de, a que tipo de conhecimento nos referimos e o que se deve entender por ciência?

Trata-se, neste caso, de delimitar o tipo de saber desse conhecimento histórico que se distancia do saber nos moldes da matemática, ou científico. Pois, é em oposição a essa ciência “teórica”, que as ciências do espírito compartilham, estritamente, do saber ao qual Gadamer se refere como saber ético. Saber das ciências cujo “objeto é o homem e o que este sabe de si mesmo. Este, porém, se sabe a si mesmo como ser que atua, e o saber que assim possui de si mesmo não pretende comprovar o que é” (VM § 319). Desse modo, as ciências do espírito têm em seu horizonte compreensivo que **o saber deve orientar seu fazer**.

A razão prática, por estar intrinsecamente vinculada ao horizonte experiencial da vida humana, constitui-se na vida histórica; assim, qualquer fundamentação teórica prescinde dessa vinculação com o *mundo da vida prática*. Por isso, Gadamer situa a filosofia prática como racionalidade, assim como o é a hermenêutica. Esta, além da arte de compreender, é ciência que é *práxis*.

O saber prático, na verdade, é aquilo que, a partir de si, assinala o lugar a todo saber prático fundamentado cientificamente. [...] Ora, a filosofia prática não é certamente, ela própria, esta racionalidade. Ela é filosofia, isto é, uma reflexão, e uma reflexão sobre aquilo que deve ser a configuração da vida humana. No mesmo sentido, a hermenêutica filosófica não é ela própria a arte do compreender, mas a sua teoria. Contudo, tanto uma quanto a outra, a forma de conscientização surge da práxis, e sem esta não é nada mais do que um mero processo vazio (VM II § 23).

A partir dessa afirmação da filosofia como teoria ou práxis, contextualiza-se a relação entre compreensão e ciência, em sua mobilidade histórica, como problema da *aplicação*. Trata-se de ir de encontro ao núcleo hermenêutico para o qual a tradição deve ser compreendida cada vez de modo diferente, questão lógica que coloca a realização da compreensão sob o âmbito da concretização do universal. A relação entre filosofia e ciência é necessária para elucidar o conceito de práxis, em Gadamer. Propomo-nos a uma sucinta caracterização dessa relação.

3.1. *Theoria* e ciência

A reflexão sobre filosofia prática, em Gadamer, encontra no conceito de ciência prática a unidade entre filosofia e ciência. Para tanto, o filósofo teve que reabilitar o conceito de filosofia em seu sentido originário, ou seja, o de ciência que abar-

ca um todo de sentido. Trata-se, na verdade, de reconduzir a filosofia a uma unidade que fora reduzida ao método científico, a partir dos tempos modernos, restringindo o conceito de ciência à aplicação da mesma. É que o uso corrente do termo práxis reduziu-se ao da aplicação da ciência, colocando assim a teoria dissociada.

Para Gadamer, essa dissociação é indevida e não faz justiça ao conceito de práxis. Nesse sentido, não é pertinente a oposição entre filosofia e ciência, “porque para nós o significado de práxis está definido por aplicação da teoria e da ciência” (REC, p. 58). Portanto, reabilitar o conceito de teoria como ciência faz parte da defesa de Gadamer, em prol de uma razão prática que ultrapasse o modelo racional empírico-científico. Foi com base nisso que ele requisitou a apropriação da *phrónesis* aristotélica e a associou ao seu conceito de práxis enquanto saber hermenêutico.

Ressalte-se que a distinção dos termos práxis e *phrónesis* é somente *indiomática*. Gadamer esclareceu isso em *Do ideal da filosofia prática* (1980), ao pontuar que *phrónesis* é a expressão grega para práxis (REC, p. 57).

Quando se discute a práxis gadameriana, a herança socrático-platônica é algo que se impõem e que talvez possa incidir em um grande desvio de percurso, no tocante àquilo que pretendemos. Contudo, faz-se necessário mencioná-la, pois é intrínseca à filosofia prática de Aristóteles, logo, lida diretamente com o conceito de solidariedade gadameriana.

A partir disso, outra questão se impõe: a de saber como Gadamer acolhe a *phrónesis* aristotélica sem se opor a Platão e, em que medida, o próprio Aristóteles vincula sua filosofia prática, no Livro VI, de *Ética* a *Nicômaco*, à herança socrático-platônica. Questões que não nos deixam indiferentes à ques-

tão de perguntar-se se Gadamer está mais próximo de Platão ou Aristóteles.

Para Grondin (1999, p. 156), parece-lhe claro que no Tomo 7, de suas *Obras, Platão em Diálogo*, que Gadamer foi sempre mais próximo de Platão, preferindo a dialógica de seu pensamento ao trabalho do conceito de Aristóteles, como também, preferindo mais a ironia alusiva do estilo socrático de Platão, às certezas demonstrativas do estagirita. Contudo, continua Grondin,

Mas, em *Verdade e Método*, ele é, curiosamente, mais crítico que em outros lugares, com relação à Platão (ele atacará muito severamente sua concepção instrumental de linguagem, na terceira parte de *Verdade e Método*) e prefere, muitas vezes, seguir o modelo de Aristóteles. Havia, talvez, o sentimento de escrever à sombra de Heidegger. (1999, p. 156) (Tradução nossa)

Ressalte-se que essa temática é apresentada por Gadamer em suas primeiras pesquisas como em *Ética dialética de Platão* (1927)²², obra de habilitação como professor²³ e em *A Ideia do Bem entre Platão e Aristóteles* (1978)²⁴. Nessas duas

22 GADAMER, Hans-Georg. **L'éthique dialectique de Platon**: Interprétation phénoménologique du philèbe. Traduit de l'allemand par Florence Vatan et Véronika von Schenck. Arles, Actes Sud, 1994, p:323: "Aristóteles tomou como alvo de sua crítica a Ideia do Bem platônica (Cf. *Ética a Nicômaco* A4). Seu argumento principal é de relevância ética. A questão do bem, quando se trata do ser humano e de sua ação, é posta sempre dentro de um contexto fatural dado, face à uma situação concreta. O ser humano deve sempre fazer escolhas. A Ideia universal do Bem, à supor que ela exista, não dará jamais respostas a essas questões concretas. Porque a ação humana tem sempre de exercer no contexto particular de uma situação concreta, a escolha correspondente ao bem varia segundo as circunstâncias: ela não pode ser deduzida de uma ciência (pela razão que toda ciência se limita por definição à relações ontológicas universais e imutáveis). É-se, portanto, levado a se perguntar se a ciência como tal pode ser de alguma forma proveitosa para a existência fatural e seus diversos deveres morais – Saber prévio, antes mesmo que se coloque a situação concreta da ação, o que se deve fazer para ser justo e seguro de si, é uma exigência à qual nenhuma ciência humana e de seu agir não pode satisfazer. Uma pretensão equivalente vai de encontro com as características fundamentais da existência humana". (Tradução nossa)

23 Sua tese de doutorado, redigida quando tinha vinte e dois anos, foi sobre **A essência do Prazer nos diálogos de Platão**, sob a direção de Paul Natorp (1854-1924), do qual ele fora um dos seus últimos alunos. (GRONDIN, 1999, p. 12)

24 Cf.: GADAMER, Hans-Georg. **A ideia do bem entre Platão e Aristóteles**. Tradução de Tito Lívio Cruz Romão. – São Paulo: Editora WMF Martins Fontes, 2009, (Biblioteca do

obras, Gadamer discute a relação de unidade entre Platão e Aristóteles e defende a herança socrático-platônica na ética aristotélica, bem como a tese de que Aristóteles se distanciou do conceito de saber puro de Platão, com relação à questão do Bem, o que abre perspectiva para que tal ciência do saber da matemática tenha sua validade como ciência. O mérito de Aristóteles, portanto, fora o de equilibrar essa ciência que é filosofia como uma filosofia que seja prática.

Foi desse modo que Gadamer, apresentou a filosofia prática de Aristóteles, referindo-se à ciência, naquele sentido geral de saber que trabalha com provas e que possibilita a teoria e ciência, no sentido da ciência que, para os gregos, tinha a matemática como modelo do conhecimento teórico (REC, p. 58). Ciência que se chama prática em oposição à filosofia teórica concernente à *physis* (o saber da natureza), a matemática e a teologia (ciência primeira ou metafísica). Ciência prática também subentendida como política.

O distanciamento dessa aceção, explica o porquê da dissociação moderna entre teoria e práxis soar estranha, visto que não se desvinculava a ciência da prática e o porquê do

Pensamento Moderno). A obra é uma análise da ideia do Bem centrada nos diálogos e obras de Platão, a saber, *Protágoras*, *Fédon*, *República* e *Filebo* e nos três tratados morais de Aristóteles - **Magna Moralía** (MM), *Ética Eudemeia* (EE) e *Ética a Nicômaco* (EN). Evidencia a continuidade da reflexão platônico-aristotélica sobre o bem, assim como, a concepção ética do autor em convergência com sua teoria hermenêutica. Gadamer discorre, em seu Discurso preliminar, sobre a importância de uma compreensão que confira uma devida atenção à unidade eficaz no *logos* platônico-aristotélico, a despeito do “esquema interpretativo da teoria platônica das ideias” que tanto Aristóteles, quanto o neo-platonismo e a filosofia cristã não consideraram, defendendo, contudo, que Hegel foi o primeiro a romper com tal esquema. O autor afirma ter tentado empreender essa unicidade eficaz platônico-aristotélica e o testemunho disso foi a elaboração de **Verdade e Método** (1960), tendo como desafio o pensamento de Heidegger acerca da questão do esquecimento do Ser do pensamento metafísico em sua perspectiva interpretativa de Platão. Indaga sobre o que seria o conhecimento do Bem, para Platão: “Não será o Bem encontrável tanto em tudo que é quanto em tudo que está para além de toda e qualquer prática humana? Não será o Bem a medida imanente, no sentido Político, na Alma, no Estado e no Mundo? E o discurso do corismo – da questão do isolamento das ideias em Platão – não seria especialmente enganador, sobretudo, para a ideia do Bem?” (VM §132).

significado de teoria, em Aristóteles, não poder ser compreendido em oposição à ciência, pois ela mesma é uma práxis:

aqui não é sequer decisiva a oposição com respeito à 'teoria' que certamente se encontra na divisão aristotélica das ciências, tal como o demonstra a bela frase de Aristóteles, segundo a qual só são "ativas" em grau máximo aquelas coisas que estão definidas por seu rendimento de pensamento. (Pol. 1325 b 21 e ss.). A teoria é ela mesma uma práxis (REC, p. 58).

A relação de unidade e diferença de Aristóteles com relação a Platão, apresentada por Gadamer em *Verdade e Método*, sobressai seu reconhecimento ao equilíbrio do Estagirita por conferir validade à herança socrático-platônica em sua filosofia prática.

Em *Elogio da teoria* (1983), Gadamer reconheceu que, de fato, foi Aristóteles quem "fundou, pela primeira vez, a autonomia da pergunta prático-política pelo bem frente às antigas questões teoricamente orientadas pela cosmologia [...] Abriu sua investigação da práxis humana, a *Ética*" (GADAMER, 1983, p. 26). E mesmo conferindo o mérito de Aristóteles legitimar os ideais da vida prática e política, bem como o da primazia da vida teórica, não deixou de conferir relevância à importância política de Platão. Depois de se referir à "abstinência política" do mesmo, por ter colocado a teoria em um pedestal, defendeu que o seu ideal da vida teórica também tem um significado político. Sua educação para a teoria é um legado verdadeiro para todos os tempos por preencher toda a cultura escolar da posteridade. Outra verdade perene de Platão é a do paradoxo do filósofo-rei: "Só é apto para dominar sobre outros – e toda acção em virtude de um cargo assim é – quem sabe o melhor, e sabe fazer melhor do que o seu cargo lhe ordena" (Idem, p. 25). Aqui, Gadamer situa o saber platônico como aplicação.

É o saber do bem aplicado situacionalmente – saber da *theoria* (*phrónesis*)

Em resposta à pergunta sobre o que significa ciência, em seu texto *Cidadão de dois mundos* (1985), Gadamer assim se expressa: “foi somente Platão que emprestou à palavra um novo acento. Para ele, filosofia não significa ‘saber’, mas a exigência por saber, a aspiração à sophia, à sabedoria, à posse da verdade que é reservada apenas aos deuses”.

Vejamos como Puente²⁵ discorre sobre essa relação de unidade entre Platão e Aristóteles na práxis Gadameriana:

A estratégia interpretativa de Gadamer se deixa entrever com clareza quando ele afirma que a dialética para Platão não é uma *techné*, ou seja, não é um saber, mas sim um ser, melhor ainda um estado ou um hábito, isto é, hexis no sentido aristotélico. De modo que a dialética platônica é um tipo de saber que não pode ser ensinado, tal como a virtude, mas que apenas pode ser vivenciado nas circunstâncias que o opõe à prova. Em outras palavras, **a dialética platônica é precisamente o que a *phrónesis* aristotélica será, isto é, um saber discernir e avaliar corretamente levando em conta as circunstâncias** (2014, p. 128, grifo nosso).

Puente observa que, em Gadamer, a dialética platônica, isto é, a busca do Bem, tal como apresentada na *República* não segue um modelo de saber semelhante ao da *techné*, nem ao *da epistémé*. É que, segundo Gadamer, a apresentação da vida de Sócrates, na *Apologia* é uma exposição do conceito aristotélico de *phrónesis*, “estando, portanto, em perfeita analogia com a *phrónesis* aristotélica, de acordo com o modo como ela é apresentada no Livro VI, de *Ética a Nicômaco*” (PUENTE, 2014, 127-128).

25 PUENTE, Fernando Rey. A teoria em Platão como modo de vida ou como práxis segundo as interpretações de Pierre Hadot e Hans-Georg Gadamer. *Hermenêutica e Dialética entre Gadamer e Platão*. In: ROHDEN, Luís (Org.), 2014, pp. 126-132.

Sobre isso, Aubenque (2008), observa que Aristóteles em diversas passagens de sua obra é fiel à *phrónesis* platônica quando a emprega “para designar o saber imutável do ser imutável, por ocasião à opinião ou à sensação que mudam conforme seus objetos” (AUBENQUE, 2008, p. 22). E mesmo que não confira a esse saber o mesmo conteúdo que Platão, como também, mesmo acreditando ser possível alcançar a exigência científica da estabilidade pela física, afirma Aubenque (2008, p. 22):

a *phrónesis* designa, nesses termos de Aristóteles, um tipo de saber conforme o ideal platônico de ciência e que em nada se diferencia do que Aristóteles descreve no começo da *Metafísica* sob um outro nome, o de *sophia*. A prova é que, para caracterizá-la e mostrar que ela é a ciência primeira, arquetônica, a que não tem em vista outra coisa que não a si mesma como seu próprio fim, não hesita em qualificá-la de *phrónesis*.

Essa leitura de Aubenque evidencia o conceito de *phrónesis*, na *Metafísica*, como saber desinteressado e livre que visa a si mesmo, contrapondo-o ao da Ética a *Nicômaco* segundo a qual não designa mais ciência, e sim virtude (AUBENQUE, 2008, p. 23-24):

Outra variação não menos chocante: enquanto a *phrónesis* servia para opor, no começo da *Metafísica*, o saber desinteressado e livre, que não tem outro fim que a si mesmo, às artes que, nascidas da necessidade, visam a satisfação de uma carência, a *phrónesis* da Ética a *Nicomáqueia* somente é reconhecida nos homens cujo saber é ordenado para a busca dos “bens humanos” [...], e por isso sabem reconhecer “o que lhes é vantajoso” [...]. Enfim, a *phrónesis* que era assimilada à *sophia*, aqui lhe é contraposta: a sabedoria diz respeito ao necessário, ignora o que nasce e perece, portanto, é imutável como o seu objeto.

À relação da *phrónesis* com a *sophia*, Aubenque dedica sua atenção na primeira parte da sua obra supracitada. Importa aqui que, o conceito de *phrónesis*, no sexto livro de *Ética a Nicômaco*, é reconhecido como virtude que “sendo intelectual, evoca menos os méritos da contemplação do que os do saber oportuno e eficaz, nesta modesta réplica em escala humana de uma sabedoria mais que humana, o que a tradição latina transmitirá ao ocidente cristão sob o nome de prudência” (AUBENQUE, 2008, p. 23-24).

Aqui o nosso propósito foi apenas apresentar a relação da *theoria* com a ciência e, principalmente, evidenciar sobre que aporte Gadamer reabilita o conceito de *theoria* grega, de modo que essa se apresente como um saber contrário ao da *episteme* para o qual a experiência é somente cientifizante.

O saber da *theoria* ou saber da filosofia prática, traduzido por práxis ou *phrónesis*, considera a experiência no âmbito humano. Este, ao contrário do saber lógico-científico, é um saber do *ethos* que encontra seu correlato no conceito de *phrónesis* aristotélica, a partir do que já situamos sobre sua herança sócrático-platônica. Portanto, foi com ênfase nesse conceito de ciência, que Gadamer requisitou a filosofia prática como saber hermenêutico. Assim, vejamos como Gadamer define *theoria*:

O velho sentido da teoria consiste na participação nos cerimoniais em honra dos deuses. O contemplar o processo divino não é a comprovação, sem participação, de um estado de coisas, ou a observação de um magnífico espetáculo, mas uma autêntica participação nos acontecimentos, um real estar presente. (REC, p. 23).

A isso chamam os gregos *Theoria*: estar entregue a algo que, em sua poderosa presença, se oferece a todos em conjunto e que está caracterizado porque, à diferença do que acontece com todos os bens, não se reduz mediante a participação e, portanto, não é codificado da mesma maneira que todos os outros bens, mas que ganha com a participação. (REC, p. 48)

Outro texto esclarecedor é Teoria, técnica e prática (1972)²⁶, em que Gadamer vincula a Ética a Nicômaco às ciências do espírito, defendendo o saber que implica escolher e decidir entre alternativas. Apresenta igualmente a mudança das noções de teoria e de prática desde a Grécia Clássica à Europa do século XVII, bem como chama atenção para os limites do saber técnico. Aqui, Gadamer também reafirma o saber da *theoria* / filosofia como saber da humanidade:

já que práxis não significa apenas a exequibilidade daquilo tudo que se possa fazer. Práxis é sempre também escolha e decisão entre possibilidades [...] Desse ponto de vista, apresenta-se um irreduzível antagonismo entre ciência e práxis. A ciência, por essência, não finaliza – a práxis exige decisões imediatas. [...] A práxis exige o saber; quer dizer porém, que ela é coagida a tratar o respectivo saber disponível como uma completude e um saber seguro. Mas o saber da ciência não é *desse* modo. É exatamente através disso que a ciência moderna se diferencia fundamentalmente do conjunto do saber antigo, o qual sob o nome “filosofia”, outrora, quer dizer, antes do limiar da Idade Moderna, concentrava aquele saber da humanidade. (GADAMER, 2011, p. 12)

Toda discussão gadameriana sobre ciência e *theoria* pretende contrapor o conceito desta, amplo de sentido, ao da ciência moderna. Esta restringiu-se à “formulação” de teorias, promovendo *a perda de unidade do todo do saber* e a fragmentação do mesmo, relegando-o à condição de saber de especialistas. Desse modo, a teoria passou a significar “o comportamento teórico assumido desde a autoconsciência – aquela distância com relação ao ente, que permite conhecer imparcialmente o que é, e desta maneira, submetê-lo a uma dominação anônima” (GADAMER, 2011, p. 23).

26 GADAMER, Hans-Georg. Teoria, Técnica e Prática. In: **Elogio da Teoria**. Traduzido por João Tiago Proença. Lisboa: edições 70, 2001. Tradução de: Lob der Theorie.

Foi nesse sentido que o hermenauta criticou o uso restrito da palavra “teoria” que se convertera “num conceito instrumental, dentro da investigação da verdade e da aquisição de novos conhecimentos” (REC, p. 41), ao mesmo tempo em que questionou sobre o significado da ciência associado ao da práxis: “se, para a consciência geral, práxis é aplicação da ciência, que é, então, a ciência?” (REC, p. 41).

A problemática da aplicação da ciência se tornou fulcral para a hermenêutica gadameriana e sua crítica hermenêutica à ciência; na verdade, refere-se ao direcionamento que essa ciência, a moderna, conduziu-se como saber da tecnociência “Que novo movimento, próprio da ciência moderna, conduziu a práxis a se converter numa aplicação irresponsável da ciência, irresponsável, ao menos diante da ciência?” (REC, p. 41). Questiona Gadamer.

A ciência já não é mais a soma do saber e daquilo que é digno de ser sabido mas um caminho para avançar e penetrar num âmbito ainda não investigado e, portanto, ainda não dominado. A questão lamentável segundo a qual Gadamer insiste é que “a ciência se converteu em conhecimento de contextos domináveis mediante a investigação isolada. A partir daí, sua relação com a aplicação prática deve ser entendida como situada em sua própria essência moderna” (REC, p 42).

Quais consequências desse direcionamento da ciência em sua restrição do saber técnico? Seria possível, segundo a tecnociência, uma sociedade mais racional? Questiona Gadamer. Infelizmente, *o ideal da sociedade de especialista* tem como profissional o especialista que ocupa o lugar do antigo artesão, mas que, no entanto, não pode atender à expectativa de experiência prática que lhe é confiada pela sociedade.

É sob a diretiva dos limites do saber prático constitutivo do ethos, na filosofia antiga, que Gadamer reivindica a retomada do saber prático como *phrónesis*, o saber moral enraizado no modo de vida daquele que tem a habilidade, não somente de fazer coisas (*techné*), mas que, além disso, sabe-se e sabe escolher o melhor (*phrónesis*).

Tal leitura gadameriana da *phrónesis*, todavia, não tem a pretensão de desenvolver uma ética²⁷. Essa diferença é explicada por Gadamer quando este diferencia a ética “filosófica” da ética “prática”, isto é, respectivamente, no sentido de uma tábua de valores que o agente moral observa e de um saber que contém um apelo, que orienta uma ação, pois “é evidente para a tradição da Antiguidade que a ocupação filosófica, que tomou o nome de ética, depois de Aristóteles, que era ela mesma um saber “prático” (GADAMER, 1999, p. 109).

É assim que a defesa do saber prático, como práxis, remete diretamente ao problema hermenêutico central, à questão da aplicação (*Anwendung*). Ela é um dos três momentos que caracterizam o problema hermenêutico, a saber, *subtilitas intelligendi* – compreensão; *subtilitas explicandi* – interpretação e *subtilitas applicandi* – aplicação.

27 Essa mesma questão é explicitada por Batista, Gustavo Silvano; Duque Estrada, Paulo Cesar. **Hermenêutica e Práxis em Gadamer**. Rio de Janeiro, 2007. 96 p. Dissertação de Mestrado – Departamento de Filosofia, Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro, p. 86: “A reflexão filosófica que Gadamer pretende para o âmbito prático não se encontra nos moldes de uma teoria ética ou política, mas um pensamento que se dedica àquilo que está sempre pressuposto – e muitas vezes obscuro e desconhecido, isto é, os traços gerais da vida comunitária. Em uma carta dirigida a Richard J. Bernstein, Gadamer observa, sobre a razão de uma hermenêutica filosófica de cunho prático, o seguinte: “Mas a filosofia prática insiste na função orientadora da *phrónesis*, que não é a de propor nenhuma ética nova, mas, antes, a de esclarecer e concretizar certos conteúdos normativos.” (*Apud*, GADAMER, H. G. *Hermeneutic sand Social Science*. In **Cultural Hermeneutics** 2, 1975, p. 311). Conferir também o texto de Gadamer em que apresenta as éticas de Aristóteles e de Kant como possibilidade de uma ética filosófica.

GADAMER, Hans-Georg. Sur la possibilité d'une étique phlosophique.pp 109-127. In. **Herméneutique et philosophie**. Preface de Jean Greich.Paris:Beauchesne.1999.

É lamentável, afirmou Gadamer, que “a íntima fusão entre compreensão e interpretação tenha expulsado totalmente a aplicação do contexto da hermenêutica (VM §313). É que a aplicação tinha como função somente aplicar a situação presente à verdade geral, compreendida e aplicada. Reconquistá-la tornou-se fundamental para o processo hermenêutico, à medida que compreender é sempre interpretar e compreender é sempre também aplicar (VM § 314).

A retomada do conceito de aplicação, em Verdade e Método, ocorre em três momentos. Primeiramente, a partir de uma retomada histórica, em seus problemas fundamentais; em seguida, revisitando a ética aristotélica, mediante a análise da *phrónesis* e, por último, “como um processo de articulação histórica, efetuando a ligação entre o passado e o presente, elevando a aplicação a uma dimensão ontológica fundamental” (MOREIRA, 2014, p. 47).

Ressalte-se que conceito de aplicação gadameriana segue a intuição de Heidegger, no sentido de que compreender é um compreender-se, incluindo um encontro consigo mesmo. A esse propósito, convém destacar a reflexão de Grondin: “nós já nos levamos conosco para dentro de cada compreensão, e isso de tal modo que, para Gadamer, compreensão e aplicação coincidem” (GRONDIN, 1999, p. 193).

Essa estreita relação entre compreensão e aplicação nos reconduz à pergunta sobre a relação entre compreensão e ciência. Em resposta a tal questão é que Gadamer retoma o sentido originário de filosofia. Esta não significa outra coisa que “ciência”²⁸, na acepção do termo filosofia prática, que seguindo a expressão aristotélica significa:

28 “Insistimos, em todo caso, que também filosofia é ciência; mais ainda, a rainha das ciências. Filosofia não significa outra coisa que “ciência”. Porém não se entendia por ciência, naquela época, unicamente a investigação que está baseada no conceito moderno de método, isto é, que maneja a matemática e a medição, mas também se incluíam sob este

[...] na expressão aristotélica “filosofia prática”, a palavra filosofia se refere à “ciência” naquele sentido geral de saber que trabalha com provas e que possibilita a teoria, e no sentido da ciência que, para os gregos era o modelo do conhecimento teórico (επιστήμη): a matemática. Esta ciência se chama “prática” para sublinhar claramente sua oposição com a filosofia teórica, que abarcava a “física” –o saber da natureza – a matemática e a “teologia” (ou ciência primeira, isto é, a metafísica. (REC, p. 58)

Rohden (2008, p. 142) observa a relação intrínseca da filosofia prática com o saber prático como retomada do saber socrático-platônico. Quanto a isso, observa que a preocupação não consistia necessariamente em saber o significado de virtude, mas de um saber, para além da abstração, visando ao bem, ao ser melhor. Nesse sentido, a filosofia prática como ciência constitui-se como um dever-ser teórico vinculado à práxis; e “a concepção de teoria aqui não se opõe simplesmente à práxis, mas ela mesma é uma práxis refletida, um modo de ser mais pleno do homem que conjuga seu pensar com seu agir” (2008, p. 142).

A ideia diretriz da reabilitação da filosofia prática, por Gadamer, é que a teoria ética de Aristóteles oferece uma maneira de definir as ciências do espírito, independentemente da teoria dominante das ciências naturais. Tal redefinição aristotélica constitui-se como emancipação da práxis, em relação à ciência moderna e se encontra no Livro VI, de *Ética a Nicômaco*.

termo todos os conhecimentos objetivos e os conhecimentos da verdade, na medida em que não fossem adquiridos através do processo anônimo do trabalho empírico-científico” (REC,p. 58).

3.2. A filosofia prática no Livro VI, da *Ética a Nicômaco*

Aristóteles tem o mérito de ter elaborado, na filosofia antiga, o conceito mais evocado de *phronesis*. Mesmo que tenha dedicado poucas páginas à *phronesis* em *Ética a Nicômaco*, este é um tema sempre presente em sua filosofia.

O que significa a *phronesis* aristotélica, que se tornou referência obrigatória, mesmo tendo sido esquecida e retomada somente na década de oitenta²⁹?

A leitura da *phronesis* aristotélica, no Livro VI, de *Ética a Nicômaco*, tem uma estrutura bastante difícil. Dentre alguns autores que fazem uma análise de tal temática, merece destaque aqui Pierre Aubenque (A prudência em Aristóteles), Marcelo Perine (*Phronesis*: um conceito inoportuno?) e Bernard Bernier (A distinção entre Práxis e *poiésis* em Aristóteles)³⁰.

É bem óbvio que qualquer pesquisa sobre tal temática requeira um aprofundamento da tradição clássica e, ao nosso

29 Cf. Granjon Marie-Christine. **La prudence d'Aristote: histoire et pérégrinations d'un concept.** In: *Revue française de science politique*, 49e année, n°1, 1999. pp. 137-146. "L'oubli ou le dédain une réflexion sur la prudence ne sont plus de mise dans les années quatre-vingt-dix: ouvrage de Aubenque commentaire lumineux et rigoureux été réédité en 1993 la même année Gil Delannoi publié un remarquable et subtil loge de la prudence cette notion figure en bonne place dans le *Petit Traité des grandes vertus* André Comte-Sponville elle est présente également dans le *Dictionnaire de philosophie politique* et trois ouvrages collectifs ont été consacrés histoire de ce concept dans la philosophie morale et politique de Antiquité nos jours *Une prudence moderne* sous la direction de Philippe Raynaud et Stéphane Riass *De la prudence des Anciens comparée celle des Modernes* sous la direction André Tosei *La prudence une morale du possible* sous la direction de Gilles Achache Dans un *stimulant Traité de efficacité* François Jullien évoque lui aussi la *phronesis* aristotélicienne dont il relève le caractère essentiellement grec et occidental Il soutient que ce concept dérive un parti pris métaphysique une ontologie et une conception idéaliste éthique et délibérative de action qui existent pas dans la pensée chinoise de Antiquité au 20e siècle" (p. 137).

30 AUBENQUE, Pierre. **A prudência em Aristóteles.** Tradução de Marisa Lopes. 2.ed. São Paulo: discurso editorial, 2008; PERINE, Marcelo. **Phronesis: Um conceito inoportuno?** In. Quatro lições sobre a ética de Aristóteles. São Paulo: Loyola, 2006, pp. 17-49; BERNIER, Bernard. **A distinção entre práxis e poiésis em Aristóteles.** Analytica. Vol.1, N°3, 1996. Disponível em <http://www.analytica.inf.br/analytica/diagramados/4.pdf>. Acesso em 15 de Nov/2014.

ver, seria insensato desenvolver aqui uma análise. Dito de outro modo, o que se pretende é apresentar apenas a estrutura do Livro VI, da *Ética a Nicômaco*, em vista da distinção dos saberes da *phrónesis* e da *techné*, que prelineie um sentido em vista de melhor compreender a apropriação gadameriana da *phrónesis*. Para isso, seguiremos tanto a tradução, quanto os comentários de Gauthier Jolif ³¹.

Segundo Gauthier e Jolif (2014, p. 436), o esquema do Livro VI versa do seguinte:

“Introdução

I. A virtude intelectual em geral

II. As virtudes intelectuais em particular

1. Natureza, objeto e número das virtudes intelectuais

A. Redução à filosofia e à sabedoria das cinco virtudes da lista acadêmica

1. A ciência não é a virtude da parte “científica”

2. A arte não é a virtude da parte calculadora

3. A sabedoria dirige a ação moral e é ela que é a virtude da parte calculadora

4. É a filosofia que é a virtude da parte científica

A filosofia é a ciência que coroa a inteligência dos princípios

A filosofia é a ciência dos seres mais sublimes

B. Redução à sabedoria das outras virtudes intelectuais admitidas por Platão

O bom conselho

A consciência

O bom senso

Redução da consciência à sabedoria

2. Dificuldades resolvidas pela concepção aristotélica da sabedoria e da filosofia^h (Tradução nossa).

31 ARISTOTE. **L'Étique à Nicomaque**. Tome I (2e partie Traduction) e Tome II (commentaires livres VI X). Traduit par René Antoine Gauthier et Jean Yves Jolif. 2.ed. Paris: Éditions peeters/edition Nauwelaerts – Louvain-la-neuve, 2002. Contamos com o aporte da tradução em português: ARISTÓTELES. *Ética a Nicômaco*. Tradução de Edson Bini. 4.ed. Bauru, SP: Edipro, 2014, que será citada como EN.

Considerando esse esquema, propomo-nos apresentar somente a parte A. Por uma questão pragmática e não de importância de conteúdo, não apresentaremos a parte (B), a redução à sabedoria das outras virtudes intelectuais admitidas por Platão.

É, portanto, com o objetivo de esclarecer as duas formas de saber do bem, o da *techné* e o da *phrónesis*, sob a diferença entre poiésis e práxis que Aristóteles distingue a arte (*techné*) – competência ou domínio no campo da produção –, da sabedoria (*phrónesis*), excelência dianoética³² da ação.

Aristóteles, portanto, inicia fazendo algumas observações de cunho psicológico:

Nós já dissemos que há duas partes da alma, a parte racional e a parte irracional. Mas, agora, é a parte racional que nos é necessário dividir da mesma maneira. Admitamos, portanto, que há duas partes racionais, uma segundo a qual nos consideramos a classe dos seres dos quais os princípios não podem ser diferentes do que eles não são, outro com os quais nós consideramos aquele que o pode (EN 1139a 2-8).

A partir disso, o Estagirita distingue três faculdades da alma para determinar a ação da verdade: a sensorial, o intelecto e o desejo (EN1139a19). A sensação e o intelecto são a origem do conhecimento teórico e constituem a parte da alma chamada científica, engajada no conhecimento dos fatos naturais, cujo princípio é necessário. O intelecto e o desejo, de outro lado, são a fonte da prática (práxis), segundo a qual os feitos humanos se produzem. Sua parte da alma correspondente é chamada calculativa ou opinativa e tem a função de deliberar sobre as coisas que não têm princípio necessário.

32 Para Perine (2006, p. 21), o livro VI, da *Ética* a Nicômaco, tem como escopo completar o estudo de virtude moral, elucidando o conceito de *phrónesis*, definido já no Livro II da mesma obra.

Aristóteles distingue cinco virtudes intelectuais (ou dia-noéticas), mediante as quais a *alma alcança a verdade*. São elas: a arte, a ciência, a sabedoria (*phrónesis*), a filosofia e a inteligência (EN 1139b 15-18).

A sabedoria é diferenciada das três virtudes do conhecimento teórico, a saber, a ciência, o intelecto e a filosofia. Assim, a sabedoria se distingue da ciência por seu objeto. Esta tem como objeto os seres que existem necessariamente e são eternos, enquanto que aquela tem como objeto os seres que são produzidos humanamente. O intelecto é a capacidade de alcançar os princípios universais que são os termos primeiros da demonstração. Com isso, a diferença entre o intelecto e a ciência deve-se ao fato daquele ser conhecimento por demonstração em forma de silogismos (objetos analíticos), apreendendo os universais e os seres necessários (princípio existente em si mesmo) de maneira imediata, sem demonstração e sem discussão.

Ciência para Aristóteles é “um estado habitual, que dirige a demonstração com toda a sua precisão que nós juntamos aos Analíticos [...] quer dizer, quando os princípios são verdadeiramente para nós coisas conhecidas, pois, se eles não são mais conhecidos que a conclusão, só teremos ciência por acidente” (EN 1139b 31).

Depois disso, é importante definir qual é a virtude da parte calculativa. Com certeza, não é a arte, mas a sabedoria (*phrónesis*). Aristóteles apresenta a distinção entre ação e produção como duas coisas diferentes, logo, a *phrónesis* não é nem ciência, nem arte:

A conclusão seguinte: De uma parte, a ciência procede da voz da demonstração e não pode haver demonstração das coisas das quais os princípios podem ser diferentes que elas. (Pois todas essas coisas podem tam-

bém ser diferentes do que são) e, que, de outra parte, é impossível deliberar sobre as coisas que são necessariamente o que elas são, a sabedoria não será nem uma ciência, nem uma arte. Ela não será uma ciência porque o objeto da ação pode ser diferente; ela não será uma arte porque outro é o gênero da ação, outro é aquele da produção. A produção tem, com efeito, um fim diferente dela mesma, a ação não o tem; pois a ação feliz é ela mesma é que é seu fim. Resta, logo, que a sabedoria seja um hábito verdadeiro, razoável que se dirige a ação e tem por objeto as coisas boas e más para o homem (EN 1140 a 33 - 1140b 6).

A *phrónesis* é um hábito verdadeiro, razoável que dirige a ação humana nas coisas boas e más. A arte, ao contrário, é limitada à produção, posto que a ação lhe escapa e se distingue da produção por seu fim. Se a produção tem como fim a si mesma, o objeto da arte é produzido com um fim determinado, do mesmo modo que a medicina tem o objetivo da saúde dos pacientes; a arquitetura de construir boas casas, o objetivo da ação é o bem agir e não produzir coisas.

Com isso, no mundo dos feitos humanos, Aristóteles distingue entre ação e produção, *práxis* e *poiésis*, respectivamente, *phrónesis* e *techné* como conhecimentos que lhe são próprios. A produção e os meios da produção não têm seu princípio de existência como necessários. Mas, a ação se distingue da produção por ter seu princípio de existência no interior de si mesma, enquanto que a produção tem seu princípio no artista, em causa externa. Assim, a ação se distingue da produção por seu princípio de existência e por sua finalidade, mesmo que compartilhem o conhecimento dos meios.

A ação e a *phrónesis* compreendem os momentos da eficácia – prático e em comum com a produção –, e a determinação do fim – o intelectual e ético. Isso situa a *phrónesis* em sua função teórica e prática. Ela sabe definir seu fim e também os meios para alcançá-lo.

A distinção entre *phrónesis* e habilidade é que traduz a diferença entre meios e fins da ação. A habilidade participa da ação e escolhe os meios para chegar ao seu fim (EN 1144a 25). A habilidade não conduz, necessariamente, à boa ação, visto que ela só conhece os meios e não sabe determinar seu fim, pois se o fim é nobre, torna-se uma ação louvável, mas se é perverso, seria assustador (EN 1144a 26).

Desse modo, a habilidade ou o saber fazer (*techné*, arte) pode ser passível de práticas abusivas e conduzir a resultados moralmente condenáveis. O que seria inviável para a sabedoria, que é capaz de determinar seu fim e que se define por ser orientada a fins nobres. Por isso, a sabedoria é uma virtude ética que sabe agir bem e representa uma excelência da vontade. A *techné*, ao contrário, não é uma virtude ética.

Se a sabedoria é um estado habitual, razoável, verdadeiro que tem como objeto os bens humanos e dirige a ação (EN 1140b20), ela é declarada a mais perfeita das formas do saber teórico por combinar a inteligência e a ciência.

A filosofia deve, não somente conhecer as conclusões que são desenvolvidas pelos princípios, mas ainda dizer a verdade sobre estes, em consequência disso, “a filosofia será, às vezes, inteligência e ciência, inteligência dos princípios, vindo, por assim dizer, coroar a ciência dos seres mais sublimes” (EN 1141a19-20).

Disso resulta que o conhecimento das coisas sublimes se constitui das três virtudes intelectuais: a ciência (*sophia*), o intelecto (*nous*) e a sabedoria (*phrónesis*). Sendo esta última, a excelência da ciência e do intelecto. Assim, das cinco virtudes intelectuais, três delas são reduzidas à sabedoria: “conclui-se, do que procede, que a filosofia é, por vezes, ciência e

inteligência e tem por objeto os seres mais sublimes por causa de sua natureza” (EN 1141b2).

A sabedoria (*phrónesis*) tem por objeto os bens humanos, quer dizer, aquilo que fornece matéria para a deliberação, pois a tarefa por excelência que se atribui a um sábio é bem deliberar, posto que um bom deliberador “é aquele que visa ao melhor dos objetos da ação que se oferece ao homem e calcula tão bem que alcança o seu objetivo” (EN 1141b12).

A sabedoria (*phrónesis*) tem como objeto os universais, mas deve conhecer os singulares, eis porque aqueles que não têm o domínio do universal são melhores para a ação do que outros que possuem essa ciência. A exemplo disso, Aristóteles cita o conhecimento de um alimento que é bom para a saúde e, que uma vez ignorado, não produz saúde. Em detrimento daquele que, em conhecendo, produz a saúde. Por isso, “a sabedoria deve dirigir a ação. Conseqüentemente, deve-se ter os dois conhecimentos, aquele do universal e aquele do particular ou, se for escolher, de preferência este último” (EN 1141b 21).

Assim, Aristóteles distingue duas formas de sabedoria: a universal e a individual. A primeira é a mestra das obras. Ora, política (*techné*) e sabedoria (*phrónesis*) são um só e mesmo estado da alma, mas visam a dois pontos de vistas diferentes. É na sabedoria que tem como objeto a cidade que uma de suas partes é a sabedoria dos mestres de obra (*techné*), a legislativa. Mas a outra parte, que é a sabedoria singular (*phrónesis*), apropria-se do nome que deveria ser comum às duas partes, a saber, à política, pois é esta sabedoria política e singular que dirige a ação cotidiana, ou seja, as deliberações da assembleia. Ela se apropriou do nome que deveria ser comum a todas as partes da sabedoria; as outras têm o nome, uma de economia

doméstica, outra legislação e outra política, sendo esta última dividida em sabedoria deliberativa e judiciária (EN 1141b 22-32).

Em síntese, Aristóteles, afirmou que é um tipo de sabedoria que conhece seu interesse, contudo, muito diferente das outras, pois o sábio (*phronimos*) é aquele que conhece o que ele olha, tanto que a melhor forma de compreender o que é sabedoria é pela qualidade que a linguagem corrente atribui aos sábios (EN,1140 a 24).

Como nos propusemos no início, limitamo-nos a essa apresentação parcial, considerando que o objetivo desta abordagem é situar a leitura gadameriana em perspectiva da distinção entre saber técnico e saber ético.

Gadamer buscou nessa releitura aristotélica, as bases para sua filosofia prática que habilita a filosofia em sua racionalidade teórica e prática e desabilita como único modelo de ciência o método moderno científico. O pensador não critica a ciência, mas a redução da ciência à *techné*, como ciência objetivável que expurgou da racionalidade o aspecto prático da vida. Para ele, entre os extremos do saber e do fazer está a prática.

Se a virtude fundamental da essência humana é a racionalidade orientadora de sua práxis, qual seria o estatuto dessa virtude da racionalidade prática a par e conjuntamente com a virtude da cientificidade e a virtude do poder-fazer? Esse é o questionamento que acompanhou Gadamer e sobre o qual se assenta seu retorno à *phronesis* de Aristóteles como racionalidade responsável que visa à correta aplicação do saber e poder subordinadas a finalidades comuns, válida para as ciências do espírito, e, quiça para as ciências da natureza.

3.3. A retomada gadameriana da *phrónesis* aristotélica

A releitura de Gadamer da ética de Aristóteles teve como principal referência a interpretação heideggeriana do Livro VI, de *Ética a Nicômaco*³³. Seu primeiro contato com o autor de *Ser e Tempo* (*Sein und Zeit*), 1927, ocorreu no curso do semestre de verão de 1923, em Friburg, sobre “Ontologia” ou “hermenêutica da facticidade”, em que Heidegger realizou o estudo do Livro VI, de *Ética a Nicômaco*. Sua influência sobre Gadamer é descrita no prefácio do texto de Heidegger *Interpretações fenomenológicas de Aristóteles*, publicado por Gadamer, em 1986, e, posteriormente, no posfácio de sua tradução do Livro VI, de *Ética a Nicômaco* (1998) que expressa sua distância relativa à interpretação da *phrónesis* por Heidegger (RENAUD, 2003, p. 88).

O aprofundamento dessa relação de aproximação e distanciamento entre Heidegger e Gadamer pode ser encontrado em alguns estudos, dentre eles os de Jacques Taminiaux e de Paulo César Duque-Estrada, que tiveram o privilégio da presença de Gadamer e abordam essa questão. Situamo-la como ponto de partida na releitura que Gadamer fez da *phrónesis* aristotélica.

Gadamer expressa no prefácio de *Interpretações fenomenológicas de Aristóteles*³⁴ que seu interesse quanto à

33 Cf. *Retrospectiva dialógica das obras completas e de sua história dos efeitos* (1996). In: **O pensamento de Gadamer** (Org.). Tradução Ênio Paulo Giachini. São Paulo: Paulus, 2012, pp. 497-523: Gadamer respondendo à Grondin sobre sua relação de proximidade e distância com seu mestre Heidegger que não se pode pensar sua proveniência sem este. A Biografia de Gadamer dedica boas páginas à Heidegger explicitando não só o momento inicial do encontro e da vida acadêmica dos dois, como a forte impressão que Heidegger causou em Gadamer. Cf. **Heidegger: le coup de foudre de 1923**. In: GRONDIN, Jean. Hans-Georg Gadamer; Une biographie. Paris: Bernard Gasset, 2011. Em seu texto *Heidegger e o fim da filosofia* (1989), Gadamer elucida os aspectos de aproximação e distanciamento com relação ao pensamento de Heidegger.

34 GADAMER, Hans-Georg. Un écrit “théologique” de jeunesse de Heidegger » dans

phrónesis aristotélica é vinculado ao saber prático, em oposição ao conceito de método moderno:

Este primeiro seminário consagrado à Aristóteles ao qual eu participei foi sobretudo para mim uma introdução à significação fundamental da “*phrónesis*”, do saber prático. Como se sabe, eu mais tarde coloquei em primeiro plano esse ponto para ressaltar o saber prático em oposição ao conceito de método próprio à ciência moderna e marcar os limites desta última. (GADAMER, 1992, p. 67)

Em sua auto apresentação, Gadamer pontua os dois aspectos relativos à leitura de Heidegger que, de início, lhe chamara atenção, a saber, o da *phrónesis* e do *logos*.

Sobre o primeiro aspecto, o da *phrónesis*, Gadamer assim se expressou: “naquela época, a virtude da “razão prática”, *do allo eidos gnoseos*, de um outro tipo de visão” tornou-se para mim uma “palavra mágica”. O destaque aqui fora o que Gadamer, mais tarde, nomeou de exagero pedagógico espontâneo de Heidegger ao declarar a seguinte frase: “*phroneseos de ouk esti lethe* (na racionalidade não há esquecimento): ‘isso é a consciência mora’” (GADAMER, 2012, p. 33-34). Tal frase afirmara que o pensamento grego só podia conceber “o fenômeno humano originário da consciência moral como um saber-com-certeza que não fosse ameaçado por nenhum esquecimento” (GADAMER, 2012, p. 34). Para Gadamer, isso serviu-lhe para “transformar questões alheias em questões próprias” (GADAMER, 2012, p. 34).

Quanto ao segundo aspecto, o do *logos*, trata-se do fato de que Heidegger lhe mostrara que Aristóteles se apoiava no mesmo terreno do *logos*, preparado por Platão, como seguidor de Sócrates. É a partir disso que Taminiaux destaca a

influência de Heidegger sobre Gadamer, nesses dois aspectos, a saber, “a *phrónesis* distinta da *techné* é definida como virtude da razão prática, aparentada à consciência moral; e o *logos* entendido no sentido dialógico herdeiro de Sócrates” (TAMINIAUX, 2004, p. 113).

A partir desses dois aspectos se desenvolve a discussão de aproximação e distanciamento de Gadamer com seu mestre. É justamente quanto à *phrónesis* que Gadamer percorre um caminho bem diferente de Heidegger. No segundo aspecto, trata-se do elemento sem o qual não se compreende a leitura da hermenêutica filosófica de Gadamer, bem como da *phrónesis*. Intercalados, a *phrónesis* retoma o aspecto ético-político, da virtude aristotélica que é também socrático-platônica; e o *logos* o da racionalidade que não é certa de si, porque se perfaz no diálogo com o outro e na vida em comum.

É relevante apresentar a importância que Gadamer confere à Heidegger desse seu tempo de estudos, em sua autoapresentação escrita em 1973, assim declarou Gadamer:

Devo definitivamente a esses estudos o fato de eu ter dificultado a mim mesmo uma forte identificação com o pensamento de Heidegger. Manter a familiaridade com os gregos, embora sabendo de sua heterogeneidade, descobrir em sua diferença verdades que estavam encobertas e que talvez até hoje continuassem exercendo sua influência de maneira inadvertida, foi a motivação central mais ou menos ciente de todos os meus estudos. (GADAMER, 1973, p. 35-36)

Prosseguindo, delimitou no que de fato, ele se distingue e ultrapassa Heidegger:

Isso porque, na interpretação dos gregos feita por Heidegger, havia um problema que jamais abandonei, sobretudo depois de *Ser e tempo*. Seguramente, para o que Heidegger tinha em mente na época, era possi-

vel opor ao conceito existencial do *Dasein* o puro "ser simplesmente dado" como conceito contrário e derivado extremo, sem distinguir entre a compreensão grega do ser e o "objeto da formulação conceitual das ciências naturais". Mas ali havia uma provocação e me deixei levar por ela de tal modo que, sob o estímulo de Heidegger, acabei aprofundando-me na física aristotélica e no surgimento da ciência moderna, sobretudo em Galileu. (GADAMER, 1973, p. 36)

O hermeneuta retoma, portanto, o que é objeto de nossa discussão. Sua leitura da *phrónesis* aristotélica ou dos gregos teve o escopo de aprofundar a problemática da ciência moderna em seu direcionamento do que ele nomeia de *desrazão social*. Com isso, revisitar a *phrónesis* teve como objetivo a reflexão do saber prático em oposição ao conceito de método próprio à ciência moderna.

Segundo Duque-Estrada (2000, p. 519), a hermenêutica de Gadamer constitui-se como uma refundação e, como tal, apresenta uma incompatibilidade com o projeto heideggeriano por ser a práxis o fundamento de sua hermenêutica.

Poderíamos sintetizar o modo como esses dois aspectos se encontram interligados na obra de Gadamer da seguinte maneira: a hermenêutica filosófica de Gadamer apresenta um *novo fundamento* que, sob a influência de Heidegger, não se quer metafísico mas, em todo caso, sendo ou não metafísico, por se constituir enquanto fundamento já apresenta uma incompatibilidade com o projeto de Heidegger. *A práxis é o fundamento da hermenêutica gadameriana*. (DUQUE-ESTRADA, 2000, p. 519)

Taminiaux (2004, p. 132) observa que Heidegger, diferente de Gadamer, não retoma a *phronesis* aristotélica em sua perspectiva ética. Não é a distinção do justo e injusto, do bem e do mal que guia a sua leitura, mas aquela do próprio e do impróprio, da ipsisidade autêntica. Na leitura de Heidegger, tudo

se passa como se a perspectiva moral da análise aristotélica não lhe interessasse. Trata-se somente de um dos aspectos de sua análise comparativa entre a leitura de Heidegger e de Gadamer que evidencia o distanciamento entre um e outro.

Feitas essas considerações, situamos a análise de Gadamer da *phrónesis* aristotélica na distinção entre razão prática, razão teórica e habilidade técnica.

É sobretudo na distinção entre o saber da *techné*, e o saber da *phrónesis* que a esta mostra seu diferencial. A *phronesis* se distingue da *techné*, por seu fim e princípio. Se fabricação tem um fim em si mesmo, logo, um objeto é produzido com um fim determinado – para uma utilidade. Uma boa ação também tem um fim em si mesma, contudo, seu princípio reside no seu interior, ao passo que a produção deve seu princípio a uma causa externa, ao artesão. Desse modo, os dois saberes partilham do conhecimento e da escolha dos meios – aspecto prático –, mas somente a *phrónesis* sabe definir seu fim – aspecto ético e intelectual do fazer.

Para Gadamer essas duas formas do saber contém a mesma tarefa da aplicação, mas é certo que a palavra aplicação não tem a mesma significação nos dois casos. O saber da *techné* é composto de dois momentos característicos do saber moral: o cognitivo – do conhecimento das regras –, e atualizador – da aplicação. Assim como o artesão deve escolher o material e os meios adequados para alcançar uma tarefa, também o agente moral procura na situação concreta o que é justo. Ambos têm a tarefa de agirem com um olhar penetrante, em cada situação, a fim de descobrir o que é justo e apropriado a se fazer. Ambos são guiados pelo conhecimento geral, mas também devem alcançar cada ocasião e escolher os meios adequados para a ação requerida. É nesse sentido que o saber técnico compartilha com o saber moral do problema da aplicação.

Pois, na *techné*, o saber prévio é possível, ao contrário do saber da *phrónesis*, cuja aplicação não dispõe de um conhecimento antecipado ; seu saber é, portanto, aquele que é em cada caso (*Jeweiligen*), ou seja, em cada situação. Esse aspecto é capital para o problema hermenêutico.

Nos dois casos, trata-se de um saber fazer que contém uma parte teórica e uma parte prática, relativa à aplicação. Para se distinguir *phrónesis* de *techné*, é necessário diferenciar o saber fazer de quem escolhe livremente do saber fazer do especialista. E mais ainda, trata-se de saber como um saber teórico pode ser relacionado ao saber ético: “se o que é bom para o homem se dá cada vez na concreção da situação prática em que ele se encontra” (VM § 318). Em síntese, qualquer saber geral que não saiba aplicar-se à situação concreta, torna-se sem sentido.

O saber da *techné*, já em Sócrates e Platão, fora considerado um saber humano e real, afirma Gadamer. Apresentado no âmbito político em sua função eminentemente crítica de mostrar a inconstância entre a arte de fazer política e a experiência, Sócrates o considerou saber real, não por ser o verdadeiro saber que constitui o ser humano e sua cidadania, mas como saber que é uma arte e habilidade e não um cabedal de experiência. Isso, segundo Gadamer, “coincide com o verdadeiro saber ético que Sócrates procura. Ambos são um saber prévio que pretendem determinar e orientar um agir.” (VM § 320). Aqui, Gadamer evidencia o ponto relacional entre a análise aristotélica do saber ético com o problema das ciências do espírito, pois para estas, “não se trata de um saber técnico nem ético, mas se essas duas formas de saber contém a mesma tarefa da aplicação” (VM § 320). Essa é a problemática a ser desenvolvida por Gadamer acerca da relação entre a *phrónesis* aristotélica e o saber hermenêutico.

Faz-se necessário analisar qual *o direcionamento que o saber imprime ao fazer. Isto já é certo quanto ao saber da techné*, que tem a habilidade do saber do artesão, que produz coisas determinadas. A questão a ser desenvolvida, segundo Gadamer, é se o saber da *phrónesis* também é capaz de produzir a si mesmo:

Será que o homem deve aprender a fazer de si mesmo o que deve ser, tal qual o artesão aprende a fazer, segundo seu plano e vontade, o que deve ser? Será que o homem projeta a si mesmo segundo seu próprio *eidos*, tal qual o artesão traz em si o *eidos* do que quer fabricar e sabe reproduzi-lo no material? (VM §320)

Nesse caso, o que está em questão é a relação entre razão e saber. Como tais conceitos não são distintos, “o problema então é saber como pode se dar um saber teórico sobre o ser ético humano. Logo, passa-se a relacionar saber e aplicação. Para Gadamer, é essa conjuntura que expressa a própria consciência ética e que, não somente converte uma ética filosófica em um problema metodológico difícil, mas, *ao mesmo tempo, dá relevância moral ao problema do método* (VM §318).

O saber da *techné* jamais deixa de visar à práxis, já que o artesão também visa ao bem. Nesse sentido, o bom êxito acompanha aquele que aprendeu seu ofício (*a techné ama a tychné, e a tychné ama a techné*). Se no saber técnico se exige um verdadeiro domínio da coisa, isto é, a habilidade da causa em questão, no saber ético também, fica claro que a mera experiência não é suficiente para bem deliberar. Desse modo, mesmo que exista uma correspondência entre a perfeição da consciência ética – como saber prévio, na *phrónesis* aristotélica – e a perfeição do poder produzir – *techné* –, Gadamer afirma que não são a mesma coisa. (VM § 321). E, com base nisso, responde à pergunta se o homem pode produzir a si mesmo: “é evidente que o homem não dispõe de si mesmo como o ar-

tesão dispõe da matéria com a qual trabalha. Não pode produzir-se a si mesmo da mesma forma que pode produzir outras coisas” (VM § 321).

Ocorre que o saber de si deve ser diferente do saber produzir algo. Tal formulação e delimitação dessa dupla diferença, acentua Gadamer, Aristóteles o fez de forma audaz e única, nomeando esse saber para si de *saber-se* (*Sich-Wissen*). Eis, portanto, um desafio, delimitar o *saber-se* frente ao saber técnico, quando ontologicamente, na linha de Aristóteles, o “objeto” desse saber é determinado como *algo único que pode ser de outra maneira* (VM §321).

Retorna-se, então, à questão da *concretização* do saber da *phrónesis* enquanto saber hermenêutico. Gadamer extrai de sua análise aristotélica da *phrónesis* três aspectos desse saber que também caracterizam o saber hermenêutico.

3.3.1. O saber ético não pode ser nem aprendido nem esquecido

O saber técnico tanto é aprendido quanto pode ser esquecido, diferente do saber ético que não pode ser aprendido e nem esquecido. Para Gadamer, o saber ético não é nossa propriedade, do mesmo modo que são as coisas de que dispomos ou não de seu uso. Desse modo, a analogia entre *techné* e *phrónesis* de uma aplicação correta corresponde ao conceito de aplicação. Assim, Gadamer relaciona os dois saberes.

O saber técnico:

Com efeito, é possível que, em certas condições, o artesão seja obrigado a renunciar à exata execução de seu plano de trabalho; ele tem que se submeter às condições exteriores, falta-lhe uma ferramenta, um material etc. Mas o fato de ele renunciar e se conten-

tar com um trabalho imperfeito não implica que seu conhecimento das coisas tenha-se ampliado ou aperfeiçoado graças à experiência do malogro. (PCH, p52-53)

O saber ético:

Por outro lado, quando se “aplica” uma lei, a situação é inteiramente diferente. Pode acontecer que, devido às características de uma situação concreta, aquele que aplica a lei seja obrigado a atenuar o rigor da lei. Mas atenuar o seu rigor não significa “não aplicar” o direito que exprime a lei, nem permitir um laxismo ilegítimo. Quando se atenua o rigor da lei não se está “renunciando” a ela; ao contrário, sem essa atenuação não haveria verdadeiramente justiça. (PCH, p. 52-53)

A aplicação requer deliberar e bem decidir, de acordo com cada situação e, quanto a isso, o que existe previamente, no saber ético, como afirma Gadamer, são imagens diretrizes do dever ser humano que correspondem aos “conceitos de justo e injusto, de decência, coragem, dignidade, solidariedade etc. (todos conceitos que têm seu correlato no catálogo das virtudes de Aristóteles)” (VM §323). Nem mesmo com relação a tais conceitos se pode aprender e ensinar.

A aplicação está relacionada ao conceito de justiça. Ela não depende nem de um saber prévio, nem de um saber aprendido, mas da lei natural. Como a lei é sempre deficiente, não em si mesma, mas porque frente ao ordenamento a que se destinam as leis, a realidade humana é sempre deficiente e não permite uma aplicação simples das mesmas” (VM § 324), Gadamer recorre ao direito. De acordo com Gadamer:

Aristóteles conhece efetivamente a ideia de um direito absolutamente inalterável, mas a limita expressamente aos deuses e declara que entre os homens tanto é alterável o direito positivo quanto o direito natural. Segundo Aristóteles essa alterabilidade é perfeitamente compatível com o caráter “natural” desse direito. O

sentido dessa afirmação me parece ser o seguinte: existem efetivamente leis jurídicas que são fruto de mera convenção (por exemplo, as normas de trânsito, como a de conduzir pela direita); mas existem também aquelas que não permitem uma convenção humana qualquer, porque a "natureza da coisa" se defende e se impõe. A essa classe de leis podemos chamar de "direito natural". (VM § 325)

Assim, a natureza da causa em questão é que determina se as leis são meras convenções ou não. É nesse sentido que Gadamer considera que os conceitos que formam as ideias diretrizes do dever ser não "se encontram fixados no firmamento como as estrelas: eles são o que são somente no âmbito da situação concreta em que nos encontramos" (PCH, p. 52). Para a determinação dos mesmos, faz-se necessário reportar-se ao uso e à aplicação que a consciência ética faz deles, pois o que é justo é relativo a cada situação e não existem ações justas "em si", independentemente da situação que as reclame.

A partir disso, compreende-se a relação entre meios e fins que distingue o saber ético do saber técnico.

3.3.2. O saber ético se distingue por seus meios e fins

O saber ético não tem um fim particular e afeta a vida no seu conjunto, diferente do saber técnico que sempre é particular e com fins particulares. Ocorre que, na *techné*, o próprio aprendizado já pressupõe a escolha dos meios idôneos. Ao contrário do saber ético, que requer a deliberação interior. Uma questão fundamental se impõe: "não é assim que com a expansão do saber técnico um dia se acabaria chegando a suprimir a dependência do saber ético, o buscar-conselho-consigo-mesmo. Nesse sentido, o saber ético não poderá nunca prescindir do caráter prévio, próprio aos saberes de aprendizagem e à relação entre meios e fins, pois não permite

que se tenha previamente um conhecimento dos meios idôneos (VM § 326), já que a escolha dos meios já é uma *ponderação ética*. Portanto, é por meio desta que *se concretiza a correção ética do fim adequado* (VM § 327).

Nisso as determinações aristotélicas da *phrónesis*, segundo Gadamer, mostram uma oscilação, “uma vez que esse saber ora se subordina ao fim, ora mais ao meio para alcançar ao fim”. De acordo com Gadamer, a afirmação de Aristóteles de que a *phrónesis* tem a ver com os meios e não com os fins (*telos*) não corresponde ao lugar sistemático da *phrónesis* dentro da ética aristotélica, pois ali, “torna-se inequívoco que a *phrónesis* não é a mera capacidade de eleger os meios corretos, mas é propriamente uma *hexis* ética que tem em vista o *telos*, pelo qual se orienta aquele que atua em virtude de seu ser ético (VM §327).

Se Aristóteles refere-se à determinação do saber-se devido ao fato de este conter a aplicação completa e porque acionou seu saber na imediatez da situação dada, Gadamer, insistiu que o único saber que pode completar o saber moral é o saber que é em cada caso (*Jeweiligen*), um saber que não é uma visão sensível, mas a retidão, a orientação correta de si mesmo, o *nous* – o ver imediatamente exequível. A relevância de seu contrário não é nem o erro nem o engano, mas a “cegueira” de quem está dominado por suas paixões e perdeu o controle de si mesmo (VM § 328). Desse modo, Gadamer reafirma o saber ético como um saber peculiar e abrangente; saber que é experiência.

O saber ético é verdadeiramente um saber peculiar, abrange de maneira especial os meios e os fins e com isso distingue-se do saber técnico. Por isso não faz muito sentido distinguir aqui entre saber e experiência, o que por sua vez, convém perfeitamente à *techné*. O saber ético contém por si mesmo um certo tipo de experiência. Veremos inclusive que esta é talvez a

forma fundamental da experiência, frente a qual toda outra experiência já é uma alienação, para não dizer, uma desnaturalização (VM § 328).

Tal saber corresponde à experiência hermenêutica – já sucintamente explicitada – e não se assemelha ao conhecimento objetivante da *episteme*, mas ao saber prático da *phrónesis*. É nesse sentido que a hermenêutica requisita o saber prático, situando o *problema da aplicação* como *essencial e integrante* à compreensão. Disso resulta que o problema da compreensão se funda na experiência humana e o saber da *phrónesis* é relevante por relacionar saber e experiência, ambos são, *per se*, um certo tipo de experiência.

Segue-se, portanto, que a terceira perspectiva levada em conta, por Gadamer, sobre a análise aristotélica da *phrónesis*, põe em evidência o saber-se ou saber para si na perspectiva do outro.

3.3.3. O saber-se como saber para o outro

Se a *phrónesis* é a virtude da ponderação ética, logo, junto a ela, acrescentou Gadamer, a compreensão (*verständinis*) é introduzida como uma virtude do saber ético cuja relevância está na capacidade de se deslocar para a situação em que o outro deve atuar. A partir disso, “*synesis*”, *significa inequivocamente a capacidade do agir ético* (VM § 328). Dito de outra forma, o fenômeno da compreensão, no sentido da *synesis*, significa *a modificação intencional do saber ético quando o que está em questão não é um saber para si, mas um saber para o outro*. Aqui também o saber não é universal, mas particular, dada a concretude da situação (PCH, p. 56), pois o interprete não pode ignorar a si mesmo na compreensão. Além de compreender o que diz a tradição (o texto), para bem com-

preender deve relacionar com a sua situação concreta (VM § 330).

Essa discussão sobre o saber ético e suas características em relação ao saber técnico, culmina na crítica de Gadamer ao modelo hegemônico do saber científico que é um saber de leis universais e objetiváveis. Saber cujo monopólio da verdade tem como modelo o saber cartesiano de certezas e fundação última. É em oposição a esse modelo de saber que o agir moral ou saber hermenêutico propõe um saber de situação que visa ao bem, escapando do modelo de normas absolutas intelectualizantes. Afinal, não é por isso que Gadamer concorda com Aristóteles em sua crítica à Ideia do Bem, em Platão?

O que caracteriza a ética aristotélica, nesse contexto, é que ela escapa a esse aspecto de objetivação. É nesse sentido que Gadamer defende um saber que não pode ser aprendido – como um saber matemático –; nem ensinado – como uma habilidade ética –, mas um saber de experiência que dialoga consigo e com o outro. Tal qual:

a pessoa que pede conselhos, assim como quem o dá, situa-se sob a premissa de que o outro mantém uma relação de amizade com ele. Só um amigo pode aconselhar um outro, ou dito de outra maneira, somente um conselho com intensão de amizade pode ter sentido para o aconselhado. Também aqui se torna claro que o homem que compreende não sabe nem julga a partir de um simples estar postado frente ao outro, de modo que é afetado com ele e prensa com ele (VM § 328).

Essa marca característica a Gadamer que é o diálogo e o respeito ao outro converge para o seu conceito de *fusão de horizontes* . Este “expressa a amplidão superior de visão que deve possuir aquele que compreende” (GRONDIN, 1999, p. 150). E continuando com Grondin,

É que a vigilância do trabalho da história tem também qualquer coisa a ver com a elaboração de tal largueza de horizonte: me sabendo trabalhar pela história, tenho consciência de minha dívida relativa a ela, mas também dos limites da minha consciência. Ora, é essa consciência que me permite me abrir ao outro. Como Gadamer o dirá com frequência depois de *Verdade e Método*: A alma da hermenêutica consiste em reconhecer que é talvez o outro que tem razão. (GRONDIN, 1999, p. 151)

É desse modo que há uma alteridade na hermenêutica gadameriana como marca do diálogo socrático-platônico. Por isso, *phrónesis* e diálogo são as palavras mestras que delineiam o que se pode chamar da intenção ética do hermeneuta, em sua ontologia. Ela retoma, via Aristóteles, a herança socrático-platônico dialógica para imprimir ao saber hermenêutico sua marca própria de reabilitação da retórica com a lógica. Reabilitação da retórica que Gadamer aborda em textos posteriores a *Verdade e Método*.

Assim, torna-se pertinente falarmos de um saber ou sabedoria prática da justiça, ou seja, de um saber que só pode ser concebido sob a vigilância da aplicação e sob o horizonte da experiência, *médium*, que demarca uma pertença específica ao comprometimento com o outro e com a comunidade. Daí a afirmação gadameriana:

O homem experimentado, aquele que conhece todo tipo de manhas e práticas e é versado em tudo que existe, somente alcançará uma compreensão adequada daquele que atua quando satisfizer a seguinte premissa: que também ele deseje o que é justo, que se encontre portanto ligado ao outro nesse tipo de comunidade (VM §328).

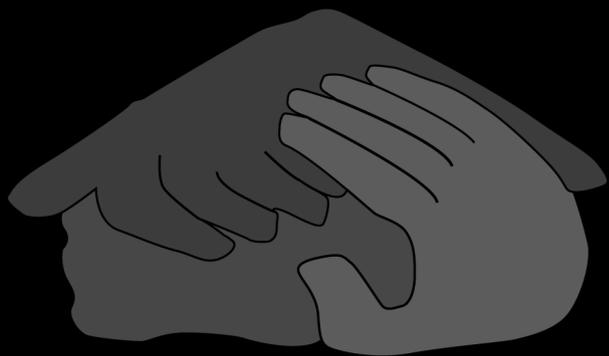
Desse modo, *Verdade e Método* enfatiza a conveniência essencial da hermenêutica com esse saber *phronético* que relê o conceito aristotélico de *phronimos*, segundo o qual de-

signa o “olhar” ou sabedoria direcionado a si mesmo. Contudo, um olhar para si diferente daquele dos homens políticos que misturam tantos afazeres a ponto de não serem capazes de fazer o mesmo que o sábio. Este visa ao bem do indivíduo que não pode existir sem economia doméstica, nem sem constituição política. E, mesmo que tais problemas sejam resolvidos, resta ainda a questão que se impõe sempre, a de como se governar a si mesmo (EN 1142 a 1-10).

A investigação ético-ontológica da filosofia prática considera que saber da *phrónesis* é um saber do aqui e agora, do mesmo modo que o saber hermenêutico é modo de vida da compreensão e interpretação, indissociável da *aplicação*.

Nesse contexto, justifica-se a incompatibilidade das ciências do espírito continuarem sob a condução metódica da ciência moderna em sua primazia da consciência de si e do paradigma do método.

Retoma-se, com isso, a afirmação de Gadamer quando associa a práxis ao nosso modo de vida. Para ele, a única possibilidade de sustentação de uma estrutura de ordenação da convivência humana enquanto elemento comum, a partir do qual as decisões podem ser tomadas em conjunto, é a de retomarmos essa práxis em seu sentido amplo, tal qual a reflexão grega a desenvolveu. Práxis como vida em comum que pressupõe a solidariedade.



Por uma Hermenêutica da Solidariedade



A investigação gadameriana sobre a solidariedade tem como problemática nuclear sua hermenêutica da filosofia prática, situada na vida social e política que, como tal, questiona e reavalia a verdade retórica enquanto verdade absoluta. Reavaliação do saber, a partir de nossa finitude e da consciência dos efeitos da história em perspectiva de esclarecer o impensado e o não dito da linguagem.

Desse modo, a hermenêutica filosófica, empenha-se em superar o conceito estático de razão em sua acepção de verdade, desvinculada de um saber da finitude e resgata o sentido da práxis, dos laços sociais e da pertença a uma mesma comunidade, ao propor uma ideia de solidariedade correlata ao conceito de amizade grega.

Trata-se de uma discussão que questiona a possibilidade de efetivação dessa práxis solidária, no cenário contemporâneo, contexto das sociedades industrializadas, da tecnocracia e da racionalização, marcado pela incapacidade do diálogo e pela crescente auto alienação. Esta, definida por Gadamer, como sentido de estranheza e de ausência de liberdade na sociedade hodierna. Contexto ao qual a práxis hermenêutica,

como saber do dever-ser, da razoabilidade prática, da tradição e da intersubjetividade dialógica é requerida.

O conceito de práxis, portanto, amplia-se ao conceito de solidariedade enquanto saber que visa ao bem, indissociável da economia doméstica e da constituição política. Dito de outro modo, a práxis é mesmo a solidariedade ou a razão prática do bem comum.

Em seu texto *O que é a práxis? As condições de uma razão social* (1974), Gadamer insiste na necessidade de uma consciência solidária frente a cegueira do progresso de nossa civilização técnica. Para ele, uma consciência solidária, ainda que por necessidade, seria capaz de redescobrir outras solidariedades e fazer acordar a humanidade para sua condição de humanidade em seus riscos e perigos. Frente a necessidade de resolver o problema da vida deste planeta, nós seríamos obrigados à uma consciência solidária e, estando em comum, deixaríamos falar a razão social (REC, p. 55-56).

Trata-se de uma consciência solidariedade como modo de ser da práxis, ou seja, de um atuar solidário como modo de vida. É-se solidário porque se escolhe o bem e, tal escolha, supõe a vida em comum. A razão não pode ser subjetivista, posto que o *logos* deve ser comum a todos. Nesse sentido, Gadamer recapitula, a título de resposta à questão sobre *o que é a práxis?*:

Práxis é comportar-se e atuar com solidariedade. A solidariedade, entretanto, é a condição decisiva e a base de toda razão social. Há uma frase de Heráclito, o filósofo “que chora”: o logos é comum a todos, porém os homens se comportam como se cada um tivesse sua razão particular. Isto tem que continuar? (REC, p. 56).

Solidariedade e práxis, bem como, filosofia prática têm o mesmo fio condutor; tessitura que permeia e confere relevân-

cia ao projeto filosófico gadameriano. Refere-se à defesa de Gadamer de vida em comum e de uma prática razoável viabilizada pela hermenêutica filosófica, em detrimento da ciência moderna. Nesse sentido, a reflexão sobre a solidariedade, ainda que pareça dispersa na hermenêutica filosófica de Gadamer, pretende resgatar ou apresentar, como resposta à sociedade hodierna, o sentido do pertencimento, tão relativizado pela lógica da cientificidade e do subjetivismo moderno.

Com base nisso, pretende-se evidenciar o significado de solidariedade em Gadamer, correlato ao de práxis, como modo existencial de sua filosofia hermenêutica. Antes disso, situaremos algumas acepções sobre solidariedade.

De acordo com o *Dicionário Houaiss da língua portuguesa* (2001), solidariedade designa “caráter, condição ou estado de solidário” e, a partir disso, o desdobramento do conceito tem o alcance tanto de modo de vida quanto de manifestação de sentimentos, responsabilidade, cooperação, mutualidade de interesses e deveres, sempre em perspectiva do outro e de uma vida em comum:

Caráter, condição ou estado de solidário. 1. Compromisso pelo qual as pessoas se obrigam umas às outras e cada uma delas a todas. 2. Laços ou ligações mútuas entre duas ou muitas coisas ou pessoas, dependentes umas das outras. 3. Sentimento de simpatia, ternura ou piedade pelos pobres, pelos desprotegidos, pelos que sofrem, pelos injustiçados etc. 4. Manifestação desse sentimento, com o intuito de confortar, consolar, oferecer ajuda. etc. 5. Cooperação ou assistência moral que se manifesta ou testemunha a alguém, em quaisquer circunstâncias (boas ou más) 6. Estado ou condição de duas ou mais pessoas que dividem igualmente entre si as responsabilidades de uma ação ou de uma empresa ou negócio, respondendo todas por uma e cada uma por todas; responsabilidade, interdependência. 7. Mutualidade de interesses e deveres. 8. Identidade de sentimentos, de ideias, de doutrinas. 9. Estado ou condição grupal que resulta da comunhão

de atitudes e sentimentos, de maneira que o grupo venha a constituir uma unidade sólida, capaz de oferecer resistência às forças externas e, até mesmo, de se tornar mais firme ainda em face da oposição procedente de fora (HOUAISS, 2001, p. 2602).

O *Dicionário de ética e filosofia moral* (2007) a define como essência da doutrina moral:

O que deu a esse tema seu poder de propagação não foi a questão social, mas sim a questão moral. **A doutrina da solidariedade é, essencialmente, uma doutrina moral.** Seus teóricos quer sejam naturalistas, sociólogos, economistas ou juristas são principalmente militantes da moral (CANTO-SPERBER, 2007, Vol. II p. 622, grifo nosso).

Na história de seu conceito, ela designa desde o modo de ser de um indivíduo em sociedade à história de luta social por justiça. Destaca-se no modo de vida de pessoas, instituições como modo de presença ou de participação à vida econômica, social e política, na tentativa de conciliar liberdade individual com justiça social. De acordo com Blais, a problemática da solidariedade é herdeira de dois séculos de reflexão na relação entre individual e social, sob os matizes filosófico, social, político e religioso, de forma que repensar seu conceito, no cenário contemporâneo, representa a vantagem de relevar a dimensão consciente e voluntária de toda associação humana (BLAIS, 2007, p. 334).

Retoma-se, a partir disso, a problemática hermenêutica da solidariedade, em Gadamer, questionando-se em que medida ela é possível; compreendida aqui como modo de vida que questiona e ultrapassa a competência da ciência e reconheça os limites da subjetividade e de seu voluntarismo:

Não haveria, na solidariedade que une todos que falam uma língua comum, qualquer coisa que testemunhe

sempre uma estatura e uma estrutura sobre as quais é legítimo se interrogar, mesmo se essa interrogação ultrapasse o campo de competência de todas as ciências? (SP, p. 29)³⁵.

A solidariedade gadameriana é ético-ontológico, sobressai-se no âmbito prático do *ethos*, como elemento comum de uma mesma comunidade e não como uma teoria ético-política. Sobre isso, observa Batista (2007, p. 86):

A reflexão filosófica que Gadamer pretende para o âmbito prático não se encontra nos moldes de uma teoria ética ou política, mas um pensamento que se dedica àquilo que está sempre pressuposto – e muitas vezes obscuro e desconhecido, isto é, os traços gerais da vida comunitária. Em uma carta dirigida a Richard J. Bernstein, Gadamer observa, sobre a razão de uma hermenêutica filosófica de cunho prático, o seguinte: “Mas a filosofia prática insiste na função orientadora da *phronesis*, que não é a de propor nenhuma ética nova, mas, antes, a de esclarecer e concretizar certos conteúdos normativos” (apud, GADAMER, H. G. *Hermeneutics and Social Science*. In **Cultural Hermeneutics**2, 1975, p. 311)³⁶.

Com base nisso, compreende-se que a solidariedade gadameriana desabilita o modelo lógico-semântico de linguagem, base para os desenvolvimentos da tecnociência e propõe o resgate de um âmbito prático, no qual os saberes compartilhados têm sua fundação na consciência histórica (*historische Bewußtsein*), possibilitadora do conhecimento experiencial básico e reflexivo do mundo da vida. Trata-se de um horizonte linguístico, em sua abertura à história dos efeitos, cuja realização se perfaz na reflexão contínua sobre a pertinência ou não de uma tradição capaz de compreender quando foi relegada ao *lusco-fusco* do passado. Por isso, a promoção da práxis mediada pela hermenêutica tornou-se fulcral como contraponto

35 Cf.: GADAMER, Hans-Georg. **Science et philosophie** (1977). In: *Esquisses Hermeneutiques: Essais et conférences*. Tradução de Jean Grondin. Paris: Vrin, 2004.

ao saber lógico-científico e não se desvincula uma reflexão da outra:

Isto vale também para a Hermenêutica. Como teoria da interpretação, não é simplesmente uma teoria. De modo muito claro, desde os tempos mais remotos, até hoje, a Hermenêutica esboçou sempre a existência de que sua reflexão acerca das possibilidades, regras e meios de interpretação sirva e promova, de modo imediato, a práxis, enquanto que, por exemplo, uma teoria da lógica tem uma aspiração mais alta que a de promover o pensamento lógico ou a teoria dos cálculos (REC, p. 61)³⁶.

Nessa perspectiva, o dicionário Gadamer³⁷ conceitua solidariedade associada ao horizonte de realização da compreensão, enquanto linguagem efetivada socialmente (2011, p. 132-133):

Longe de representar o mundo de forma passiva, a linguagem se constitui por uma rede de acordos comuns e consensuais, ao invés de um processo de representação já dado. Os acordos de sustentação da língua são eles próprios instáveis, constantemente modificados. A linguagem é essencialmente dialógica; os significados são constantemente transformados no processo de interação linguística e de intercâmbio. Isto é melhor expresso, em Gadamer, no termo **fusão de horizontes** . A linguagem sempre fala de um lugar ou horizonte, mas esse horizonte é definido e limitado pela sua relação com outros horizontes, a partir do qual novos significados são produzidos. A ideia da fusão de horizontes expressa muito bem certas características da linguagem e do social. Como horizontes estão necessariamente em relação para outras pessoas que estão constantemente em processo de renegociação. A ideia de **fusão de horizontes** sugere a possibilidade de conciliação e compromisso, o que sugere uma falibilidade profunda nos encontros com o outro. Ao mesmo tempo em que sugere a possibilidade

36 GADAMER, Hans-Georg. **A Razão na época da ciência**. Traduzido por Ângela Dias. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1983. Tradução de: Vernunftimzeitalter der Wissenschaft. Será citada como REC.

37 Cf.: **Solidarity**. In: LAWN, Chris, KEANE, Niall et al. **The Gadamer Dictionary**. New York: British Library, 2011, p. 132-133 (grifos do autor).

de ampliar e expandir horizontes. É neste ponto que podemos considerar a fusão como uma expansão não apenas de experiência e compreensão, mas como uma extensão das solidariedades.

A fusão de horizontes pressupõe uma compreensão que se realiza como linguagem, na defesa da razão prática, do *ethos* e do *logos*; no saber-de-si com o saber-com-os-outros, com o escopo de bem compreender e bem decidir situacionalmente.

De acordo com o saber da práxis como vida efetivada na *pólis* e no encontro com outro, não há como fugir do ser solidário. É-se, solidário ou justo ou bom, à medida que esse saber exige tal prática; é porque o saber da práxis nos afeta, que somos capazes de dar razão ao outro. Essa é uma questão que só é possível quando nos deixamos, pela experiência, afetar pela presença do outro e quando se tem a capacidade de ponderação ética (*synesis*), de abertura e de diálogo. Trata-se de reconhecer a razão do outro, no aqui e agora, no momento oportuno; e isso ultrapassa o âmbito de uma simples conversa.

Em outras palavras, a práxis torna-se solidariedade, porque é dialógica; e entenda-se aqui o diálogo em sua extensão do não-dito, pois uma compreensão dessa natureza ultrapassa a capacidade de uma simples compreensão do fatos, porquanto, a solidariedade tem o sentido da compreensão em um todo de sentido. Afinal, não é a uma ação do bem que visa ao saber da *phronesis*? E não seria nesse sentido que Gadamer insistiu que a pessoa experiente somente alcança uma compreensão adequada daquele que atua quando “também deseja o que é justo; que se encontre, portanto, ligado ao outro nesse tipo de comunidade” (VM § 328)? E ainda, a solidariedade seria possível sem vida comum?

Disso resulta que na cidade-estado grega, a base da atividade política era a vida em comum. Questão que continua sendo um desafio para as sociedades atuais, frente ao progresso da ciência e de sua aplicação racional à vida social. Como destaca Gadamer:

No entanto, parece-me que as pressuposições para a dominação dos problemas vitais do mundo moderno não passaram a se mostrar como diversas daquelas que foram formuladas na experiência grega de pensamento. Em todo caso, o progresso da ciência e de sua aplicação racional à vida social não criará nenhuma situação tão totalmente diversa que não se precisaria mais de 'amizade', ou seja, de uma solidariedade suportadora, que é a única a tornar possível a estrutura de ordenação da convivência humana (CDM, p. 252).

Gadamer situou a Europa no cenário dessa crise, que ameaça o equilíbrio global da coexistência, com as enormes concentrações de poder e as consequências dos avanços tecnológicos. Isso o fez afirmar que a sobrevivência segura de nossa espécie está em jogo, pois nós mesmos contribuimos para o suicídio coletivo, ao potencializarmos a criação de armas e a crise ecológica. Desta forma, "não haveria nenhuma alternativa" para a crise mundial, a menos que ocorresse uma mudança dos processos que já estão em curso (HFE, p. 12)³⁸ e o respeito ao outro seria como condição de sobrevivência:

Por isso, não será demasiado ousadia dizer, como última consequência política das nossas reflexões que talvez sobrevivamos enquanto humanidade, se conseguirmos aprender que não só podemos aproveitar os recursos do nosso poder e as possibilidades de acção, mas também aprender a deter-nos perante o outro como outro, em face da natureza e das culturas orgânicas dos povos e dos Estados, e a experienciar o Outro e os Outros como os Outros de nós mesmos, para conseguirmos uma participação recíproca.

38 GADAMER, Hans-Georg. **Herança e futuro da Europa**. Lisboa: Edições 70, 1989. HFE. Será citada HFE.

Essa ênfase à alteridade, em Gadamer, presente em sua obra mestra e com eco cada vez mais forte em seus escritos posteriores, ressoa como atitude fundamental para a experiência humana, cuja diretriz seria “temos de aprender a respeitar o Outro e ao Outro. E, por implicação, temos de aprender a não ter razão. Temos de aprender a perder no jogo [...] viver com o Outro, viver como o Outro do Outro, eis a tarefa humana fundamental” (HFE, p. 25).

Sob essa perspectiva, a intersubjetividade gadameriana é retomada no âmbito dialógico, da não certeza de si, em que o acontecimento do saber de si é mediado pelo outro e no pertencimento à tradição. Logo, conduz à intersubjetividade da vida em comum, ao contrário, de uma subjetividade autossuficiente.

Gadamer retoma aqui a questão da subjetividade na tessitura da relação intersubjetiva em comunidade, como o modo de vida da *polis* grega, na forma de amizade política. Ora, a solidariedade é realização da práxis vivenciada enquanto “totalidade de nossa posição no mundo como seres humanos [...], imediatamente ligada à temporalidade, finitude, planos e projectos, recordações, esquecer e ser esquecido” (HFE, p. 22).

Aqui, faz-se necessário retomar o sentido da práxis, do “passar bem” (*eu prattein*). Retomar uma reflexão que repense o nosso modo de vida, como finito, cuja totalidade de nossa posição no mundo, a autossuficiência ceda lugar para as relações. Sem que, no sentido negativo, nos pensemos senhores e donos do nosso destino, no sentido de que tudo podemos por nós mesmos. Para Gadamer, nesse “passar bem” da práxis subentende também que obstáculos, desilusões existem, mas somos felizes graças a um êxito que vai além dos nossos sonhos (HFE, p. 22).

Em resposta ao que o sentido amplo da práxis pode significar para nós, ela é correlata à solidariedade, traduzida pelo conceito grego de amizade. Não se trata aqui, segundo Gadamer, de defender uma “representação romântica da amizade e do amor universal ao próximo”, mas de uma forma de vida comum, pautada no conceito grego de amizade.

Eu gostaria de denominá-la a pressuposição da solidariedade. Tenho em vista aquele elemento comum auto evidente, a partir do qual apenas podem ser tomadas decisões enquanto decisões conjuntas no âmbito da vida ética, social e política, decisões que todos consideram boas. Para os gregos, essa intelecção era óbvia de uma maneira indiscutível e ela se sedimentou até mesmo em seu uso linguístico. Foi o conceito grego para o amigo que articulou toda a vida da sociedade (CDM, p. 252).

Por ser a experiência da solidariedade correlata à hermenêutica da filosofia prática, apresenta-se como prática ético-política de alternativa à crise de sentido desencadeada no contexto das sociedades industriais globalizadas; da racionalidade ocidental e das profundas transformações ocorridas no modo de vida dos indivíduos e das culturas.

Assim, Gadamer, em seu texto *Cidadão de dois mundos*, vincula o conceito de práxis ao da amizade:

O que pode significar para nós agora essa lembrança do sentido amplo de “práxis”, tal como a reflexão grega o desenvolveu? Ninguém duvida de que a imediatidade do fato de se ter algo em comum, uns com os outros, que na cidade-estado grega era a base da atividade política de todos os cidadãos, no mundo civilizado de hoje e, em particular, em face da comunicação de todos por meio da mediação técnica, possui medidas e formas muito diversas e, com isso, também contém em si novas tarefas e problemas (CDM, p. 251).

Para Gadamer, isso não parece um retorno romântico, tampouco que se trata de outros tempos, mas uma lembrança de algo consistente. Segundo o hermenêuta, não procede afirmar que em outros tempos o automatismo não tinha se assenhorado da liberdade de decisão humana e da capacidade de escolher o bem. Desse modo, pensar negativamente sobre um retorno ao modelo sócio-político da comunidade grega, seria uma falsa pressuposição. E quanto a isso, Gadamer afirma que nunca foi fácil reprimir o abuso de poder:

Não se diga que esses eram outros tempos, que, em contrapartida, na civilização técnica moderna, fundada na ciência, o automatismo dos meios se assenhoreou da liberdade de decisão humana e da capacidade de escolher o bem e que, por isso, tudo dependeria do fundado na ciência. Essa é uma falsa pressuposição. Ela colocar as coisas como se no contexto das possibilidades calculáveis do poder tivesse sido algum dia uma coisa fácil se subordinar às metas estabelecidas pela política e pela razão política. Do mesmo modo, também não foi nenhuma tarefa fácil no mundo antigo reprimir o abuso de poder, que aqueles que ditavam politicamente as normas estavam impelidos a cometer (CDM, p. 251).

A noção de amizade nos gregos destaca o compromisso com a *polis* e o sentido intersubjetivo da amizade situada comunitariamente. Aí está o porquê do fenômeno da intersubjetividade e sua ressonância na vida constituir-se uma questão nuclear para pensarmos uma hermenêutica filosófica da solidariedade.

Em *Amizade e Solidariedade* (1999)³⁹, o autor discorre sobre a importância do amor de si e o amor do outro como base

39 *Amizade e solidariedade* (1999). In: GADAMER, H. G. **Esquisses Hermeneutiques: Essais et conférences**. Tradução de Jean Grondin. Paris: Vrin, 2004. Livro lançado na ocasião de sua festa de centenário de nascimento, no dia 11 de Fevereiro de 2000. Obra que acrescenta-se às suas obras completas. Gadamer tematizou sobre a amizade desde 1928, em sua conferência inaugural como docente, em Marburg, cujo título foi **O papel da amizade na ética filosófica**. Em 1985, quase 60 anos mais tarde, compôs o ensaio intitulado

em um acordo que culmina na solidariedade. A amizade, revisitada em seu conceito grego, é traduzida por solidariedade e necessária à contemporaneidade por conferir, tanto à subjetividade quanto à vida em comum, a importância de vida para um mundo de sentido enquanto filosofia prática.

Segundo Bernier (2006, p 25), o estudo dos textos da Grécia Antiga que se preocupam com a *philia* estão intimamente ligados à metafísica e à ética. Assim, a reflexão sobre a amizade participa da definição de virtude e coloca as bases da filosofia prática. É sob essa perspectiva que Gadamer retoma o conceito grego de amizade, como base de sua filosofia prática.

Como o hermeneuta articula a noção de amizade grega e a solidariedade sob o mesmo conceito, uma análise da amizade na filosofia clássica é necessária para evidenciar sob que medida isso é possível. Antes de tudo, principiando uma definição, é necessário conceber a amizade (a *philia* grega, a *amicitia* romana ou a fraternidade moderna), situada no espaço público.

4.1. Situando o conceito grego de *Philia*

A amizade na filosofia antiga tem importância vital para a existência das cidades gregas e, na república romana, mostrou-se como disposição indispensável para a vida social. É nesse sentido que o termo *philia* – dos Gregos, é traduzido pelos romanos por *amicitia*⁴⁰ e pelos modernos por amizade.

Amizade e autoconhecimento. E no intervalo entre ambos, publicou um estudo sobre o diálogo *Lísis*. Ressalte-se que **Amizade e solidariedade** é o texto principal desta pesquisa referente a temática da solidariedade; o mesmo será citado como AS.

40 Dentre as obras filosóficas que foram conservadas do período pós-aristotélico, a mais importante do ponto de vista da amizade cívica é a *De amicitia*, de Cícero. A amizade, nesta obra, é definida como um acordo (*consencio*) em todas as coisas divinas e humanas às quais se relacionam a benevolência (*benevolentia*) e a afeição (*caritas*) mutuamente. Essa definição fora retomada na Idade Média. Cf.: FOLLON, Jacques. L'amitié dans la pensée antique. In: *L'amitie*, p. 17.

Contudo, o conceito grego de *philia*, em sua formação e evolução⁴¹, evocando à época clássica e notavelmente a Aristóteles, designa amizade, em seu uso corrente, a partir dos últimos três séculos a.C. – época familiar à Heródoto, Eurípedes, Tucídides. Antes desta época, o termo *philia*, se não desconhecido, era muito raro. Nem Homero, nem Hesíodo, nem os líricos, nem Ésquilo, nem Sófocles não o empregaram; e os testemunhos que atribuem o emprego do mesmo aos pré-socráticos não merecem nenhum crédito (EN II, p. 655).

No propósito de uma explicitação conceitual, associado à *philia*, outras palavras contribuem para a compreensão de sua semântica, tais como, *philos*, *philoí*, *philoí*, *philè*, *phileien*, *philotès*, *philtatoi*, *hetairos*. Em sua origem, o termo *philos* não passava de um adjetivo possessivo para designar a posse, significando “meu”. Seu sentido em Homero é ainda muito próximo de suas origens, segundo o qual um objeto pode ser qualificado de *philos* por seu proprietário. *Le philoi*, de Ulisses, são todos seus; uma *philè*, uma mulher tomada por esposa, independentemente de ser amada, mas conduzida à casa como pertença ao marido. Amar, neste contexto, é dar-se a um homem ou possuir uma mulher. Um estrangeiro é *philos*, quando é assimilado aos membros da família – *philein* –, sem necessariamente haver uma afeição, mas, sobretudo, por ter presente os cuidados obrigatórios associados aos atos positivos do pacto de hospitalidade. Tal sentido denota a fronteira entre amizade e justiça, a partir da qual se entende que se é amigo (*philos*) de outrem quando não se apropriou de seus bens. Dessa forma, a palavra *philotès* não designa um sentimento interior, mas um estado social, relacionado ao jurídico: “a *philotès* é o tratado de paz privado que sanciona um regulamento

41 Cf.: L'Amitié In: ARISTOTE. *L'Étique à Nicomaque*. Tome II – Deuxième partie commentaires livres VI – X par René Antoine Gauthier; JeanYvesJolif et al. 2.ed. Paris: Éditions peeters/editions Nauwelaerts – Louvain-la-neuve, 2002, p. 655-658. Seguir-se-á a sequência conceitual deste texto.

de dívidas; em que o adágio *isotèsphilotès* afirma que as boas dívidas fazem os bons amigos” (EN II, p. 656).

O conceito *philos* como *philotès* evoluiu de possessão para afeição. *Philos* expressa a pertença a uma propriedade estimável; relação de pertença entre os “seus” e; parentesco, tal qual o é o *philtatoi*: pai, mãe, irmãos e irmãs. Se o termo designa parentesco converge para o conceito de que familiares são amigos. Contudo, a partir da evolução do conceito de propriedade para o de afeição, a distinção entre *sungeneia* (parentesco) e *philia* (amizade) – entre a pertença ao mesmo grupo natural e uma escolha livre do indivíduo –, *philos*, passou a designar a amizade na acepção atual, de vínculo entre pessoas, sem parentesco.

Esse conceito de amigo já existia em Homero, expresso na amizade entre Aquiles e Patróclo. Contudo, a palavra, em Homero, para designar não é *philos*, mas *hetairos*. *Hetairos*, antes de tudo, o companheiro de guerra, é aquele que partilha as expectativas e a mesa, que combate ao seu lado, pronto tanto a ajudar quanto a vingar. Mas *hetairos* passará a significar também *philos* e seu emprego aparecerá em Hesíodo, em *Os trabalhos e os dias* e também em *Teógnis*.

Foi, portanto, na sociedade democrática, do Séc. V a.C., que os laços de parentesco fundados na velha aristocracia, foram substituídos pelos laços de amizade como vínculos entre os simpatizantes de um homem político. Nesse sentido, *hétairies* é o nome para os partidos políticos, que quer dizer “amigáveis” (EN II, p. 656).

Para Gauthier e Jolif (2002, p. 657), essas teorias observam o caráter utilitário da amizade levados a termo pelos sofistas e, talvez, por Protágoras, na elaboração da teoria da amizade útil (GAUTHIER E JOLIF, 2002, p. 657). E mesmo que

Sócrates continue a ser o teorizador mais “acessível e completo da amizade útil”, não foi ele o seu inventor. Os verdadeiros responsáveis desta onda utilitarista são os Sofistas, talvez Protágoras, que elaborou a teoria da amizade útil” (GAUTHIER E JOLIF, 2002, p. 657). Ressalte-se, portanto, que as primeiras teorias de amizade apareceram com os Sofistas.

A amizade passou a representar a força motriz que a ideia da sabedoria suscitava no amante da sabedoria como opção de vida. Como a cunhagem do termo *philosophos* se deve de fato a Pitágoras⁴², o seu uso comum no séc. V a.C., denota o conceito lato de *sophia* “sabedoria”, entendida como formação ampla – intelectual e prática – familiar à *Paideia* sofística. A partir dessa acepção, Platão empreendeu a crítica aos Sofistas⁴³ em sua concepção utilitária da amizade e desenvolveu a noção de benevolência desinteressada, como um dos temas do *Lísis*, em seu diálogo consagrado à amizade:

O que preocupou Platão, não foi tanto o problema da amizade, *philia*, como o do amor, éros, bem como, transpor ao plano da benevolência a *philia* utilitária, ele trabalhou para transpor ao plano do desejo metafísico da bondade transcendente do Bem-em-si, o dese-

42 Cf.: FOLLON, Jacques. L'amitié dans la pensée antique .In: **Lámitie**, Jean-Christophe Merle; Bernard N. Schumacher (Org.). Presses Universitaires de France. Paris, 2005, p. 13: “Pitágoras de Samos teria feito da amizade a pedra angular de sua teoria política e mesmo de sua filosofia da natureza. Teria inventado a palavra *philia* e teria estabelecido as leis da amizade, que, segundo ele, consistiam em “uma igualdade harmoniosa” e todo universo seria “constituído seguindo a harmonia”, disso seguiria que a amizade teria valor universal.

43 Essa oposição aos sofistas, apresenta-se mesmo na disposição do espaço físico do ginásio, durante o diálogo do *Lísis*. Em torno de Sócrates, os jovens ouvintes se envolvem no discurso da filosofia, escutam um filósofo e não um sofista como era habitual, pois o filósofo é por definição o amigo ou o amante da sabedoria. Cf.: ROCHA, Gabriel Rodrigues. Caminhos possíveis do diálogo *Lísis* de Platão. **Intuito**. Vol. 06, Nº 1, Junho ,2013, pp. 138-154. Disponível em <http://revistaseletronicas.pucrs.br/ojs/index.php/intuitio/article/view/13579>. Acesso em 10 de Julho de 2014. “O discurso direcionado àqueles ouvintes de Sócrates, no diálogo *Lísis*; os jovens e adolescentes que o escutavam, é o discurso endereçado à modificação de suas almas, para que suas jovens inteligências pudessem direcionar-se ao amor verdadeiro, não falacioso e nem desregrado. O discurso de Sócrates é, pois, o discurso erotizado do filósofo que ama e tem amizade à sabedoria, porque escolheu persegui-la. Existe, pois, uma simbiose entre o *logos* vivo do discurso filosófico e Eros e entre este e a *philia*. E, como um *Cupido*, na representação romana de Eros, os jovens são flechados pelo exercício *filosófico-maiêutico* de Sócrates (p. 10).

jo sexual da beleza dos corpos; é já um dos temas do *Lísis* e é o tema central do *Banquete*. A última palavra da teoria platônica da amizade ou do amor é a redução de todas nossas amizades e de todos nossos amores à amizade e ao amor daquele que constitui o primeiro objeto da amizade, o Bem-em-si. (GAUTHIER E JOLIF, 2002, p. 657)

Portanto, o *Lísis* tem como elemento central a defesa do *oíkeion*, isto é, o Bem-em-si, único bem que é comum a todos os homens e, contrariamente à beleza física, a aspiração ao bem não passa com o tempo, pois, segundo Sócrates, somente o Bem pode relevar quaisquer interesses. *Oíkeion* constitui o terceiro elemento da relação que não é uma relação entre dois amigos ou dois amantes⁴⁴, mas o desejo comum que é o único aspecto da reciprocidade na *philia*. Esse desejo faz da *philia*, um objeto ético privilegiado, cuja importância será levada a termo nas obras éticas de Aristóteles, com uma outra significação.

Segundo Gauthier e Jolif (2002, p. 657), Aristóteles discutiu, em seu tratado sobre a amizade, os conceitos de *philos*, *philotès* e *philia* e,

sem dúvida, sua preocupação principal é a de jogar por terra a amizade que Platão, aos seus olhos, transportou a esferas inacessíveis – irrealis – e substituir à

44 Inserido no contexto do “amor grego”, o diálogo *Lísis não se furtou à questão sobre o amado e o amante, cuja aceção amorosa é mediada pela educação tanto intelectual quanto política. Em regra geral, o amor grego relaciona um mestre e um discípulo ao tempo de formação, unindo dois homens de idades e de status diferentes como amantes e amados. Cf. BÉGORRE-BRET, Cyrille. L’Amitie: De Platon à Debray. Préface d’André Comte-Sponville. Petite philosophie des grandes idéés. Paris: Eyrolles, 2012, p. 5: “o amante e o amado têm funções complementares. O primeiro, mais velho, tem ao lado do amado, ainda adolescente, as funções de um mestre que o inicia à vida adulta e lhe transmite conhecimento e prestígio social. Sua manifestação de afeto se manifesta por benfeitorias. Já a afeição do amado para com o amante é diferente, é de reconhecimento e de admiração. As relações sexuais entre amantes e amados existem, mas não são autorizadas em todas as cidades. Antes de ser uma relação amorosa, erótica e sexual, o casal tem laços profundamente políticos, social e educativo”.*

amizade do 'Primeiro objeto de amizade' pela "amizade perfeita" toda humana que é a amizade das virtudes". (GAUTHIER E JOLIF, 2002, p. 657)

A partir daqui se evidencia a diferença entre Aristóteles e Platão quanto à questão do Bem, mesmo que essa abordagem seja discutida em Aristóteles em seu conceito de amizade virtuosa. Como Gadamer afirma, fora Platão, antes de Aristóteles, aquele que discutiu a noção de *philautía* na amizade (AS, 84).

Essa noção de *philautía* é apresentada por Aristóteles, no Livro IX, 4-8, da Ética a *Nicômaco*, segundo a qual a amizade como amor a outrem é característica que deriva da amizade que o homem virtuoso tem por si mesmo (EN, p. 4: 4;30):

As formas que o sentimento de amizade por nossos semelhantes assumem e as características pelas quais as distintas formas de amizade são definidas parecem ter sua origem nos sentimentos de consideração que entretemos por nós mesmos.[...] É, portanto, porque o homem bom nutre esses vários sentimentos em relação a si mesmo e porque ele sente em relação ao seu amigo do mesmo modo que em relação a si mesmo (pois o seu amigo é um outro eu), que se pensa consistir também a amizade em um outro desses sentimentos e a posse dele é considerada como sendo um teste do amigo.

Philautía é amor aos outros que advém do amor de si mesmo. Estabelece um paralelo entre amor de amizade e amor de si. Nas características da amizade com outrem subjaz a virtude de quem já tem amizade consigo mesmo; e a amizade com outrem deriva dessa relação. Essa relação do homem virtuoso, quando comparada a do homem perverso resulta na afirmação de que este último não pode ser amigo. Pois, é essa relação de amizade consigo mesmo que define o estado de harmonia, de concórdia – que pode ser denominado de justiça interior – e

união com o próximo. O contrário ocorre com o homem perverso, que por viver em estado de desarmonia – de discórdia ou injustiça interior –, faz com que seja impossível viver a amizade com outrem.

Em que pese a relevância, tanto em Platão quanto em Aristóteles, o termo *philia* aparece como evocação do *ethos* (ἦθος) enquanto maneira habitual de ser que designa o habitar em si mesmo como morada e como abertura ao mundo mediado pela amizade. Foi a partir desse sentido, que Gadamer reivindicou o conceito de amizade como solidariedade.

O autor de *Amizade e Solidariedade* é enfático, ao afirmar, a partir de sua análise sobre o *Lísis*, que “os filósofos gregos desenvolveram toda perspicácia para mostrar que existe, com efeito, várias formas desta amizade”, contudo, esta não é um conceito abstrato, segundo o qual seria necessário distinguir as diferentes subespécies da mesma”. E retomou a definição de amizade em Aristóteles, destacando as diversas formas de amizade:

Em Aristóteles, é a impressão que se pode ter no início. Distingue-se a amizade que pode se fundar na felicidade sensual e no prazer sensível, logo sobre os sentimentos agradáveis que os amigos provam uns aos outros. Pode-se também distinguir a amizade que se funda sobre a vantagem ou o proveito, o que se pode chamar de amigos de negócios ou de partido, conceito muito amplo de amizade que se pode empregar em muitos outros contextos. Tudo isso é manifestamente também uma forma de amizade. Mas há também a amizade verdadeira e perfeita (AS, p. 83).

É evidente que Gadamer apresenta sua definição de amizade, a partir do *Lísis*, uma vez que, para ele, neste diálogo, Sócrates conduzira, gradativamente, à descoberta de que:

A amizade e a amizade verdadeira é, certamente, uma coisa que não se pode colocar na mesma balança de todas as rivalidades de poder e das lutas por influência, a riqueza e todas as coisas das quais se pode sonhar um jovem homem. Tudo isso não faz sentido face ao que são os amigos autênticos e ao que é a amizade verdadeira. (AS, p. 83)

Essas questões de rivalidades, lutas por poder, autossuficiência perpassam a discussão apresentada por Gadamer, no *Lísis*, como contrárias ao conceito de amizade. Sob esse mesmo contexto, Gadamer põe a questão: “que é a amizade? Os gregos usam a palavra *philia*. Em que dimensões se estende este conceito! [...] pertence à essência da amizade, como diz uma antiga expressão pitagórica: *koinátatôn philon* – aos amigos tudo é comum?” (ISA, p. 106)⁴⁵.

Como a amizade “funda-se na solidariedade, não devemos nos deixar seduzir pela sonoridade da palavra amizade e pensar que se está a conjurar aqui a beleza de estados vitais sentimentais de um passado que há muito esmoreceu” (ISA, p. 106).

O caminho percorrido até aqui contribuiu para esclarecer sob que medida Gadamer associa o conceito de amizade à solidariedade. Todavia, também, uma consideração histórico-conceitual se faz necessária para a compreensão hermenêutica da solidariedade em Gadamer.

4.2. Solidariedade declarada

A abundância da literatura filosófica sobre a amizade na filosofia antiga e moderna denota o declínio de tal reflexão, a partir dos tempos modernos, ao mesmo tempo que situa a

45 Cf.: GADAMER, Hans-Georg. *Isolamento como sintoma de auto alienação*. Conferência proferida em 4 de Julho de 1969, na Universidade de Berna. In: *Elogio da Teoria*. Traduzido por João Tiago Proença. Lisboa: edições 70, 2001. Tradução de: Lob der Theorie.

amizade entre os cidadãos como questão vital para a existência dos Estados, tanto das cidades gregas quanto da república romana (FOLLON, p. 9-10).

Como a crítica de Gadamer à ciência insiste em reivindicar uma filosofia prática em oposição ao conceito de ciência gestado pelos tempos modernos, que tem em Kant um de seus principais representantes, é visível a sua insistência em “dialogar” com o mesmo. Conforme adverte Gadamer, enquanto “Aristóteles, o mestre daqueles que sabem, consagrou em cada um de seus tratados uma sessão central à noção de amizade” (AS, p. 80), Kant, “o admirável e grande mestre do pensamento filosófico, não consagrou uma única página à amizade em seu curso de antropologia” (AS, p. 80).

Mesmo assim, a afirmação de Kant de que “um verdadeiro amigo é tão raro quanto um cisne negro” (AS, p. 80) “nos convida a refletir sobre a função da amizade em nossa sociedade e sobre a ausência de solidariedade na sociedade massificada de nosso tempo” (AS, p. 80). É assim que Gadamer inicia seu texto *Amizade e solidariedade*.

A insistência do hermeneuta de um retorno aos Gregos para dirimir a tensão existente entre as noções de amizade e solidariedade e, com isso, ressignificar as relações sob esse âmbito, situa-se no contexto das vantagens e limites de nossa época que fora considerada, já por Karl Jaspers (1883 – 1969), em 1930, como “época da responsabilidade anônima”. Realidade que se tornou cada vez mais verdadeira. A exemplo dessa instrumentalização e anonimato nas relações, Gadamer menciona a substituição de números por nomes, nos leitos dos pacientes.

A questão que devemos seriamente nos colocar é como as coisas que portam a felicidade humana podem subsistir e

se desenvolver nas novas formas de vida surgidas na cilada da Revolução Industrial (AS, p. 80), problematiza Gadamer. A amizade, portanto, estaria situada como a possibilidade dessa ressignificação de sentido, afinal seu conceito engloba tudo que nos é caro; o termo *philia* possui toda uma gama de significações, mesmo que seu uso tenha sido banalizado:

O amigo verdadeiro, esse cisne negro de Kant, é efetivamente muito raro. Mas o uso do termo, no rico espectro da língua, tem uma frequência muito banal. É que a língua falada é o verdadeiro depósito da experiência humana, formando por consequência o material durável do pensamento da humanidade. (AS, p. 81)

A tensão existente entre os termos *amizade* e solidariedade ocorre, a partir do que o termo amizade revela enquanto conceito. Portanto, devemos nos perguntar qual o significado de uma amizade, no contexto de um mundo em comum. Afinal, essa

É uma questão que devemos nos colocar, a de saber, o que é uma verdadeira amizade e o que é o amigo num mundo que é, ao mesmo tempo, sempre um mundo de instituições comuns e de regulamentos rígidos, mas também um mundo que manifesta a maior diversidade de conflitos e de acordos que tornam possível o agir comum (AS, p. 81).

O que é mesmo uma verdadeira amizade “em uma época de responsabilidade anônima que fez nascer, graças ao seu ar bem particular de organização, um mundo de estranheza recíproca?” (AS, p. 81). É necessário reconhecer, segundo Gadamer, que o “cisne negro” de Kant não foi inventado em sua época e que a amizade verdadeira, bem como a fidelidade que lhe constitui como tal, raramente é colocada à prova em nossa estrutura social. Isso situa o entendimento do que é uma verdadeira amizade à pergunta: “quem é o próximo com o qual vivemos? Nesta situação, nós devemos nos perguntar a que

nos exorta a solidariedade e o que deve ser uma "solidariedade declarada" (AS, p. 81).

Aqui, Gadamer relembra o sentido da amizade política. Com base nisso, convém tomar consciência de que temos parte tanto com a amizade quanto com a solidariedade. Logo, é necessário defendermos a inseparabilidade entre esses conceitos, bem como reconhecermos "que na vida de nossa sociedade, os agrupamentos conduzem a solidariedades e, assim, a obrigações recíprocas" (AS, p. 81-82).

Com efeito, de acordo com o hermeneuta, a convivência humana nunca se instituiu noutra base a não ser a de solidariedades vigentes que se estendem a todas as formas de convivência humana, subtendendo "a relação comercial, a camaradagem na guerra, a comunidade do trabalho, as formas de vida do matrimônio, a formação dos grupos sociais e a formação dos partidos políticos, em suma, a totalidade da vida comunitária dos homens" (ISA, p. 156). Relações que, na atualidade, se traduzem por camaradagem partidária ou política.

Depois de questionar sobre o significado de uma verdadeira amizade, o autor de *Amizade e Solidariedade* discorre sobre o conceito de amizade na filosofia grega. Apoiando-se sobre o conceito de amizade em Platão, defende a tese da familiaridade que se partilha com o amigo como vida em comum que nos une. Possível, antes de tudo, pelo amor que se tem a si mesmo. Essa é também uma ideia forte da ética aristotélica, segundo a qual a amizade com o outro é necessária é tão necessária quanto a amizade consigo, somente aquele que ama a si mesmo é capaz de ver o melhor (*areté*) em si e no outro.

Gadamer conclui sua retomada conceitual sobre a amizade clássica com Aristóteles. Concordando com este, que existem as amizades fundadas na felicidade sensual e no prazer

sensível; nas vantagens e proveitos e a amizade verdadeira e perfeita, Gadamer afirmou que seguiria seu próprio percurso na definição de amizade. Tratava-se de discorrer sobre o pensamento grego que conduziu ao conceito de *philautía*.

O conceito de *philautía* (*φιλαυτία*), do amor de si, é o que torna possível e é a condição essencial à amizade (*φιλία*). De acordo com Gadamer, para Platão, no *Lísis*, apesar de seu sentido negativo, a amizade fundamenta a condição de toda obrigação possível acerca do outro e de si mesmo, “consiste sempre em que se esteja de acordo consigo mesmo se se pretende ser para o outro” (AS, p. 84), pois quem não pode estar de acordo consigo mesmo, tomará a vida comum como obstáculo e estranhamento. *Philautía*, é portanto, *oikeion*:

a amizade verdadeira e perfeita é aquela que destaca o *oikeion*? Que designa o sentir-se em casa (*das Zuhause*), entendida sob o conceito que soa mais elevado e mais familiar quando se fala do estar em casa (*Heim*) e da pátria (*Heimat*). Significa dizer que a pátria é imemorable e não se sabe explicar ao certo por que ela emociona tanto as pessoas. (AS, p. 84)

Oikeion como pertencimento a uma tradição, pode ser traduzido no exemplo do sentido de *pertença a*; afinal, a pátria expressa o quanto fazemos parte de uma comunidade linguística. O *oikeion*, retomado por Gadamer, do *Lísis*, é o que funda a amizade. Apesar de ser intraduzível, refere-se ao que é “doméstico” ou “familiar”; é o que formava a estrutura da economia dos antigos – economia (*Wirtschaft*) da casa (*Hauswirtschaft*)⁴⁶. Trata-se do sentido de sentir-se em casa, segundo o qual tudo é familiar.

46 Cf.: Nota por Grondin em AS, p. 82: “Ökonomie. Há duas palavras em alemão que se pode tomar por “economia”, *Wirtschafts*, muito mais corrente et *Ökonomie* que é uma palavra estrangeira aos ouvidos alemães, mas segundo a qual, entende-se melhor a ideia que Gadamer busca colocar em evidência, segundo a qual a economia é ou era, a princípio, a lei (*nómos*) da casa (*oikos*).”

O sentido de amizade como *oikeion* ultrapassa a relação intersubjetiva de semelhanças ou dessemelhanças entre amigos que se querem bem (AS, p. 83); trata-se, dos vínculos estabelecidos ou declarados pelo pertencimento a uma comunidade, a uma tradição.

A amizade é compreensão vivida na familiaridade com o outro. Familiaridade do pertencimento como seres históricos e, porque assim o somos, temos a capacidade de compreender a tradição e nela a transmissão de sentido que é abertura, diálogo e respeito ao outro. Todavia, para que essa familiaridade seja possível, torna-se necessário reportar-se à compreensão de si.

A auto compreensão é relevante para a amizade gadameriana. Ela propicia o encontro consigo mesmo, mediado pela salutar solidão, a amizade é “estar em casa” e estar com outro. Em *Verdade e Método*, Gadamer apresenta a amizade como *auto compreensão*. O *phronimos* ou pessoa experiente é aquela capaz de buscar conselhos e de se conhecer com o outro, posto que é na relação intersubjetiva que melhor nos conhecemos. Nesse sentido, para Gadamer, a amizade é compreensão que tem o sentido da práxis:

A compreensão do outro supõe o engajar-se numa causa justa e, através desta, a descoberta de um vínculo com o outro. Esse vínculo se concretiza no fenômeno do “conselho moral”. Como se diz, “bom conselho” só se dá e só se recebe entre amigos. Isso para enfatizar que a relação que se estabelece entre duas pessoas não é a de duas coisas que nada têm a ver uma com a outra, mas que a compreensão – para empregarmos uma ideia com a qual já estamos habituados – é uma questão de “pertencimento”. Segundo Aristóteles, a compreensão dá lugar a dois fenômenos correlativos que são os seguintes: o espírito de discernimento da situação em que o outro se encontra, e a tolerância ou indulgência dele resultante. Ora, mas o que é o discernimento senão a virtude de saber julgar imparcialmente a situação do outro? (PCH, p. 56).

A compreensão, insiste Gadamer, *não é o simples conhecimento técnico do psicólogo ou a experiência diária que possuem igualmente o “malicioso”, o “astucioso”,* (Ibidem). Compreensão é pertencimento que é práxis, simultaneamente, amizade.

Nesse mesmo sentido, Gadamer apresenta a metáfora do espelho em seu texto, *Amizade e conhecimento de si*⁴⁷. A questão é, colocada por Sócrates, endereçada a Alcebiades e refere-se ao fato de que quando olhamos no olho de alguém, face a face; nosso rosto se reflete na pupila de quem olhamos como a um espelho, por ser uma imagem daquele que olha. Logo observamos um outro olho e quando fixamos aquilo que há de melhor nele, ou seja, pelo o que ele vê, vê-se a si mesmo. Esse ensinamento socrático-platônico, defende que para se chegar ao conhecimento de si, convém olhar o que há de melhor no outro. E no *Lísis*, esse melhor é o bem.

O conceito de amizade gadameriana não só retoma sua crítica à subjetividade moderna, como também declara a intersubjetividade como momento genuíno de encontro consigo mesmo. Ao criticar o subjetivismo moderno, Gadamer propõe a amizade na contramão do individualismo e da autosuficiência humana.

Entre amigos, o compartilhar da vida acontece, quando há abertura, há também troca, aprendizado e autoconhecimento. Tanto na relação interpessoal quanto na vida em comum a vida acontece. Se entre amigos tudo é comum, como reafirmou Gadamer a máxima pitagórica, esse sentido expressa o com-

47 H.-G. Gadamer. Freundschaft und Selbsterkenntnis. Zur Rolle der Freundschaft in der griechischen Ethik, p. 404. In: « Freundschaft und Selbsterkenntnis. Zur Rolle der Freundschaft in der griechischen Ethik » (1985) dans *Gesammelte Werke*. Band 7. Griechische Philosophie III, Tübingen, Mohr Siebeck, 1999, p. 396-406. (Citado por SAUTEREAU, Cyndie. *Éthique et herméneutique. Une réponse des herméneutiques de Paul Ricoeur et de Hans-Georg Gadamer à l'énigme d'autrui*. Tese Université de Laval, Quebec, Canada, 2013. pp. 254-255).

partilhar de bens, mas também a vida em suas problematizações e alegrias. Trata-se de um espaço em que há festas, mas também tensões.

A amizade é espaço de maturação e de solidariedade cuja convivência clama presença, desinstalação e individualidade. O exercício constante de alteridade nos arranca do estado de estranheza e de isolamento e nos coloca a caminho do encontro pessoal e do outro. Tal discussão ilumina a realidade de estranheza de sentido como auto isolamento.

Diferente de uma subjetividade certa de si e fechada em si mesma, a familiaridade é experiência de compreensão de nós mesmos, da consciência de nossa finitude e da abertura à alteridade. Isso justifica a defesa de Gadamer de que os vínculos existentes em uma comunidade – enquanto *oíkeion* – são suficientes para que se declare solidariedade:

Reconhecer que a pátria é a origem da tessitura de laços, uma espécie de comunidade e uma forma autêntica de solidariedade. Isso é tão evidente que não há necessidade de ter que declarar que se é solidário. Assim se é e não se quer, de forma alguma, saber o que está implicado nisso (AS, p. 83).

Como se trata de uma solidariedade declarada, “livremente ou por constrangimento”. Livremente por escolha e por constrangimento quando as circunstâncias nos obrigam. A solidariedade supõe renúncia às preferências e aos interesses mais imediatos. Declarar, para Gadamer, teria o sentido de decidir, de escolher, segundo o entendimento, por uma prática de normas compartilhadas: “o verbo ‘declarar é aqui de uma singular equivocidade que nos faz meditar. É necessário manifestamente declarar qualquer coisa, mas que inclua ainda uma obrigação evidente” (AS, p. 88). A solidariedade, portanto, esta

em estreita relação com a *phrónesis*, que bem escolhe; compartilha e se responsabiliza pelo outro.

Gadamer retoma o termo latino *solidum*, que tem sua significação associada a *soldo*, ou seja, a pagamento. A importância de um *soldo* é a de que não se receba um falso pagamento, mas sim o dinheiro sólido. O termo busca exprimir um vínculo sólido e fiável e justamente nas ocasiões em que as diferenças de interesses e de situações de vida poderiam nos incitar a seguir nossos próprios interesses, relegando, a segundo plano, o bem dos outros. Isso para dizer que, apesar de o termo solidariedade conduzir a um campo semântico muito ambíguo, na solidariedade que se declara, há uma renúncia às preferências e aos interesses mais imediatos.

Esse sentido da solidariedade pode ser associado ao conceito de símbolo em Gadamer (1985, p 50), quando se refere à hospitalidade como experiência do encontro:

O que seria um símbolo? Antes de tudo, uma palavra técnica da língua grega e significa pedaços de recordação. Um anfitrião dá a seu hóspede a chamada "*tessera hospitalis*", ou seja, ele quebra um caco no meio conserva uma metade e dá a outra ao hóspede, a fim de que, quando daí a trinta ou cinquenta anos, um sucessor desse hóspede vier de novo à sua casa, um reconheça o outro pelo coincidir dos pedaços em um todo. Um antigo passaporte: este é o sentido originário do símbolo. É algo com que se reconhece em alguém um antigo conhecido.

Em *O banquete*, de Platão, o amor tem o sentido das partes que se completam, de um pedaço quebrado. É a expectativa de que algo seja o pedaço complementar reconstituído e de que se realize no encontro. A acepção de símbolo remete à essência do amor é a totalidade do mundo experienciado, da posição do ser no mundo, em sua finitude e transcendência.

Na origem do sentido de amizade, explicitada no início deste capítulo, o sentido de *philotès*, significa hospitalidade e acolhida ao outro enquanto outro. Um estrangeiro passa a ser *philos* quando é acolhido como membro da família – *philein* –, independente de vínculo afetivo, mas principalmente por respeitar o pacto de hospitalidade. Hospitalidade no sentido de justiça, pois quando se é amigo de alguém a apropriação de seus bens é injusta. A amizade como *philotès*, não designa um sentimento interior, mas um estado social, um vínculo de paz que permite, inclusive a sanção de dívidas.

Em seu texto posterior *Isolamento como sintoma de auto alienação* (1970), Gadamer discorre sobre a solidariedade como consciência da liberdade do poder-fazer. Esta é a única autoconsciência que transita do ser individual para o comum:

O poder-fazer funda a solidariedade. A solidariedade no poder-fazer, a responsabilidade objectiva na profissão, o saber que partilho com os outros e pelos outros pode ser controlado, são formas de solidariedade que se referem a uma íntima possibilidade fundamental do homem: instalar-se, e até alegrar-se consigo próprio e com o mundo em que trabalha (GADAMER, 1983, p. 108).

O poder-fazer é consciência libertária que contraria até mesmo a dominação do senhor sobre o escravo, a ponto de ser o escravo, e não o senhor, quem tem uma consciência mais elevada. Assim, Gadamer retoma Hegel para definir solidariedade como auto consciência, contrária à auto alienação do saber especializado:

Quem tal viu com admirável clareza foi Hegel, no célebre capítulo sobre a dominação e a servidão. Mostra nesse caso que não é o senhor, mas o servo que possui a verdadeira auto consciência; não porque ele mantém o senhor nos grilhões do prazer, e desse modo é – ou pode ser a qualquer momento – o senhor do senhor, mas porque ele possui sempre uma auto consciência

mais elevada do que o senhor dependente da sua sujeição, a saber, a consciência do seu poder-fazer próprio. O servo encontra na sua capacidade de trabalho um sentido intrínseco, que a relação parasitária com o prazer, de que o senhor frui, não consegue proporcionar (GADAMER, 1983, p. 107).

Essa consciência do poder-fazer que é solidariedade, Gadamer nomeia, “a introduzível fórmula grega para este fenómeno é a amizade consigo mesmo” (Idem, p. 108). Trata-se da consciência contra as formas exteriores de auto acomodação numa sociedade segura: “é antes subjacente a uma experiência da amizade, que podemos ainda hoje conseguir sem nos curvamos a um conformismo por nós reprovado” (Ibidem). Desse modo, Gadamer relaciona solidariedade/amizade à liberdade:

Lembro o sentido genuíno que o homem é capaz de encontrar no trabalho. Apesar de sentirmos o carácter coercitivo da civilização contemporânea e a sua crescente pressão, o trabalho e a consciência do poder-fazer próprio, que com ele se forma, significam uma secreta espécie de liberdade. Sim, creio que a consciência do poder-fazer é a única forma de liberdade que se conserva imune em face desde todos os constrangimentos do nosso mundo (Ibidem).

Sobre a relação do trabalho e as forças coercitivas do poder especializados que inibem a liberdade humana, em *O homem e sua mão no hodierno processo civilizacional* (1979), Gadamer ressignifica a mão como símbolo, para além do instrumento de fabricação: “a mão é um órgão espiritual, e os nossos sentidos desdobram a inteligência própria, porquanto se inspiram tanto na mão que apalpa, agarra e mostra, como na liberdade” (GADAMER, 1983, p. 113). Trata-se de defender uma consciência do trabalho ou cultura como sensibilidade da inteligência. A sensibilidade seria, portanto, um sentido não especializado,

como receptividade e capacidade humana de escolha e de juízo que visem a ultrapassagem do cálculo racional.

A sensibilidade da inteligência em Gadamer resgata a formação do gosto, isto, é a capacidade pessoal de juízo. Contudo, não se ensina isso nas escolas e tampouco nas universidades. Eis um velho problema do saber, diminuir o fosso entre a formação teórica acadêmica e a formação prática, pois a formação só começa quando a práxis começa (Ibidem).

Porquanto, a solidariedade gadameriana reclama uma consciência que se opõe ao saber epistemologizante e especializado; à concepção de saber dissociado da prática. O hermenauta reivindica a amizade como primado de vida e contra a alienação, em prol de uma inteligência sensível. Espírito, inteligência ou razão para Gadamer, designa a verdadeira capacidade de percepção, diferente da racionalidade técnica.

Gadamer conclama a uma formação para o sentido das capacidades e não somente para a habilidade do fazer e da educação de memória, ou seja, uma formação que exija a capacidade de olhar as coisas também com o olhar dos outros: “Só é, pois, realmente culto também nos seus sentidos quem, com a ajuda da sensibilidade de todo o seu ser, consegue ver, estar atento, observar e entrar em acordo com os outros” (Ibidem, 114).

Sua discussão sobre solidariedade parte da constatação sócio-política resultante da sociedade racional e industrializada (AS, p. 87-88). Gadamer questiona os limites da sociedade ocidental com seu poder tecnocientífico que promoveu duas grandes; de democracias representativas e de organizações políticas que deveriam contribuir para uma tomada de consciência da solidariedade – realidade que ele nomeia de sociedade anônima.

De acordo com o autor de *Amizade e solidariedade* já fomos privados demais de coisas essenciais para que não lutemos por uma consciência solidária.

Por isso, a solidariedade gadameriana se insere nesse espaço de significação do simbólico, de normas e convicções fundamentais que nos unem em iniciativas comuns. Assim a define Darren R. Walhof⁴⁸:

em termos gerais, "solidariedade" é o conceito que Gadamer utiliza para sublinhar o fato de que normas e convicções fundamentais nos unem uns aos outros em determinadas iniciativas em comum. As escolhas sobre o que é bom e justo, não se limitam em se tirar proveito dessas normas e convicções partilhadas para determinar o que é justo e agradável para si mesmo. Pelo contrário, a solidariedade tem a ver com o fato de que em fazendo tais opções, estamos inevitavelmente escolhendo o que é justo e bom "para nós" – o que é bom para nós no que diz respeito à cidade, à comunidade, ao estado, ou a uma forma de governo. Porque o processo da escolha não somente se baseia nessas normas e convicções, mas simultaneamente transforma, de alguma maneira, tais escolhas feitas, em favor do interesse coletivo e não simplesmente em nosso interesse próprio. (WALHOF, 2006, p. 574)

A solidariedade, portanto, é práxis! Ela é a aplicabilidade situacional do bem. É representada como interesse pelo bem comum em perspectiva dos interesses mútuos. Requer a tomada de consciência cidadã em diferenciar os interesses pessoais do coletivo, ou mesmo em concebê-los em sua inter-relação. Ela designa um consentimento com a amizade, traduzida pelo conceito grego de *philia*, e depende dos indivíduos que estão prontos a professá-la e defendê-la.

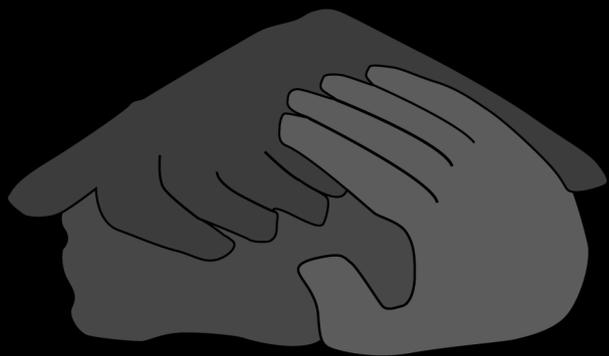
48 Cf.: Walhof, Darren R. Friendship, Otherness, and Gadamer's Politics of Solidarity. *Political Theory*, Vol. 34, No. 5 (Oct., 2006), pp. 569-593. Published by: Sage Publications, Inc. Stable URL: <http://www.jstor.org/stable/20452489>. Acesso em 15/10/2013.

A partir disso, pode-se afirmar que amizade e solidariedade, em Gadamer, são conceitos sinônimos, ambas designam a responsabilidade comum pelo outro. As sociedades pós-modernas, imbuídas de um subjetivismo que limita a vida comum e a responsabilidade social, relativizam ou mesmo desconhecem a importância da amizade/solidariedade para a convivência humana.

Podemos questionar se a proposta gadameriana seria suficiente como resposta aos problemas atuais. A pergunta a ser posta seria se a proposta de amizade de Gadamer, correlata à práxis, como um saber de situação tal qual o é o da solidariedade, não se constitui uma alternativa imprescindível? E ainda, uma proposta universal seria pertinente, dada a complexidade da constituição social humana?

Gadamer apresenta uma proposta passível de viabilidade em pequenas comunidades linguísticas. Mesmo assim sua proposta é desafiadora. Contudo, entre buscar uma alternativa e ser pessimista, qual seria a melhor escolha? Gadamer escolheu a esperança, para além de um realismo que tudo certifica. Talvez seja essa a condução do olhar da pessoa experiente que, depois de tantas visões, escolhe direcionar o olhar para o horizonte. Quem já fez tal experiência sabe que o alcance ou distanciamento do horizonte é uma questão de lugar, a partir do qual se percebe e se compreende.

A solidariedade pode e deve ser uma alternativa de correção dos limites de sentido de uma sociedade que se tornou anônima; de resgate do auto isolamento, do distanciamento e frieza nas relações intersubjetivas. Uma vida de práxis continua sendo necessária à vida da constituição econômica e política.



Considerações Finais



Em que medida a hermenêutica filosófica, de Gadamer, nos permite pensar em uma hermenêutica da solidariedade e, conseqüentemente, em uma filosofia da solidariedade? Na estrutura expositiva apresentada, o ponto de partida converge para uma hermenêutica da compreensão, no sentido de ressignificar o compreender em sua diretiva ontológico-existencial, única possibilidade de contemplar as investigações sobre o mundo humano na radicalidade do fenômeno da vida, cuja amplitude não consegue ser pensada como experiência de verdade, uma vez submetida à ditadura de uma metodologia científica moderna.

Assim, o contraponto entre hermenêutica e ciência tem como propósito a ressignificação do fenômeno da compreensão, de modo que o mesmo possa estar mais comprometido com a pluralidade e o caráter de abertura das experiências humanas e, conseqüentemente, com o universo de suas tradições históricas mediadas pela linguagem de um mundo intersubjetivo, ético-político e cultural. A depender do modo como concebemos a compreensão do humano, as reflexões sobre suas faculdades de sentir, pensar e agir também podem ser redimensionadas; e a primazia do seu caráter ontológico, den-

tre outras coisas, nos permite refletir sobre a radicalidade do modo como existimos e agimos em um mundo compartilhado.

A hermenêutica filosófica, vinculada ao seu compromisso com os fenômenos do compreender e interpretar, destaca a particularidade de um conceito de compreensão que avança os limites do teórico-cognitivo e se converge em uma sabedoria prática; afinal, é o saber prático que confere uma dignidade mais ampla ao modo como nos projetamos no mundo na expressão singular de nossa existência. Assim, aquilo que nos caracteriza enquanto experiência de finitude é, ao mesmo tempo, o que assegura nossa abertura a experiências novas, junto às quais a alteridade alheia altera nossas convicções. Por isso, a compreensão é dialógica e a presença do outro nos surpreende quando nos convoca a reconhecer que o mesmo não apenas tem algo a nos dizer, como também pode ter razão; eis o que lhe confere dignidade.

A hermenêutica gadameriana é, portanto, dialógica e, enquanto tal, credita a relação com o outro como mediação da construção de um saber que fora dessa relação não seria possível. Eis o raciocínio argumentativo a partir do qual podemos renovar a pergunta: em que consiste a hermenêutica de uma solidariedade e quais as suas contribuições para pensarmos um mundo que se rendeu à técnica e à instrumentalização das relações interpessoais e à autossuficiência de um individualismo, cuja cegueira subjetiva reduz ao isolamento e à recusa de uma vida comum.

Se a tese de Gadamer é a de que o saber não reside na dominalidade do outro e do estranho, o diálogo caracteriza-se por uma participação recíproca e conjunta. Discussão que se coloca como condição de possibilidade de pensarmos uma hermenêutica da solidariedade, cujos fundamentos para tal

caracterização são buscados no exercício gadameriano de retorno à tradição em um diálogo com a herança aristotélica.

O resgate da tradição na filosofia de Gadamer foi alvo de críticas e fomentou um amplo debate entre ele e seus interlocutores, principalmente, Habermas, que culminou na publicação de *Hermenêutica e Dialética* (1979). A principal crítica à sua hermenêutica é a da falta de um potencial crítico mediado por instituições políticas ou legais mais complexas ou normativas que favoreçam as relações.

Em resposta a essa questão, Grondin (2006) afirma⁴⁹ que, ainda que não haja elementos críticos na concepção de tradição de Gadamer, por seu aspecto muito geral, sua criticidade está vinculada ao seu conceito de aplicação.

O conceito de aplicação gadameriana revisita a filosofia prática de Aristóteles, que define a práxis como totalidade dos assuntos práticos, como comportamento humano no âmbito da política e, nesta, da legislação. Aristóteles, em sua tripartição entre filosofia teórica, prática e poética e, nesta última, a integração da retórica, situou a prática entre os extremos do saber e objeto da filosofia prática. Nela se afirma a virtude fundamental à essência humana, a racionalidade orientadora da práxis cuja expressão grega é *phrónesis*.

A práxis é *theoria*, como transcendência do útil, pelo belo ou *paidéia*, ela é capaz de instituir a solidariedade cidadã voltada à procura e realização do bem comum. Creditar e propiciar

49 Cf. GRONDIN, Jean. — La hermenêutica es una manera de hacer filosofía y no una escuela. In: *Areté Revista de Filosofía*, Vol. XVIII, Nº 2, 2006, p. 323-337. Disponível em: http://revistas.pucp.edu.pe/arete/files/arete/XVIII-2_08_Documental_Jean_Grondin.pdf. Acesso em: 12/10/2013. Entrevista concedida por Jean Grondin ao editor da Revista Arété, na presença dos professores Cecilia Monteagudo e Pepi Patrón, na ocasião de sua visita a Lima, em Maio de 2006, convidado pelo Centro de Estudos filosóficos e pelo Departamento de Ciências Humanas da Pontifícia Universidade Católica do Peru para um seminário sobre a obra de Gadamer e uma palestra pública.

uma vida pautada na atividade econômica, social e política, é conferir à filosofia sua função mediadora entre contemplação e experiência, em seus atributos do olhar contemplativo ao todo de sentido da vida. Portanto, contemplação que caracteriza o saber da pessoa experiente (*phronimos*). O contrário disso seria relegar a vida dedicada à teoria, ao mito da torre de marfim, onde vivem os teóricos e desconsiderar que, Gadamer detestava toda teoria que não nascia da prática. É a *theoria* no equilíbrio entre contemplação e participação; que escuta a si mesmo e que vivencia o saber da práxis.

A práxis designa a linguisticidade (*Sprachlichkeit*) transcendente do trivial, daquilo que nos limita à participação. Ao transcender o caráter utilitário da vida por uma vida simbólica, a práxis se faz solidariedade e escolhe o pertencimento a uma comunidade. Convivialidade que também é festa e que Gadamer define como experiência da coletividade que impede todo isolamento. A festa, Indissociável do tempo, assim, como a *theoria*, transcende o aspecto pragmático do trabalho e da contagem cronológica e nos remete ao tempo próprio, ou seja, ao tempo simbólico, aquele conhecido por experiência própria, preenchido somente pela festa.

É sob essa diretiva que Gadamer ressignificar a amizade gadameriana como solidariedade. A amizade, revisitada em seu significado clássico de afirmação da vida em comum, da camaradagem, da vida cidadã e da partilha.

Foi o conceito de amizade que sedimentou a cultura grega como parceria e fidelidade na guerra, como busca apaixonada pelo saber, que conduzira até mesmo à experiência do *eros* como transmissão do saber entre mestre e discípulo, mas fora principalmente, desde Sócrates (no *Lísis*), a busca pelo bem. Aristóteles a conceituou como virtude necessária à vida hu-

mana em sua utilidade, pela vivência prazerosa e como bem, intrinsecamente associado à justiça e à *phrónesis*.

A amizade verdadeira e perfeita, em Aristóteles, só pode existir entre os “homens” bons, no espaço cidadão da cidade que deve dispensar a justiça, posto que a amizade é um ordenamento jurídico que não deve permitir nem a maldade, nem o egoísmo e tampouco a desonestidade. Por isso, somente o *phronimos* pode ser bom, posto que tem capacidade de ponderação ética. A amizade só tem sentido quando vivida na *polis*, por isso é necessária a vida em concórdia e de decisões livres, portanto, forma a constituição política.

A partir disso, Gadamer redefine seu conceito de amizade, intrínseca ao de auto conhecimento. Com o conceito de *oíkeion* e de *Philautía*, o hermeneuta entrelaçou o sentido de pertença comunitária ao de amor de si e defendeu que somente quem é amigo de si mesmo pode se ajustar ao que é comum, da mesmo modo que quem não é amigo de si mesmo, mas consigo está desunido, não é capaz de se entregar aos outros e de solidariedade. A amizade solidária de Gadamer nos lembra de que entre amigos se compartilha dificuldades e sonhos; revelamo-nos naquilo que somos, doamo-nos e acolhemos mutuamente. A consciência solidária exclui competições e invejas.

É sob essa perspectiva que o filósofo nos convida a voltarmos à reflexão grega sobre a solidariedade como elemento comum. Também o mundo Antigo teve que lidar com dificuldades de estranheza quanto ao outro. Tanto o estado Antigo quanto o Moderno se encontraram sob as encruzilhadas da convivência humana e sob a tarefa de reprimir o abuso de poder, tão inerente à natureza humana. Desse mesmo modo, a solidariedade humana deve retomar seu *status* de elemento comum, do conceito grego de amiza-

de, a partir do qual as decisões devem ser tomadas conjuntamente no âmbito da vida ética, social e política.

Solidariedade é práxis e amizade e ser que é solidário é ser consciente de seu pertencimento comunitário. Atua no aqui e agora da situação que exige uma ponderação adequada. Não se trata de práticas pontuais, dissociada da escolha de vida, mas de liberdade, da consciência do poder-fazer da práxis. É-se solidário porque se tem consciência de uma vida de participação e de respeito pelo outro e o planeta. Ao contrário do saber científico, o saber da compreensão nos convoca a um modo de vida mediante o qual o fazer e o decidir andam de mãos dadas. A consciência do poder-fazer é condição de nossa liberdade contra um modo de vida auto alienante. A solidariedade, portanto, nos faz sermos amigos de nós mesmo e, por isso, capazes da vida em comum.

O que nos faria pensar que a solidariedade gadameriana é possível na atual conjuntura sócio-política? Se consideramos que a defesa de Gadamer pode contribuir com a reflexão sobre os rumos da tecnociência e da primazia de uma racionalidade desvinculada da vida de sentido, aventuramo-nos a reconhecer que sua proposta nos provoca a reconhecer a solidariedade como necessária.

Gadamer nos desafia à refletir sobre a coerência entre o que aprendemos – para não dizer, pesquisamos – e o que testemunhamos com nossas práticas. Quando ele insiste na atualização da mensagem hermenêutica, na relação entre universal e particular, provoca-nos à compreensão do âmbito prático da vida em todos os sentidos. Dentre eles, sobre como apreendemos a vida e qual a ressonância disso em nossas relações? Por que pesquisamos? O mal estar causado pela incoerência entre nossas ações e nossos discursos, poderia ser

minimizado se acolhêssemos sua proposta hermenêutica da práxis solidária.

O sábio Gadamer nos inquieta com a questão epistemológica sobre como cada pessoa significa a vida. Questão que ultrapassa a compreensão de um texto e reclama o resgate da linguagem no limiar da existência humana para a qual o mundo simbólico é imprescindível. O saber hermenêutico busca a correta ponderação ética e decisão que não é tomada a partir do diálogo, incorre em arrogância autossuficiente e nos preconceitos dos mal entendidos.

A incapacidade de compreensão pode resultar em atitudes do “legislador” que cumpre as leis às cegas, incapaz de decidir a partir de cada situação. Sobre isso Gadamer relembra a figura do Deinos, em Aristóteles, contrapondo-o ao do saber hermenêutico da práxis. Como forma degenerada da *phrónesis*, o Deinos usa e abusa de seu poder sem nenhuma consideração ética e não há nada mais assustador do que um gênio que não leva em conta o bem e o mal. Assim, quando não há uma aplicabilidade do saber, degenera-se a *phrónesis*, comete-se violência contra o modo de vida da práxis/amizade/solidariedade.

Mesmo que a filosofia prática não explicita diretamente uma filosofia da alteridade, Gadamer ressaltou (Cidadão de dois mundos) que a retomada do significado de filosofia face ao que esta se tornou a partir do advento da ciência moderna tem consequências para as implicações filosóficas que Lévinas desenvolveu, a partir do conceito de saber, e toca a temática aberta e controversa de nossa própria autocompreensão. Ora, Gadamer lembra a importância de uma filosofia da alteridade, discussão que permeia sua defesa de compreensão como experiência eu-tu.

A alteridade na filosofia gadameriana considera o respeito ao outro como fundamental para a compreensão e auto-compreensão. A escuta de si e do outro, contrária a qualquer conversa ou monólogo, tem a força de desfazer significações monológicas e propiciar o “conhece-te a ti mesmo”. A escuta e o diálogo nos ajudam à tomada de consciência de nossas significações equivocadas e a admitir quando cometemos nossos erros, conferindo ao outro sua razão. Disso resulta que a alteridade mediada pelo diálogo é médium compreensivo que contribui para desfazer os preconceitos dos mal entendidos, bem como, reconhecer a verdade do outro sobre nós. Sem essa relação de respeito não há busca apaixonada pela verdade. Assim, a filosofia retoma, com Gadamer, seu sentido genuíno de busca apaixonada pelo saber, em sua incessante busca.

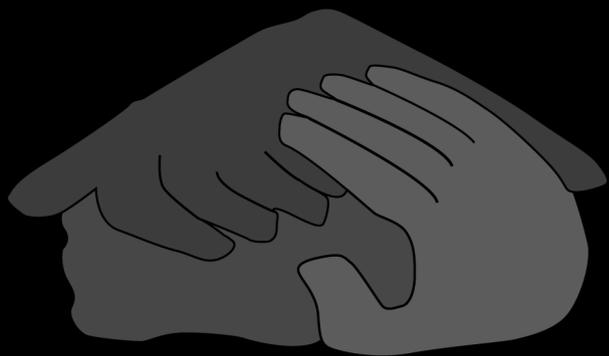
A hermenêutica filosófica de Gadamer faz justiça à sua defesa de saber prático, quando se contrapõe veemente à universalização da verdade e situa isso como limite do saber científico. Sua hermenêutica da solidariedade constitui-se da esperança. Ela resgata à vida comunitária e a autocompreensão como modo de vida da práxis; amizade e solidariedade entrelaçadas sob a mesma costura, a saber, a da crítica ao saber tecnocientífico e da defesa da filosofia prática.

Gadamer se destaca como filósofo da esperança. De acordo com Grondin, ele é alguém que parte das esperanças de nosso mundo, do mundo da vida e do diálogo que somos para desenvolver um projeto “quase” político de diálogo entre as culturas. Esse “quase político” refere-se ao fato de que Gadamer não teve uma implicação direta na política, mas que a defendia no sentido ético-político grego, na esperança de que o diálogo fosse sempre melhor do que a guerra, como algo sempre possível, com uma lógica própria, cujas consequências políticas são muito claras como a tolerância, o respeito às diferenças e a escuta ao outro (GRONDIN, 2006). Sobre

isso, Grondin afirma que quando entrevistado, na ocasião de seu 102º aniversário, algumas semanas antes de sua morte, Gadamer afirmou o que se tornara o *leitmotivo* ao final de sua vida, a saber, *que as pessoas não podem viver sem esperança e que essa era a única frase que defendia sem nenhuma restrição* (Grondin, 2006)⁵⁰. Depois disso, Gadamer passou a ser considerado como “princípio da esperança”. Sua inspiração de esperança se assentava no *Prometeu* de Ésquilo, na representação da ciência e do fogo, da inventabilidade da indústria, no sentido da confiança que nos permite fazer projetos, sonhar e esquecer a fatalidade da vida; a superação; o pensar no futuro e se reconhecer como iguais.

Nesse sentido, a verdade que escapa à objetivação não seria a esperança? Verdade da arte, da história e da linguagem? Uma possibilidade de verdade que se estenda aos diversos domínios do fenômeno da vida e que seja capaz de ressignificar as unidades de sentido que viabilizam o nosso encontro com o outro e as celebrações que daí decorrem?

50 « La speranza di Gadamer », Sophia. Rivista di dialoghi interculturali 5 (2002), 97-101; « La esperanza de Gadamer », dans Dialogo filosofico (21), 2005, 45-51. Disponível em francês em <https://jeangrondin.files.wordpress.com/2010/05/lespoir-de-gadamer.pdf>. Acesso em 23 de Dez./2014.



Referências

Obras do autor:

GADAMER, Hans-Georg. **A Razão na época da ciência**. Traduzido por Ângela Dias. Tradução de: Vernunftimzeitalter der Wissenschaft. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1983.

_____. **A atualidade do Belo**: A arte como jogo, símbolo e festa. Traduzido por Celeste Aida Galeão Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1985.

_____. **Herança e futuro da Europa**. Lisboa: Edições 70, 1989.

_____. Un écrit "théologique" de jeunesse de Heidegger » dans Martin Heidegger, **Interprétations phénoménologiques d'Aristote**, trad. Jean-François Courtine, Mauvezin, Trans-Europ-Repress, 1992.

_____. **L'éthique dialectique de Platon**: Interprétation phénoménologique du philèbe. Traduit de l'allemand par Florence Vatan et Véronika von Schenck. Arles, Actes Sud, 1994.

_____. **Langage et vérité**. Paris: Gallimard, 1995.

_____. **Vérité et Méthode**. Les grandes lignes d'une herméneutique philosophique. Editions integrale. Revue et corrigée pas Pierre Fruchon, Jean Grondin et Gilbert Merlio. Paris: Ed. du Seuil. 1996 [1976].

_____. **O problema da consciência histórica**. Organizador: Pierre Fruchon. Tradução de Paulo César Duque Estrada. Rio de Janeiro: Fundação Getúlio Vargas, 1998.

_____. **Herméneutique et philosophie**. Preface de Jean Greich. Paris: Beauchesne. 1999.

_____. Sur la possibilité d'une étique philosophique. In: **Herméneutique et philosophie**. Preface de Jean Greich. Paris: Beauchesne. 1999. pp. 109-127.

_____. Teoria, Técnica e Prática. In: **Elogio da Teoria**. Traduzido por João Tiago Proença. Tradução de: Lob der Theorie. Lisboa: edições 70, 2001.

_____. Isolamento como sintoma de auto alienação. In: **Elogio da Teoria**. Traduzido por João Tiago Proença. Tradução de: Lob der Theorie. Lisboa: edições 70, 2001.

_____. **Verdade e método II**. Complementos e Índices. Tradução de Ênio Paulo Giachini. Petrópolis: Vozes, 2002.

_____. **Los caminos de Heidegger**. Tradução de Angel Ackermann Pilàri. Barcelona: Herder. 2 ed. 2003.

_____. **Esquisses Hermeneutiques**: Essais et conférences. Tradução de Jean Grondin. Paris: Vrin, 2004.

_____. Science et philosophie . In: **Esquisses Hermeneutiques**: Essais et conférences. Tradução de Jean Grondin. Paris: Vrin, 2004.

_____. **Amitié et Solidarité**. In: **Esquisses Hermeneutiques**: Essais et conférences. Tradução de Jean Grondin. Paris: Vrin, 2004, pp 79-89.

_____. **Gadamer et les Grecs.** Edité par Jean-Claude Gens, Pavlos Kontos et Pierre Rodrigo. Paris: Vrin, 2004.

_____. **Estética y hermenêutica.** Introducción de Ángel Gabilondo. Traducción de Antônio Gómez Ramos. 3 ed. Espana: Tecnos, 2006.

_____. **O caráter oculto da saúde.** Traduzido por Antônio Luz Costa. Tradução de: Über die Verborgenheit der Gesundheit. *Petrópolis*: Editora Vozes, 2006.

_____. **Hermenêutica em Retrospectiva:** Heidegger em retrospectiva. Tradução de Marco Antônio Casanova. *Petrópolis*, RJ: Vozes, 2007.

_____. **Verdade e método.** Traços Fundamentais de uma Hermenêutica Filosófica. Tradução de Flávio Paulo Meurer. 10 ed. *Petrópolis*: Vozes, 2008.

_____. **La philosophie hermeneutique.** Avant-propos, traductions et notes par Jean Grondin. Paris: Presses Universitaires de France. 2ª tirage da 2 ed., 2008.

_____. **A ideia do Bem entre Platão e Aristóteles.** Tradução de Tito Lívio Cruz Romão. São Paulo: Martins Fontes, 2009.

_____. Cidadão de dois mundos. *In: Hermenêutica em Retrospectiva.* Tradução de Marco Antônio Casanova. 2 ed. *Petrópolis*: Vozes, 2012, pp. 242-253.

_____. A ideia da filosofia pratica. *In: Hermenêutica em Retrospectiva.* Tradução de Marco Antônio Casanova. 2 ed. *Petrópolis*: Vozes, 2012, pp. 254-263

_____. **O pensamento de Gadamer.** Tradução de Enio Paulo Giachini. São Paulo: Paulus, 2012.

Obras complementares:

ARISTOTE. **L'Étique à Nicomaque**. Tome I (2e partie: Traduction). Traduit par René Antoine Gauthier et Jean Yves Jolif. 2 ed. Paris: Éditions peeters/éditions Nauwelaerts – Louvain-la-neuve, 2002.

_____. **L'Étique à Nicomaque**. Tome II (2e partie: commentaire livres VI-X). Traduit par René Antoine Gauthier et Jean Yves Jolif. 2 ed. Paris: Éditions peeters/éditions Nauwelaerts – Louvain-la-neuve, 2002.

ARISTÓTELES. **Ética a Nicômaco**. Tradução de Edson Bini. 4.ed. Bauru, SP: Edipuc, 2014.

ALMEIDA, C. L.S. de, FLICKINGER, H. G., ROHDEN, L., **Hermenêutica Filosófica: nas Trilhas de Hans Georg Gadamer**. PoA: Edipuc, RS, 2000.

ALMEIDA, C. L. S de, **Hermenêutica e dialética**: dos estudos platônicos ao encontro com Hegel. PoA: Edipuc, RS, 2002.

AUBENQUE, P. **A prudência em Aristóteles**. Tradução de Marisa Lopes. 2.ed. São Paulo: discurso editorial, 2008.

BATISTA, G. S.; DUQUE ESTRADA, P. C. **Hermenêutica e Práxis em Gadamer**. Rio de Janeiro, 2007. 96 p. Dissertação de Mestrado – Departamento de Filosofia, Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro. Disponível em: <http://www.maxwell.lambda.ele.puc-rio.br/9818/9818>. Acesso em 20 set. 2013.

_____. **Hermenêutica, Práxis e Solidariedade**. Artigo. Disponível em: <http://essentiaeditora.iff.edu.br/index.php/vertices/article/view/1809-2667.20120018>. Acesso em 20 set. 2012.

BATISTA, G. S. Razão prática e a questão da técnica. *In: Pensando*: Revista de Filosofia (UFPI), v. 04, p. 81-87, 2013.

BATISTA, G. S. Gadamer e a leitura heideggeriana de Aristóteles. *In: Peri*, v. 06, p. 118-125, 2014.

BLAIS, M. **La solidarité**: Histoire d'une idée. Paris: Gallimard, 2007.

BÉGORRE-BRET, C. **L'Amitié**: De Platon à Debray. Préface d'André Comte-Sponville. Petite philosophie des grandes idées. Paris: Eyrolles, 2012.

BERNIER, B. A distinção entre práxis e poiésis em Aristóteles. *In: Analytica*. Vol.1, n.3, 1996. Disponível em <http://www.analytica.inf.br/analytica/diagramados/4.pdf>. Acesso em 15 nov. 2014.

BERNSTEIN, R. B. **Objectivism and Relativism**: Science, Hermeneutics and Praxis. Oxford: Basil Blackwell, 1983.

BERNSTEIN, R. From Hermeneutics to Praxis. *In: Review of Metaphysics*, n.35, p. 823-845, 1982.

BLEICHER, J. **Hermenêutica Contemporânea**. Tradução de Maria Georgina Segurado. Lisboa: Edições 70, 1980.

COELHO, L. A ciência na Idade Média. Fixação do texto, Prefácio e notas de Piranhanda Gomes. Lisboa: Guimarães editores, 1988.

DESCARTES, R. **Princípios da filosofia**. Tradução de Alberto Ferreira. 3 ed. Lisboa: Guimarães Editores, 1984.

_____**Discours de la Méthode**. Édition établie par Geneviève Rodis-Lewis. Paris: Flammarion, 1992.

_____**Meditações Metafísicas**. Introdução e notas: Homero Santiago; Tradução dos textos introdutórios: Homero Santiago. 2 ed. São Paulo: Martins Fontes, 2005.

_____**Méditations Métaphysiques**: 1,2 et 3. Dossier et Notes réalisés par Martin Steffens. Lecture d'image par Seloua Luste Boulbina. Paris: Gallimard, 2006.

DILTHEY, W. **Introdução às ciências humanas**: tentativa de uma fundamentação para o estudo da sociedade e da história. Trad. de Marco Antônio Casanova. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2010.

DOSTAL, R. J. **The Cambridge Companion to Gadamer**. Cambridge, MA: Cambridge University Press, 2002.

DUQUE-ESTRADA, P. C. Limites da Herança Heideggeriana: a Práxis na Hermenêutica de Gadamer. *In: Revista Portuguesa de Filosofia*, Lisboa, v. 56, 2000, p. 509-520.

FOLLON, J. L'amitié dans la pensée antique. *In: L'Amicitie*, Jean-Christophe Merle; Bernard N. Schumacher (Org.). Presses Universitaires de France. Paris, 2005.

FORLIN, E. **O papel da dúvida metódica no processo da formação do cogito**. São Paulo: Associação Editorial Humanitas, 2004.

FRUCHON, P. **L'hermeneutique de Gadamer** – Platonisme et modernité. Paris: Les Éditions du Cerf, 1994.

GENS, J. C.; KONTOS, P.; RODRIGO, P. (Org.). **Gadamer et les Grecs**. Paris: Vrin, 2004.

GRONDIN, J. **Introduction à Hans-Georg Gadamer**; La nuit surveillée. Paris: Les Éditions du Cerf, 1999.

_____. **Introdução à hermenêutica filosófica**. Tradução de Benno Dischinger. Coleção Focus. São Leopoldo: UNISINOS, 1999.

_____. La hermenêutica es una manera de hacer filosofía y no una escuela. *In: Areté Revista de Filosofía*, v. XVIII, n.2, 2006.

_____. **Hans-Georg Gadamer**; Une biographie. Paris: Bernard Gasset, 2011.

_____. Heidegger: le coup de foudre de 1923. In: Hans-Georg Gadamer; Une biographie. Paris: Bernard Gasset, 2011.

_____. Retrospectiva dialógica das obras completas e de sua história dos efeitos (1996). *In. O pensamento de Gadamer* (Org.). Tradução Ênio Paulo Giachini. São Paulo: Paulus, 2012, p. 497-523.

_____. **Hermenêutica**. Tradução de Marco Marcionillo. São Paulo: Parábola, 2012.

HABERMAS, J. **Técnica e ciência como ideologia**. Tradução de Artur Morão. Lisboa: Edições 70, 1968.

_____. **Dialética e Hermenêutica**. Tradução de Álvaro Valls. Porto Alegre: L&P, 1987.

HEIDEGGER, M. **Ser e tempo**. V. I, Tradução de Márcio de Sá Cavalcanti, Petrópolis: Vozes, 2000.

_____. **Interpretações fenomenológicas sobre Aristóteles**. Tradução de Enio Paulo Giachini. Petrópolis: Vozes, 2011.

_____. **Ontologia - Hermenêutica da facticidade**. Trad. Renato Kirchner. Petrópolis: Vozes, 2012.

KANT, I. **Crítica da Razão Prática**. São Paulo: Martins Fontes, 2002.

_____. **Fundamentação da Metafísica dos Costumes**. Lisboa, Ed. 70, 2007.

_____. (1783) **Immanuel Kant: textos seletos**. Petrópolis: Vozes, 2005.

KRAUT, R. (Org.). **Aristóteles: a ética a Nicômaco**. Tradução de Alfredo Storck. [et al.]. PoA: Artmed, 2009.

HEKMAN, S. J. **Hermenêutica e sociologia do conhecimento**. Tradução de Luís Manoel Bernardo. Lisboa: Edições 70, 1986.

LANGLOIS, L. La signification éthique de l'expérience herméneutique dans Vérité et Méthode. *In: Laval théologique et philosophique*, v. 53, n. 1, 1997, p. 69-87. Disponível em <http://id.erudit.org/iderudit/401040ar>. Acesso em 20 out. 2013.

LAWN, C. **Compreender Gadamer**. Tradução de Hélio Magri Filho. Tradução do original: Gadamer: a guide for the perplexed. *Petrópolis*: Editora Vozes, 2007.

MOREIRA, F. G. **O conceito de apropriação como questão fundamental do projeto hermenêutico de Paul Ricoeur**. Dissertação de Mestrado submetida ao Programa de Pós-Graduação em Filosofia, da Universidade Federal Fluminense – UFF, Niterói-RJ, 2014.

OLIVEIRA, M. A. **Reviravolta linguístico-pragmática na filosofia contemporânea**. São Paulo: Loyola, 1996.

OTFRIED, H. **Immanuel Kant**. Tradução Christian Viktor Hamm, Valério Rhoden. São Paulo: Martins Fontes, 2005.

PALMER, R. E. **Hermenêutica**. Rio de Janeiro: Edições 70, 1969. 284 pp.

PERINE, M. **Quatro lições sobre a ética de Aristóteles**. São Paulo: Loyola, 2006.

PLATÃO. **Lísis**. Introdução, versão e notas de Francisco de Oliveira. Brasília: UNB, 1995.

PORTOCARRERO, M. L. 1998. **O Preconceito em H.-G. Gadamer: sentido de uma Reabilitação**. Coimbra: FCG, JNICT, 1995.

_____. Gadamer: A Europa e o destino das ciências humanas. *In: H.-G. Gadamer. Experiência, linguagem*

e interpretação, ed. Cassiano Reimão, 1 - 154. Lisboa: Universidade Católica Portuguesa, 2003.

PUENTE, F. R. *A teoria em Platão como modo de vida ou como práxis segundo as interpretações de Pierre Hadot e Hans-Georg Gadamer*. In: **Hermenêutica e dialética entre Gadamer e Platão**. São Paulo: Loyola, 2014, p. 117-139.

RAMON, R. **Hermenêutica y subjetividade**. 2 ed. Madrid: Editorial Trotta, 2010.

REIMÃO, C. (Org.) **H.-G.Gadamer: Experiência, Linguagem e Interpretação**. Lisboa: Universidade Católica, 2003.

REIS, R. R.; R. R. P. **Filosofia hermenêutica**. Santa Maria: EdUFSM, 2000.

RICKEN, F. **O bem viver em comunidade: a vida boa segundo Platão e Aristóteles**. Tradução de Inês Antônia Lohbauer. São Paulo: Loyola, 2008.

RICOEUR, P. **Interpretação e ideologias**. Tradução de Hilton Japiassu. 4.ed. Rio de Janeiro: F.Alves, 1990.

ROCHA, G.; R. Caminhos possíveis do diálogo *Lísis* de Platão. In: **Intuito**. V.06, n. 1, Junho ,2013, pp. 138-154. Disponível em <http://revistaseletronicas.pucrs.br/ojs/index.php/intuitio/article/view/13579>. Acesso em 10 jul. 2014.

ROHDEN, L. **Hermenêutica filosófica**. Col. Ideia. São Leopoldo: Unisinos, 2002.

_____. **Interfaces da hermenêutica**. Caxias do Sul, RS: Educs, 2008.

_____. (Org.). **Hermenêutica e dialética entre Gadamer e Platão**. São Paulo: Loyola, 2014.

RORTY, R. **Contingência, Ironia e Solidariedade**. Trad. Vera Ribeiro. São Paulo: Martins, 2007.

ROSS, W. D. (Org.) **Aristote**. Preface de D. Paradi. 2 ed. Paris: Payot, 1930.

SAUTEREAU, C. **Éthique et herméneutique. Une réponse des herméneutiques de Paul Ricoeur et de Hans-Georg Gadamer à l'énigme d'autrui**. Tese Université de Laval, Quebec, Canada, 2013.

SILVA JÚNIOR, A. F. S. **Estética e hermenêutica**: a arte como declaração de verdade em Gadamer. Tese (doutorado em filosofia. Universidade de São Paulo, São Paulo. Disponível em: <http://www.teses.usp.br/teses/disponiveis/8/8133/tde-04012008-122703/en.php>. Acesso em 20 set. 2012.

_____. Estética nas trilhas da hermenêutica: uma abordagem gadameriana. *In: Revista Ciências Humanas* - São Luís, v.4, n.2, dezembro, 2006. Disponível em: http://www.nucleohumanidades.ufma.br/pastas/CHR/2006_2/almir_ferreira_v4_n2.pd Acesso em 03 nov. 2012.

SILVA JUNIOR, A. F. Razão e exclusão: a reabilitação dos preconceitos como crítica hermenêutica à ciência moderna. *In: Processos de exclusão na sociedade contemporânea*. Isalena Santos Carvalho, Ricardo Franklin Ferreira. (Org.). 1 ed., v. 01. São Luís: Almir, 2013, p. 43-64.

SILVA JUNIOR, A. F.; LOPES, M. S. Experiência hermenêutica em Gadamer: da reabilitação dos preconceitos ao conceito de experiência hermenêutica. *In: Peri*, v. 01, 2014, p. 1-18.

SCHLEIERMACHER, F. D. E. **Hermenêutica** - Arte e Técnica da Interpretação. Tradução e apresentação de Celso Reni Braide. 2 ed. Petrópolis: Vozes, 2002.

SALOMON, M. Alexandre Koyré e o nascimento da ciência moderna. *In: SALOMON, M. (Org.). Alexandre Koyré historiador do pensamento*. Goiânia: Almeida & Clement Edições, 2010.

STEIN, H. **Aproximações sobre hermenêutica**. 2 ed. PoA: EdiPUCRS, 2010.

TAMINIAUX, J. Gadamer à l'écoute de Heidegger ou la fécondité d'un malentendu. IN: GENS, J. C.; KONTOS, P.; RODRIGO, P. Org.). *In: Gadamer et les Grecs*. Paris: Vrin, 2004.

ZOLL, R. **O que é solidariedade hoje?** Tradução de Ulrich Dressel. Ijuí-RS: Ed.Unijuí, 2007.

Obras de consulta:

ABBAGNANO, N. **Dicionário de filosofia**. 2 ed. São Paulo: Mestre Jou, 1982.

CANTO-SPERBER, M (Org). **Dicionário de ética e filosofia moral**. Tradução de Ana Maria Ribeiro-Althoff, Magdala França Lopes, Maria Vitória Kessler de Sá Brito e Paulo Neves. 2ed. São Leopoldo: Unisinos, 2007, vol I e II.

CAMBRIDGE. **Dicionário de Filosofia de 2006**. São Paulo: Paulus, 2006, p. 820.

GILES, T. R. **Dicionário de Filosofia: termos e filósofos**. São Paulo: EPU, 1993.

HOUAIS. **Dicionário da língua portuguesa**. Rio de Janeiro: Objetiva Ltda, 2001.

OSÉS, A. O. **Diccionario de hermenéutica**. 5 ed. Bilbao: Universidad de Deusto, 2006.

LAWN, C.; KEANE, N. *et al.* **The Gadamer Dictionary**. New York: British Library, 201

A hermenêutica filosófica reivindica um saber reflexivo gestado pela tradição cultural da humanidade que tem na história a consciência reflexiva da familiaridade e da estranheza do passado com relação ao presente. O saber experiencial ou a sabedoria prática se diferencia do saber instrumental, em sua incapacidade de alcançar o todo do mundo da vida (*Lebenswelt*). A filosofia é *theoria* grega, é razão prática em sua busca pelo saber. Saber hermenêutico, enquanto saber da *phrónesis* (práxis) que desabilita o saber da técnica, pois somente o saber da *phrónesis* é conhecimento que visa à decisão do bem que se aplica em cada situação, de forma que a concretização universal de algo só pode ocorrer no particular. Nesse sentido, a crítica ao saber prescinde da concepção de filosofia que não é dissociada do *ethos*, pois *Ethos* e *logos*, segundo o conceito grego de *theoria*, não se dissociam, por isso a filosofia é ciência.

A reflexão sobre a *solidariedade como práxis hermenêuticas* é, portanto, a proposta do filósofo Hans-Georg Gadamer (1900-2002) – reconhecido como o maior representante alemão da Hermenêutica Filosófica do século XX, como alternativa de correção dos limites de sentido de uma sociedade que se tornou anônima; de resgate do auto isolamento, do distanciamento e frieza nas relações intersubjetivas, reflexão tão necessária à vida da constituição econômica e política.

Solidariedade é práxis e amizade. E ser que é solidário é ser consciente de seu pertencimento comunitário que atua no aqui e agora de cada situação que exige uma ponderação adequada. Não se trata de práticas pontuais, dissociada da escolha de vida, mas de liberdade, da consciência do poder-fazer da práxis. É-se solidário porque se tem consciência de uma vida de participação e de respeito pelo outro e pelo planeta. Ao contrário do saber científico, o saber da compreensão nos convoca a um modo de vida mediante o qual o fazer e o decidir andam de mãos dadas. A consciência do poder-fazer é condição de nossa liberdade contra um modo de vida auto alienante. A solidariedade, portanto, nos faz sermos amigos de nós mesmo e, enquanto tal, capazes da vida em comum.