



**Universidade do Estado do Rio de Janeiro**  
Centro de Ciências Sociais  
Instituto de Filosofia e Ciências Humanas

Rainri Back dos Santos

**Distanciamento teórico e engajamento prático:  
acerca da unidade entre atitude teórica e atitude prática  
a partir de um problema oriundo da hermenêutica filosófica**

Rio de Janeiro

2013

Rainri Back dos Santos

**Distanciamento teórico e engajamento prático:  
acerca da unidade entre atitude teórica e atitude prática  
a partir de um problema oriundo da hermenêutica filosófica**



Tese apresentada, como requisito parcial para a obtenção de título de Doutor, ao Programa de Pós-Graduação em Filosofia, da Universidade do Estado do Rio de Janeiro. Área de Concentração: Filosofia Moderna e Contemporânea.

Orientador: Prof. Dr. Marco Antonio Casanova

Rio de Janeiro

2013

CATALOGAÇÃO NA FONTE  
UERJ/REDE SIRIUS/ BIBLIOTECA CCS/A

S237 Santos, Rainri Back dos  
Distanciamento teórico e engajamento prático: acerca da  
unidade entre atitude teórica e atitude prática a partir de um  
problema oriundo da hermenêutica filosófica/ Rainri Back dos  
Santos. - 2013.  
303 f.

Orientador: Marco Antonio Casanova.  
Tese (doutorado) - Universidade do Estado do Rio de  
Janeiro, Instituto de Filosofia e Ciências Humanas.  
Bibliografia.

1. Filosofia - Teses. 2. Hermenêutica - Teses. I. Casanova,  
Marco Antonio. II. Universidade do Estado do Rio de Janeiro.  
Instituto de Filosofia e Ciências Humanas. III. Título.

CDU 1

Autorizo apenas para fins acadêmicos e científicos, a reprodução total ou parcial desta tese, desde que citada a fonte.

---

Assinatura

---

Data

Rainri Back dos Santos

**Distanciamento teórico e engajamento prático:  
acerca da unidade entre atitude teórica e atitude prática  
a partir de um problema oriundo da hermenêutica filosófica**

Tese apresentada, como requisito parcial para a obtenção de título de Doutor, ao Programa de Pós-Graduação em Filosofia, da Universidade do Estado do Rio de Janeiro. Área de Concentração: Filosofia Moderna e Contemporânea.

Aprovada em 10 de abril de 2013.

Banca examinadora:

---

Prof. Dr. Marco Antonio Casanova (Orientador)  
Instituto de Filosofia e Ciências Humanas - UERJ

---

Prof. Dr. Alexandre Marques Cabral  
Instituto de Filosofia e Ciências Humanas - UERJ

---

Prof. Dr. Fernando Fragozo  
Instituto de Filosofia e Ciências Sociais - UFRJ

---

Prof. Dr. Gerson Brea  
Departamento de Filosofia - UnB

---

Prof. Dr. Paulo César Duque-Estrada  
Departamento de Filosofia - PUC-RJ

Rio de Janeiro

2013

## DEDICATÓRIA

Àqueles dois rapazes desconhecidos que, de repente, entraram na sala onde eu assistia a aulas de filosofia, ainda no ensino médio. “O que pode haver na filosofia para que eles queiram assistir a uma aula por livre e espontânea vontade?”, me perguntei.

## AGRADECIMENTOS

Ao prof. dr. Marco Antonio Casanova, que, desde o início, sempre me deixou à vontade para fazer o que todo estudante de filosofia precisa fazer: pensar *filosoficamente*.

Ao prof. dr. Edmilson Azevedo, por aquele bate-papo de 45 minutos em sua casa, sem o qual meu projeto de doutorado talvez não tivesse existido.

A Laurênio Sombra, que soube me estimular a fazer a coisa certa, no momento certo.

A Martiniano Neto, que, como bom amigo, foi prestativo quando precisei.

A Raquel, Alexandre e Arthur, que, muito gentilmente, me hospedaram em sua casa durante todo o processo seletivo em 2009.

A Andréa Carneiro e ao Biga (claro!), que também me ajudaram a conseguir um lugar para ficar no Rio.

A Márcia, Raimunda, Yuri, Amon, Larissa e Diogo, obrigado por me receber em sua casa toda santa semana naquele difícil primeiro semestre de 2010.

A Wanderson Flor, pelos estimulantes diálogos filosóficos, que me ajudaram, e muito, a compreender melhor a questão motivadora da minha tese.

À profa. dra. Elena Garcia, pelas dicas importantes para o meu projeto de pesquisa.

À profa. dra. Vera Portocarrero, que, sempre muito simpática, me ajudou a compreender melhor o pensamento de Michel Foucault.

Ao prof. dr. Frank Töpfer, pelas conversas filosóficas e, em especial, pela linda dedicatória no frontispício do livro que me deu de presente: “*Nicht was andere gedacht haben, sondern wie die Sache sich im Wahrheit verhält*”.

Aos meus colegas de curso: Gustavo, Izaías, Juliana, Mário, Paulo e Victor.

Aos professores: Alexandre Marques, Antonio Augusto, Fernando Fragozo, Gerson Brea e Paulo Cesar Duque Estrada, agradeço-lhes por tão bom diálogo.

A Dalila Borges, *thank you for reviewing my abstract*.

Aos meus pais, ao meu irmão e à minha irmã, que, sem dúvida, determinaram de alguma maneira o meu caminho até aqui.

A Luciana Ferreira, minha companheira – sempre.

Meu medo é que, por ter cometido um deslize quanto à verdade, em relação àquilo em que menos se devem cometer deslizes, não serei só eu a levar o tombo, porque também estarei arrastando meus amigos.

*Platão*

## RESUMO

SANTOS, Rainri Back dos. *Distanciamento teórico e engajamento prático: acerca da unidade entre atitude teórica e atitude prática a partir de um problema oriundo da hermenêutica filosófica*. 2013. 303 f. Tese (Doutorado em Filosofia) – Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade do Estado do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2013.

Desde os gregos antigos, sobretudo, desde Aristóteles, as assim chamadas “ciências teóricas”, das quais se destaca a filosofia, têm sido caracterizadas como experiências de pura contemplação da essência última das coisas nelas investigadas. Por se tratar de uma experiência *pura*, nela não interviria nenhuma outra atitude diferente da própria atitude teórica; mais especificamente, a atitude teórica não apresentaria qualquer sinal de atitude prática, ou seja, qualquer sinal de interesse pela possível utilidade da coisa conhecida nem mesmo qualquer sinal de intenção para agir. Haja vista tal panorama geral, a presente tese almeja mostrar como a atitude teórica forma, na verdade, uma unidade com a atitude prática; como ela, a teoria, precisa ser, sobretudo, uma ação genuinamente prática. Para tanto, a tese parte de uma interpretação crítica do projeto filosófico de Gadamer que reivindica para a hermenêutica o título de filosofia prática, que, no fundo, se trata de uma tentativa de reunir teoria e prática em uma só experiência. Só então, a tese procura mostrar como quem faz a experiência teórica, já que precisa pensar na linguagem, se encontra em um âmbito essencialmente plural, onde, portanto, há muitos outros dos quais, inclusive, ele até mesmo depende para concretizar a possibilidade de falar. Assim, a tese estabelece as condições para revelar a necessidade de quem faz a experiência teórica de se engajar em um amplo jogo histórico, que o compele a agir não só eticamente em relação aos outros como também politicamente em conjunto com eles.

Palavras-chave: Distanciamento. Engajamento. Utilidade. Ação. Linguagem. Jogo. Ética. Política.



## ABSTRACT

SANTOS, Rainri Back dos. *Theoretical detachment and practical engagement: on unity between theoretical and practical attitude starting from a problem originated from philosophical hermeneutics*. 2013. 303 f. Tese (Doutorado em Filosofia) – Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade do Estado do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2013.

From the ancient Greeks' time, especially since Aristotle, the so-called "theoretical sciences", from which philosophy stands out, have been characterized as experiences of pure contemplation of the ultimate essence of things in them investigated. Because it is a pure experience, it would intervene no other attitude than the theoretical attitude itself, more specifically, the theoretical attitude would not present any sign of practical attitude, i.e., any sign of interest in the possible usefulness of the thing which is being known or even any indication of intention to act. Considering such an overview, this thesis aims to show how the theoretical attitude actually forms a unit with practical attitude; how it (the theoretical attitude) must be, above all, a genuinely practical action. Therefore, the thesis will be based on a critical interpretation of Gadamer's philosophical project that claims the title of practical philosophy to hermeneutics, which, in principle, approaches an attempt to gather theory and practice in a single experience. Only then, the thesis seeks to show how one who has the theoretical experience, needing to think within the scope of language, is essentially in a plural context, in which, thus, there are so many others which they inclusively depend on, in order to concretize the very ability to talk. Hence, the thesis establishes the conditions to reveal the need of one who has the theoretical experience to get engaged in a broad historical game that compels oneself to act ethically towards others and also politically gathered with them.

Keywords: Detachment. Engagement. Usefulness. Action. Language. Game. Ethics. Politics.

## SUMÁRIO

INTRODUÇÃO .....	10
<b>1 APRESENTAÇÃO E JUSTIFICAÇÃO DO PROBLEMA .....</b>	<b>15</b>
1.1 <b>A aplicação enquanto problema fundamental da hermenêutica .....</b>	<b>15</b>
1.2 <b>A universalidade da compreensão .....</b>	<b>21</b>
1.3 <b>O cunho prático da hermenêutica .....</b>	<b>34</b>
1.4 <b>Exposição do problema .....</b>	<b>39</b>
1.5 <b>Possíveis réplicas .....</b>	<b>56</b>
1.6 <b>É possível questionar o que um filósofo diz a respeito de si mesmo? .....</b>	<b>78</b>
1.7 <b>A proposta de tese .....</b>	<b>87</b>
<b>2 DISTANCIAMENTO TEÓRICO .....</b>	<b>89</b>
2.1 <b>Considerações introdutórias .....</b>	<b>89</b>
2.2 <b>Sobre a origem da pureza da atitude teórica .....</b>	<b>90</b>
2.2.1 <u>Alguns esclarecimentos de cunho terminológico .....</u>	<u>93</u>
2.2.2 <u>A hierarquia entre as formas de conhecimento .....</u>	<u>97</u>
2.2.3 <u>A imobilidade do princípio como origem da pureza do conhecimento .....</u>	<u>101</u>
2.3 <b>A ideia mesma de distanciamento .....</b>	<b>110</b>
2.4 <b>Atitude teórica e disposição para ser útil .....</b>	<b>114</b>
2.5 <b>Atitude teórica e disposição para agir .....</b>	<b>129</b>
2.5.1 <u>A problematicidade do cunho autotélico das ciências teóricas .....</u>	<u>129</u>
2.5.2 <u>A reflexividade como condição para reconhecer identidade e alteridade .....</u>	<u>138</u>
2.5.3 <u>A mediação da alteridade no cerne do próprio ego pensante .....</u>	<u>150</u>
2.5.4 <u>O pensamento como ação transitiva e prática .....</u>	<u>159</u>
2.6 <b>Atitude teórica e imutabilidade dos primeiros princípios .....</b>	<b>166</b>
<b>3 ENGAJAMENTO PRÁTICO .....</b>	<b>188</b>
3.1 <b>Considerações introdutórias .....</b>	<b>188</b>
3.2 <b>Sobre o caráter <i>necessariamente</i> plural da linguagem .....</b>	<b>191</b>
3.3 <b>O jogo da historicidade .....</b>	<b>210</b>
3.3.1 <u>Historicidade na interpretação epistemológica de Dilthey .....</u>	<u>212</u>
3.3.2 <u>Historicidade na interpretação existencial de Heidegger .....</u>	<u>216</u>
3.3.3 <u>O problema da independência do jogo .....</u>	<u>221</u>
3.3.4 <u>A transformação: uma tarefa do jogo da historicidade .....</u>	<u>227</u>
3.3.5 <u>O conceito de transformação .....</u>	<u>233</u>

3.4	<b>A ideia mesma de engajamento prático</b>	245
3.5	<b>O aspecto ético do engajamento prático</b>	246
3.5.1	<u>Ser justo com os outros e com as coisas</u>	246
3.5.2	<u>Como ser justo com os outros e com as coisas?</u>	258
3.6	<b>O aspecto político do engajamento prático</b>	265
4	<b>À GUIA DE CONCLUSÃO</b>	284
	<b>REFERÊNCIAS</b>	290

## INTRODUÇÃO

Uma coisa é verificar opiniões dos filósofos e descrevê-las.  
Outra coisa bem diferente é debater com eles aquilo que dizem [...]

*Martin Heidegger*

Há pelo menos duas maneiras, ambas plenamente legítimas, de uma tese de filosofia se posicionar em relação a um assunto. Primeiro, ela pode assumir uma atitude, por assim dizer, “meramente interpretativa”. – Mas em qual sentido? Afinal, não parece haver maneira de lidar com um assunto, seja qual for, que não possa ser considerada interpretação. Porém, ao se referir a uma “atitude meramente interpretativa”, a presente exposição visa uma forma mais específica de interpretação. Qualquer assunto só pode ser interpretado a partir de algum ponto de vista. Naturalmente, uma tese tende a abordar o assunto sobre o qual versa com base em outros pontos de vista, sobretudo, aqueles já consagrados na tradição da filosofia, sejam eles dos próprios filósofos, sejam eles de comentadores com mérito amplamente reconhecido. Mas uma tese pode ainda abordar o assunto *sem por à prova os pontos de vista* nos quais ela se baseia; sem verificar se eles, de fato, apresentam a coisa tal como ela deveria ser caso quem escreve a tese considerasse tal coisa em si mesma.

Geralmente, uma tese assim tende a abordar o assunto com base no ponto de vista de um filósofo da sua predileção, em torno do qual ela faz gravitar os pontos de vista de comentadores já consagrados. A finalidade de tal tese, então, consiste em se tornar ela própria um comentário digno de nota a respeito do filósofo em apreço, *sem jamais*, eis toda a questão, *se arriscar a debater diretamente com o próprio filósofo a verdade da coisa mesma a que ele, o filósofo, dedicou a vida para trazê-la à tona*. É exatamente tal postura que está sendo designada aqui de “atitude meramente interpretativa”. A razão para assim denominá-la se justifica em que ela, tal atitude, se furta a por à prova o ponto de vista do filósofo no qual se baseia, resumindo-se a apenas esclarecê-lo ou a descobrir nele um aspecto ao qual a tradição de comentadores ainda não prestou a devida atenção.

Mesmo quando tal tese se arrisca a defender algum ponto de vista, invariavelmente ela o faz apenas para defender certo filósofo dos ataques dos adversários, valendo-se, inclusive, dos argumentos de comentadores consagrados. Quando ousa se dirigir diretamente a alguém, ela tende a fazê-lo em relação a outros comentadores, com o propósito de defender um ponto de vista próprio a respeito do que pensa certo filósofo. Mesmo assim, aquilo que uma tese desse tipo chama de “ponto de vista próprio” é, na verdade, *um ponto de vista sobre outro*

*ponto de vista*. Assim, ela permanece fiel a sua atitude fundamental de se privar da possibilidade de fazer *ela mesma* uma experiência<sup>1</sup> com a coisa sobre a qual o filósofo, este sim, apresentou um ponto de vista próprio.

Sem dúvida, haja vista o desenvolvimento de toda uma tradição em filosofia, não deixa de ser absolutamente legítima a contribuição de teses escritas sob tal orientação. As considerações feitas aqui visam apenas delimitar, de início, a orientação particular que a presente tese almeja adotar para si. Ela, por sua vez, não se restringirá a esclarecer o ponto de vista de algum filósofo ou mesmo não se limitará a defendê-lo das críticas dos adversários, mas, antes, assumirá a possibilidade de *formular um ponto de vista próprio sobre a coisa mesma* em questão no ponto de vista dos filósofos com os quais ela dialogará nos próximos capítulos. Não raro, ela se posicionará criticamente em relação ao principal filósofo nela em questão assim como o fará em relação aos outros cujos pontos de vista ela, por ventura, considerará relevantes para o problema que a motiva; ela não se furtará, enfim, à possibilidade de apresentar demonstrações com base em exemplos próprios, porque o que a move não é uma “atitude meramente interpretativa”, no sentido esclarecido, mas *uma necessidade de fazer uma experiência própria<sup>2</sup> com a coisa mesma nela investigada*.

Mas sobre qual coisa a tese pretende versar, enfim? Grosso modo, *sobre a possibilidade de descobrir uma unidade implícita entre atitude teórica e atitude prática em uma mesma experiência de conhecimento*.<sup>3</sup> Desde os gregos antigos, sobretudo, desde Aristóteles, ambas vêm sendo consideradas atitudes antagônicas, principalmente, porque a atitude teórica tem sido compreendida como uma atividade *pura*. Mais precisamente, nela não haveria qualquer traço de atividade prática, já que, em essência, o seu impulso motriz não seria o interesse por coisas úteis à vida cotidiana nem mesmo a necessidade de agir. Ao contrário, a atitude teórica tem sido caracterizada há séculos como uma contemplação inerte da essência imutável das coisas, desejosa de conhecer apenas para conhecer. Então, como algo assim poderia formar

---

<sup>1</sup> A palavra ‘experiência’ está sendo empregada aqui em um significado específico, cujo esclarecimento, porém, será realizado apenas no segundo capítulo, seção 2.6, devido à ordem de abordagem dos aspectos constituintes do problema motivador da tese; ordem segundo a qual ela, a tese, considera mais adequado apresentá-lo. De qualquer maneira, a fim de prestar um esclarecimento ao menos provisório, a exposição compreende aqui por ‘experiência’ as transformações possíveis e constantes no modo como alguém compreende a coisa mesma investigada, graças às quais a própria coisa passa a se manifestar de uma maneira diferente de como era antes, embora se trate da mesma coisa.

<sup>2</sup> Cf. nota 1. A expressão ‘experiência própria’ significa apresentar a coisa investigada tal como ela se manifesta *para a perspectiva de quem escreve a tese*, incluindo as possíveis transformações pelas quais ela, a coisa, pode passar, por cuja verdade ou inverdade, portanto, ela própria, a tese, pretende responder. Assim, a exposição apenas pontua que a tese não remeterá para alguém outro, por exemplo, para um filósofo já consagrado da tradição, a responsabilidade sobre a verdade ou a inverdade quanto ao modo como as coisas investigadas aqui serão compreendidas.

<sup>3</sup> Em outras palavras, em um mesmo movimento no qual a compreensão pode alterar a maneira como ela compreende a coisa investigada a ponto de ela própria, a coisa, se manifestar de outro modo.

uma unidade com a atitude prática, que, ao contrário, se caracteriza pela disposição para ser útil e, sobretudo, pelo engajamento na ação?

Certamente, a atitude teórica pode ser assumida em várias ciências, por exemplo, na física e, principalmente até, na matemática, e, por consequência, ela pode se relacionar com coisas de naturezas muito diferentes. Assim, a presente tese precisa fazer uma advertência prévia. Ao investigar a possibilidade de descobrir uma unidade subjacente entre atitude teórica e atitude prática na experiência de conhecimento, ela se baseará naquilo que acontece em um exemplo particular de atitude teórica: *a filosofia*, embora ele possa até ser considerado paradigmático. Portanto, a presente tese não se aventurará a mostrar como a atitude prática pode ser assumida, inclusive, em ciências como a física e a matemática, até porque tal empresa exigiria uma investigação muito mais extensa, para a qual, convém admitir, a presente tese não se considera suficientemente competente.<sup>4</sup> Em contrapartida, tal advertência não desdiz a possibilidade de a tese aqui defendida valer também para tais ciências – o que, aliás, deveria ser considerado, a princípio, bem plausível, já que, se a atitude teórica forma mesmo uma unidade com a atitude prática, então, onde quer que ela seja assumida, deveria ser assumido também aquilo com o qual ela forma uma unidade.

De modo geral, enfim, a presente tese almeja abordar a coisa mencionada, partindo de uma crítica ao projeto filosófico de Gadamer no qual ele reivindica para a hermenêutica o título de filosofia prática. Trata-se, basicamente, do assunto do primeiro capítulo. Aí, o propósito fundamental será demonstrar que a hermenêutica não pode ser considerada filosofia prática, porque, ao contrário do que Gadamer alega, a referência pela qual ela define o próprio perfil teórico não é a filosofia prática, mas sim a investigação puramente teórica. Para tanto, a tese pretende mostrar como a experiência da aplicação, que, segundo Gadamer, é o fenômeno estruturador da compreensão em toda a sua universalidade, jamais poderia assegurar aquilo que Gadamer espera com base nessa experiência, a saber: o caráter prático da hermenêutica enquanto investigação filosófica.

Ao apresentar as possíveis réplicas de Gadamer aos posicionamentos críticos da tese, ela mostrará como, por detrás do projeto filosófico de Gadamer, se insinua aqui e ali a pretensão, todavia, malsucedida, de reunir em uma só experiência atitude teórica e atitude prática. Assim, a tese prepara as condições para passar ao segundo capítulo, intitulado “distanciamento teórico”. Em um primeiro momento, a tese retornará a Aristóteles, a fim de saber como

---

<sup>4</sup> Uma modéstia, a propósito, semelhante à de Gadamer, que, segundo Jean Grondin (1999, p. 8), teria sido “prudente demais, modesto demais” para extrair uma conclusão, aliás, quase imediata, dos pressupostos de onde ele, Gadamer, parte para demonstrar a universalidade da experiência hermenêutica, a saber: que, além das ciências humanas, também as ciências exatas devem ser compreendidas “mais hermeneuticamente”.

foram estabelecidas originalmente as pressuposições em virtude das quais a tradição posterior passou a compreender a atitude teórica tal como a vem compreendendo. Somente então, a tese delimitará brevemente o que significa aqui atitude de distanciamento teórico, baseando-se, claro, no exemplo paradigmático da filosofia. Uma vez feitas tais considerações introdutórias, a tese se considerará preparada para abordar mais diretamente o problema, investigando, enfim, em que medida a atitude teórica, de fato, prescinde do interesse por coisas úteis em geral e, inclusive, da intenção de agir, resumindo-se a meramente contemplar a essência última das coisas, como reza a tradição.

No terceiro e último capítulo, a tese deve apenas consolidar as proposições defendidas nos capítulos anteriores. A sua finalidade fundamental é demonstrar mais incisivamente uma proposta, em particular, introduzida no segundo capítulo, segundo a qual o pensamento é, em princípio, uma *ação*. Ao pensar, parece necessário, por um lado, *ser justo* os outros com os quais dialoga quem está pensando e, por outro lado, *agir em conjunto com eles*, pois, apenas mediante o reconhecimento alheio, como a tese pretende mostrar, parece possível consolidar uma verdade. Portanto, lhe é necessário, mesmo em plena atitude teórica, não só *regular a própria ação*, aspecto ético da experiência teórica, como também *agir em conjunto com os outros*, aspecto mais propriamente político. – Trata-se de atitudes evidentemente práticas, ao invés de atividades meramente contemplativas da essência necessária e imutável de certas coisas. O fenômeno-base de toda a demonstração será o caráter essencialmente plural da linguagem, já que, se não parece possível pensar sem palavras, a tese, baseando-se na pluralidade da linguagem, assegura também a condição mesma graças à qual o pensamento implicaria ação, qual seja: a presença do outro.

Ao longo da tese, enfim, haverá momentos onde ela se limitará a basicamente expor o pensamento de outros filósofos e comentadores, o que pode parecer comprometedor, haja vista a sua disposição para assumir um ponto de vista próprio sobre o problema em questão aqui. Contudo, dispor-se a esclarecer o pensamento alheio não implica necessariamente abdicar de apresentar um ponto de vista próprio sobre uma coisa, até porque um verdadeiro diálogo, por definição, requer um esforço de mútuo entendimento e, para realizá-lo, é necessário deixar bem claro para si próprio como o outro pensa. Qualquer esclarecimento do ponto de vista de outros filósofos visará sempre e precisamente a defesa de um ponto de vista próprio em relação ao problema. Trata-se, inclusive, de um recurso metodológico que pode ser caracterizado pela *contraposição* do ponto de vista alheio àquele com o qual a tese pretende se i-

dentificar, até porque, por contraste em relação a outras propostas, parece mais fácil esclarecer qual seria a singularidade própria à tese.<sup>5</sup>

Aliás, por meio de tal procedimento, a tese *estaria sendo justa* com os seus interlocutores, servindo, ao mesmo tempo, portanto, de prova em favor do que ela mesma pretende defender: que *é necessário agir para pensar*.

---

<sup>5</sup> A exposição deve tal esclarecimento a uma observação do prof. Alexandre Marques.



## 1 APRESENTAÇÃO E JUSTIFICAÇÃO DO PROBLEMA

### 1.1 A aplicação enquanto problema fundamental da hermenêutica

Durante uma longa tradição, a hermenêutica não passava de uma disciplina técnica, que buscava descobrir meios para interpretar textos obscuros. E, por muito tempo, permaneceu fragmentada em quantas fossem as disciplinas que a requisitassem, das quais se destacaram a teologia, a filologia e a jurisprudência. Porém, às técnicas empregadas subjazia uma experiência fundamental, que reunia tais disciplinas em um ponto comum. Para trazê-la à tona, foi necessária uma apropriação filosófica dessa tradição – o que, em grande medida, se deve a Gadamer.<sup>6</sup> Só então a hermenêutica deixou de ser uma disciplina técnica para lidar com algo universal, tornando-se propriamente filosófica.

Na teologia, os problemas hermenêuticos em torno das Sagradas Escrituras sempre ultrapassaram o intuito de desenvolver meras técnicas de interpretação. Por exemplo, na divergência entre os intérpretes cristãos e protestantes a respeito da melhor maneira de compreender a Bíblia, estava em questão muito mais que um questionamento metodológico. Todo o empenho hermenêutico para compreender a “palavra de Deus” era, no fundo, uma discussão a respeito de como se devia professar a fé.<sup>7</sup>

Na filologia clássica, os textos gregos e latinos não impunham aos humanistas só um problema de ordem estritamente lingüística. Foi necessário lidar também com a maneira em que os gregos e os romanos compreendiam a si mesmos, e que afrontava os ideais do Humanismo emergente. Daí a famosa querela no século XVII em que os modernos buscavam sobrepujar culturalmente os antigos. Ao invés de apenas “interpretar” os clássicos, os humanistas tiveram de responder ao que foi compreendido.

A jurisprudência, por fim, revelou de maneira mais patente a experiência que apresentaria à hermenêutica um problema fundamentalmente universal, pois ela, a jurisprudência, deve acomodar a generalidade da lei à particularidade do caso em julgamento. Essa exigência

---

<sup>6</sup> Quanto ao que será exposto a respeito das disciplinas precursoras da hermenêutica, confira, em particular, o artigo *Hermenêutica como filosofia prática*. Cf. GADAMER, 1983.

<sup>7</sup> Em *A doutrina cristã*, Santo Agostinho busca resolver uma tensão na Bíblia, que parece comprometer a sua coerência interna. No Antigo Testamento, há relatos sobre poligamia que não condizem com o que a ética cristã prega no Novo Testamento. Por isso, Santo Agostinho desenvolve um método alegórico de interpretação. Ora, essa predisposição para conferir coerência à “palavra de Deus” revela uma preocupação em preservar a integridade da própria fé. Pois os cristãos jamais poderiam admitir que pudesse faltar coerência à palavra de um Ser a quem eles atribuem suma perfeição. Cf. AGOSTINHO, 2007, p. 175s.

se torna especialmente grave quando o jurista vive em uma sociedade politicamente muito distinta daquela em que a lei foi outorgada. É o que demonstram as objeções dos juristas modernos contra a posição de exceção que o direito romano conferia ao imperador Justiniano. Como na teologia e na filologia, a interpretação das leis não se limitou à simples compreensão técnica, mas se revelou um cultivo do próprio direito.

Enfim, uma experiência fundamental perpassa e reúne em um ponto comum as disciplinas precursoras da hermenêutica filosófica, e Gadamer a chamou de *aplicação* (*Anwendung*).<sup>8</sup> Compreender não significa reconhecer e apenas “reproduzir” irrefletidamente por meio de regras aquilo que um discurso faz ver; para compreender, é necessário *aplicar*, ou seja, *fazer valer aqui e agora a pretensão do discurso de revelar como são verdadeiramente as coisas sobre as quais ele versa*. Era com essa experiência fundamental que se defrontavam os teólogos, os humanistas e os juristas modernos.

Não por acaso, Gadamer considera a experiência da aplicação o “problema fundamental da hermenêutica”.<sup>9</sup> Aquele que simplesmente enuncia ou “ouve” palavras, ignorando completamente a pretensão de verdade de um discurso – quem assim procede não compreende o que tem diante de si. Não é possível compreender sem fazer jus à pretensão de quem discursa de dizer a verdade sobre aquilo que está versando; em uma palavra, não é possível compreender sem aplicar a si mesmo o que veio sendo dito. Em parte, é o que Gadamer busca mostrar na seguinte passagem de *Verdade e método*:

[...] a aplicação não é uma parte última, suplementar e ocasional do fenômeno da compreensão, mas *o determina desde o princípio e no seu todo*. Também aqui a aplicação consistia em relacionar algo geral e prévio com uma situação particular. *O intérprete que se confronta com uma tradição procura aplicá-la a si mesmo*. Mas isso tampouco significa que, para ele, o texto transmitido seja dado e compreendido como algo de universal e que só assim poderia ser empregado posteriormente numa aplicação particular. Ao contrário, o intérprete não quer apenas compreender esse universal, o texto, isto é, compreender o que diz a tradição e o que constitui o sentido e o significado do texto. Mas *para compreender isso ele não pode ignorar a si mesmo e a situação hermenêutica concreta em que se encontra*. *Se quiser compreender, deve relacionar o texto com essa situação*. (GADAMER, 2003b, p. 426, grifo nosso).

Essa passagem esclarece ainda por que a hermenêutica jurídica deve ser considerada uma precursora paradigmática da hermenêutica filosófica. Por si mesma, ela já tem de lidar com aquilo que define a experiência da aplicação: a vinculação do que é universal, a lei, ao que é particular, o caso em julgamento. É justamente o que ocorre, segundo Gadamer, com a compreensão de um texto herdado da tradição. O que determina o significado de algo e ins-

<sup>8</sup> Às vezes, Gadamer também utiliza a palavra alemã *Applikation*. Cf. GADAMER, 1999, p. 313.

<sup>9</sup> Como ele faz questão de pontuar no título da subseção 2.2, na segunda parte de *Verdade e método*: “A reconquista do problema fundamental da hermenêutica”. Cf. GADAMER, 2003b.

taura a compreensão é essencialmente universal, e, todavia, só pode ser realizado na concretezude particular da situação onde se encontra o intérprete.

Ademais, se vista de maneira mais atenta, essa relação entre duas determinações consideradas opostas – universal e particular – acaba revelando algo difícil de ser discernido. É o que pode ser constatado quando a questão da hermenêutica é assim formulada: “[...] que sentido se deve dar ao fato de que uma única e mesma mensagem transmitida pela tradição seja, não obstante, apreendida sempre de maneira diferente, isto é, em relação à situação histórica concreta daquele que a recebe?”. E mais adiante essa mesma questão é reapresentada de modo ainda mais claro: “No plano lógico, o problema do compreender se apresentará [...] como o de uma aplicação particular de algo geral (a mensagem autoidêntica) a uma situação concreta e particular” (GADAMER, 2003a, p. 47). Eis por que muitas vezes Gadamer caracteriza a experiência da aplicação como um problema.

Uma vez feitas tais considerações de cunho geral, convém agora aprofundar o que tem sido exposto sobre a aplicação. Inicialmente, a tradição precursora da hermenêutica filosófica foi retomada para mostrar o que nela havia de fundamental e que, por isso, atravessava a teologia, a filologia clássica e a jurisprudência. Mas é necessário voltar mais uma vez a essa tradição, agora visando aspectos mais específicos, para, a partir dela, considerar outras questões que podem dificultar uma compreensão mais cuidadosa sobre o que a hermenêutica tem em vista com a palavra “aplicação”. Assim, será mais bem satisfeito o propósito de apresentá-la como “problema fundamental da hermenêutica”.

A noção em si mesma de aplicação não era estranha à tradição precursora da hermenêutica filosófica; muito ao contrário, chegou até a figurar entre as suas principais categorias. Todavia, a história lhe reservou um fim não muito promissor filosoficamente. A princípio, a aplicação tinha sido compreendida de um modo que não diferia daquilo que o senso comum estabelecera a seu respeito – e que, aliás, ainda hoje permanece plenamente vigente. E, por fim, ela acabou sendo esquecida posteriormente.

Como Gadamer conta,<sup>10</sup> para a antiga tradição, a experiência hermenêutica comportaria três momentos distintos, *subtilitas intelligendi* (compreensão), *subtilitas explicandi* (interpretação), e, durante o pietismo, foi acrescentado um terceiro momento, *subtilitas applicandi* (aplicação). Para a hermenêutica desenvolvida no romantismo, porém, a interpretação não deveria ser um momento posterior e complementar, mas sim a manifestação mais explícita da compreensão. Decerto, tratou-se de um primeiro passo para o reconhecimento da unidade

---

<sup>10</sup> *Ibid.*, p. 406s.

própria aos aspectos fundamentais da experiência hermenêutica. No entanto, o terceiro momento, a aplicação, foi relegado ao esquecimento.

O passo seguinte somente é realizado quando Gadamer demonstra que a aplicação deve ser considerada um momento tão essencial quanto a compreensão e a interpretação. Para compreender, como foi dito, é necessário fazer valer o sentido que confere ao texto toda a sua compreensibilidade. Mas isso deve ocorrer no momento mesmo da interpretação. Como Gadamer adverte na passagem supracitada, não se trata de compreender primeiro algo universal para, somente depois, aplicá-lo a uma situação particular. A aplicação é um aspecto essencial e, como tudo o que é essencial, sem ela não haveria nem compreensão nem interpretação. Trata-se de três aspectos de uma mesma experiência.

O que está sendo posto em jogo é uma noção bem enraizada da palavra ‘aplicação’, que gradativamente se tornou senso comum graças, em parte, à eficácia prática dos métodos científicos modernos.<sup>11</sup> Aí ‘aplicação’ significa o emprego de conhecimentos adquiridos previamente por meio da investigação científica para satisfazer necessidades de ordem prática. É o que sucede às ciências naturais quando são “aplicadas” na produção de equipamentos que incrementam a execução de certos trabalhos.<sup>12</sup> Já parece estar suficientemente claro que não é assim que a hermenêutica compreende a aplicação.

Aliás, a fragmentação da experiência hermenêutica deve muito a essa ampla e bem-sucedida difusão da metodologia científica.<sup>13</sup> Sem dúvida, a própria natureza multifacetada da compreensão talvez propicie, em parte, a sua dispersão em momentos distintos. Todavia, o que nela era apenas uma propensão, uma vez submetido ao método, se torna algo rigoroso e sistemático, que só pode ser desfeito ao ser novamente defrontado com a coisa mesma em questão. É o que Gadamer faz com a “teoria geral da interpretação” (*Allgemeine Theorie der Interpretation*), de Emilio Betti,<sup>14</sup> que diferencia esquematicamente a interpretação em três momentos distintos: cognitivo, normativo e reprodutivo.

---

<sup>11</sup> Descartes, por exemplo, considera explicitamente a possibilidade de “aplicar” os conhecimentos científicos como um projeto a ser realizado em seu tempo: “Pois elas [‘algumas noções gerais concernentes à física’] me mostraram que é possível chegar a conhecimentos que sejam muito úteis à vida, e que [...] conhecendo a força e as ações do fogo, da água, do ar, dos astros, dos céus e de todos os outros corpos que nos cercam [...] poderíamos utilizá-los da mesma forma em todos os usos para os quais são próprios, e assim nos tornar senhores e possuidores da natureza” (DESCARTES, 2000, p. 86-87).

<sup>12</sup> Aliás, o significado da palavra ‘aplicação’ que a hermenêutica filosófica traz à tona não só é distinto como também acaba fundamentando aquele outro significado. Pois o emprego de um conhecimento científico supõe, antes, a compreensão do que esse conhecimento pretende estabelecer; supõe, portanto, a experiência da aplicação, tal como a hermenêutica filosófica a entende.

<sup>13</sup> Aqui, a exposição se norteia basicamente pela maneira geral como Gadamer compreende a ciência. Como o prof. Antonio Augusto (UERJ) bem observa, pode haver mais de uma metodologia científica, algumas das quais talvez não se adêquem às críticas de Gadamer.

<sup>14</sup> *Ibid.*, p. 409s.

O propósito fundamental de Gadamer consiste em mostrar que esses três momentos se interpenetram de tal maneira, que um não parece poder reivindicar autonomia em relação aos outros. O exemplo da hermenêutica jurídica pode ser bem convincente, pois o conhecimento de uma lei, que Betti classificaria como “interpretação cognitiva”, requer por si mesmo um momento “normativo” – a aplicação dessa lei.<sup>15</sup>

Todavia, alguém ainda poderia perguntar: o que haveria de cognitivo e normativo em uma “mera reprodução”? Ora, o que deve ser posto em questão aí é justamente a possibilidade de meramente reproduzir, por exemplo, um texto ou uma composição musical. Como Gadamer demonstra, para encenar um drama, recitar um poema ou executar uma música, é necessário depreender do texto ou da partitura algo com sentido, o que já poderia ser considerado um processo cognitivo. Porém, mais importante ainda é notar outra coisa. Ao depreender o sentido da obra em questão, o intérprete não está simplesmente reproduzindo algo, mas, ao mesmo tempo, obedecendo às preferências de estilo bem aceitas em sua época, o que poderia ser considerado um processo normativo.

Assim, ao trazer à tona o problema das preferências de uma época, a “interpretação reprodutiva” conduz ao fenômeno da pré-compreensão e, sobretudo, a um problema quanto ao arbítrio do intérprete diante do que está interpretando. Para retomar a coisa em apreço aqui, esse problema pode ser assim apresentado: o que, afinal, é aplicado à situação do intérprete – os preconceitos da época ou o conteúdo de sentido do que está sendo interpretado? A aplicação não poderia ser um ato de arbitrariedade?<sup>16</sup>

Ora, apesar de partir sempre de uma pré-compreensão, a experiência hermenêutica não pode ser reduzida ao absoluto predomínio de tudo o que o intérprete poderia impingir ao que ele interpreta. Se assim fosse, toda a estrutura semântica e sintática de um discurso, todo o propósito que orientou quem o escreveu – tudo seria em si mesmo previamente destituído de qualquer sentido, que só seria estabelecido no ato mesmo da interpretação. Em uma palavra,

---

<sup>15</sup> A propósito, em *Excessos e exceções*, Hilan Bensusan, de passagem, chama a atenção para uma diferença com base na qual parece possível justificar a separação de Betti entre os momentos cognitivo e normativo da interpretação. Apenas estudar uma lei seria diferente de aplicá-la, conforme sugere Bensusan (2008, p. 148), reportando-se a Agamben e a Walter Benjamin. O estudo da lei corresponderia ao momento meramente cognitivo da interpretação, ao passo que a aplicação efetiva dela em um tribunal corresponderia ao momento normativo. No entanto, tal diferença se baseia na mesma pressuposição pela qual o senso comum compreende a aplicação: enquanto emprego de um conhecimento previamente estabelecido a uma situação determinada, a fim de resolver problemas de ordem prática. A hermenêutica, por sua vez, vale frisar, aponta para uma forma mais fundamental da experiência da aplicação, inclusive, muito mais abrangente, a ponto de até subsumir em si aquele modo em que o senso comum a compreende.

<sup>16</sup> Aqui vale fazer uma breve advertência. Essa pergunta já parte de um horizonte interpretativo em si mesmo problemático, pois opõe aos preconceitos “subjetivos” de quem interpreta a “objetividade” de sentido do que está sendo interpretado. Portanto, ela só é enunciada aqui para esclarecer um aspecto importante da experiência da aplicação, sem considerar mais a fundo o problema ontológico de onde ela mesma parte.

há *algo* sobre o qual o texto se pronuncia, conferindo sentido não só a si mesmo como também à própria experiência do intérprete.

Há uma passagem particular de *Verdade e método* onde Gadamer tece algumas considerações bem precisas a respeito dessa questão:

[...] dentro dessa multiplicidade do “opinável”, isto é, daquilo em que um leitor pode encontrar sentido ou pode esperar encontrar, nem tudo é possível [...] Por isso, também aqui existe um critério. *A tarefa da hermenêutica se converte por si mesma num questionamento pautado na coisa em questão*, e já se encontra sempre determinado por esta. (GADAMER, 2003b, p. 358, grifo do autor).

E, em seguida, vem o que é mais decisivo:

Aquele que quer compreender não pode se entregar de antemão ao arbítrio de suas próprias opiniões prévias, ignorando a opinião do texto de maneira mais obstinada e conseqüente possível – até que este acabe por não poder ser ignorado e derrube a suposta compreensão. Em princípio, quem quer compreender um texto deve estar disposto a deixar que este lhe diga alguma coisa. (*Loc. cit.*).

Até agora foram apresentados ao menos os principais aspectos que determinam a experiência da aplicação. De maneira geral, se trata da *exigência* de fazer valer a pretensão do texto de dizer a verdade sobre aquilo que está versando – o que revela que a universalidade do sentido forma inevitavelmente uma *unidade* com o caráter particular da situação a partir da qual o texto é interpretado. Em suma, não se trata de, primeiro, conhecer algo universal para, só depois, aplicá-lo a um contexto particular. Ademais, “aplicação” não tem aí aquele mesmo sentido já bem enraizado no senso comum, quando, por exemplo, um conhecimento científico é “aplicado” no intuito de resolver um problema prático. Nem se trata da aplicação pura e exclusiva do que o intérprete pode preconceber, como se o texto interpretado fosse em si destituído de qualquer poder de interpelação.

Conforme reza o título desta seção, o principal intuito aqui é mostrar que a aplicação consiste no “problema fundamental da hermenêutica”. Portanto, convém perguntar: não haveria alguma maneira de compreender que, todavia, não fosse uma aplicação? Seria ela realmente “fundamental” à experiência hermenêutica?

Um exame superficial da experiência feita na historiografia, por exemplo, aparentemente contesta tudo o que foi apresentado até agora.<sup>17</sup> Um historiador não parece se interessar pelo que o documento pesquisado pode lhe dizer, mas o considera uma “fonte”, um “testemunho”, que esconde em si aquilo que deve ser procurado. Ele está interessado em revelar, como diz Gadamer, um “sentido oculto” que, embora não tenha sido dito expressamente, pode ser inferido e, sobretudo, corretamente compreendido, caso seja mantido em referência ao contexto histórico no qual foi urdido. Assim, em vez de aplicar a si mesmo a verdade do que inter-

---

<sup>17</sup> *Ibid.*, p. 440s.

preta, um historiador se manteria à distância, compreendendo objetivamente o documento a partir da própria situação histórica em que ele foi escrito.

Ora, como Gadamer argumenta, talvez essa mudança na intenção possa valer para um texto em particular, mas não para a tradição histórica em conjunto, na qual um historiador está inevitavelmente envolvido. Todos os fatos históricos que um historiador desentranha do documento não representam a derradeira finalidade da pesquisa historiográfica, mas são somente meios. Ele só conclui o seu trabalho quando consegue determinar o significado de um acontecimento para a história em geral, e, ao fazê-lo, acaba determinando o que ele mesmo e sua própria época significam para a tradição como um todo. Por conseguinte, também aqui não parece ser possível elidir a experiência da aplicação.

Portanto, a historiografia acaba revelando outro aspecto sumamente importante para determinar a experiência da aplicação, que não difere do que sucede com o direito, a filologia e a teologia. Se há diferenças, elas dizem respeito ao método e ao objeto, mas não suprimem o que atravessa e une fundamentalmente essas disciplinas. Em todas elas, o intérprete deve fazer, por meio da linguagem, a mediação entre o passado e o momento presente. E tal mediação jamais chega a um ponto conclusivo. A “linha de sentido”,<sup>18</sup> que vai se delineando durante a compreensão, jamais chega a atingir absoluta peremptoriedade, pois sempre deixará aberta a possibilidade de uma interpretação diferente.

Finalmente, até onde lhes pareceu possível, tais considerações se restringiram a tratar da experiência da aplicação enquanto tal. Por ora, elas parecem bastar. Serão realizados agora os dois próximos passos necessários para expor adequadamente o problema motivador desta tese. Cabe apresentar, respectivamente, o modo pelo qual a aplicação atravessa e justifica os aspectos definidores do perfil filosófico da hermenêutica: a universalidade da compreensão e a caracterização da hermenêutica como filosofia prática.

## 1.2 A universalidade da compreensão

A seção anterior algumas vezes enfatizou o esforço de Gadamer para fazer jus à unidade do fenômeno da compreensão. Ora, por ser o problema fundamental da hermenêutica, pois somente por meio dela algo pode ser compreendido, a aplicação acaba sendo aquilo que confere tal unidade à compreensão, reunindo em um ponto comum os seus vários momentos. Em uma palavra, *a aplicação atravessa toda a universalidade da compreensão*. Logo, ela

---

<sup>18</sup> *Ibid.*, p. 445-446.

deve ser o fenômeno que servirá de fio condutor da exposição seguinte. E, dentre os momentos da compreensão, parece mais conveniente começar pela  *fusão de horizontes* , uma vez que a aplicação significa, em princípio, fazer valer no horizonte de quem interpreta a verdade vigente no horizonte daquilo que está sendo interpretado.

Em poucas, porém, bem precisas palavras, horizonte significa, segundo Gadamer (2003b, p. 399), “o âmbito de visão que abarca e encerra tudo o que pode ser visto a partir de um determinado ponto”. Mais adiante, ele especifica:

A linguagem filosófica empregou essa palavra, sobretudo desde Nietzsche e Husserl, para caracterizar a vinculação do pensamento à sua determinidade [*sic*] finita e para caracterizar o ritmo de ampliação do campo visual. Aquele que não tem um horizonte é um homem que não vê suficientemente longe e que, por conseguinte, supervaloriza o que lhe está mais próximo. Ao contrário, ter horizontes significa não estar limitado ao que há de mais próximo, mas poder ver além disso. Aquele que tem horizontes sabe valorizar corretamente o significado de todas as coisas que pertencem ao horizonte, no que concerne a proximidade e distância, grandeza e pequenez. (GADAMER, 2003b, p. 400).

Como Gadamer mesmo deixa claro, esse conceito é uma herança da fenomenologia de Husserl, em particular, quando das investigações sobre a temporalidade da consciência e o “mundo da vida”. Nesse período, Husserl tinha reconhecido, segundo Gadamer, “o significado do fenômeno do mundo” e os limites da *epoché*, pois o “mundo da vida” precede toda a experiência humana, sendo, inclusive, “pressuposto em todas as ciências”.<sup>19</sup> No histórico geral da fenomenologia, a introdução do conceito de horizonte representa a passagem de uma investigação baseada na intenção dirigida ao que está dado presentemente para uma investigação atenta à “continuidade sustentadora do todo”.

Já em sua raiz, portanto, o conceito de horizonte aponta para uma mobilidade típica do que é histórico, voltando-se, assim, contra a fixidez do objetivismo científico.<sup>20</sup> É justamente tal aspecto que Gadamer ressalta nesse conceito:

Assim como cada um jamais é um indivíduo solitário, pois está sempre se compreendendo com os outros também o horizonte fechado que cercaria uma cultura é uma abstração. A mobilidade histórica da existência humana se constitui precisamente no fato de não possuir uma vinculação absoluta a uma determinada posição, e nesse sentido jamais possui um horizonte verdadeiramente fechado. O horizonte é, antes, algo no qual trilhamos nosso caminho e que conosco faz o caminho. Os horizontes se deslocam ao passo de quem se move. Também o horizonte do passado, do qual vive toda vida humana e que se apresenta sob a forma da tradição, *que já está sempre em movimento*. (GADAMER, 2003b, p. 402, grifo nosso).

---

<sup>19</sup> *Ibid.*, p. 330-331.

<sup>20</sup> Mais uma vez, a exposição não pretende questionar se a maneira como Gadamer compreende as ciências naturais, de fato, faz jus a toda a sua complexidade, pois algo assim exigiria uma digressão totalmente fora de propósito. Talvez, associá-las, as ciências naturais, a algo como um “objetivismo fixo” não condiga verdadeiramente com a sua natureza epistemológica. Inclusive, na última revisão de *Verdade e método*, a fim de prepará-lo para a edição das suas “Obras Completas”, Gadamer (2003b, p. 376, grifo nosso) mesmo acrescenta uma nota de rodapé digna de atenção à seguinte passagem: “[...] a investigação científica como tal não recebe as leis de seu progresso dessas circunstâncias [ou seja, das circunstâncias históricas], mas *unicamente da lei da coisa* que se abre aos seus esforços metodológicos”. Na nota, enfim, ele adverte: “Esta questão parece bem mais complicada desde Thomas Kuhn [...]”, e, então, Gadamer menciona a obra *Estrutura das revoluções científicas*, claramente com o intuito de amenizar a maneira demasiado “objetivista” em que, na passagem citada, ele parecia compreender as ciências naturais.



É também tal mobilidade histórica que orienta toda a crítica de Gadamer contra a maneira em que a historiografia compreende o conceito de horizonte. Pois nela parece predominar um princípio, aliás, já comentado, de que seria necessário, para compreender um fato histórico, se deslocar para o horizonte do próprio passado, em vez de se basear nos padrões contemporâneos. Só assim o sentido do que está sendo interpretado se revelaria em sua genuína medida, evitando dessa maneira mal-entendidos.

O que deve ser posto em questão aí são principalmente duas pressuposições passíveis de controvérsia, que a historiografia<sup>21</sup> não parece ter notado. Primeiro: esse deslocamento do horizonte contemporâneo do historiador para o horizonte do passado pressupõe que ambos os horizontes são fixos, em si mesmos conclusos. O horizonte do passado estaria lá, a séculos de distância, à espera de um historiador disposto a deixar seu horizonte para se dirigir até ele, com o fito científico de compreendê-lo conforme os seus próprios padrões. Segundo: nesse suposto deslocamento, o historiador pressupõe, porém, sem o saber, que ele poderia deixar de por à prova o horizonte de onde ele mesmo parte. Pois, ao partir do horizonte do passado, ele supostamente preservaria o horizonte contemporâneo do encontro com uma verdade que proviesse do passado e pudesse ser válida para ele próprio.

Ora, quanto ao segundo pressuposto, já foi comentado que nem o teólogo, nem o filólogo, nem o jurista e nem mesmo o historiador podem se privar desse encontro, que, afinal, consiste no cerne da experiência da aplicação. Ainda que o historiador se valha de uma mudança de intenção diante do documento pesquisado, buscando não o que ele diz expressamente, mas sim um “sentido oculto” – mesmo assim, a experiência da aplicação não pode ser suprimida. Em relação ao primeiro pressuposto, Gadamer se questiona: “Existirão aqui realmente dois horizontes diferentes, o horizonte de quem compreende e o horizonte histórico a que este pretende se deslocar?” (GADAMER, 2003b, p. 401).

“Na realidade”, conclui Gadamer, “trata-se de *um único horizonte* que engloba tudo quanto a consciência histórica contém em si”.<sup>22</sup> Nessas passagens, são claramente consagrados os dois aspectos do conceito de horizonte, já estabelecidos na fenomenologia de Husserl: mobilidade e continuidade. Por se tratar de apenas “um único horizonte” em movimento, aparentemente desaparece o que motivava o historiador a empreender metodologicamente um deslocamento: a diferença de horizontes entre passado e presente. Em contrapartida, essa crí-

---

<sup>21</sup> Em conversa particular, um professor de história, Arthur Assis (UnB), contestou com certa veemência a maneira como Heidegger retrata a metodologia da ciência historiográfica. Ora, Gadamer parece ter herdado de Heidegger tal maneira de compreendê-la, a historiografia, de modo que as críticas do professor podem valer aqui. Contudo, a exposição não teria condições de abordar tal problemática, já que o propósito dela aqui é inteiramente outro.

<sup>22</sup> *Loc. cit.*, grifo nosso.

tica se converte em um problema para a própria hermenêutica, pois como poderia haver fusão em apenas um horizonte?

O que está em questão aqui não é tanto uma anulação do modo como a historiografia tem compreendido seu próprio trabalho, mas sim um esforço para apreender mais atentamente aquilo mesmo que tem motivado essa compreensão. Assim, Gadamer busca reavaliar a ideia mesma de deslocamento. “Pois, o que significa deslocar-se?”, a que ele responde: “[Decerto] que não será simplesmente ‘fazer abstração de si mesmo’”.<sup>23</sup> Na verdade, aquilo que a historiografia entendeu como um deslocamento significa, segundo Gadamer, “uma ascensão (*E-rhebung*) a uma universalidade mais elevada que supera (*überwindet*) tanto nossa própria particularidade quanto a do outro”.<sup>24</sup>

Nessa apropriação filosófica da noção de deslocamento, o que está sendo contornado é notadamente aquele vão esforço para se abstrair de si mesma ao qual a historiografia tem se submetido, desde que adotou irrefletidamente a metodologia das ciências naturais.<sup>25</sup> “Nós já estamos *sempre* tomados pelas esperanças e temores do que nos é mais próximo”, observa Gadamer, “e abordamos os testemunhos do passado a partir dessa predeterminação”. Justamente por essa razão – ele complementa – tem sido reiterada sistematicamente a tarefa de se voltar para a história sem permitir que as expectativas do intérprete predominem sobre aquilo que o próprio passado teria a lhe dizer.<sup>26</sup>

Em suma, há algo a que se deve fazer jus: a ascensão a uma universalidade mais ampla – a qual, porém, pelo prisma da metodologia científica, é reduzida à particularidade de um horizonte supostamente conclusivo. Cabe a essa ascensão responder à questão que a hermenêutica acaba apresentando a si mesma ao expor os problemas da historiografia: como seria possível discernir uma fusão de horizontes em algo que transcorre na esteira de “um único horizonte” e, assim, parece negar exatamente a condição para haver tal fusão? E ainda: como seria possível ver uma fusão entre horizontes sem considerá-los conclusivos e, sobretudo, sem fazer abstração de um em favor de outro?

---

<sup>23</sup> *Ibid.*, p. 403.

<sup>24</sup> *Loc. cit.* Aliás, esse tema da elevação à universalidade já tinha despontado no desenvolvimento do conceito humanista de formação, bem no início de *Verdade e método*. A respeito disso, Gadamer escreve: “O homem se caracteriza pela ruptura com o imediato e o natural, vocação que lhe é atribuída pelo aspecto espiritual e racional de sua natureza. ‘Segundo esse aspecto, ele não é por natureza o que deve ser’, razão pela qual tem necessidade da formação. O que Hegel chama de natureza formal da formação repousa na sua universalidade. No conceito de uma elevação à universalidade Hegel consegue reunir o que sua época compreendia por formação” (*ibid.*, p. 47).

<sup>25</sup> Quanto à transposição irrefletida dos métodos das ciências naturais para as ciências humanas, cf. DILTHEY, 2002, p. 20ss; 2011, p. 27ss; 2010b, p. 15ss.

<sup>26</sup> *Ibid.*, p. 403-404.

O conceito de destaque (*Abhebung*) é o ponto de partida para ver como a tradição se faz ouvir em seu horizonte próprio sem, contudo, se mostrar à margem do presente como um horizonte em si mesmo acabado.<sup>27</sup> Destacar envolve uma relação recíproca, pois o que está sendo destacado inevitavelmente destaca, ao mesmo tempo, aquilo que o está destacando; um torna visível o outro, simultaneamente.

À primeira vista, esse exemplo parece mostrar bem o contrário do que nele era esperado encontrar, pois, em vez de uma fusão, parece ter sido apresentado um processo em que uma coisa se torna independente de outra. Entretanto, o que deve ser considerado aí é o acontecimento de uma simultânea e recíproca visibilidade resultante do destaque. Nos termos da experiência hermenêutica, mais propriamente, quem se defronta com a tradição *já o faz* projetando um horizonte distinto daquele em que se encontra; ele *já sabe* que se trata de algo que lhe fala desde outro horizonte, o que por si mesmo o motiva a *destacá-lo* de seu próprio horizonte. No entanto, ao se dispor a ouvir, ele recolhe o que aí se faz ver e, conseqüentemente, *se funde* com aquilo de que tinha se destacado anteriormente, restaurando a unidade do horizonte histórico em que originalmente se encontrava.

Como é possível notar, essa descrição não diz respeito a um procedimento técnico, a um método, mas sim ao que sucede na própria lida com a tradição.<sup>28</sup> Mais especificamente, o destaque seguido da fusão entre o horizonte contemporâneo e o horizonte pretérito consiste no próprio movimento de intermediação da história consigo mesma. É assim que parece possível alcançar, a cada vez, uma universalidade mais ampla, conforme já foi comentado, a qual subsume em si a particularidade dos horizontes em questão. Aliás, é o que deve ser compreendido na seguinte passagem de um ensaio de Gadamer<sup>29</sup> a propósito da verdade: “nenhum de nós abarca toda a verdade em seu pensar, mas [...] a verdade no seu todo, no entanto, pode abarcar todos nós em nosso pensar individual”.

Dessa maneira, parecem ter sido respondidos os dois problemas com os quais a hermenêutica se deparou anteriormente. É possível sim haver uma fusão em “um único horizonte”, pois não é necessário pressupor que os horizontes em pauta estejam um à margem do outro, e em si mesmos plenamente conclusos. Em vez disso, basta reconhecer que eles se desta-

---

<sup>27</sup> *Ibid.*, p. 404.

<sup>28</sup> Ou mesmo na lida com outras pessoas, como Gadamer chega a dizer de passagem no ensaio *Hermenêutica clássica e hermenêutica filosófica*: “A distância insuperável e necessária entre os tempos, as culturas, as classes, as raças – ou mesmo entre as pessoas – é um momento [suprassubjetivo], que confere tensão e vida a todo compreender. Pode-se descrever esse fenômeno também do seguinte modo: [o] intérprete e o texto possuem cada qual seu próprio ‘horizonte’ e todo compreender representa uma fusão desses horizontes” (GADAMER, 2004, p. 132, grifo nosso).

<sup>29</sup> Cf. *O que é a verdade?* In: GADAMER, 2004, p. 57-71.

cam e se fundem sucessivamente, compondo panoramicamente um único movimento. Para esclarecer melhor como algo aparentemente tão paradoxal pode ser compreensível, basta atentar para um ponto fulcral. A tradição não existe enquanto algo pleno em si mesmo, como uma pedra, mas antes se constitui de uma relação reflexiva, cujo traço característico é justamente a contínua intermediação de si consigo mesma.<sup>30</sup>

É por essa razão, afinal, que o horizonte contemporâneo não pode abstrair de si mesmo para supostamente fazer jus ao que o interpela desde o passado, pois, assim, teria de interromper o que define o movimento da própria tradição, ao qual, aliás, ele mesmo pertence. – Aí está toda a força da experiência da aplicação. E, paulatinamente, chega o momento de passar para o outro aspecto da experiência hermenêutica, que também concorre à aplicação: a exigência de “por em jogo os preconceitos”.<sup>31</sup>

O emprego da palavra ‘jogo’ (*Spiel*) não ocorre aí devido a uma mera força de expressão. O que leva ambos os horizontes a se fundir um no outro é justamente a aplicação da verdade daquilo que interpela desde um horizonte passado à situação de quem o interpreta a partir do horizonte contemporâneo. Assim é promovida aquela elevação a uma universalidade mais ampla que, por meio de um processo de destaque e subsequente fusão, subsume em si a particularidade de cada horizonte. Uma fusão entre dois horizontes particulares dá lugar, então, a um fenômeno mais abrangente, que pode ser mais bem determinado por meio daquilo que Gadamer nomeia com a palavra ‘jogo’.<sup>32</sup>

Toda a determinação do fenômeno do jogo apresentada em *Verdade e método* se norteia por um propósito fundamental: libertá-lo do significado subjetivo que Kant e Schiller<sup>33</sup> lhe conferiram. A essência mesma do jogo não se encontra, segundo Gadamer, nem no comportamento nem nas variações do estado de ânimo nem na liberdade dos sujeitos que atuam em um jogo. Há uma “essência própria” (*ein eigenes Wesen*)<sup>34</sup> ao jogo que independe, diz Gadamer, do que acontece na consciência de quem joga.

Para justificar por que assume tal ponto de partida, Gadamer interpreta os empregos metafóricos da palavra ‘jogo’, que, paradoxalmente, acabam revelando seu “significado origi-

<sup>30</sup> Esse fenômeno se relaciona intimamente ao que Sartre registra a respeito da relação entre consciência e consciência (de) si na terceira parte da introdução a *O ser e o nada: O cogito “pré-reflexivo” e o ser do “percipere”*. Cf. SARTRE, 2003, p. 20s.

<sup>31</sup> No original: *das Ins-Spiel-bringen der Vorurteile*. Cf. GADAMER, 1999, p. 311.

<sup>32</sup> Aliás, vale lembrar a passagem final de *Verdade e método* em que Gadamer mesmo relaciona a verdade, que sempre passa pela mediação da experiência da aplicação, ao fenômeno do jogo: “A melhor maneira de determinar o que significa a verdade será, também aqui, recorrer ao conceito de jogo”. Cf. GADAMER, 2003b, p. 630.

<sup>33</sup> Cf. KANT, 2005a, p. 205s [272-279]; SCHILLER, 1991, p. 88s.

<sup>34</sup> Na tradução brasileira: “natureza própria”. *Ibid*, p. 155.

nário e próprio”. Jogo das luzes, jogo das moscas, jogo das ondas, jogo das forças, dentre outros – tais exemplos mostram claramente que o jogo em si mesmo não necessita de nenhum sujeito consciente. Antes, eles revelam que o jogo é um “movimento de vaivém”, em “constante repetição” e sem qualquer meta fixa. “O sujeito do jogo”, diz Gadamer (2003b, p. 155, grifo nosso), “não são os jogadores. Ele simplesmente ganha representação *através* dos que jogam o jogo”. Mais adiante,<sup>35</sup> ele complementa: “O jogo é a realização do movimento como tal”. A determinação mais originária do jogo está no que acontece *entre* os jogadores, em uma palavra: no “sentido medial”.<sup>36</sup>

É necessário não perder de vista o “sentido medial” que, em particular, caracteriza o jogo *humano*, pois somente aí acontece aquela experiência em apreço aqui: a aplicação. No jogo humano, segundo Gadamer,<sup>37</sup> quem joga sempre joga *alguma coisa*. Mas o que o ser humano joga, afinal? Ele deve desempenhar uma *tarefa* que o jogo lhe designa e deve *representá-la para* os outros com os quais está jogando. Ora, se o jogo humano se caracteriza pela lida com uma tradição, essa tarefa consiste exatamente em aplicar a si mesmo a verdade do que está sendo interpretado, o que acaba levando a “representá-la”, ou mostrá-la, para os outros aos quais ela diz respeito.

Mas a expressão motivadora dessas considerações sobre o jogo havia dito: “por em jogo os preconceitos”. Assim, qual seria a relação entre os preconceitos (*Vorurteile*) com a aplicação da verdade do que está sendo interpretado? Ora, os exemplos da teologia, da filologia e da jurisprudência o mostraram bem. A pretensão de quem fala de dizer a verdade sobre certo fenômeno confronta a pretensão do próprio intérprete de também dizê-la. Nesse confronto os preconceitos que definem cada um dos horizontes acabam sendo postos em questão, já que a pretensão de dizer a verdade passa invariavelmente pela mediação de preconceitos. Portanto, é assim que, no jogo humano, cada horizonte busca desempenhar e representar para os outros a tarefa de fazer valer a verdade.

Graças ao Esclarecimento (*Aufklärung*), a noção de preconceito recebeu aquele matiz negativo atualmente tão comum. Ela passou a ser compreendida desde então como “juízo não fundamentado”, conforme Gadamer relata.<sup>38</sup> Essa acepção acabou culminando naquele projeto que, a partir do período moderno, consistiu em elaborar metodicamente todo o conhecimen-

---

<sup>35</sup> *Ibid.*, p. 156-157.

<sup>36</sup> *Loc. cit.* No original: *der mediale Sinn*. Cf. GADAMER, 1999, p. 109. Na tradução brasileira: “forma medial”. Cf. GADAMER, 2003b, p. 157.

<sup>37</sup> *Ibid.*, p. 161s.

<sup>38</sup> *Ibid.*, p. 361.

to, de modo a livrá-lo de quaisquer preconceitos. Tal “preconceito contra os preconceitos em geral”, nas palavras de Gadamer,<sup>39</sup> encobriu o significado genuíno e efetivamente produtivo da tradição.

Em si mesma, a palavra significa apenas “um juízo (*Urteil*) que se forma antes do exame definitivo de todos os momentos determinantes segundo a coisa em questão”.<sup>40</sup> Na jurisprudência, como Gadamer conta, um preconceito é apenas uma decisão prévia que precede a sentença definitiva, o que confere à palavra duas valorações opostas, simultaneamente. Para aqueles a quem a decisão prévia do juiz representa uma redução das chances de ser absolvido de um delito, um “preconceito” implica também prejuízo, desvantagem, dano.<sup>41</sup> Mais importante, porém, é notar que essa possível consequência negativa repousa no caráter positivo do juízo prévio: seu poder de validade.

Enfim, ‘preconceito’ não significa necessariamente falso juízo, ao contrário do que em geral se crê sob a influência insuspeitada do Esclarecimento. Para a hermenêutica, ‘preconceito’ é aquilo que constitui e impõe limites a um horizonte, e que, ao ser posto em jogo, pode ser elevado a uma verdade mais universal. Ora, parece claro que preconceitos só podem ser postos em jogo, se forem *aplicados*. O ato de por em vigor preconceitos, por sua vez, faz valer outro aspecto da compreensão: a efetividade da história.

Preconceitos em geral apenas são possíveis, porque quem os possui existe sob a influência de algo, a “efetividade da história” (*Wirkungsgeschichte*),<sup>42</sup> como Gadamer a chama, a qual lhe fixa previamente certos conceitos. No significado tradicional da palavra, *Wirkungsgeschichte*, que traduzida literalmente significa: “história do efeito”, nomeia uma investigação complementar à ciência da história, propriamente. Enquanto tal ciência se encarrega de interpretar fatos e obras culturalmente relevantes, aquela, a “história do efeito”, busca apenas identificar e determinar a repercussão, ou melhor, o efeito (*Wirkung*) histórico, de tais fatos e obras. Esse significado não corresponde àquele que Gadamer confere à palavra, embora ambos não deixem de manter entre si algum parentesco.

---

<sup>39</sup> *Ibid.*, p. 360.

<sup>40</sup> *Loc. cit.*

<sup>41</sup> Nesse ponto, ao resgatar no contexto jurídico esses aspectos da palavra *Vorurteil*, Gadamer intenta explicar a razão de a palavra francesa *préjudice* também possuir um teor negativo, que também sobrevive na palavra portuguesa ‘prejuízo’. Além de juízo prévio, ambas significam perda ou dano. *Loc. cit.*

<sup>42</sup> Na tradução brasileira: “história efetual”. Cf. GADAMER, 2003b, p. 396s. Literalmente, a tradução de *Wirkungsgeschichte* deveria ser “história do efeito”, mas, como será possível ver no decorrer da exposição, ela não revela o significado que Gadamer pretende conferir a tal palavra.

Na apropriação filosófica de Gadamer, *Wirkungsgeschichte*, no sentido de efetividade da história, nomeia a condição, determinante para toda a compreensão, de existir sob os efeitos da história. Ela, a efetividade da história, impõe uma exigência à consciência voltada para a tradição: a de se conscientizar, como diz Gadamer (2003b, p. 397, grifo nosso), de que “[nos] encontramos sempre sob os efeitos dessa [efetividade da história]. Ela determina *de antemão* o que se nos mostra questionável e se constitui em objeto de investigação”. Logo, há também a *consciência da* efetividade da história. Decerto, enquanto condição, a efetividade da história não depende dessa conscientização, pois, “estejamos ou não conscientes”, a história influi sobre a compreensão; como diz Gadamer,<sup>43</sup> “o poder da [efetividade da história] não depende de seu reconhecimento”.

Ademais, essa conscientização jamais pode acontecer de maneira absoluta, em uma “completa autotransparência” a ponto de a história se elevar ao “patamar do conceito”, como Gadamer<sup>44</sup> adverte, em uma crítica explícita à filosofia de Hegel. Pois a consciência da efetividade da história consiste na consciência da própria situação hermenêutica. Ora, ninguém pode se posicionar diante de uma situação, de modo a extrair dela um conhecimento objetivo. Só há uma maneira de alguém se relacionar com a situação em que se encontra: estando *nela*, de sorte que, ao se concentrar em um aspecto, todos os outros permanecem fora do foco de atenção. Na qualidade de situação, a efetividade da história não pode ser plenamente elucidada, determinando, assim, a condição de ser histórico, que significa “*jamais ser absorvido pelo saber-de-si*”.<sup>45</sup>

Ora, se a história precede e prepara o horizonte de qualquer intérprete, a compreensão deve ser estruturada de tal maneira, que lhe seja possível acolher *com precedência* os conceitos que a história lhe provê. Em uma palavra, a compreensão deve possuir uma estrutura prévia, pois somente assim pode dispor de *pre*.conceitos. Não se trata, portanto, de uma fatalidade, mas sim de um aspecto essencial da compreensão. “É só o reconhecimento do caráter *essencialmente* preconceituoso de toda [a] compreensão que pode levar o problema hermenêutico à sua real agudeza”.<sup>46</sup>

Decerto, a referência em que Gadamer se baseia para desenvolver essa questão só poderia ser mesmo Martin Heidegger. Tornou-se notória a passagem de *Ser e tempo* onde ele

---

<sup>43</sup> *Ibid.*, p. 398.

<sup>44</sup> *Loc. cit.*

<sup>45</sup> *Ibid.*, p. 399, grifo do autor. No original: “*Geschichtlichsein heisst, nie im Sichwissen Aufgehen*”. Cf. GADAMER, 1999, p. 307.

<sup>46</sup> *Ibid.*, p. 360, grifo nosso.

mostra como a estrutura prévia da compreensão motiva um movimento circular. “Toda exegese (*Auslegung*), que a compreensão precisa tornar disponível, já deve ter compreendido o que está sendo exposto (*das Auszulegende*)”.<sup>47</sup> Ora, tal circularidade deveria ser considerada um erro de raciocínio, já que, como reza a lógica, não é “correto” pressupor algo a ser ainda demonstrado. Todavia, segundo Heidegger, sujeitar a compreensão a essa regra lógica significa incorrer em um mal-entendido básico.

Assim, para descrever o círculo da compreensão, Gadamer se atém, praticamente palavra por palavra, à seguinte passagem de *Ser e tempo*:

O círculo não deve ser rebaixado a um *vitiosum*, mesmo que apenas tolerado. Nele se esconde a possibilidade positiva do conhecimento mais originário que, [decerto], só pode ser apreendida de modo autêntico se a interpretação tiver compreendido que sua primeira, única e última tarefa é de não se deixar guiar na posição prévia, visão prévia e concepção prévia, por conceitos ingênuos e “chutes”. Ela deve, na elaboração da posição prévia, da visão prévia e [da] concepção prévia, assegurar o tema científico a partir das coisas elas mesmas. (HEIDEGGER, 2002a, p. 210).

No intuito de seguir à risca o que Heidegger diz ali, Gadamer descreve o círculo da compreensão da seguinte maneira:

Quem quiser compreender um texto, realiza sempre um projetar. Tão logo apareça um primeiro sentido no texto, o intérprete prelineia [*sic*] um sentido do todo. Naturalmente que o sentido somente se manifesta porque quem lê o texto lê a partir de determinadas expectativas e na perspectiva de um sentido determinado. A compreensão do que está posto no texto consiste precisamente na elaboração desse projeto prévio, que, obviamente, tem que ir sendo constantemente revisado com base no que se dá conforme se avança na penetração do sentido. (GADAMER, 2003b, p. 356).

Logo em seguida Gadamer detalha melhor a descrição:

Essa descrição é, naturalmente, uma abreviação rudimentar. O fato de toda revisão do projeto prévio estar na possibilidade de antecipar um novo projeto de sentido; que projetos rivais possam se colocar lado a lado na elaboração, até que se estabeleça univocamente a unidade de sentido; que a interpretação comece com conceitos prévios que serão substituídos por outros mais adequados; justamente todo esse constante reprojetar [*sic*] que perfaz o movimento de sentido do compreender e do interpretar é o processo descrito por Heidegger. (*Loc. cit.*).

Sem dúvida, como Gadamer ainda adverte, as “opiniões prévias” conduzem a erros que “não se confirmam nas coisas”. Por isso, a tarefa da compreensão deve ser constante (*ständig*), como Heidegger observa na passagem supracitada, elaborando e reelaborando projetos mais adequados às próprias coisas.

Com base na segunda citação de *Verdade e método*, principalmente, é possível ver como a experiência da aplicação subjaz e, sobretudo, impulsiona o movimento circular da compreensão. A necessidade de reelaborar um projeto somente surge quando a sua pretensão de verdade fracassa ao ser aplicada à situação de quem compreende. A aplicação também media a equiparação entre “projetos rivais”, pois um só pode sobrepujar o outro, caso se revele

<sup>47</sup> Nossa tradução. No original: *Alle Auslegung, die Verständnis beistellen soll, muss schon das Auszulegende verstanden haben.* Cf. HEIDEGGER, 2001, p. 152.



mais adequado à coisa depois de ter sido aplicado. Também só por meio da aplicação é possível saber que um projeto se conforma ou não com as coisas sobre as quais versa. Em outras palavras, elaborar e reelaborar, equiparar e confirmar projetos são modos pelos quais a aplicação pode ser experimentada; ela é a motriz do círculo, fazendo a compreensão ir às coisas, retornar a si e voltar a elas, constantemente.

Chega, enfim, o momento de dar um desfecho a todas as considerações feitas até aqui sobre a maneira como a aplicação conjuga em si todos os aspectos da experiência hermenêutica, a fim de mostrar como ela atravessa toda a universalidade da compreensão. Para tanto, basta mostrar como a fusão de horizontes, o jogo, os preconceitos, a efetividade da história e a circularidade da compreensão são aspectos de um fenômeno absolutamente universal e uno chamado *linguagem*. Para abordá-lo na perspectiva da hermenêutica filosófica, convém partir de uma proposição de Gadamer, pela qual ele busca designar a essência da linguagem: “O modo de realizar-se da linguagem é o diálogo [...]”.<sup>48</sup>

Antes de prosseguir, parece necessário fazer uma advertência preliminar. A interpretação de textos históricos herdados da tradição tem sido a principal referência para ilustrar o que vem sendo exposto. Tal exemplo talvez pudesse suscitar dúvidas quanto à universalidade da compreensão, na medida em que ela pareceria concernir somente ao que acontece em pesquisas realizadas no âmbito particular da ciência da história. Mas se trata de uma particularidade que não pode turvar o que é essencial e que sempre esteve em questão até aqui. A distância entre os horizontes em fusão, por exemplo, não se instaura somente quando houver entre eles uma diferença de séculos. Essa distância pode se dar “[...] entre os tempos, as culturas, as classes, as raças – *ou mesmo entre as pessoas* [...]”.<sup>49</sup>

Não por acaso, o que foi dito até aqui sobre a compreensão culmina justamente no fenômeno da linguagem, pois, como diz Gadamer, “[...] ela [a linguagem] é oníabrangente [*sic*]”; basta visar alguma coisa, qualquer uma, para que ela já esteja no âmbito de possibilidades da linguagem.<sup>50</sup> A universalidade da compreensão coincide, portanto, com a universalidade da própria linguagem, o que, aliás, motiva aquela afirmação tão discutida de Gadamer: “*O ser que pode ser compreendido é linguagem*”.<sup>51</sup>

---

<sup>48</sup> Cf. GADAMER, 2004, p. 132, *Hermenêutica clássica e hermenêutica filosófica*.

<sup>49</sup> *Ibid.*, p. 132 (grifo nosso).

<sup>50</sup> Cf. *Homem e linguagem*, p. 180. In: *ibid.*, p. 173-182.

<sup>51</sup> Cf. GADAMER, 2003b, p. 612.

Porque se realiza em forma de diálogo, a linguagem não se reduz a um mero conjunto de palavras organizadas sintaticamente, como muitas vezes ela tem sido compreendida. A alternância entre perguntas e respostas, que tipicamente caracteriza o diálogo, é o que também deve caracterizar toda a linguagem. “[...] a compreensão começa onde algo nos interpela”, diz Gadamer (2003b, p. 395). Ora, interpelar significa se dirigir a alguém naquele tom confrontativo próprio da pergunta, exigindo-lhe uma resposta.

Há algo ainda mais fundamental na proposição de Gadamer: “[...] a compreensão começa onde algo nos interpela”. Haja vista a relação essencial entre compreensão e linguagem, o que para ambas é princípio também o será para *toda* a experiência possível, pois elas, compreensão e linguagem, são fenômenos universais. Em outras palavras, ninguém parte originariamente de uma afirmação, mas, ao contrário, a pergunta sempre detém uma primazia sobre a resposta na dialética da conversação. É o que Gadamer (2004, p. 229) visa, quando diz: “[...] o que fazemos não é declarar, mas responder”; ou ainda: “Não se faz nenhuma experiência sem a atividade da pergunta”.<sup>52</sup>

A princípio, as coisas se põem à disposição de quem pode compreendê-las de modo invariavelmente confrontativo, exigindo uma resposta a perguntas tais como: “O que, por que e como é tal e tal coisa?”. A confrontação da pergunta se caracteriza por suscitar em quem compreende um estado de suspensão. Para ver melhor esse fenômeno, basta prestar atenção naquilo que a conjunção “ou” designa quando Gadamer (2003b, p. 473, grifo nosso) observa: “o conhecimento de que algo é assim [...] pressupõe evidentemente a passagem pela pergunta para saber se a coisa é assim *ou* assado”. O que caracteriza a pergunta é exatamente essa suspensão *entre uma e outra* possibilidade de definir ontologicamente uma coisa, que só se resolve quando da escolha de uma resposta.

Ora, a imbricação entre linguagem e compreensão, fundada na partilha de um mesmo princípio: a pergunta, se torna particularmente reveladora, quando considerada à luz da experiência de aprendizagem da linguagem. Quem está aprendendo a falar não consegue responder por si mesmo ao tom confrontativo pelo qual as coisas se fazem presentes, de sorte que ele precisa do auxílio de quem já sabe falar e, assim, pode “introduzi-lo na linguagem”, por assim dizer. Sob tal perspectiva, o caráter mais originário da pergunta reside na disponibilidade de todo ser humano ser precedido na elaboração das respostas. Para concretizar a possibilidade da linguagem, é necessário passar pelo intermédio da tradição, que, por sua vez, só proporcio-

---

<sup>52</sup> *Id.*, 1999, p. 368. Nossa tradução. No original: *Man macht keine Erfahrung ohne die Aktivität des Fragens.*

na as condições para a realização de tal possibilidade, quando ela, a tradição, transmite, enfim, uma interpretação de mundo preestabelecida.

Não por acaso, Gadamer (2004, p. 178) assevera: “Em todos os nossos pensamentos e conhecimentos sempre já fomos precedidos pela interpretação do mundo feita na linguagem [...]”. Em essência, por conseguinte, a linguagem é um fenômeno inter-humano e não pode se fundar apenas na “consciência do indivíduo”, como Gadamer<sup>53</sup> adverte. Em suma, “[...] falar não pertence à esfera do eu, mas à esfera do nós”, pois “significa falar a alguém”, a fim de lhe apresentar a “coisa em questão”.<sup>54</sup>

Eis por que o modo de realização da linguagem, o diálogo, pode ser descrito, segundo Gadamer,<sup>55</sup> por meio do conceito de jogo, que, assim como a linguagem, também não se funda na consciência de ninguém em particular, mas envolve em si os jogadores. Essa inter-relação entre compreensão, linguagem, diálogo e jogo exprime, na verdade, a inter-relação orgânica de todos os outros aspectos de um fenômeno efetivamente uno. A fusão de horizontes acaba pondo em jogo certos preconceitos decorrentes dos efeitos que a história exerce sobre quem busca compreender e, para tanto, vai à coisa e retorna a si para novamente ir à coisa, em um constante movimento circular.

Assim como todos esses aspectos também a linguagem deve passar pela mediação constante da experiência da aplicação. Para que uma coisa se mostre em sua compreensibilidade tanto para quem fala quanto para quem escuta, é necessário aplicar a si mesmo o sentido articulado do discurso pelo qual essa coisa pode se tornar compreensível enquanto tal. Enfim, ao mediar a realização do fenômeno no qual se assenta a própria universalidade da compreensão, não parece haver dúvidas de que a aplicação atravessa e reúne, sem exceção, todos os momentos da experiência hermenêutica.

Até então, a exposição se restringiu a basicamente fazer valer o modo como Gadamer mesmo compreende a experiência da aplicação. Para não deixar margem para dúvidas de que Gadamer ele próprio, de fato, considera a aplicação algo sumamente essencial à compreensão, como tem sido defendido aqui, vale mencionar, por último, a seguinte passagem de *Verdade e método*: “[...] a aplicação não é uma parte última, suplementar e ocasional do fenômeno da compreensão, mas *o determina desde o princípio e no seu todo*”.<sup>56</sup> Agora, antes de passar à

---

<sup>53</sup> *Loc. cit.*

<sup>54</sup> *Ibid.*, p. 179.

<sup>55</sup> *Ibid.*, p. 180.

<sup>56</sup> *Id.*, 2003b, p. 426, grifo nosso.

exposição do problema motivador da tese, convém mostrar como a aplicação também justifica o outro aspecto definidor do perfil teórico da hermenêutica filosófica: a sua caracterização como filosofia prática.

### 1.3 O cunho prático da hermenêutica

As considerações feitas nas seções precedentes se ocuparam quase exclusivamente da coisa investigada na hermenêutica filosófica, qual seja, o fenômeno da compreensão, ao passo que, a partir de agora, o foco da atenção se deslocará para a hermenêutica em si mesma, enquanto tal e tal investigação filosófica. Ora, também aqui Gadamer recorre à experiência da aplicação para justificar a maneira como o perfil da hermenêutica deve ser caracterizado e, quando assim procede, ele deixa transparecer uma pressuposição sumamente importante para apresentar o problema motivador da tese.

A essência do fenômeno investigado em uma teoria, conforme Gadamer pressupõe, deve definir também o perfil teórico da própria investigação. Trata-se, na verdade, de uma pressuposição geral herdada de Aristóteles. Quando uma coisa se manifesta sempre e necessariamente da mesma maneira, por exemplo, ela possibilita não apenas um conhecimento mais sólido de como ela é mas também, sobretudo, a previsão de como ela será, já que ela não muda. Então, a invariabilidade da coisa acabaria determinando o perfil da própria investigação teórica a respeito dela, pois, enquanto ela, a coisa, for tal como a teoria a revela, correspondentemente, não haveria razão para a teoria mudar. Tal seria a situação das ciências naturais e, mais particularmente ainda, da matemática.

Parece haver uma única passagem, no livro I da *Ética a Nicômacos*, onde Aristóteles enuncia com mais clareza essa pressuposição:

Nossa discussão será adequada se tiver a clareza compatível com o assunto, pois não se pode aspirar à mesma precisão em todas as discussões [...] As ações boas e justas parecem muito variadas e vagas [...] Falando de tais assuntos e partindo de tais premissas, devemos contentar-nos, então, com a apresentação da verdade sob forma rudimentar e sumária; quando falamos de coisas que são verdadeiras apenas em linhas gerais [...] não devemos aspirar a conclusões mais precisas. [...] os homens instruídos se caracterizam por buscar a precisão em cada classe de coisas somente até onde a natureza do assunto permite, da mesma forma que é insensato aceitar raciocínios apenas prováveis de um matemático e exigir de um orador demonstrações rigorosas. (ARISTÓTELES, 2001, p. 18, I 3 1094b-1095a).

Com base nessa pressuposição, aliás, Gadamer norteia praticamente todas as considerações sobre o problema do método nas ciências humanas, que irrefletidamente aspiraram – e ainda o fazem! – ao mesmo rigor metodológico das ciências naturais, contrariando, sem o perceber, a natureza das coisas nelas investigadas:

Em Aristóteles, por exemplo, a ideia de um método único, que se possa determinar antes mesmo de investigar a coisa, constitui uma perigosa abstração; é o *próprio objeto* que deve determinar o método apropriado para investigá-lo. [...] Cabe perguntar se um método que autoriza a si mesmo (método tão fecundo no caso da matematização que se vê no âmbito das ciências da natureza) não leva, nas ciências humanas, a uma compreensão equivocada do modo de ser específico de seu próprio campo. (GADAMER, 2003a, p. 21-22).

O problema do método nas ciências humanas (*Geisteswissenschaften*)<sup>57</sup> é obviamente uma herança de Dilthey<sup>58</sup>, que somente interessa a Gadamer na medida em que lhe parece possível reconhecer naquele problema aquilo do qual a própria hermenêutica vinha padecendo. Assim como aconteceu com as ciências humanas, também a hermenêutica, talvez sob a influência avassaladora das ciências naturais, não tinha se deixado guiar suficientemente pela coisa por meio da qual, e somente assim, poderia compreender adequadamente a si mesma. Elucidar o problema metodológico das ciências humanas significa, portanto, elucidar ao mesmo tempo a própria situação da hermenêutica.

É justamente quando a investigação ética, tal como Aristóteles a define, se torna para Gadamer uma referência exemplar com base na qual parece possível à hermenêutica alcançar uma compreensão correta de si mesma. Na passagem citada da *Ética a Nicômacos*, a ética revela uma consciência metodológica a respeito de si mesma que deveria ter servido de exemplo para as ciências humanas, em geral, e para a hermenêutica, em particular. Ademais, que Gadamer realmente admita tal afinidade se evidencia quando ele, de passagem, situa as ciências humanas no âmbito da ética – e o faz, sobretudo, quando visa nada mais nada menos “o núcleo do problema hermenêutico”:

Ao contrário, em oposição a essa ciência “teórica” [a matemática], as ciências do espírito fazem parte, estritamente, do saber ético. São “ciências morais”. Seu 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. Antes, aquele que atua está às voltas com coisas que nem sempre são como são, pois podem também ser diferentes. (GADAMER, 2003b, p. 414).

Aí também se torna clara uma consequência daquela pressuposição geral de Aristóteles, citada anteriormente. Além de delinear o perfil teórico da investigação, a coisa investigada também acaba servindo de critério para delimitá-la em relação a outras investigações. As ciências humanas se distinguem da matemática, por exemplo, porque lhes cabe conhecer algo passível de se transformar a todo instante: o ser humano.

Ora, o mesmo critério deve valer para a hermenêutica. Devido à peculiaridade ontológica da coisa nela investigada, a hermenêutica deve ser considerada, segundo Gadamer, uma filosofia prática, distinguindo-se, por consequência, do conhecimento teórico e do conheci-

<sup>57</sup> Ou, mais literalmente, “ciências do espírito”.

<sup>58</sup> Cf. em particular DILTHEY, 1978 e 2002.

mento técnico. A ética se propõe a conhecer algo que só resolve em uma situação concreta, particular, pois a ação de alguém só pode ser considerada justa, por exemplo, quando for efetivamente praticada. Analogamente, a coisa investigada na hermenêutica, a compreensão, também só pode se resolver plenamente caso a caso, quando o intérprete aplica a si próprio a verdade do que está interpretando. Ora, o que esse paralelo com a ética acaba mostrando é que *a experiência da aplicação, mais uma vez, é o que fundamenta a caracterização da hermenêutica enquanto filosofia prática.*

Tal consequência se torna ainda mais clara à luz da diferença entre a ética e as outras duas formas de conhecimento: a ciência e a técnica. De acordo com Gadamer, ao criticar a “generalidade vazia” a que Platão acaba reduzindo a ideia de bem, Aristóteles torna a ética uma forma de investigação autônoma em relação à metafísica. Na realidade, Platão teria confinado a reflexão prática em um âmbito de formas imutáveis, a fim de lhe preservar o estatuto de ciência e salvaguardá-la da possibilidade da mudança, quando a mutabilidade, porém, seria justamente a essência das coisas sobre as quais a reflexão prática delibera. Em suma, Aristóteles teria devolvido a reflexão prática ao âmbito onde ela naturalmente se move; ao âmbito das coisas contingentes e *humanamente* boas ou más.

Basicamente, a diferença entre coisas mutáveis e imutáveis, ou significativamente regulares, fundamenta a diferença entre investigação meramente teórica e investigação prática. E, ainda segundo Gadamer (2003b, p. 414), se trata de uma delimitação “muito simples”. Basta considerar, conforme ele sugere, a matemática como parâmetro para ver que, em uma teoria pura, a coisa em questão subsiste segundo um modo de ser cuja inalterabilidade possibilita a elaboração de demonstrações igualmente permanentes, as quais, portanto, podem ser ensinadas a quantos quiserem e puderem aprendê-las. Em resumo, a investigação teórica apenas se põe a constatar uma “constelação de fatos”.

Algo muito distinto ocorre com a investigação ética. A fugacidade da circunstância inevitavelmente determina quem nela se encontra e precisa recorrer ao que sabe para agir. Ademais, conforme a passagem supracitada, a coisa em apreço na ética, a ação humana, não é sempre e necessariamente da mesma maneira; ao contrário, é algo em constante transformação, pois o que alguém veio-a-ser permanece vindo-a-ser à medida que ele age, pois o que a ação lhe revela a cada instante o impele a se transformar de novo. Eis por que Aristóteles atenta para a vagueza e a variedade das ações boas e justas; o que é bom para alguém só se revela mais claramente na própria situação prática.

A partir dessas orientações de Aristóteles, Gadamer define assim a coisa que ele mesmo investiga: “[...] *também o problema hermenêutico se aparta evidentemente de um saber*

*puro, separado do ser*".<sup>59</sup> A hermenêutica filosófica deve ser considerada filosofia prática, pois a compreensão não busca conhecer a tradição tal como um físico busca conhecer as leis da natureza. Há entre intérprete e tradição um enredamento íntimo que forçosamente impede tal pretensão de objetividade, de maneira análoga ao que ocorre entre a ação e o contexto onde é necessário agir. Ademais, as condições de uma boa compreensão são tão vagas e variadas como as condições de uma ação justa; elas só se definem na situação concreta. Não por acaso, o problema da aplicação se torna realmente agudo apenas a partir da referência à reflexão de Aristóteles sobre a ação.

É o que Gadamer diz em *Hermenêutica como filosofia prática*:

Neste âmbito propriamente dito da experiência hermenêutica, acerca de cujas condições uma filosofia hermenêutica tem que dar conta, confirma-se o parentesco próximo da hermenêutica com a filosofia prática. E, portanto, afirma-se o fato de que a compreensão – *exatamente como a ação* – é sempre um risco, e não permite a simples aplicação de um saber geral de regras para o entendimento de enunciados ou textos dados. (GADAMER, 1983, p. 74-75, grifo nosso).

Já a diferença em relação ao conhecimento técnico Gadamer não a considera tão “simples” quanto a diferença em relação à investigação teórica. Tanto quem deve agir eticamente quanto quem se põe a produzir alguma coisa pretende orientar a própria ação a partir do que considera correto ou incorreto fazer caso a caso. Em ambas as formas de conhecimento, também parece se tratar da aplicação do que alguém sabe previamente a cada situação particular. Então, o problema, para Gadamer (2003b, p. 415), consiste em saber se a ética seria um conhecimento técnico; se ela seria uma maneira de saber “como cada um deve produzir a si mesmo”, tal como um artesão produz um instrumento.

Obviamente, como Gadamer adverte,<sup>60</sup> um ser humano não dispõe de si mesmo tal como um artesão se serve do material com o qual trabalha; ninguém “produz a si mesmo” assim como produz um instrumento a ser utilizado. O que caracteriza a “consciência ética”, e aqui Gadamer se vale mais uma vez de Aristóteles,<sup>61</sup> é uma relação reflexiva em que a sabedoria elaborada visa quem a elaborou; trata-se de saber-de-si (*Sich-Wissen*), ou ainda, de saber-para-si (*Für-sich-Wissen*).<sup>62</sup> Eis a particularidade essencial da coisa em questão na ética, que a distingue daquilo que está em questão tanto na investigação meramente teórica quanto no conhecimento técnico.

<sup>59</sup> *Loc. cit.*, grifo do autor.

<sup>60</sup> *Ibid.*, p. 416.

<sup>61</sup> Cf. ARISTÓTELES, 2001, p. 120 [1141b]: “O discernimento (*phrónesis*) também se identifica particularmente com a espécie de conhecimento relacionada com a própria pessoa [...] saber o que é bom para si mesmo [...]”.

<sup>62</sup> *Loc. cit.*

Mais especificamente, há três principais diferenças entre o conhecimento ético e o conhecimento técnico. Primeiro, quanto à relação entre saber e aplicação do que se sabe. Com base no uso para o qual se destina o produto, o conhecimento técnico pode definir previamente, e com alto grau de precisão, a forma da coisa a ser produzida. Ao contrário, saber como agir bem não é algo que possa ser delimitado em diretrizes claras que, uma vez registradas em um manual, pudessem ser ensinadas para quantos quisessem aprendê-la; não se trata de algo que possa ser adquirido previamente para, quando fosse necessário, ser aplicado depois. A justiça depende de uma ocasião oportuna, de um modo de agir e de quem deve ser justo; depende, enfim, da irreduzível particularidade da situação.

Para ver melhor a diferença em questão aqui, basta considerar a aplicação de uma lei. Ao acomodar a generalidade da lei às exigências particulares do caso em julgamento, um juiz melhora a lei, a torna mais eficaz, mais afim com aquilo a que se destina. Ora, não é bem o que acontece quando um artesão, ao executar um trabalho, renuncia a alguns detalhes do plano original devido a imprevistos, como a má qualidade da matéria-prima ou do instrumento utilizado. Há aqui uma redução do que foi planejado à insuficiência das condições sob as quais o trabalho teve de ser realizado.

A segunda diferença diz respeito ao modo particular em que cada forma de conhecimento relaciona meios e fins. Aqui aparece mais claramente aquela já mencionada relação reflexiva de si consigo mesmo, que mais bem caracteriza a sabedoria ética. Aprender certas técnicas para produzir uma coisa consiste em saber de antemão quais os meios corretos para realizar o fim almejado. Aí não é necessário buscar conselho algum consigo mesmo. Já para quem deve agir corretamente, a deliberação é imprescindível. O que significa que não pode haver, como observa Gadamer (2003b, p. 423), um “[emprego] dogmático da ética”; não pode haver algo como uma orientação prévia da vida.

A terceira característica distintiva do conhecimento ético provém de um aspecto singular da atitude deliberativa que lhe é própria, caracterizada anteriormente como saber-de-si. Na *Ética a Nicômacos*, Aristóteles (2001, p. 123ss, VI, 11, 1143a) trata de uma virtude bem próxima a *phrónesis*, para a qual Gadamer chama a atenção: a *synesis*, a aptidão para “ser compreensivo” (*Verständnis*) com alguém. Assim como a *phrónesis*, a *synesis* também envolve um talento para deliberar sobre como agir bem. Diferentemente da *phrónesis*, porém, a *synesis* já não visa a ação de quem está deliberando, mas sim a ação de outro. De qualquer maneira, também não se trata de algo conhecido previamente, que só precisa ser aplicado a uma situação particular, mas sim de algo a ser concretizado somente no instante mesmo da ação. Quem é compreensivo, como observa Gadamer (2003b, p. 425), não se encontra objetivamen-



te diante do outro, mas, muito ao contrário, somente se torna compreensivo, caso deixe o outro afetá-lo a ponto de se estabelecer entre eles uma afinidade íntima. Eis por que a amizade é fundamental entre quem aconselha e quem pede conselho, como Gadamer<sup>63</sup> exemplifica, pois apenas ela pode estabelecer entre ambos a afinidade necessária para que o conselho seja realmente significativo para quem o solicita.

Essa última característica, portanto, parece reunir os dois principais aspectos definidores daquela sabedoria que precisa ser aplicada quando alguém deve agir eticamente. É uma sabedoria distinta das outras não só porque está imbricada com aquilo sobre o qual ela se põe a refletir mas também porque somente concretiza plenamente o que lhe compete no instante mesmo em que a situação assim o exige. Por serem investigações sobre tal espécie de sabedoria e aquilo sobre o qual ela deve deliberar, tanto a ética quanto a política devem ser consideradas, segundo Aristóteles, variantes particulares de conhecimento, inaugurando, assim, o que depois veio a se chamar de “filosofia prática”.

Ora, tais aspectos também constituem, segundo Gadamer, a compreensão. Ela e a tradição histórica, assim como a *phrónesis* e a ação, além de manter entre si um envolvimento íntimo, impedindo qualquer tentativa de estabelecer uma relação plenamente objetiva entre ambas, também só se concretizam como tais no momento em que a compreensão *aplica* a si mesma a verdade que a tradição lhe exige aplicar. Assim, conforme aquela pressuposição geral de Aristóteles, se o que determina o perfil teórico de uma investigação é justamente a natureza da coisa nela investigada, então a *hermenêutica*, graças à “*estrutura aplicativa da compreensão*”, deve ser considerada filosofia prática.

Enfim, a experiência da aplicação realmente determina ambos os fatores que traçam o perfil da hermenêutica filosófica – a universalidade da compreensão e a caracterização da hermenêutica como filosofia prática. Uma vez feitas tais considerações preparatórias, convém expor, finalmente, o problema motivador da tese.

#### 1.4 Exposição do problema

Praticamente, um único princípio norteou toda a exposição feita até agora: a predisposição para dar voz somente ao que Gadamer diz sobre a hermenêutica. Contudo, alguém talvez objetasse: “É impossível partir de semelhante princípio. Qualquer interpretação precisa ‘se apropriar’ do que está interpretando. Mesmo a contragosto, a voz de quem interpreta acaba

---

<sup>63</sup> *Loc. cit.*

se fazendo valer, de sorte que ninguém pode se por exclusivamente à disposição do que o outro diz, sem intervir com o próprio ponto de vista”.

Embora seja justa, tal objeção em nada compromete a atitude para onde aquele princípio pretende apontar. Decerto, mesmo quando alguém interpreta um ponto de vista alheio sem a intenção de deturpá-lo – ainda assim há aí uma “apropriação”, pois é necessário *torná-lo compreensível para si próprio*, senão sequer seria possível compreendê-lo. Em outras palavras, qualquer um precisa se “a.propriar”, por assim dizer, do discurso alheio, pois, para compreendê-lo, é necessário *torná-lo próprio* ou, como talvez dissesse Gadamer, é necessário aplicá-lo a si mesmo. Em contrapartida, para realizar tal “apropriação”, não é necessário questionar os pressupostos de quem está sendo interpretado, e é exatamente a ausência de uma atitude questionadora o que tem definido a predisposição pela qual se nortearam as considerações desenvolvidas nas seções anteriores.

A propósito, há uma boa razão para, primeiramente, se imbuir dessa predisposição, ao invés de apresentar de imediato o problema em virtude do qual a tese em questão aqui está sendo desenvolvida. Formalmente, cabe ao presente capítulo justificar o problema, o que somente poderia ser realizado adequadamente, se quem interpreta tivesse demonstrado uma predisposição suficiente para ouvir quem ele está interpretando. Pois um problema só pode ser considerado genuíno quando aquilo que o enseja tenha sido devidamente compreendido. Ora, se a origem do problema se encontra na perspectiva de alguém, então, para justificá-lo, é indispensável, primeiro, dar voz a tal perspectiva.

Uma vez cumprido tal estágio, convém mudar de atitude a partir de agora, e fazer exatamente o que não tem sido feito: por em jogo as pressuposições das quais Gadamer parte para apresentar a hermenêutica filosófica tal como ela vem sendo apresentada. Portanto, se tem sido necessária uma predisposição para ouvir apenas a voz de Gadamer, em contrapartida, agora se faz necessário dar voz a quem apenas o interpretou até então. Em geral, a problematidade do modo como alguém compreende algo tende a se manter oculta para si próprio, ao passo que, diante de outro, parece saltar mais facilmente à vista. Enfim, tão essencial quanto cultivar uma predisposição para ouvir Gadamer deve ser questioná-lo quando oportuno, pois somente assim o problema pode vir à tona.

É fundamental tecer uma consideração preliminar, já que nela deve se apoiar todo o desenvolvimento posterior do problema. De agora em diante, é necessário não perder de vista a diferença entre a hermenêutica enquanto *investigação teórica* e a hermenêutica enquanto *experiência da compreensão*, que ela, enquanto investigação, procura abordar teoricamente. Ora, visar uma teoria enquanto tal, por exemplo, a matemática, não equivale a visar a coisa

nela investigada, ou seja, os números, as figuras e as relações entre eles. Para evitar confusões, é importante um cuidado terminológico: a partir de agora, a palavra ‘hermenêutica’ designará a teoria, e ‘compreensão’, a experiência.

Como a seção anterior tratou de enfatizar, para incluir a hermenêutica no âmbito da filosofia prática, Gadamer se baseia sistematicamente naquela pressuposição geral de Aristóteles: o que define o perfil teórico de uma investigação é a natureza da coisa nela investigada. Contudo, a referência a Aristóteles requer uma atenção particular, pois ela impõe a tarefa decisiva de retornar ao filósofo de Estagira. Só assim, parece possível verificar até que ponto aquilo que determina o caráter especificamente prático de um conhecimento se restringe realmente àquilo que Gadamer diz a respeito dele.

Em relação às ações e aos fins humanos, Aristóteles inaugura e busca definir um tipo de investigação mais apropriada. Cabe ao que passaria a ser chamado “filosofia prática” fornecer orientações que possam dirigir a conduta dos cidadãos, a fim de ajudá-los a tornarem-se bons. O que precisa ser ressaltado nessa breve caracterização é aquilo que confere a uma filosofia um caráter particularmente prático. Quem se propõe a guiar a conduta alheia procura fazê-lo no intuito de ajudar os outros a cumprir efetivamente a finalidade à qual deve tender a conduta deles. Obviamente, não são convenientes aqui quaisquer orientações, mas somente aquelas realmente eficazes para a consecução da finalidade pretendida. É justamente tal necessidade de ser eficaz o que confere à investigação filosófica um caráter especificamente prático. – Em suma, *ela precisa ser útil*.

É o que Aristóteles deixa claro nessa passagem da *Ética a Nicômacos*:

Sendo assim, já que a presente investigação não visa, como outras, ao conhecimento teórico (*não estamos investigando apenas para conhecer o que é a excelência moral, e sim para nos tornarmos bons, pois se não fosse assim nossa investigação viria a ser inútil*), cumpre-nos examinar a natureza das ações, ou seja, *como* devemos praticá-las. (ARISTÓTELES, 2001, p. 36, II 2, 1104a ss, grifo nosso).<sup>64</sup>

Aí Aristóteles mostra, inclusive, como a necessidade de ser útil é o que, segundo ele, também acaba diferenciando a filosofia prática de uma investigação meramente teórica. Enquanto uma, a teoria, se limita a conhecer exclusivamente *o que é* aquilo que está investigando, a outra, a filosofia prática, visa transformar o comportamento de quem pretende agir bem, pois, do contrário, ela “viria a ser inútil”. Gadamer, é imprescindível notar, não faz nenhuma menção a esse aspecto particular da diferença entre ambas as formas de conhecimento. Mes-

---

<sup>64</sup> E não se trata de uma peculiaridade da tradução utilizada. O que a presente exposição pretende enfatizar aí se mantém como tal nas outras versões disponíveis em português da *Ética a Nicômacos*. Cf. ARISTÓTELES, 2009a, 2009b.

mo quando parece possível relacionar alguma observação<sup>65</sup> de Gadamer a respeito, em nada ela afetaria a problemática apresentada aqui.

Aquela diferença entre filosofia prática e conhecimento teórico é crucial, inclusive, para a crítica de Aristóteles<sup>66</sup> aos seus predecessores:

Así Sócrates el Viejo pensaba que el fin [da ciência política] es conocer la virtud [...] pensaba que conocer la virtud y ser justo fueran coincidentes, pues tan pronto como hemos aprendido la geometría y la arquitectura, somos ya arquitectos y geómetras. Por eso inquiría qué es la virtud, pero no *cómo o de qué cosas surge*. [...] mientras que *el fin de las ciencias productivas es otro que la ciencia y el conocimiento [...] respecto la virtud, no es lo más valioso saber qué es, sino de qué cosas procede*. Pues no deseamos *saber qué es* la hombría, sino *ser viriles*. (ARISTÓTELES, 2009c, p. 52, grifo nosso).

Essa passagem, por sua vez, remete a outra diferença, porém, não mais entre duas formas de teoria, e sim entre dois aspectos concernentes a uma mesma investigação teórica. Na “ciência política”, como diz Aristóteles, conhecer a virtude não equivale a ser virtuoso – distinção que Sócrates teria despercebido. Enquanto quem conhece tende a se ater em generalidades, quem age deve ponderar a respeito de fatores relativos à particularidade da situação onde se faz necessário agir. Essa diferença acaba denunciando um limite da própria filosofia prática que, na condição de conhecimento, se detém em considerações gerais, mantendo, pela própria natureza, uma diferença insuperável em relação àquilo que ela busca conhecer, a ação. Não basta *saber como* praticar boas ações; é imprescindível por em prática tal sabedoria até que ela se enraíze e se torne hábito.

Tudo isso está intimamente relacionado à tarefa da filosofia prática de ser útil a quem pretende agir bem, pois, decerto, uma ação só pode se tornar boa, caso aquilo que lhe serve de guia, o conhecimento prático, for suficientemente eficaz para orientá-la a ser virtuosa. Justamente por se considerar demasiado limitada diante da ação, ela, a filosofia prática, nas últimas páginas da *Ética a Nicômacos*, se vê no limiar da retórica. A finalidade da arte do discurso consiste justamente em provocar, *por meio da palavra*, certa reação em alguém. Ora, a filosofia prática dispõe apenas de palavras para demover os cidadãos a exercitar a virtude. Embora Aristóteles não se refira explicitamente à retórica, tal referência não deixa de subjazer ao que ele diz nas duas passagens seguintes:

Se estes assuntos e a excelência moral e intelectual, bem como a amizade e o prazer, foram suficientemente examinados *em suas linhas gerais, podemos supor que nossa investigação atingiu o seu objetivo?* Ou talvez, como tivemos a oportunidade de dizer,<sup>67</sup> nas ciências práti-

<sup>65</sup> Sim, Gadamer (2003b, p. 414-415) chega a mencionar que, nas “ciências morais”, “seu saber deve orientar seu fazer”; que elas imprimem um “direcionamento ao fazer”. No entanto, essas observações não lhe servem para outra coisa senão para comparar a sabedoria ética com a sabedoria teórica e, então, diferenciá-las.

<sup>66</sup> Cf. ARISTÓTELES, 2009c, p. 52, I 5, 1216b ss.

<sup>67</sup> Trata-se, sem dúvida alguma, de uma referência àquela passagem já citada, onde Aristóteles estabelece a diferença entre o conhecimento meramente teórico e as “ciências práticas”, em que, vale frisar, estas últimas, ao contrário daquelas, precisam *ser úteis* àquilo sobre o qual versam, a ação. Cf. ARISTÓTELES, 2001, p. 36, II 2, 1104a ss.

cas o objetivo não é chegar a um conhecimento teórico dos vários assuntos, e sim *por em prática* as nossas teorias? Se for assim, saber o que é a excelência moral [*areté*] e a intelectual não é o bastante; devemos esforçar-nos por possuí-las e praticá-las, ou experimentar qualquer outro meio existente para nos tornarmos bons. (ARISTÓTELES, 2001, p. 206, X 9 1179a-1179b, grifo nosso).

Mais adiante, embora desacredite a possibilidade de as palavras serem eficazes para “encorajar e estimular” “a maioria das pessoas à prática da excelência moral”, mesmo assim, Aristóteles não as destitui do seu potencial retórico:

Se as palavras bastassem para tornar-nos bons, elas teriam com justiça obtido grandes recompensas [...] e deveríamos ter as palavras sempre à nossa disposição; mas sendo as coisas como são, apesar de as palavras terem o poder de encorajar e estimular os jovens de espírito generoso, e, diante de uma nobreza inata de caráter e de um amor autêntico ao que é nobilitante, ser capazes de torná-los susceptíveis à excelência moral, elas são impotentes para incitar a maioria das pessoas à prática da excelência moral [*areté*]. (*Loc. cit.*).

Esse limite da filosofia prática não esvazia aquela necessidade de ela ser útil à ação concreta, aspecto insistentemente ressaltado aqui. Ora, reconhecer os limites de algo significa apenas demarcar o seu poder de influência sobre outras coisas, e não negar-lhe a existência. Para se firmar como sabedoria prática, a investigação sobre a virtude *precisa* ajudar a ação – apesar dos limites do seu empreendimento. Em suma, a utilidade é, sim, o aspecto determinante do caráter prático da ética *enquanto investigação*.

Dessas considerações gerais convém destacar uma pressuposição de Aristóteles sumamente importante para o problema a ser exposto neste capítulo, a qual, formalmente, pode ser assim apresentada: na filosofia prática, supõe Aristóteles, *conhecer não é ser aquilo que está sendo conhecido*.<sup>68</sup> Tão importante quanto torná-la manifesta é mostrar como essa pressuposição vigora na hermenêutica filosófica. É o que se evidencia na última passagem do ensaio *Entre fenomenologia e dialética*, onde Gadamer critica quem considera que “a ciência possa substituir a razão prática”, quando se trata de saber como utilizar o conhecimento científico. Então, ele equipara essa situação da ciência com a da filosofia prática e, sobretudo, por analogia, com a da própria hermenêutica:

Ora, a filosofia prática não é certamente, ela própria, esta racionalidade [prática]. 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. (GADAMER, 2004, p. 33-34, grifo nosso).

Contudo, parece necessário mais cautela aqui, em vez de simplesmente, como o faz Gadamer, transpor sem mais aquela pressuposição de Aristóteles para a hermenêutica. Talvez

<sup>68</sup> Sem dúvida, isso não significa que se trate de uma particularidade da filosofia prática, de modo que, em outras investigações, conhecer seria ser aquilo que está sendo conhecido, como se, por exemplo, conhecer as relações matemáticas entre os números pudesse equivaler a se tornar tais relações! Algo semelhante seria, obviamente, um disparate. A pressuposição mencionada aqui é importante para a filosofia prática, em particular, porque nela são investigadas coisas que, na verdade, *são possibilidades de ser de quem busca investigá-las*. No entanto, eis a advertência de Aristóteles, tais possibilidades não podem se concretizar em quem as investiga apenas por intermédio da atitude teórica, pois elas requerem algo mais, a saber, a prática da ação; somente por meio dela aquelas possibilidades podem ser efetivamente realizadas.

ela valha para uma filosofia prática como a ética, o que, no entanto, também requer alguma precaução. Mas aquela pressuposição parece se tornar problemática, mais claramente, quando transposta para a hermenêutica, pois *aquilo que ela investiga, o fenômeno da compreensão, é também o que ela mesma precisa experimentar.*

Por que, afinal? Ora, o que está em jogo aí é nada mais nada menos senão a própria universalidade da compreensão. Se ela realmente atravessa de fora a fora toda a experiência humanamente possível, a hermenêutica filosófica em si mesma, que, evidentemente, também só pode se realizar no âmbito das possibilidades da experiência humana, não pode ser excluída do âmbito universal da compreensão. Em outras palavras, *a hermenêutica se debruça filosoficamente sobre um fenômeno sendo ela mesma um modo de fenomenização desse fenômeno.* Por conseguinte, ela investiga coincidindo com o que ela mesma está investigando, o que contraria a pretensão de Gadamer de acomodar à hermenêutica filosófica aquela pressuposição de Aristóteles a respeito da filosofia prática.

Eis, enfim, *o primeiro posicionamento crítico da tese* em relação às pressuposições de Gadamer, e, para torná-lo mais claro e convincente, convém perscrutar as razões em virtude das quais Gadamer fora induzido a pensar assim.

Para tanto, parece importante definir melhor a coisa visada na filosofia prática, a fim de verificar até onde pode ser válida a comparação com a coisa visada na hermenêutica. A ética, enquanto investigação, se volta não só para a ação justa em si mesma, como Aristóteles às vezes sugere, mas, principalmente, para o discernimento (*phrónesis*) que conduz à justeza da ação. Por isso, Aristóteles (2009c, p. 52, grifo nosso) ressalta a importância de saber “*de quais coisas procede [a virtude]*”, em vez de se limitar a saber apenas *o que* ela é. Para tornar bons os cidadãos, é sem dúvida mais fundamental saber o que pode suscitar a virtude quando eles precisarem agir bem.<sup>69</sup> Mas, para saber o que leva à virtude, quem pretende agir bem precisa habituar *aquilo* mesmo que lhe permite discernir qual ação pode ser considerada virtuosa; ele precisa habituar a própria *phrónesis*. É a ela, à *phrónesis* dos cidadãos, que a investigação prática precisa ser útil, mostrando-lhe como agir.

Não por acaso, na passagem supracitada, Gadamer faz um paralelo entre a “racionalidade prática” e a “arte do compreender”. O que aquela faz em relação à ação corresponderia ao que esta faz com a compreensão. Ambas as sabedorias devem conduzir à finalidade pretendida em seus respectivos âmbitos. Para a “racionalidade prática”, esse fim seria agir virtuo-

<sup>69</sup> Trata-se, aliás, de um cuidado geral que Aristóteles toma ao dissertar sobre as “ciências produtivas”. Na retórica, por exemplo, ele parte de um princípio semelhante, senão idêntico: “[...] es obvio que el que sea capaz de examinar a partir de qué premisas y cómo se origina el razonamiento será también quien mejor domine el uso de los entimemas [...]”. Cf. ARISTÓTELES, 2009d, p. 49.

samente e, para a “arte do compreender”, seria interpretar algo corretamente. Paralelamente, a filosofia prática seria uma “teoria” sobre como a “racionalidade prática” poderia chegar a agir com justiça; a hermenêutica, por sua vez, não seria exatamente uma “teoria” sobre como a “arte do compreender” poderia vir a interpretar *bem* algo, mas simplesmente sobre como a interpretação *em geral* se torna possível.<sup>70</sup>

Quanto a isso, Gadamer assevera: “No mesmo sentido, a hermenêutica filosófica não é ela própria a arte do compreender, mas a sua teoria”. O que é determinante nessa passagem é a analogia entre o que cabe à filosofia prática e o que cabe à hermenêutica filosófica. Ambas não seriam a coisa mesma investigada em cada uma, mas sim “teorias” sobre ela, e aí se encontra o ponto culminante da acomodação do pressuposto de Aristóteles à hermenêutica. Assim como a filosofia prática não seria o exercício mesmo da “racionalidade” (*phrónesis*) condutora da ação, mas sim uma teoria sobre como deve ser tal exercício – “no mesmo sentido”, diz Gadamer, a hermenêutica não seria em si o exercício da interpretação de textos, mas sim uma “teoria” sobre como ele seria possível.

Portanto, conforme Gadamer parece pressupor, diferentemente da hermenêutica filosófica, “a arte do compreender” não se dedica exatamente ao fenômeno da compreensão em si,<sup>71</sup> mas sim ao que exige boa compreensão, por exemplo, os textos clássicos. Assim como a filosofia prática não seria o exercício da “racionalidade” condutora da ação, a hermenêutica “não [seria] ela própria a arte do compreender”, porque não lhe cabe se voltar para o que requer arte para ser compreendido, mas sim para as condições graças às quais tal arte pode ser exercida. Por conseguinte, a comparação entre ambas, filosofia prática e hermenêutica, parece bem justificada, de modo que a pressuposição de Aristóteles a respeito da filosofia prática também valeria para a hermenêutica filosófica.

Se tais considerações fazem jus à perspectiva de Gadamer, então chega o momento de averiguar até que ponto elas podem responder satisfatoriamente ao posicionamento crítico da tese feito um pouco antes. A princípio, mesmo depois de prestar atenção tão bem quanto possível ao que Gadamer diria em defesa própria, o posicionamento crítico parece se manter totalmente incólume. A “arte do compreender” e a hermenêutica fazem sim o que lhes cabe, pondo em exercício a *mesma* “racionalidade”:<sup>72</sup> a compreensão. A hermenêutica não pode

<sup>70</sup> Por força das circunstâncias, já começa a despontar um problema que será abordado mais detalhadamente adiante e que não seria justo omiti-lo aqui só porque não convém ao estilo.

<sup>71</sup> Embora não pudesse fazer o que lhe cabe senão por meio dele.

<sup>72</sup> Palavra empregada aqui com o único intuito de manter a analogia com a filosofia prática e, assim, deixar claro que a pressuposição de Aristóteles não pode valer para a hermenêutica filosófica.

deixar de ser ela própria um exercício da compreensão, pois, do contrário, incorreria em uma contradição surpreendente: ela mesma serviria de contraexemplo ao próprio projeto filosófico de demonstrar a universalidade da compreensão.

A relação da hermenêutica com a “arte do compreender” não pode ser equiparada à relação da filosofia prática com a *phrónesis*, embora a analogia de Gadamer pareça ser justa, à primeira vista. Enquanto exercício de uma “racionalidade” específica, a hermenêutica não difere em nada da “arte do compreender”, visto que ambas recorrem à compreensão para fazer o que fazem. A diferença consiste apenas em que cada uma se vale da compreensão à sua maneira e diante de coisas distintas: uma, distanciando-se dela para se deter melhor nela mesma, e a outra, direcionando-a para apreender sentido de algo distinto da compreensão – documentos, discursos, obras de arte etc. Resumidamente, a hermenêutica é o que ela mesma busca conhecer: *ela também é compreensão*.

Até aqui todo o empenho se resumiu em mostrar como a imbricação entre a hermenêutica e a compreensão tem sido obscurecida na perspectiva de Gadamer. A conclusão dessa primeira parte será decisiva para o próximo passo: demonstrar que Gadamer designa para a hermenêutica um propósito divergente da tarefa da filosofia prática, embora seja ela, tal tarefa, o que confere caráter prático a uma investigação.

No prefácio à segunda edição de *Verdade e método*, há uma passagem onde se torna claro como Gadamer espera que a hermenêutica seja compreendida *enquanto teoria*. Ela não deve ser uma “doutrina da arte”, palavras de Gadamer, cujo fim fosse guiar a compreensão do intérprete, tal como pretendia a hermenêutica tradicional. Antes, uma hermenêutica genuinamente *filosófica* se limita a simplesmente *descrever o que acontece* na experiência da compreensão, sem se preocupar em ditar o que seria necessário fazer. Eis o que, segundo Gadamer, caracteriza uma “intenção filosófica”:

Não foi minha intenção desenvolver uma “doutrina da arte” do compreender, como pretendia ser a hermenêutica mais antiga. Não pretendia desenvolver um sistema de regras artificiais capaz de descrever o procedimento metodológico das ciências do espírito, ou que pudesse até *guiá-lo*. [...] Minha verdadeira intenção, porém, foi e continua sendo uma intenção filosófica: *o que está em questão não é o que fazemos, o que deveríamos fazer, mas o que nos acontece além do nosso querer e fazer.* (GADAMER, 2003b, p. 14, grifo nosso).

Decerto, o intuito dessa passagem é primeiramente diferenciar a hermenêutica de cunho filosófico, que Gadamer pretende inaugurar, e a hermenêutica de cunho, por assim dizer, “disciplinar”. Em vez de assumir o encargo de guiar a interpretação, elaborando regras úteis para realizar tão bem quanto possível a difícil atividade de interpretar textos clássicos ou técnicos, tal como tradicionalmente vinha sendo feito nos âmbitos da teologia, filologia e jurisprudência, a hermenêutica a partir de agora passa a assumir uma atitude mais filosófica diante



do fenômeno da compreensão. Todavia, tão importante quanto reconhecer as transformações que essa mudança de direção trouxe para a história da hermenêutica é considerar os problemas a que ela, em contrapartida, parece ter conduzido.

Pois bem. Apesar de Gadamer caracterizar a hermenêutica como uma filosofia prática, o propósito pelo qual ele a define enquanto teoria, na passagem supracitada, contraria frontalmente aquele propósito que, segundo Aristóteles, caracteriza o perfil prático de uma investigação. Como já foi ressaltado, e vale frisar mais uma vez, uma investigação disposta a simplesmente saber o que é a virtude, sem se preocupar em mostrar de quais coisas ela procede, não poderia interessar a quem pretende agir bem, pois o que lhe importa é saber *como* ser virtuoso. O empenho de Aristóteles para responder esta última questão busca satisfazer o que, segundo ele, cumpre a uma filosofia prática: ser *útil* àqueles a quem a sua investigação se dirige, ajudando-os a atingir a finalidade almejada.

A propósito, em outra passagem de *Hermenêutica como filosofia prática*, Gadamer (1983, p. 77) torna ainda mais patente o problema: “Não é meu intento solucionar qualquer situação prática do compreender”. Logo, quem busca interpretar bem textos, discursos ou obras de arte esperaria em vão da hermenêutica filosófica qualquer orientação que pudesse lhe ser útil. A hermenêutica “apenas descreve”. Todavia, Gadamer não parece notar algo extremamente importante. A referência na qual ele próprio se baseia para classificar a hermenêutica como filosofia prática, a saber, as investigações de Aristóteles sobre a ética – tal referência, enfim, assevera a necessidade de a investigação ser útil a quem ela se dirige, caso ela pretenda reivindicar para si um caráter prático.

Todavia, como a passagem supracitada deixa bem claro, Gadamer desobriga a hermenêutica justamente do compromisso de orientar o exercício da interpretação, limitando-a, a hermenêutica, a uma mera descrição do que “acontece” na compreensão. Eis o *segundo posicionamento crítico da tese*: ao contrário do que Gadamer alega, *a hermenêutica filosófica não pode ser definida como uma filosofia prática*.

O que está em questão aqui, obviamente, é aquela diferença entre a investigação cujo fim se restringe a simplesmente saber e aquela outra cujo fim consiste em ser útil – distinção que Aristóteles (2005a, p. 7ss) consagraria logo nos primeiros livros da *Metafísica*.<sup>73</sup> Ora, se a hermenêutica não pretende estabelecer “regras” que possam “guiar” o intérprete, prescrevendo o que ele deve fazer ao longo da interpretação, mas se restringe a meramente saber o que aí ocorre – se assim for, então ela parece pertencer muito mais àquela primeira classe de investi-

---

<sup>73</sup> Cf. *Metafísica*, A 1, 981b 15 ss.

gação. O seguinte trecho de *Hermenêutica como filosofia prática* comprova tal suspeita, embora o intuito de Gadamer fosse outro:

[...] ela [a hermenêutica filosófica] *descreve somente o que sempre sucede* e especialmente sucede nos casos em que uma interpretação tem êxito e convence. *Não se trata, pois, em nenhum caso, de uma teoria da arte que queira indicar como deveria ser a compreensão.*

E mais adiante ele complementa:

Dedicar a vida a interesses teóricos pressupõe a virtude da *phrónesis*. Porém, isto não limita, de modo algum, a prioridade da teoria, isto é, o interesse do mero querer saber. Sua ideia é, e continua sendo, *a eliminação de todo interesse utilitário*, quer essa utilidade se refira ao indivíduo, a um grupo, ou a toda a sociedade. (GADAMER, 1983, p. 76, grifo nosso).

Essa segunda passagem, em especial, começa com uma proposição que, sem dúvida, necessitaria de uma atenção maior: “Dedicar a vida a interesses teóricos”, diz Gadamer, “pressupõe a virtude da *phrónesis*”. Mas, para interpretá-la, seria preciso fazer um desvio que afastaria completamente a exposição de seu fio condutor. Uma discussão dos desdobramentos possíveis dessa proposição, que, aliás, Gadamer sequer esboça nessa passagem, convém à próxima seção, onde será feita uma confrontação entre os posicionamentos críticos aqui apresentados e as possíveis réplicas de Gadamer.

Por enquanto cabe muito mais ressaltar que Gadamer admite expressamente a diferença entre uma teoria que somente se preocupa em saber e uma teoria que se dispõe a ser útil para o cumprimento de fins práticos, tal como Aristóteles a estabeleceu na *Metafísica*. Também segundo Gadamer, uma teoria puramente teórica se define por prescindir de qualquer “interesse utilitário”, e a hermenêutica, como as passagens citadas vêm demonstrando, parece se filiar muito mais a essa espécie de teoria, embora Gadamer busque apresentar justificativas para caracterizá-la como uma filosofia prática.

O que deve ser explicitado, e será decisivo para elaborar o terceiro posicionamento crítico, é o traço marcante dessa diferença entre as duas espécies de investigação. Trata-se de uma diferença *excludente*, pois aquilo que caracteriza o cunho prático de uma é justamente aquilo que precisa ser excluído, para que seja definido o cunho meramente teórico da outra; é preciso eliminar a disposição para ser útil a algum fim diferente daquele que determina a atitude característica da teoria, a saber, a mera contemplação em virtude da qual se traduz em palavras o modo como a coisa é enquanto tal. Assim, tais formas de investigação não poderiam jamais coexistir em uma mesma experiência, pois uma implica a exclusão imediata da outra. Ou a investigação é prática, ou a investigação é teórica. *Ambas não são apenas diferentes*, já que, na verdade, *uma exclui a outra*.

Antes de passar à exposição do terceiro posicionamento crítico, vale apontar um problema no modo como Gadamer se apropria daquela pressuposição de Aristóteles segundo a

qual o que define o perfil de uma investigação é a coisa investigada. Como a seção anterior expôs mais detalhadamente, Gadamer parte dessa pressuposição para caracterizar a hermenêutica como filosofia prática. Resta averiguar, se a exigência de a filosofia prática ser útil é mesmo uma exigência da própria coisa investigada, ou seja, de quem pretende agir virtuosamente. Se essa exigência provier da própria coisa, o segundo posicionamento crítico se fortalece, pois mostra como Gadamer negligenciou um aspecto da pressuposição em que ele mesmo se baseia para considerar prática a hermenêutica.

Ora, não parece haver dificuldade em mostrar que a exigência de a investigação ser útil também provém da própria coisa em questão na filosofia prática. A ética se depara com a tarefa de mostrar *como* agir bem, porque ela é uma investigação que somente se constitui como tal quando se vê impelida a responder às interpelações de quem pretende agir virtuosamente e, porém, se vê envolto em obscuridades. O que determina o traço peculiar da filosofia prática é que ela se impregna da finalidade que move o engajamento prático de quem precisa agir; ela se impregna da necessidade de saber como agir *bem*, imbuindo-se ela própria, a filosofia prática, da busca pela realização de tal fim.

Todavia, ela o faz à sua maneira. Como não pode ser a própria coisa visada, a ação, mas apenas uma teoria a respeito, tal natureza teórica cerceia a sua contribuição, restringindo-a a apenas *mostrar* o que se deve fazer para atingir o fim almejado na ação concreta. Apesar dessa limitação, ela *precisa* servir a quem pretende ser virtuoso, pois, mais uma vez, aí está o cerne da crítica de Aristóteles ao “velho Sócrates”. Mas Gadamer não parece notar o que está em jogo na pressuposição de Aristóteles, muito menos a consequência dela para o modo como ele mesmo pretende definir a hermenêutica.

Em uma passagem específica, onde trata da imprecisão incontornável da coisa investigada na filosofia prática, Gadamer se mostra consciente de que ela precisa “ajudar” aqueles a quem se dirige. “Aqui [na filosofia prática]”, ele diz (2003b, p. 413, grifo nosso), “se trata tão-somente de tornar visível o perfil das coisas e *ajudar*, de certo modo, a consciência moral com este esboço do mero perfil”. Todavia, Gadamer não nota a importância essencial de tal “ajuda” para a determinação do perfil teórico específico da filosofia prática, omitindo esse fator ao comparar a ética com a hermenêutica filosófica.

Assim, parecem ter sido feitas as considerações necessárias para que seja possível passar à exposição do terceiro e último posicionamento crítico da tese em relação aos pressupostos de Gadamer. Até aqui foi visada, sobretudo, a hermenêutica enquanto teoria, ao passo que, de agora em diante, o enfoque deve se voltar para a coisa investigada nela, na hermenêutica. Tal ênfase na coisa corresponde a uma mudança quanto ao que deve ser realmente problema-

tizado aqui, pois, haja em vista o primeiro posicionamento crítico, problematizar uma investigação teórica como a hermenêutica implica problematizar a própria coisa investigada. Mais adiante, se tornará claro de que maneira o terceiro posicionamento crítico consuma justamente essa síntese entre ambas, teoria e coisa.

Neste momento, a exposição atinge um grau de complexidade onde parece indispensável reapresentar esquematicamente os momentos fundamentais da exposição do problema, visto que o terceiro posicionamento crítico resume em si tudo o que vem sendo exposto. Até então, o problema tem se concentrado essencialmente em três pressuposições de Gadamer, todas herdadas de Aristóteles, que devem ser retomadas agora na ordem em que foram expostas. Primeiro, conforme a seção anterior tratou de mostrar, Gadamer pressupõe que o modo de ser da coisa investigada é o que define o perfil da investigação; segundo, que a hermenêutica não é ela própria a “arte da compreensão”, assim como a filosofia prática não é ela mesma a “racionalidade prática”, a *phrónesis*; terceiro, que o caráter meramente teórico de uma teoria se define pela ausência de disposição para ser útil.

No intuito de problematizar o segundo pressuposto de Gadamer, o primeiro posicionamento crítico buscou demonstrar que, se a filosofia prática, segundo Aristóteles, não é ela própria um exercício da *phrónesis*, a hermenêutica, em contrapartida, não pode deixar de ser ela própria um exercício da mesma “racionalidade” em jogo na “arte da compreensão”. Já o segundo posicionamento crítico simplesmente decorre do terceiro pressuposto de Gadamer, baseando-se em passagens da *Ética a Nicômacos* onde Aristóteles define muito claramente qual tarefa a investigação precisa assumir para ser considerada prática. Ora, se a hermenêutica não tenciona resolver nenhum problema prático surgido no exercício da interpretação, limitando-se a apenas descrever o que aí acontece, tal como Gadamer diz abertamente em *Hermenêutica como filosofia prática*, então ela não deveria ser considerada uma investigação propriamente prática, mas sim puramente teórica.

O terceiro posicionamento crítico, por sua vez, começa a se desenhar enquanto um desdobramento do primeiro posicionamento, tendo em vista, no entanto, não mais a segunda, e sim a terceira pressuposição de Gadamer. Exatamente aqui é necessário dirigir o foco da atenção não tanto para a hermenêutica enquanto teoria, como veio sendo feito de modo preponderante, mas sim para a coisa em apreço. Haja em vista, portanto, a universalidade da compreensão, a hermenêutica só pode vir a ser certa investigação teórica, caso ponha em exercício a própria compreensão. Daí decorre o seguinte desdobramento: se a compreensão, por ser tão universal quanto a linguagem, envolve em si a hermenêutica filosófica enquanto

teoria, assim também deve suceder *em geral* com qualquer outra atitude teórica, seja de cunho puramente teórico, seja de cunho prático.

É exatamente aí que o terceiro pressuposto de Gadamer se torna novamente problemático, desta vez, porém, de uma maneira significativamente distinta. Se houver mesmo, segundo Gadamer pressupõe em concordância com Aristóteles, duas espécies distintas e reciprocamente excludentes de investigação teórica, deve haver, correspondentemente, duas maneiras distintas e mutuamente excludentes de experimentar a compreensão. Uma delas, sem qualquer compromisso com a utilidade daquilo que, por ventura, ela venha a descobrir, enquanto a outra, determinada justamente pela assunção desse compromisso que aquela precisa negar para vir a ser o que é. Assim, a possibilidade de experimentar a compreensão na forma de uma investigação teórica cinde o seu âmbito universal em dois campos mutuamente excludentes: um deles, prático, e o outro, não-prático.

Por sua vez, esse desdobramento conduz a uma revisão daquele pressuposto geral de Aristóteles, em que Gadamer se baseia para considerar prática a hermenêutica e que até agora tem sido a única pressuposição isenta de crítica. Se a coisa investigada é o que define o perfil da investigação que lhe for correlata, então a hermenêutica não deveria ser considerada uma investigação univocamente prática, pois a coisa que ela busca investigar, a compreensão, possui um modo de ser constituído de determinações ora práticas, ora não-práticas. Essa revisão do primeiro pressuposto de Gadamer reforça, enfim, o segundo posicionamento crítico: mesmo considerando o estatuto ontológico da coisa em questão, não deixa de ser problemático caracterizar a hermenêutica como filosofia prática.

Somente após essas considerações se torna possível apresentar, finalmente, *o terceiro posicionamento crítico da tese: a experiência da aplicação por si só não pode assegurar o cunho prático da compreensão em toda a sua universalidade*. Já que as duas maneiras de promover a atitude teórica cindem a compreensão em duas modalidades mutuamente exclusivas, sendo uma delas não-prática devido ao terceiro pressuposto de Gadamer, então há uma lacuna no âmbito universal da compreensão que nem mesmo a aplicação poderia preenchê-la de modo a lhe conferir um cunho prático. Em outras palavras, quando a compreensão é experimentada na forma de uma atitude teórica, não lhe basta – *para ser considerada prática* – aplicar a si mesma a verdade daquilo que está interpretando, em conformidade com as exigências particulares da situação; para se considerada uma atitude prática, enfim, ela também precisa *ser útil* ao que está investigando.

Não parece haver qualquer dificuldade em mostrar de qual maneira a compreensão, quando realizada como uma atitude teórica, pode fazer a experiência da aplicação sem qual-

quer compromisso aparente em ser útil a ninguém. Sob a pressuposição de que busca saber unicamente para saber, a compreensão poderia aplicar à sua situação particular as verdades com as quais se depara no contato com a tradição, pondo-as à prova no intuito de simplesmente descrever cada vez melhor o que acontece à coisa investigada – sem se importar se o que tem descoberto a respeito dela poderia lhe ser útil. Isso corresponde bem ao modo como a hermenêutica espera ser compreendida enquanto teoria, conforme Gadamer mesmo reivindica no prefácio à segunda edição de *Verdade e método*.

Mas por que a aplicação não envolveria em si necessariamente a disposição para ser útil? Por ser um aspecto estruturante, ela se estende pela compreensão em toda a sua universalidade. Na medida em que é realizada tanto na investigação puramente teórica quanto na investigação prática, a aplicação condiz tanto com o que proporciona pureza a uma quanto com o que proporciona cunho prático à outra. Logo, justamente por ser comum a ambas, a aplicação não pode ser aquilo que diferencia essas duas espécies de investigação. Consequentemente, ela por si mesma não pode ser o que torna prática uma atitude teórica – tarefa que deve competir a outro fator. Como vem sendo constantemente enfatizado até então, esse fator não parece ser outro, senão a disposição para ser útil, que é justamente o que leva a filosofia prática a prescrever certas formas de conduta.

Como foi demonstrado nas seções anteriores, enfim, a aplicação consiste na experiência fundamental em que se baseiam os dois principais projetos pelos quais a hermenêutica se define enquanto investigação filosófica. Ora, justo porque incide na aplicação, não por acaso, o terceiro posicionamento crítico acaba subsumindo em si os dois primeiros posicionamentos que, de maneira geral, atingem aqueles dois projetos da hermenêutica filosófica. Assim, chega o momento de reunir em um só os três momentos problemáticos que perpassam os pressupostos dos quais Gadamer parte. Vale retomar, agora em um estágio mais desenvolvido, os dois aspectos nos quais a atenção tem se concentrado, a coisa investigada e o perfil da investigação, a fim de por termo à exposição do problema.

Enquanto a atenção se deteve na coisa, orientando-se pela perspectiva de Gadamer, a aplicação se revelou uma experiência encarregada de reunir em um fenômeno uno os vários momentos constituintes da compreensão. Além disso, aplicar uma verdade a si mesmo no intuito de compreendê-la mostrou ser algo comparável à ação ética, pois, assim como esta, a aplicação só se concretiza plenamente no ato mesmo em que é realizada, o qual, por estar sujeito aos acasos da circunstância, não pode ser totalmente controlado por regras gerais preestabelecidas. Segundo o modo pelo qual Gadamer interpreta Aristóteles, tal sujeição da coisa investigada a condições irreduzivelmente particulares é o que torna prática a investigação.

Logo, ao se voltar para a teoria, para a hermenêutica em si, Gadamer a compara com a ética, reivindicando-lhe o título de filosofia prática.

Contudo, após uma breve fenomenologia do modo como a hermenêutica compreende a si mesma, parece possível reconhecer aí um *descompasso* entre a condição simultaneamente universal-e-prática da compreensão e o propósito da hermenêutica de ser comparada à filosofia prática. Quando se detém na coisa, julgando-a uma experiência apta a apreender a compreensibilidade de todos os fenômenos possíveis, a hermenêutica considera tal coisa não somente universal como também prática. Contudo, ao se voltar para si mesma, ela, a consciência hermenêutica, se esquece de que a universalidade da coisa investigada envolve a si própria enquanto investigação. Quando se recusa a ser útil ao que está investigando, a própria hermenêutica, sem notar, acaba denunciando a insuficiência daquele cunho prático que, antes, ela mesma tinha reconhecido na coisa.

Sim, a maneira pela qual a hermenêutica concebe a si mesma deve repercutir sobre a coisa investigada, visto que ambas são derradeiramente modos de realização do *mesmo* fenômeno: a compreensão – porém, é verdade, sob prismas distintos. Quando a compreensão é experimentada na forma de atitude puramente teórica, um de seus caracteres, o cunho prático, se revela contingente, enquanto o outro, a universalidade, permanece plenamente necessário. Em síntese, a compreensão não deixa de ser universal, embora não pareça ser suficientemente prática em toda a sua universalidade.

O ápice da exposição reside justamente nesse descompasso entre o modo contingente do caráter prático e o modo necessário do caráter universal da compreensão, restando mostrar por que há aí um problema. Desde a perspectiva estrita de Gadamer, a hermenêutica filosófica se baseia no pressuposto de que a aplicação por si só seja suficiente para conferir um cunho *universalmente prático* à compreensão. Com efeito, esse pressuposto parece estar plenamente justificado, uma vez que a aplicação parece mesmo apresentar um cunho prático *em toda a universalidade da compreensão* na medida em que estrutura e articula entre si todos os seus aspectos; nenhum deles estaria desprovido de caráter prático, que, portanto, seria tão necessário e tão universal quanto a própria compreensão.

Entretanto, o que as considerações críticas feitas acabam mostrando é que essa descrição fenomenológica não parece corresponder à coisa *quando considerada em toda a sua amplitude*. A compreensão é experimentada não só quando lida com obras de arte, discursos ou qualquer outra coisa compreensível distinta de si mas também quando lida consigo mesma na forma de uma investigação teórica, na forma de uma hermenêutica filosófica. É bem aí, quando a compreensão se comporta reflexivamente, que seu cunho prático deixa de ser necessário

para se revelar meramente contingente, em razão da possibilidade de a compreensão ser experimentada de uma maneira *puramente* teórica.

Enfim, o problema que resume em um só ponto todos os três posicionamentos críticos poderia ser assim formulado: *na hermenêutica filosófica, a atitude teórica não forma uma unidade com a atitude prática*. Só poderia haver tal unidade, caso a atitude teórica pudesse ser em si uma atitude prática, mesmo se fosse assumida em sua forma pura – o que não condiz com o terceiro pressuposto de Gadamer.

A propósito, quando vistos em conjunto, alguns ensaios de Gadamer chegam até a apresentar um projeto filosófico para tentar demonstrar uma “unidade velada” entre teoria e práxis. Ele só não foi abordado já nesta seção – o que talvez pudesse parecer mais conveniente –, porque não se trata de um projeto que poderia ser considerado central para a hermenêutica. Ora, na medida em que a exposição, até onde lhe pareceu possível, procurou se restringir a dar voz a Gadamer, quase exclusivamente, o que ele parece ter considerado central ou marginal aqui também acabou sendo assim considerado. Aliás, não há dúvidas de que a universalidade da compreensão e o propósito de considerar a hermenêutica uma filosofia prática são os dois estandartes de todo o projeto de Gadamer.

Contudo, no que respeita aos desígnios da presente tese, a unidade entre teoria e prática se converterá, em compensação, no problema fundamental de todo o seu desenvolvimento posterior da tese. Por ora, ele será relativamente apresentado já na próxima seção, dedicada a ouvir as possíveis réplicas de Gadamer, das quais se destacam, aliás, as respostas extraídas daquele projeto filosófico onde ele busca encontrar uma “unidade velada” entre teoria e práxis. Não por acaso, a exposição reservou uma abordagem mais atenta deste projeto para a seção sobre réplicas, já que só parece possível a Gadamer responder aos posicionamentos críticos da tese, caso ele mostre como teoria e prática formam uma unidade *sem contrariar as pressuposições das quais ele mesmo parte*.

Antes de concluir, convém fazer algumas considerações complementares. A diferença entre investigação puramente teórica e investigação prática não é tão “simples” como Gadamer supõe, pois ele mesmo confunde ambas ao definir a hermenêutica com caracteres típicos de uma, embora tencionasse classificá-la no mesmo gênero da outra. Para Gadamer, essa diferença derivaria plenamente da natureza da coisa investigada, como se cada espécie de investigação em si mesma não detivesse nenhuma característica própria. É exatamente essa pressuposição que precisa ser questionada agora.

Decerto, conforme foi demonstrado, a disposição para ser útil, que é o que proporciona à investigação um cunho prático, é, na verdade, uma *resposta* aos apelos de quem se propõe a



difícil tarefa de agir virtuosamente. Sob tal prisma, a coisa parece ser realmente o princípio ao qual se deve a natureza prática da investigação dedicada a ela. Porém, não seria verdadeiro pensar, muito ao contrário, até seria estranho, que a disposição para ser útil seja uma disposição da própria coisa; ela, a coisa, apenas desperta tal disposição, que só vem a ser efetivamente realizada *por quem assume a tarefa de investigar a ação teoricamente*. Em outras palavras, é ela, a atitude teórica, que deve satisfazer a exigência de ser útil à ação, de propor respostas às dificuldades relativas à prática da virtude. Se cabe à coisa investigada perguntar, cabe à investigação, por sua vez, e somente a ela, responder.

Logo, o que proporciona o traço distintivo da filosofia prática não é, ao contrário do que Gadamer supõe, apenas o perfil ontológico da coisa, que, sendo prático, conferiria por si mesmo um caráter igualmente prático à investigação. Para ser considerada prática, a investigação precisa assumir uma *atitude* em relação à coisa investigada. Enquanto a investigação puramente teórica se limita a apenas descrever o que e como é um fenômeno, a investigação prática procura determinar *como deve ser* a coisa, ou melhor, como deve ser quem pretende agir virtuosamente. Uma investigação não se torna prática apenas porque a coisa nela investigada é a ação humana, mas porque ela assume o compromisso de *prescrever* condutas; porque ela própria, enfim, assume uma *atitude prática*.

Finalmente, o intuito dos posicionamentos críticos apresentados contra Gadamer não consistiu em apontar meras “incoerências lógicas” ou mesmo nulificar a maneira como ele compreende a hermenêutica filosófica. A palavra “crítico” em nenhum momento designou uma atitude de depreciação ou de censura; antes, ela sempre fez referência a um esforço *positivo* para ver os limites da perspectiva desde a qual tem sido aberto o horizonte onde Gadamer circunscreveu a hermenêutica. Aliás, o que vem sendo feito até então é exatamente o que Gadamer mesmo recomenda: aplicar a si mesmo a verdade da tradição, a fim de pô-la à prova, em vez de tentar interpretá-la “objetivamente”.

Com efeito, o aspecto positivo das críticas consiste em admitir expressamente a possibilidade de a tese se apropriar da perspectiva criticada; de reconhecer e de preservar o que nela se manifesta tal como lhe parece ser próprio. Somente então, parece possível realizar o esforço de conduzir a questão a uma “universalidade mais ampla”, como Gadamer mesmo recomenda. De nada vale simplesmente falsear o que tem sido herdado da tradição para lhe opor o que presumidamente seria o “verdadeiro” modo de ver as coisas, empreendimento, aliás, tantas vezes irrefletidamente reiterado. Ademais, seria errôneo considerar paradoxal ou

mesmo um “erro metodológico”,<sup>74</sup> como pode parecer à primeira vista, tal disposição para se apropriar de uma perspectiva submetida à crítica.

Quanto à próxima seção, como já foi anunciado, será necessário deixar Gadamer se posicionar mais uma vez, agora, porém, perante o problema exposto nesta seção. Esse empreendimento exigirá, decerto, um esforço redobrado, pois tão importante quanto dar voz aos posicionamentos críticos em relação aos pressupostos de Gadamer é dar voz ao que ele poderia apresentar em defesa própria. Somente assim o problema motivador desta tese pode auferir uma justificativa efetivamente justa.

### 1.5 Possíveis réplicas

Como parece inevitável, qualquer tentativa de responder ao problema exposto precisa, a princípio, dirimir a diferença excludente entre investigação teórica e investigação prática, que é o terceiro e mais decisivo pressuposto de Gadamer. É bem o teor excludente dessa diferença que abre uma “lacuna” não-prática no âmbito da compreensão, que nem mesmo a aplicação é suficiente para preenchê-la com uma experiência prática. Para responder o problema, seria necessário mostrar como dar à compreensão um caráter prático tal, que acompanhasse a sua universalidade, de modo que até mesmo a investigação puramente teórica pudesse ser considerada genuinamente prática.

De antemão, a resposta parece resultar em um contrassenso, haja vista o que tem sido apresentado a respeito da hermenêutica filosófica. Seria necessário definir a investigação *puramente* teórica de maneira que ela pudesse ser tão prática quanto a própria investigação prática, *sem extrapolar, porém, a perspectiva de Gadamer*. Ora, seria impossível realizar tal projeto, pois não parece haver outra maneira de cumpri-lo, senão pondo em jogo o pressuposto de Gadamer segundo o qual o “mero querer saber” somente é o que é, porque, por definição, não se dispõe a ser útil a ninguém. Em consequência, ao romper com esse pressuposto, a perspectiva de Gadamer seria simultaneamente extrapolada.

Certamente, essa aporia se pauta sobremaneira nas investigações de Aristóteles a respeito da ética, em particular, naquele aspecto da filosofia prática desconsiderado na hermenêutica filosófica: a necessidade de a investigação assumir o compromisso de ser útil para ser considerada prática. Assim, talvez alguém objetasse, Gadamer apenas estaria encurralado em

---

<sup>74</sup> Aqui convém mencionar o instrutivo capítulo sobre a diferença entre “crítica externa e interna” da dissertação de Eduardo Luft, *Para uma crítica interna ao sistema de Hegel* (LUFT, 1995).

tal aporia desde uma perspectiva alheia à hermenêutica filosófica, que, considerada em si mesma, não padeceria de qualquer problema.

Primeiro, a referência a Aristóteles tem sido exaustivamente explorada, só porque se trata de uma referência na qual Gadamer mesmo se baseia, aliás, também exaustivamente, para considerar prática a hermenêutica filosófica. Segundo, qualquer crítica apenas pode se tornar verdadeiramente crítica, caso apresente algum aspecto despercebido à perspectiva criticada, embora devesse ter sido abordado, por se tratar de algo fundamental para a coisa investigada naquela perspectiva. Ora, retomar a fundo o modo pelo qual Aristóteles compreendeu e definiu a forma de investigação que viria a ser chamada de “filosofia prática” é sim absolutamente fundamental para a coisa visada na perspectiva de Gadamer, ou seja, o caráter prático da hermenêutica enquanto investigação teórica.

Apesar de a condição para responder ao problema exposto resulte em um contrassenso, caso ela devesse ser satisfeita estritamente a partir da perspectiva de Gadamer, nada disso dispensa a tarefa de ouvir o que ele, Gadamer, teria a dizer. Afinal, a hermenêutica abrange outros projetos que poderiam ser interpretados como possíveis respostas ao problema, dentre os quais se destacam ao menos três. Primeiro, quando Gadamer busca revelar uma unidade entre teoria e práxis com base em Aristóteles; segundo, quando ele procura mostrar que a hermenêutica seria filosofia prática, porque ela proporcionaria à compreensão uma autoconsciência “mais ampla e profunda”, assim como a ética e a política tornam conscientes quanto ao que devem fazer quem quer ser virtuoso e quem quer governar uma cidade; terceiro, quando essa conscientização termina por revelar, segundo Gadamer, que o espírito de solidariedade seria a condição de toda a sociabilidade humana.

No que tange ao primeiro projeto, para verificar se ele responde bem ao problema, a exposição seguinte assumirá como fio condutor a questão tratada no ensaio *A ideia da filosofia prática*. Ele será o ponto de referência em torno do qual gravitarão considerações complementares extraídas de alguns outros textos.

A questão motivadora de *A ideia da filosofia prática* reaparece de modo mais patente no ensaio *Entre fenomenologia e dialética*, onde Gadamer se propõe a reexaminar o próprio “projeto teórico”, a fim de “comprovar, se na coerência do todo, se apresentam fissuras e saltos” (2004, p. 09). Neste ensaio, há uma passagem onde se torna claro como Gadamer aborda a filosofia prática, exatamente quando, aliás, ele busca uma elaboração “mais aguda” do “teor teórico-científico de uma hermenêutica filosófica”:

Isto [a necessidade de elaborar de modo mais agudo o teor teórico da hermenêutica] levou-me a tratar de um problema, com que eu me havia ocupado intensamente desde meus primeiros trabalhos: *O que é a filosofia prática? Como podem a teoria e a reflexão dirigir-se para o*

*âmbito da práxis, visto que esta não tolera nenhum distanciamento, mas, pelo contrário, exige engajamento. [...] Ademais, orientei-me pelo modelo da filosofia prática de Aristóteles. Procurei evitar o modelo distorcido de teoria e sua aplicação, que, partindo do conceito moderno de ciência, determinou de modo unilateral também o conceito de práxis. (GADAMER, 2004, p. 32, grifo nosso).*

Tão importante quanto não perder de vista a motivação de fundo dessa passagem é interpretá-la considerando o que Gadamer<sup>75</sup> acrescenta logo adiante: “Atrás disto”, ou seja, do problema acerca da natureza da filosofia prática, “está o antigo problema metafísico da concreção do universal”. É precisamente o que também está “por trás” do problema motivador de *A ideia da filosofia prática*, que Gadamer (2007c, p. 29) o formula assim: “como se comporta essa ciência prática – ética ou política – em relação ao saber prático que o singular realiza *hic et nunc*?”. Em suma, ambas as passagens versam sobre a questão da natureza da filosofia prática e, assim, apontam para um mesmo problema: a aplicação ou, nas palavras de Gadamer, a “concreção do universal”. É com base no perfil teórico da filosofia prática que Gadamer espera elaborar de modo “mais agudo” “o teor teórico-científico de uma hermenêutica filosófica”: ela também precisa lidar com algo, a compreensão, cuja natureza se assemelha à da ação prática, que consiste em aplicar um saber pretensamente universal “aqui e agora”, *hic et nunc*, para usar a expressão de Gadamer.

No entanto, não chega a ser nessa direção que Gadamer mesmo desenvolve o problema motivador de *A ideia da filosofia prática*, embora fosse perfeitamente possível direcioná-lo para esse ponto. O que essa breve digressão está tentando mostrar é que, assim como acontece com a demonstração da universalidade da compreensão e com a pretensão de considerar a hermenêutica uma filosofia prática, também o projeto de unificar teoria e prática passa pela mediação da experiência da aplicação. Assim, a exposição introduz um aspecto-chave para o que há de ser desenvolvido aqui, pois a aplicação, como ainda será demonstrado aqui, é o que reúne em um ponto comum os três projetos de Gadamer. Por conseguinte, o capítulo como um todo revela cada vez mais um caráter orgânico, já que todo o problema exposto aqui incide justamente sobre a experiência da aplicação.

É enigmático para Gadamer, enfim, saber como a “ciência prática” poderia auxiliar a ação, já que, invariavelmente, só pode lhe oferecer, à ação, uma teoria cuja universalidade precisa resolver, porém, o que somente pode ser resolvido em cada caso particular. Portanto, parece necessário descobrir um ponto em comum entre duas coisas tão distintas, talvez até opostas, de modo que fosse possível entender como uma influencia a outra. Então, Gadamer julga ser possível descobrir *uma unidade velada entre teoria e prática*, embora Aristóteles

---

<sup>75</sup> *Ibid.*, p. 33.

aparentemente as tenha cindido em duas virtudes mutuamente contrárias, a *sophia* e a *phrónesis*, devido àquilo por que cada uma se justifica como tal; enquanto uma, a *sophia*, se encarregaria de lidar com o que fosse imutável e necessário, a outra, a *phrónesis*, em contrapartida, se voltaria para o que fosse mutável e contingente.<sup>76</sup>

Em *Hermenêutica como filosofia prática*, Gadamer já antecipa a maneira como ele compreende essa unidade entre teoria e prática que, todavia, somente adquire uma formulação precisa mais tarde, em *A ideia da filosofia da prática*. Na seguinte passagem, é importante notar como Gadamer apenas evoca Aristóteles para tomá-lo como referência na elaboração do perfil teórico da própria hermenêutica:

Aristóteles era suficientemente racional para reconhecer a *relação recíproca* entre teoria e práxis. Assim é teoria, quando aqui falo de hermenêutica. Não é meu intento solucionar qualquer situação prática do compreender. Trata-se de uma atitude teórica frente à práxis da interpretação, da interpretação de textos; porém, também das experiências interpretadas neles e nas orientações do mundo, que se desenvolvem comunicativamente. [...] Assim pois, me parece que a resposta que Aristóteles dera acerca da possibilidade de uma filosofia moral vale também para nosso interesse na hermenêutica. Sua resposta era que a ética é, certamente, só uma empresa teórica e que tudo o que se diz, na descrição das formas da vida reta, só pode ser de ajuda muito limitada para a aplicação concreta da experiência humana. (GADAMER, 1983, p. 77, grifo nosso).

Antes de prosseguir, convém fazer uma pausa e frisar a seguinte afirmação: “a ética é [...] só uma empresa teórica”; em uma palavra, ela não chega a ser aquilo mesmo que ela visa durante a investigação, ou seja, a própria ação prática, de onde decorre a sua limitação. É exatamente o que diz o segundo pressuposto de Gadamer. De um lado, há a teoria ética e, de outro, a ação prática, assim como, de um lado, há a hermenêutica filosófica e, de outro, o exercício concreto da compreensão. Porém, ambos os lados não estão separados um do outro, como Gadamer ressalta mais adiante, mas mantêm entre si uma relação de “reciprocidade”, o que fica inteiramente claro na sequência dessa passagem:

Não obstante, o querer saber geral não se detém ali onde o decisivo é a reflexão prática concreta. A conexão entre o querer saber geral e a reflexão prática concreta é uma *conexão de reciprocidade*. Assim, pois, me parece que a consciência teórica acerca da experiência da compreensão e a práxis da compreensão, a hermenêutica filosófica e a própria autocompreensão, não podem ser separadas uma da outra. (*Loc. cit.*, grifo nosso).

Também aqui é imprescindível destacar aquilo que determina o segundo pressuposto de Gadamer, quando ele enfatiza: “o querer saber geral não se detém ali onde o decisivo é a reflexão prática concreta”. Evidentemente, para Gadamer, há entre teoria e prática uma diferença irreduzível, embora ambos se vinculem em uma relação de “reciprocidade”. Contudo, uma pergunta precisa ser feita aqui: em que medida tal relação pode corresponder a uma autêntica *unidade* entre uma e outra? Com tal questionamento em vista, a exposição passa para o

<sup>76</sup> Cf. PELLEGRIN, 2010, p. 52-54.

ensaio *A ideia da filosofia prática*, onde o sentido da “conexão de reciprocidade” entre teoria e prática é apresentado mais explicitamente:

A relação entre racionalidade teórica e prática, *sophia* e *phronesis*, é muito mais uma *relação de condicionalidade recíproca*. [...] Como somos homens e não deuses, mesmo a “segunda melhor forma de vida”, a práxis, também não é nada que alguém que vive na teoria teria o direito de ignorar. Inversamente, porém, também não há nenhum homem prático que não fosse também teórico (a única diferença é que eles o são na maioria das vezes de modo ruim). (GADAMER, 2007c, p. 30-31, grifo nosso).

Nessa passagem, parece ficar bem mais claro o que Gadamer tem em vista quando compreende o vínculo entre teoria e prática como uma “conexão de reciprocidade”, em *Hermenêutica como filosofia prática*. Trata-se mais precisamente, segundo Gadamer, de “uma relação de *condicionalidade* recíproca”. Logo, resta à exposição esmiuçar a natureza de cada direção possível desse condicionamento recíproco, ou seja, da prática em direção à teoria e, inversamente, da teoria em direção à prática.

Quanto ao segundo sentido da relação, como Gadamer<sup>77</sup> complementa mais adiante, todos têm algum ponto de vista sobre “o bem, a *eudaimonia* e as *aretai*”, ainda que o tenham herdado. Por mais precária que seja a qualidade filosófica desse ponto de vista, ninguém pode lhe negar aquela tendência originalmente espontânea para presumir que aquilo que tal ponto de vista julga “saber” sobre tais assuntos *pode* valer também para qualquer um que venha a compreendê-lo. Em uma palavra, *tal ponto de vista também pretende ser universal*. Embora não leve a sério esse ímpeto para a universalidade, contrastando com quem “vive na teoria”, mesmo assim, o “homem prático” não deixa de viver também na teoria. Tal seria a maneira de a vida teórica condicionar a vida prática.

“O sentido da ‘filosofia prática’”, segundo Gadamer,<sup>78</sup> seria justamente fazer o que o “homem prático” não parece disposto e nem mesmo capaz de fazer: “esclarecer e apaziguar a contenda sobre essas coisas [o bem, a *eudaimonia* e as *aretai*] [...] pelos meios do pensamento conceitual”. Dessa maneira, aliás, Gadamer dá um passo fundamental no sentido de responder à pergunta motivadora do ensaio, a saber: como a “ciência prática” se relaciona com o saber envolto em uma situação particular onde ele deve tomar uma decisão prática? Porém, “toda *philosophia* genérico-conceitual”, como Gadamer<sup>79</sup> já tinha advertido, “pode no máximo facilitar” a tarefa do “homem prático”, ressaltando aquele já comentado limite da filosofia prática.

Apesar desse limite, é importante notar que, se a descrição de Gadamer for interpretada com atenção, a vida teórica parece ser um aspecto *intrínseco* da vida prática, pois ela *não*

---

<sup>77</sup> *Ibid.*, p. 31.

<sup>78</sup> *Ibid.*, p. 31-32.

<sup>79</sup> *Ibid.*, p. 29-30.

*pode deixar de ter* preocupações teóricas. Todavia, esse vínculo já não parece ser assim tão peremptório quando se trata do primeiro sentido daquela relação de condicionamento recíproco, onde caberia à vida prática condicionar a vida teórica. Logo, tal descompasso reforça ainda mais a suspeita de uma falta de unidade entre teoria e prática, que, na seção anterior, foi apresentado como o problema motivador desta tese.

Ainda resta considerar, é bem verdade, o outro sentido da relação recíproca entre teoria e prática, e, a respeito disso, Gadamer diz: “Com certeza, todo ensinamento teórico sobre algo ‘prático’ já pressupõe a *arete*, cujo ‘tipo’ é apreendido no conceito”.<sup>80</sup> Mas é justamente aí onde começa todo o problema. O que Gadamer diz ali não pode ser satisfatoriamente interpretado sem uma resposta clara à pergunta: em que sentido o ensinamento teórico sobre coisas práticas “pressupõe” a *arete*?

O que Gadamer talvez tenha em vista com o verbo “pressupor” parece ser esclarecido em uma nota de rodapé: “[...] há duas virtudes dianoéticas, respectivamente, a *arete* do *logos* teórico e do *logos* prático”.<sup>81</sup> Enfim, parece possível cumprir a promessa feita na seção anterior de considerar mais detidamente aquela afirmação polêmica de Gadamer, extraída de *Hermenêutica como filosofia prática*:

Dedicar a vida a interesses teóricos *pressupõe* a virtude da *phrónesis*. Porém, isto não limita, de modo algum, a prioridade da teoria, isto é, o interesse do mero querer saber. Sua ideia é, e continua sendo, a eliminação de todo interesse utilitário, quer essa utilidade se refira ao indivíduo, a um grupo, ou a toda a sociedade. (GADAMER, 1983, p. 76, grifo nosso).

Aparentemente, o propósito norteador de ambas as passagens é simplesmente mostrar que a vida dedicada à teoria também exige virtude, discernimento, pois quem se dispõe a teorizar tenciona fazê-lo *bem*. Ao que tudo indica essa provavelmente é a tese de Gadamer. Todavia, ele não parece julgar importante esclarecer qual a natureza dessa(s) virtude(s),<sup>82</sup> como desenvolvê-la(s) e, mais importante ainda, *se ela(s) proporcionaria(m) algum caráter genuinamente prático à vida teórica*. Ao contrário, como a passagem acima diz por si mesma, Gadamer está muito mais preocupado em fazer uma restrição a esse perigoso vínculo entre a vida teórica e a *phrónesis*; mais preocupado em preservar aquela pureza que parece conferir à teo-

---

<sup>80</sup> *Ibid.*, p. 32.

<sup>81</sup> *Ibid.*, p. 30.

<sup>82</sup> Aqui não parece ser importante especificar se ‘virtude’ traduz a palavra grega *phrónesis*, que, em Aristóteles, designa uma virtude intelectual responsável por orientar a ação, ou *arete*, que designa as virtudes definidoras de cada tipo de ação, como coragem, magnanimidade, justiça etc. Pois Gadamer recorre a ambas, embora o faça em textos distintos: *arete*, em *A ideia da filosofia prática*, e *phrónesis*, em *Hermenêutica como filosofia prática*. No entanto, o que ele propriamente tem em vista em ambos os casos é a mesma ideia: a vida teórica também precisa ser virtuosa. Eis por que, enfim, foi ressaltado uso da palavra ‘virtude’ tanto no singular, se ela traduz *phrónesis*, quanto no plural, se ela traduz *arete*.

ria uma “prioridade” em relação à práxis e que parece isentá-la de qualquer interesse direto na utilidade dos frutos de seu esforço especulativo.

Portanto, o condicionamento da vida prática sobre a vida teórica não parece equivaler ao que a vida teórica exerce sobre a vida prática, reforçando a suspeita de que aquela reciprocidade não chega a ser tão recíproca assim a ponto de formar uma pretensa unidade entre ambas. Enquanto o “homem prático” não pode deixar de *ser* também teórico,<sup>83</sup> sendo-lhe, portanto, uma imposição ontológica, a vida teórica apenas “não teria o direito de ignorar” a vida prática, nas palavras de Gadamer (2007c, p. 31).

Não seria justo alegar, em defesa de Gadamer, que se trata de uma negligência de natureza meramente estilística. Na verdade, se trata de um indício do seu respeito consciente pela vida teórica. Basta lembrar uma afirmação exemplar de *A universalidade do problema hermenêutico* (GADAMER, 2004, p. 262, grifo nosso): “O que move o verdadeiro pesquisador é a *pura* vontade de conhecer *e nada mais*”. Devido a tal pureza, o condicionamento da vida prática fatalmente acaba sendo extrínseco à vida teórica, que apenas “não teria o direito de ignorar” outra coisa, a vida prática, que ela mesma não chegaria a ser, uma vez que “nada mais” a move senão a “pura vontade de conhecer”.

É bem oportuno dedicar a atenção a uma passagem de *Elogio da teoria* que aborda a relação entre teoria e prática sob outra perspectiva:

Não temos a escolha de ser deuses ou homens – e, como homens, não estamos como o divino sempre despertos, mas somos seres naturais de carne e osso. Como homens, existimos também sempre como homens entre homens, como seres sociais, e *somente a partir da práxis desta condição humana* pode alguém – de tempos a tempos e por um momento – dedicar-se ao *puro* conhecimento. (GADAMER, 2001, p. 39, grifo nosso).

Ela é desafiadora, pois parece contrariar a desconfiança sustentada até então segundo a qual o modo como Gadamer busca unificar teoria e prática não logra ser verdadeiramente uma unificação. Nela, Gadamer parece afirmar que a pureza característica da vida teórica poderia ser reduzida à vida prática, já que alguém somente pode se dedicar ao “puro conhecimento” “a partir da práxis”, da “condição humana” de existir “sempre como homens entre homens, como seres sociais”. Assim, tal passagem talvez pudesse ser considerada uma prova de como Gadamer de fato unifica teoria e prática. Todo o problema, porém, se concentra em um ponto específico: o que significa “a partir da práxis”?

Na verdade, “a partir de”, nessa passagem, coordena a relação entre dois modos de vida distintos – para não dizer opostos –, na medida em que um deles se define *a partir da* contraposição ao outro. O que é puro apenas pode reivindicar para si tal pureza *a partir da*

---

<sup>83</sup> E vale notar que, em uma nota de rodapé, Gadamer destaca uma tese atribuída a Aristóteles segundo a qual “‘filosofar’ tem lugar junto a *todas* as coisas” (GADAMER, 2007c, p. 31, n. 31, grifo nosso).



referência a alguma outra coisa considerada “impura”, com a qual aquilo que é puro não pode se imiscuir para, assim, ser preservado como tal. A expressão “a partir de” nomeia mais propriamente uma relação dialética em que só a partir da referência a algo “impuro”, a práxis das relações sociais, pode haver algo como um “puro conhecimento”. Mas em que sentido as relações sociais poderiam ser consideradas “impuras”?

Para responder tal pergunta, é preciso prestar atenção no parentesco entre a vida teórica e o modo de ser divino, tal como Aristóteles o compreende, e Gadamer, por sua vez, o retoma nesse texto. Não por acaso, na passagem supracitada, Gadamer adverte: “Não temos a escolha de ser deuses ou homens – e, como homens, não estamos como o divino sempre despertos, mas somos seres naturais de carne e osso”.<sup>84</sup> O que é digno de nota em tal advertência é aquilo que parece impedir os seres humanos de permanecerem “sempre despertos” tal como os deuses. Ora, além da condição de existir como um ser natural “de carne e osso”, que também envolve todos os outros animais, Gadamer menciona logo em seguida, na passagem supracitada, outra condição, mais especificamente humana: a de existir como “seres sociais”, como “homens entre homens”.

Assim, é necessário ver agora como a condição de ser social, em particular, pode ser um impedimento para a possibilidade de os seres humanos se manterem permanentemente “despertos”, a exemplo dos deuses. Primeiro, é preciso notar algo importante. Os seres humanos existem sob condições tais, que apenas os impossibilitam de viver *sempre* despertos – o que não significa, claro, que eles não possam despertar ao menos “por um momento”, como diz Gadamer. Mas o que, afinal, os torna despertos “de tempos a tempos”, aparentando-os aos deuses? Justo aquela atividade pela qual eles se distinguem dos outros seres vivos: a busca pelo saber, que lhes foi concedida “por natureza”, segundo Aristóteles, “e não apenas para o domínio da existência e para a conservação vital”, como Gadamer<sup>85</sup> complementa, em referência a famosa primeira frase da *Metafísica*.<sup>86</sup>

Porém, de que maneira a possibilidade de conhecer pode vincular os seres humanos aos deuses só se torna mais claro quando Gadamer diz:

O saber cumpre-se na matemática, que tem de lidar com o *imutável*, e, com maior razão, na filosofia, que pensa a *essência permanente* das coisas a partir das suas origens, que chamamos princípio.

A mais elevada felicidade do homem reside na “pura teoria”. *Tal mostra-se no estar-desperto*, no milagre do nosso ritmo vegetativo que significa para nós o ver e o pensar e, desse modo, o “Aí”. *Também o divino* não pode mover-se para nada que seja diferente; realiza-se apenas na fruição desse Aí, que ele é para si próprio. (GADAMER, p. 26-27, grifo nosso).

<sup>84</sup> *Loc. cit.*

<sup>85</sup> *Ibid.*, p. 26.

<sup>86</sup> “Todos os homens anseiam, por natureza, saber”. Cf. GADAMER, 2001, p. 26; ARISTÓTELES, 2005a, p. 3 [980a 1].

Exatamente ao se deter diante de algo “imutável”, como acontece na matemática, ou ainda, “com maior razão”, conforme Gadamer acentua, ao pensar a “essência permanente das coisas”, como acontece na filosofia – somente assim os seres humanos podem fazer “por um momento” aquela experiência própria dos deuses: estar desperto. E ela consiste em “não poder se mover para nada que seja diferente”, que é o que, de fato, um ser humano parece experimentar quando se demora diante de algo “imutável”, “permanente”. Ora, o que caracteriza a permanência e a imutabilidade é justamente a ausência de diferenciação, que, para os seres humanos, só pode ser experimentada quando eles se deixam absorver no que, inabalavelmente, permanece sendo tal como tem sido. Esse processo de deixar-se absorver é o que, desde o ponto de vista de Gadamer, define a “pura teoria”.

Mas o que é imprescindível notar aqui é que aquilo que não pode ser diferente, e para onde o divino não pode deixar de se mover, é o próprio ser divino, que, portanto, se mantém desperto na simples fruição de si mesmo. Ora, se tal é o parâmetro no qual a vida teórica reconhece a si mesma, sabendo-se, porém, imperfeita, se torna ainda mais evidente em que medida ela, a teoria, acaba se opondo à práxis. A vida prática se caracteriza pela lida do ser humano consigo mesmo, pelo “saber-de-si”, como diria Gadamer, e quando ele olha para si próprio o que vê não é algo sequer semelhante ao que os deuses veem quando olham para si mesmos, mas sim algo suscetível de ser diferente do que vinha sendo até então. Em suma, aquilo em torno do qual gira a vida na práxis se opõe cabalmente àquilo no qual a “pura teoria” busca encontrar a máxima realização de si mesma.<sup>87</sup>

Agora, sim, parece ficar bem claro de que maneira a vida prática acaba se revelando, por assim dizer, “impura”, sendo o contraponto *a partir do qual* a vida dedicada à teoria poderia ser considerada “pura”. Na práxis social, ao contrário do que acontece na vida teórica, os seres humanos têm de lidar com algo cuja natureza é vaga e variada,<sup>88</sup> podendo vir a ser diferente do que era, conforme Gadamer mesmo tantas vezes reitera.<sup>89</sup> Portanto, se as consequências do que tem sido apresentado forem levadas a sério, a práxis deveria ser considerada aquilo que, em contraste com a teoria, adormece os seres humanos, já que ela os mantém absortos em assuntos cujo vaivém frequente não parece ter fim.

Finalmente, entre teoria e prática, partindo estritamente do que Gadamer diz a respeito de ambas, não parece haver unidade alguma, mas sim um descompasso tal, que até as coloca

<sup>87</sup> Aliás, assim parece se justificar a própria perplexidade de Gadamer quanto à possibilidade de uma filosofia prática, expressão que provavelmente lhe pareceu uma contradição nos termos.

<sup>88</sup> Cf. ARISTÓTELES, 2001, p. 18 [Livro I, 3, 1094b-1095a].

<sup>89</sup> Seção 1.3, em particular. Cf. GADAMER, 2003b, p. 414.

em franca oposição. O teor dessa relação de reciprocidade, ou melhor, de condicionamento recíproco, entre teoria e prática parece estar sempre marcado pela impossibilidade de a práxis romper com aquela pureza em que a teoria parece poder se encastelar a qualquer momento. Consequentemente, de que maneira poderia ser vislumbrada aí algo ao menos semelhante a uma unidade entre teoria e práxis?

Enfim, nas últimas considerações de *A ideia da filosofia prática*, Gadamer recorre a um expediente, ainda não comentado aqui, para responder à questão sobre como duas coisas tão distintas, teoria e práxis, podem formar uma unidade:

E se Aristóteles, em função da clareza dos conceitos, cindiu mutuamente as duas, *sophia* e *phronesis*, como virtudes da teoria e da práxis, então *temos com maior razão o direito de refletir sobre a unidade velada das duas*, uma unidade que o gênio da língua grega resguardou para nós. A “sabedoria” *mostra-se no âmbito teórico, assim como no prático, e consiste, por fim, na unidade entre teoria e práxis.* (GADAMER, 2007c, p. 39, grifo nosso).

Haveria entre ambas um ponto comum: a “sabedoria”, de modo que, conforme Gadamer supõe, quando a teoria se volta para a práxis, ela não se depara com algo absolutamente estranho. A práxis pode ser tema de uma investigação filosófica, porque, no fundo, ela, a práxis, também sabe falar em linguagem teórica e, assim, pode compreender alguma coisa dos esclarecimentos conceituais realizados na teoria. Logo, eis a conclusão mais importante de Gadamer, graças ao cultivo em comum da “sabedoria”, teoria e práxis formam uma unidade, o que tinha sido prenunciado na seguinte passagem:

Pois o homem é um ser racional, mesmo que ele também seja com frequência um ser irracional. Enquanto ser racional, porém, ele sabe escolher, o que significa, contudo, que usa a sua capacidade crítica no que há de pequeno e no que há de grande, produzindo, assim, uma constante transformação das ordens da sua vida. Não é apenas o *ethos* que o define – ele também é *logos*, ou seja: ele também é seu saber e pensar. De acordo com as duas direções – de acordo com a direção das mais elevadas universalidade e com a direção das últimas concreções, *Aristóteles deu a última palavra ao nous. Mesmo a racionalidade prática é uma forma de racionalidade [...].* (GADAMER, 2007c, p. 35, grifo nosso).

Todavia, ao invés de responder às dificuldades apresentadas aqui, essa passagem parece muito mais reforçá-las ao reduzir teoria e práxis à racionalidade, ao *noûs*, como diz Gadamer. Ora, não parece haver dúvidas de que mesmo Gadamer não titubearia em admitir que é na teoria, e não na práxis, que a racionalidade pode atingir a máxima realização. Assim, enquanto ponto de unificação entre duas coisas, a racionalidade parece ser muito mais afim a uma delas, pesando em favor daquela dessimetria que tem representado um obstáculo contra a possibilidade de ver aí uma verdadeira unidade.

Por fim, é fundamental se deter atentamente no último parágrafo de *Elogio da teoria*, onde Gadamer apresenta algumas “conclusões”. Aí se encontra aquela que pode ser resposta mais incisiva de Gadamer às críticas feitas aqui:

*Lidamos ainda forçosamente com a teoria*, em semelhante recuo à constituição fundamental do homem, *e não com a práxis*, com as experiências do intercâmbio entre homem e homem

ou da relação do homem com as coisas, *que decerto não poderíamos chamar teóricas*. Que se passa então? Será a teoria, no fim de contas, uma práxis, como já Aristóteles sublinhara, ou será a práxis, se verdadeiramente humana, também e sempre uma teoria? Não será ela, quando é humana, um tirar os olhos de si mesmo e olhar para outrem, um abstrair de si para escutar outrem? A vida é, pois, a unidade de teoria e práxis, que é a possibilidade e a tarefa de cada qual. Abstrair de si, atentar no que existe: eis o tipo de consciência formada, quase diria divina. [...] *tem de ser apenas uma consciência humanamente formada, que aprendeu a implicar no seu pensamento os pontos de vista do outro e a buscar o consenso sobre o que é comum e por ambos significado*. (GADAMER, p. 40, grifo nosso).

Há aqui duas orientações curiosamente antagônicas, destacadas na citação: por um lado, uma afirmação muito clara que confirma as considerações críticas da tese feitas a Gadamer, e, por outro lado, uma bela proposição que, em contrapartida, poderia fazer frente àquelas mesmas considerações críticas. Primeiro, de acordo com Gadamer, ao recuar à “constituição fundamental do homem”, ele estaria lidando com a teoria, “e não com a práxis”, ou seja, “com as experiências de intercâmbio entre homem e homem”. Ora, parece bem claro que, para Gadamer, há uma atitude, a teoria, que não é em si mesma práxis, mas sim alguma outra coisa. Assim, por força do que Gadamer mesmo diz aí a seguinte pergunta vem à tona quase por si própria: como essas duas coisas podem formar uma unidade, quando uma delas pode ser experimentada sem que a outra também o seja?

Imediatamente depois, Gadamer extrai uma conclusão surpreendente, pois ela manifestamente contraria a pressuposição de onde ele mesmo partira antes. Ele a apresenta como uma pergunta retórica: “Que se passa então?”, ele prossegue, “Será a teoria, no fim das contas, uma práxis [...] ou será a práxis [...] também e sempre uma teoria?”. Ora, como tal conclusão poderia advir da pressuposição de que um recuo à “constituição fundamental do homem” não pode ser considerada práxis, mas sim teoria? Essa pressuposição deixa claro que, para Gadamer, teoria não é práxis – ou, no mínimo, nem sempre pode sê-lo, o que já seria suficiente para, mais uma vez, impossibilitar aquele projeto dele próprio de revelar uma suposta “unidade velada” entre ambas.

Contudo, mais adiante ele apresenta o que mais parece apontar para uma proposta de unificação genuína de teoria e práxis, quando procura especificar o que seria uma “consciência formada” teoricamente: “tem de ser apenas uma consciência humanamente formada, que aprendeu a implicar no seu pensamento os pontos de vista do outro e a buscar o consenso sobre o que é comum e por ambos significado”. O que deve ser digno de nota aí é o envolvimento do outro na atitude teórica de alguém – isso sim poderia aproximar mais intimamente a teoria da práxis. Na verdade, se trata de um desdobramento do que Gadamer considera o significado “originário” de teoria, que não se esgota naquilo que, sob a influência da ciência moderna, tem sido compreendido acerca dela:

Parece-me préstimo recordar agora o sentido originário, grego, de teoria, *theoria*. A palavra significa a observação, por exemplo, das constelações de estrelas, significa ser espectador, por exemplo, no teatro, ou ser participante de uma embaixada festiva. Não significa o mero “ver” que verifica o que está presente ou armazena informações. A *contemplatio* não se detém num ente determinado, mas num âmbito. A *theoria* não é o acto individual instantâneo, mas uma atitude, uma posição e um estado em que nos demoramos. É um “assistir” no seu belo duplo sentido; significa não só presença, mas também que o presente está “inteiramente aí”. Alguém é participante num procedimento ritual ou numa cerimónia, quando fica absorto na participação, e isso encerra sempre um tomar parte com outros ou um partilhar o mesmo com outros possíveis. “Teoria” não é, pois, em primeiro lugar um comportamento pelo qual nos apoderamos de um objecto ou o tornamos disponível através da explicação. (GADAMER, 2001, p. 36-37, grifo nosso).

Essas duas proposições, e tantas outras com semelhante conteúdo que poderiam ser extraídas de outros textos de Gadamer, não parecem ser suficientes para fazer frente aos posicionamentos críticos apresentados na seção anterior. Primeiro, porque uma investigação filosófica acerca de um fenômeno não pode se basear em proposições isoladas, mas precisa formar um todo coerente que, por assim dizer, seria expressão da coerência pela qual o próprio fenômeno se manifesta como tal em sua totalidade. No caso da investigação de Gadamer, afirmar que a teoria, em seu significado “originário”, consiste em “tomar parte com outros”, em “partilhar o mesmo com outros possíveis”, em uma consciência que envolve “os pontos de vista do outro” e busca um “consenso” sobre o que compreende em comum com ele – enfim, nada disso parece coerir com o que Gadamer mesmo afirma um pouco antes, quando diz: “Lidamos com a teoria [...] e não com [...] as experiências de intercâmbio entre homem e homem”, nomeadamente, com a práxis. Em suma, a investigação de Gadamer não faz ver um fenômeno uno, tal como ele mesmo almeja mostrar.

Mas não só. A teoria, como Gadamer mesmo a compreende, se realiza, “com maior razão”, quando a filosofia pensa a “essência permanente das coisas”, os princípios pelos quais elas se tornam manifestas tais como são, deixando os seres humanos em um estado de vigília semelhante ao dos deuses. Se assim for, então resta perguntar: como esse caráter permanente da essência das coisas pode se tornar teoricamente manifesto sob o enfoque da práxis, que, por definição, lida com o que tende a mudar constantemente? A práxis não parece coerir com aquele “ritmo vegetativo” que, segundo Gadamer, caracteriza a teoria; a maneira pela qual ele compreende a teoria, em suma, não coere com a maneira pela qual ele compreende a práxis, de sorte que não é possível vê-las em uma unidade.

Ademais, mesmo se fosse possível mostrar aí uma genuína unidade entre uma e outra, isso apenas serviria de pressuposto para responder aos posicionamentos críticos feitos à hermenêutica enquanto certo tipo de investigação. Primeiro, a legitimidade dessa unidade deveria ser comprovada, mostrando como ela poderia coerir com o segundo pressuposto de Gadamer, herdado de Aristóteles, segundo o qual a hermenêutica, enquanto teoria, não seria em si mes-

ma a práxis da compreensão. Mais urgente ainda seria mostrar como essa unidade poderia ser exemplificada no terceiro pressuposto de Gadamer, conforme o qual a hermenêutica, enquanto teoria, vale frisar, não pretende ser útil a ninguém. Aí talvez se encontre o ponto fulcral dos três posicionamentos críticos, pois a disposição para ser útil é o que confere, de acordo com Aristóteles, um caráter prático à investigação.

Enfim, convém retomar o fio condutor do qual a exposição partiu e, desse modo, reconduzi-la para aquilo que permeia toda a compreensão e que, não por acaso, Gadamer considera o “problema fundamental da hermenêutica”: a experiência da aplicação. Pois, antes de passar a tratar do segundo projeto da hermenêutica, é necessário executar um passo intermediário: mostrar como a aplicação também perpassa todo o projeto da hermenêutica de unificar teoria e prática. Assim, os posicionamentos críticos da tese mostram gradativamente que visar a aplicação significa visar a hermenêutica filosófica *em geral*, dando ao capítulo a forma de um todo sistêmico. Para tanto, é preciso voltar à questão motivadora do ensaio de Gadamer *Entre fenomenologia e dialética*, da qual a exposição partiu para, então, dialogar com os textos *A ideia da filosofia prática* e *Elogio da teoria*.

Aquele ensaio parte da pergunta “O que é a filosofia prática?”, e, para respondê-la, seria necessário saber, segundo Gadamer (2004, p. 32), de que maneira a teoria, que se instaura por meio do distanciamento em relação às coisas, pode se dirigir a algo tão distinto de si, a práxis, que, ao contrário, se realiza por meio do engajamento nas coisas. Mais adiante, como foi enfatizado, ele diz: “Atrás disto está o antigo problema metafísico da concreção do universal”.<sup>90</sup> Ora, se a pergunta motivadora do ensaio *Entre fenomenologia e dialética* é também o que motiva *A ideia da filosofia prática*, o que está “por trás”, para usar a expressão de Gadamer, deste último ensaio também deve ser aquele mesmo “problema metafísico da concreção do universal”, ou seja, a aplicação.

De fato! O “sentido da filosofia prática”, de acordo com o que Gadamer diz em *A ideia da filosofia prática*, consiste em esclarecer os conceitos éticos e políticos de bem, felicidade (*eudaimonia*) e virtude (*areté*) e, então, apaziguar as contendas entre aqueles que não se dedicam à filosofia, mas necessitam de tais conceitos para agir corretamente. Ora, essa finalidade só pode se concretizar, caso tais esclarecimentos fossem compreendidos, o que significa: caso quem participa de tais contendas *aplicasse* a si mesmo os ensinamentos do filósofo. É graças à aplicação, por conseguinte, que a “ciência prática”, embora esteja voltada para a universalidade dos conceitos, pode se relacionar com aquele saber prático que cada um deve rea-

---

<sup>90</sup> *Ibid.*, p. 33.

lizar sempre *hic et nunc*. A “concreção do universal”, como Gadamer acaba sugerindo, refletiria a “unidade velada” entre teoria e práxis.

Todavia, devido àquela pureza que a caracteriza como uma atitude peculiar diante do mundo, a teoria continua sendo não só diferente como também, sobretudo, *independente* daquilo que caracteriza a práxis. Eis por que, mais uma vez, a aplicação se revela insuficiente para tornar a compreensão uma experiência tão universal como prática, pois ela, a aplicação, admite justamente a pureza da teoria e, assim, torna possível a abertura de uma lacuna não-prática no âmbito universal da compreensão. Logo, a aplicação não pode ser suficiente para unificar realmente teoria e práxis, e, uma vez que justamente nesse ponto culminam os posicionamentos críticos feitos na seção anterior, eles também acabam atingindo o primeiro projeto de Gadamer. Ademais, por atingir o ponto nuclear da hermenêutica filosófica, os posicionamentos críticos vão mostrando que, por se tratar de um ponto nuclear, acabam atingindo também tudo o que dele pode ser derivado.

Nessa mesma direção, a exposição passa a introduzir agora o segundo projeto de Gadamer, de acordo com o qual a hermenêutica seria filosofia prática, porque busca transformar a “autocompreensão” da própria compreensão, a exemplo do que fazem a ética e a política com quem deve agir e com quem deve governar, respectivamente. Esse projeto já é apresentado em *Verdade e método*, quando Gadamer (2003b, p. 354) busca diferenciar a “autocompreensão” de uma hermenêutica *filosoficamente* orientada da “autocompreensão” de uma hermenêutica *tecnicamente* orientada, conforme ela vinha sendo compreendida na tradição. Para tanto, ele toma como exemplo as consequências das descobertas de Heidegger sobre a “estrutura circular da compreensão” para a “hermenêutica das ciências do espírito”, com o propósito de fazer a seguinte advertência:

Essas consequências *não precisam ser* [grifo nosso] as de uma teoria que se aplica à práxis. Muito menos a práxis precisa ser exercida de maneira diferente, de acordo com a sua arte. Pode ser que a consequência disso seja a necessidade de *corrigir a autocompreensão que se exerce constantemente na compreensão* [grifo do autor], livrando-a de adaptações inadequadas. *Esse processo iria beneficiar a arte do compreender apenas de modo indireto* [grifo nosso]. (GADAMER, 2003b, p. 354).

O que importa frisar nessa passagem é a relação entre dois compromissos distintos da hermenêutica enquanto teoria. De um lado, haveria um compromisso de cunho estritamente filosófico, que, sob a influência de Heidegger, Gadamer parece assumir para si, cuja tarefa se restringe a “corrigir a autocompreensão” que tem sido exercida sobre a compreensão. De outro lado, haveria um compromisso diferente, de caráter, por assim dizer, mais “prático”, cuja tarefa seria “beneficiar a arte do compreender” – o que poderia ser feito, como diz Gadamer, “apenas de modo indireto”, caso o fenômeno da compreensão fosse abordado a partir daquele

compromisso especificamente filosófico. Portanto, parece ficar patente que, para Gadamer, uma atitude, que se considere verdadeiramente filosófica, só se relaciona *indiretamente* com a práxis, o que não significa outra coisa senão: jamais se prontifica ela própria a atender diretamente às demandas da práxis, no intuito de lhes *ser útil*.

Porém, há uma passagem de *Hermenêutica como filosofia prática* que parece lançar uma nova luz sobre essa questão, já que, ao dissertar justamente sobre o fomento dessa “auto-compreensão”, ela traz sutilmente à tona aquele pressuposto de Gadamer segundo o qual é a natureza da coisa que define o perfil da investigação. Atingir “uma autocompreensão mais ampla e profunda” seria uma característica da própria compreensão que, para alcançá-la, como Gadamer parece sugerir, não dependeria de nenhuma investigação particular. Enfim, seria precisamente por força de uma característica intrínseca à compreensão ou, para evidenciar o pressuposto mencionado, por força da própria natureza da coisa, que a hermenêutica deveria ser considerada uma filosofia prática:

*Temos que reconhecer o que é e, por conseguinte, não podemos modificar o fato de que sempre intervêm, em nossa compreensão, pressupostos que não podem ser eliminados. Talvez não devêssemos querer modificar esta situação, se é que pudéramos. A compreensão é algo mais que aplicação artificial de uma capacidade. É sempre também o atingimento [sic] de uma autocompreensão mais ampla e profunda. Mas isto significa que a hermenêutica é filosofia e, enquanto filosofia, filosofia prática. (GADAMER, 1983, p. 76, grifo nosso).*

De qualquer modo, não parece ser necessário muito esforço para fazer notar que esse movimento reflexivo da compreensão é o que também caracteriza a aplicação, visto que quem interpreta tem de aplicar *a si próprio* a verdade do que pretende compreender. Como se trata de uma experiência inevitável, forçosamente ele acaba pondo a si mesmo em questão ao se defrontar com uma proposta de verdade a respeito de uma coisa sobre a qual ele mesmo pode sustentar um ponto de vista que também pretende ser verdadeiro.<sup>91</sup> Autocompreensão e aplicação seriam, na verdade, expressões distintas para um mesmo fenômeno, de sorte que, também aqui, os posicionamentos críticos apresentados na seção anterior não podem deixar de valer, uma vez que incidem sobre a aplicação.

Mais uma vez, parece ficar bem claro que a hermenêutica não poderia ser considerada, com base na perspectiva de Gadamer, uma filosofia verdadeiramente prática, pois o que torna prática uma investigação teórica é a disposição para “beneficiar” aquilo que está sendo investigado; é a disposição para *lhe ser útil*. Não basta apontar na compreensão, como o faz Gadamer, certas características que poderiam ser consideradas práticas, na esperança de que, por conta da coisa em si, a hermenêutica, enquanto teoria, venha a se tornar ela própria também prática. A investigação, por sua vez, precisa assumir para si certo compromisso, e, somente

<sup>91</sup> Conforme foi exemplificado, sobretudo, na primeira seção, com a teologia, a filologia e a jurisprudência.



por meio dele, ela pode reivindicar o título de ‘filosofia prática’. Enfim, ‘prático’ nomeia uma atitude da própria investigação, e bem aí reside toda a crítica de Aristóteles a Sócrates, conforme já comentado aqui a propósito da *Ética eudemia*.

Porém, se a hermenêutica *assumis*se não o compromisso de ser útil à compreensão, e sim o compromisso de “corrigir a autocompreensão” exercida sobre ela, que, em *Verdade e método*, Gadamer até sugere ser uma “necessidade”, então ela, a hermenêutica, não poderia ser considerada uma filosofia genuinamente prática? O problema dessa possível réplica, porém, é que ela não considera que esse compromisso de proporcionar tal correção pretende se imbuir daquela mesma pureza que aparentemente confere à teoria uma primazia sobre a práxis, tão cultuada entre os gregos e, inclusive, posteriormente. Não se trata, portanto, de um compromisso em “benefício” *de uma determinada maneira* de exercitar a compreensão, mas, ao contrário, de apenas “reconhecer o que é”, o que não pode sofrer mudanças, segundo Gadamer mesmo o diz na passagem supracitada.

A propósito, é bem curioso e, principalmente, paradoxal que, de repente, Gadamer se refira à compreensão como algo que não pode ser modificado, quando a possibilidade imane de ela alcançar uma “autocompreensão mais ampla e profunda” implica justamente a constante transformação de si mesma. Decerto, quando se refere ao ato de “reconhecer o que é”, na condição de um “fato” que não pode ser modificado, Gadamer tem em vista algo que realmente pode ser considerado a “essência permanente” da compreensão: a condição de sempre sofrer o condicionamento de certas pressuposições. Contudo, essa condição não impede que essa ou aquela pressuposição em particular possa passar por transformações, como Gadamer mesmo, aliás, muitas vezes observa.

É importante notar é que essa condição geral, onde pode ser discernido algo como a “essência permanente” da compreensão, não desdiz aquilo que também pode ser considerado a condição da compreensão, inclusive, igualmente geral: *não deixar de constantemente se transformar*. Exatamente tal condição possibilita classificar a compreensão como um fenômeno de caráter prático, uma vez que a práxis diz respeito ao âmbito das coisas que podem ser constantemente diferentes de como eram.

No entanto, quando Gadamer põe a hermenêutica, enquanto teoria, diante da práxis, geralmente prevalece aquela concepção segundo a qual a práxis é o exercício da arte da interpretação, que espera da teoria algum “benefício”. Então, Gadamer logo parece se prontificar a proteger a “pureza” que daria à hermenêutica um estatuto filosófico, a fim de que ela não seja confundida com uma técnica. Ele passa a concentrar toda a atenção da hermenêutica apenas naquilo que, na compreensão, não parece jamais mudar, justamente onde a disposição para ser

útil acaba se tornando nula. – Afinal, como seria possível ajudar uma coisa que, inabalavelmente, permanece sendo o que tem sido?

Sob tal perspectiva, Gadamer leva adiante o terceiro projeto segundo o qual a hermenêutica seria uma filosofia prática, porque aponta para a condição de toda a práxis social: a solidariedade, que, aliás, já parece deter por si só um apelo ético e político. No entanto, mesmo quando a investigação de Gadamer assume um tom mais caracteristicamente político, parece possível mostrar, ainda assim, de que maneira ele permanece fiel àquela atitude puramente teórica e, então, acaba neutralizando o que, de acordo com Aristóteles, seria necessário para proporcionar à investigação um caráter prático.

É exatamente o que sucede no ensaio *O que é práxis? As condições da razão social*. O principal intuito ali consiste em recuperar o que, segundo Gadamer (1983, p. 45), deve ser considerado “o verdadeiro sentido da práxis”, uma vez que ela tem sido reduzida ao simples ato de “aplicar” um conhecimento elaborado de acordo com os métodos das ciências naturais. A fim de preparar a abordagem do terceiro e último projeto de Gadamer, convém resenhar brevemente a maneira pela qual a aplicação sofreu tal redução e, sobretudo, como as ciências naturais foram desembocar na práxis.

Embora não fosse possível, no século XVII, fazer a experiência efetiva com a queda de dois corpos em pleno vácuo, Galileu Galilei abriu caminho para a ciência moderna ao demonstrar a possibilidade de realizá-la apenas com base em um experimento puramente hipotético, cuja legitimidade poderia ser confirmada graças à matemática. Assim, parece ser da essência mesma dessa forma de experiência prescindir de tudo o que acontece no mundo em redor e, por meio de tal procedimento, antecipar hipoteticamente as relações entre condições e efeitos segundo as quais a natureza se comportaria.

Esse procedimento de aplicar posteriormente a uma situação concreta o que já tinha sido antecipado, à semelhança do que faz um artesão, é o que caracteriza a técnica e o que acaba transformando o significado de ‘práxis’. Devido à relação cada vez mais estreita entre domínio da natureza e rentabilidade econômica, como Gadamer<sup>92</sup> sugere, esse método passa a se propagar, inclusive, no âmbito da vida social. Começa a se formar assim uma “sociedade de especialistas”,<sup>93</sup> onde a competência técnica viria a substituir a experiência prática, confiando àquela a responsabilidade sobre as decisões políticas e econômicas. Em consequência, pessoas capazes de tomar decisões têm se tornado cada vez mais raras, dando lugar a quem se

---

<sup>92</sup> *Ibid.*, p. 43.

<sup>93</sup> *Ibid.*, p. 44.

resume a cumprir uma função e a contribuir, assim, com o funcionamento de uma complexa aparelhagem social.

Diante dessa “decadência da práxis na técnica”, Gadamer se vê na urgência de revivificar o significado de ‘práxis’ a partir do que ele chama de “base antropológica imutável”, que, justo por ser “imutável”, persistiria como tal em meio a “todas as transformações humanas e sociais”, como ele<sup>94</sup> alega. Essa “base antropológica” seria aquilo que torna o ser humano tão peculiar na natureza, distinguindo-o de todas as outras criaturas vivas, que, de modo geral, se caracterizam pela relação instintiva com as coisas em redor e pela luta para conservar a própria espécie. Enfim, a relação com a morte, a finalidade do trabalho e a instituição da linguagem seriam os três fatores que, na vida humana, constituem, segundo Gadamer, tal “base antropológica”, vale frisar, “imutável”.

A cerimônia em homenagem aos mortos, que se manifesta de diversas maneiras conforme cada cultura, atestaria, de acordo com Gadamer, uma surpreendente subversão da ordem natural. Ao invés de uma separação carregada de indiferença, como ocorre entre animais da mesma espécie, ela revela a possibilidade de o ser humano preservar a referência de quem permanece vivo a quem morreu e, assim, não permitir uma absoluta imposição da morte.<sup>95</sup> Quanto ao trabalho, diferentemente dos animais, cada ser humano não busca apenas a satisfação exclusiva de necessidades fisiológicas imediatas, pois o que ele produz inevitavelmente acaba se tornando um bem comum. Por fim, a linguagem revela uma característica fundamental dos seres humanos, devido à qual, entre eles, jamais poderia haver algo semelhante àquele “entendimento mudo” típico das abelhas. A linguagem é a possibilidade de os seres humanos não se deixarem absorver pelo que está imediatamente presente, como diz Gadamer invocando Aristóteles,<sup>96</sup> por meio do distanciamento em relação às coisas, eles podem escolher os meios apropriados para realizar certos fins. Só assim se torna possível estabelecer um acordo acerca do que seria um bem comum em favor do qual podem ser instituídas normas nas quais deve se pautar cada ação humana.

“A sociedade humana”, conclui Gadamer,<sup>97</sup> “se organiza a si mesma levando em conta uma ordem vital comum de maneira tal, que cada indivíduo a reconhece como comum (e considera como delito sua violação)”. Portanto, em vez da aplicação técnica de um conhecimento,

---

<sup>94</sup> *Loc. cit.*

<sup>95</sup> Quanto a esse assunto, vale mencionar as incomparáveis considerações de Hegel sobre o fenômeno da morte na *Fenomenologia do Espírito*. Cf. HEGEL, 2003, p. 311-313.

<sup>96</sup> *Ibid.*, p. 46.

<sup>97</sup> *Ibid.*, p. 47.

práxis significa antes a organização em torno de “uma ordem vital comum” que mantém a humanidade “reciprocamente vinculada” desde o surgimento com a linguagem até a decadência com a morte, reunindo todos em torno de “assuntos comuns”. E, mais uma vez, o exemplo da jurisprudência vem esclarecer que a generalidade do bem visado na resolução desses “assuntos comuns” sempre só pode ser plenamente determinada a partir da particularidade da situação onde aquela resolução foi tomada. Em suma, “a práxis está sempre concretamente motivada”.<sup>98</sup>

Entretanto, o problema começa quando o que constitui a práxis passa a ser sintetizado em uma só palavra: “solidariedade”, que, segundo Gadamer,<sup>99</sup> seria a “condição decisiva e a base de toda a razão social”. Certamente, o que conduz Gadamer a tal conclusão é aquele vínculo recíproco entre os seres humanos que define o significado da práxis e que impõe um limite à pretensão da racionalidade técnica de resolver problemas sociais. Eles só podem ser resolvidos por meio de um empenho conjunto tendo em vista justamente aquilo de que a racionalidade técnica acaba prescindindo: a particularidade concreta da situação. Todavia, eis a questão, em que medida a constatação de que os seres humanos existem sob uma “ordem vital comum” implica que eles estabelecem entre si uma relação de “autêntica solidariedade”, como Gadamer<sup>100</sup> chega a dizer?

A melhor demonstração de que uma coisa não conduz à outra talvez seja a última passagem do ensaio: “Há uma frase de Heráclito [...]: o logos é comum a todos, porém os homens se comportam como se cada um tivesse sua razão particular. Isto tem que continuar?”. Ela aponta precisamente para um problema que perpassa todo o ensaio e que contraria a pretensão de Gadamer de resumir na solidariedade o que, segundo ele, constitui uma “base antropológica”. Se a condição de existir “reciprocamente vinculados” envolve os seres humanos em problemas comuns, nada disso implica que esse envolvimento tenha a qualidade de uma relação solidária. É exatamente do que Heráclito se queixa e, com ele, Gadamer: *apesar de* os seres humanos estarem vinculados a uma mesma condição fundamental, cada um, ou até mesmo um grupo significativo, pode muito bem agir em função de projetos particulares, sem ser solidário com o que tange à humanidade em geral.

Trata-se de dois momentos distintos da existência humana. Aquele que Gadamer visa em todo o ensaio diz respeito às condições ontológicas devido às quais os seres humanos são

---

<sup>98</sup> *Ibid.*, p. 52.

<sup>99</sup> *Ibid.*, p. 56.

<sup>100</sup> *Ibid.*, p. 50.

tais como são, e, assim, elas não poderiam ser transformadas. O outro momento diz respeito ao que um ser humano particular, ou até quando ele se junta a outros, pode fazer *a partir de tais condições*. Esse segundo momento concerne às escolhas que os seres humanos podem fazer, ao passo que o primeiro se refere apenas às condições gerais, “imutáveis”, como diria Gadamer, desde onde qualquer escolha pode ser feita. Ora, a solidariedade pertence decerto ao rol das escolhas possíveis. Para que fosse “a condição decisiva e a base de toda razão social”, como Gadamer propõe, a solidariedade deveria ser um aspecto *necessário* da existência humana – o que manifestamente não é verdadeiro.<sup>101</sup>

Aliás, ao mencionar a “crise ecológica” como exemplo de uma experiência que põe em jogo “o destino de todos sobre esta terra”<sup>102</sup> e que, para ser resolvida, requer uma cooperação solidária, Gadamer apresenta a si mesmo uma objeção que, porém, não parece levar plenamente a sério. É só por uma questão de urgência, de “necessidade”, que os problemas ecológicos poderiam despertar uma “consciência de solidariedade”, sendo, portanto, como Gadamer diz contra si mesmo, apenas um recurso providencial, motivado graças à gravidade da situação. Em resposta, ele logo se prontifica em dizer: “Não é isto a melhor demonstração de um fundamento ‘in re’?”<sup>103</sup>

Há pelo menos duas maneiras de compreender a resposta de Gadamer. Primeiro, que a consciência de solidariedade resultaria de evidências concretas, ou seja, fundadas *in re*, a saber: das mudanças de comportamento *da própria natureza*. Ora, se assim for, não seria necessário sequer invocar uma ameaça mundial para ver que qualquer atitude, quer solidária, quer não, sempre tem alguma motivação concreta, baseada *in re*, na própria coisa em questão. Ninguém age com base em algo, por assim dizer, puramente “subjetivo”, sem qualquer relação com o que lhe acontece faticamente. Porém, já não pode parecer tão óbvio, se, por meio da expressão “fundamento *in re*”, Gadamer quisesse sugerir que a concretude da situação ambi-

---

<sup>101</sup> É exatamente essa distinção que confronta o intuito fundamental da dissertação de Gustavo Silvano, em particular, o modo como ele conclui o subitem 3.2.1 da terceira parte, *A solidariedade como engajamento prático*. Aí Silvano cita justamente a última passagem com que Gadamer conclui *O que é práxis?* e que também está em questão aqui, a fim de demonstrar que a solidariedade seria “algo *sempre e já em atividade* no processar compreensivo” (SILVANO, 2007, p. 78, grifo nosso). Ora, convém reforçar que tal proposição aponta para a direção diametralmente contrária para a qual Silvano gostaria que ela apontasse. Aliás, se a solidariedade é realmente “algo sempre e já em atividade” na compreensão, então que espécie de solidariedade poderia haver, por exemplo, entre duas pessoas que discutem sobre certo assunto simplesmente com o intuito de vencer o debate, como tantas vezes pode ser presenciado cotidianamente? Cf. SILVANO, 2007, p. 59-78.

<sup>102</sup> *Ibid.*, p. 55.

<sup>103</sup> *Loc. cit.*

ental do planeta corresponderia à concretude de uma “autêntica solidariedade”, que necessariamente se impõe entre os seres humanos.<sup>104</sup>

Assim, entra em questão outra possibilidade de responder às críticas feitas ao terceiro projeto de Gadamer, o que envolve, inclusive, outra objeção que ele apresenta a si mesmo a certa altura do ensaio. Talvez ele visasse um vínculo ontológico semelhante àquele que Heidegger tinha em vista ao introduzir o neologismo *Mitsein* na língua alemã e que, segundo Gadamer, poderia ser compreendido como uma forma primordial de solidariedade. Se assim for, há boas razões para também levar a sério outra objeção que Gadamer faz a si mesmo, quando diz: “Se isto é tudo o que alguém pode fazer conscientemente através da reflexão sobre a ‘práxis’, não é, todavia, muito pouco?”.<sup>105</sup>

Sim, é muito pouco, quando se trata de lidar, por exemplo, com a “crise ecológica”. Obviamente, se existir sob a condição de ser estruturado como *Mitsein* fosse suficiente para resolver um problema de tal magnitude, bastaria confiá-lo à existência humana em si mesma, assim como alguém confia à força de gravidade da Terra a possibilidade de um objeto retornar ao chão depois de lançá-lo para cima.

Aliás, se diante dos desafios da práxis parece pouco a simples constatação de uma “comunidade residual”, para usar uma expressão de Gadamer,<sup>106</sup> a confiança nessa constatação coere com o respeito grego de Gadamer pela *theoria*. Ele mesmo o torna manifesto quando, em meio às “transformações humanas e sociais”, procura se ater apenas ao que ali permanece “imutável”.<sup>107</sup> Ora, é exatamente o que define aquela atitude que aproxima o ser humano do que é divino e que Gadamer (2001, p. 26-27) a resume na expressão “estar-desperto”. Portanto, aquela crítica de Aristóteles a Sócrates também pode ser feita a Gadamer: uma investigação teórica é pouco, pois é necessário mostrar não só *que* a solidariedade seria a “condição decisiva e a base de toda a razão social”; é necessário mostrar também, e principalmente até, *como ser solidário*.

---

<sup>104</sup> Para reforçar os próprios argumentos, Gadamer cita exemplos tais como o temor geral diante dos riscos da manipulação genética para a humanidade, com o propósito de mostrar como a generalidade desse temor acaba apontando para a própria generalidade daquela “base antropológica” que, invariavelmente, levaria os seres humanos a se reunir em torno de um problema comum. Todavia, é possível citar, para questioná-lo, um contraexemplo em que mesmo um problema igualmente temeroso como a “crise ecológica” pode não suscitar uma atitude solidária, como o mostra a recusa dos EUA de ratificar o protocolo de Kyoto, sob a alegação de que tal compromisso prejudicaria a economia do país.

<sup>105</sup> *Ibid.*, p. 52.

<sup>106</sup> *Ibid.*, p. 52.

<sup>107</sup> *Ibid.*, p. 45.

Por fim, a presente exposição poderia abordar ainda outro aspecto crítico. Até então ela se restringiu a demonstrar como a *coisa* visada no ensaio *O que é práxis?* não pode oferecer a Gadamer o que ele espera dela. Trata-se, na verdade, de uma consequência da atitude de Gadamer enquanto filósofo. Assim, a crítica passa a se voltar não mais para a maneira como ele torna a coisa manifesta, e sim para a atitude norteadora da própria investigação de Gadamer. Ela, por se limitar a ser “pura teoria”, se nega a atender às exigências da coisa investigada, o que acaba justificando aquela objeção que Gadamer apresenta contra si mesmo, e vale repeti-la aqui: “Se é tudo o que alguém pode fazer conscientemente através da reflexão sobre a ‘práxis’, não é, todavia, muito pouco?”<sup>108</sup>

De maneira geral, o terceiro projeto de Gadamer poderia ser interpretado como uma espécie de exemplificação do segundo, pois o que motiva este último é um esforço para tornar a compreensão consciente daquilo que, supostamente, a condiciona a ser tal como ela é. Ora, no terceiro projeto, a solidariedade parece ser justamente aquilo que seria responsável por tal condicionamento, já que, ao condicionar a práxis humana em geral, acaba sendo o que condiciona também a práxis da compreensão. Portanto, se os posicionamentos críticos da tese atingem o segundo projeto, não há porque eles não atingirem conseqüentemente o que acaba se revelando uma exemplificação dele.

Para concluir, convém mostrar como esses três projetos mantêm uma relação íntima graças à existência de um ponto comum entre eles, a saber, a aplicação. O segundo projeto consiste em determinar a seguinte tarefa para a hermenêutica enquanto teoria: proporcionar à compreensão uma autoconsciência “mais ampla e profunda”. “Pelos meios do pensamento conceitual”, como diria Gadamer, a hermenêutica poderia esclarecer o que subjaz à práxis da compreensão, cumprindo o que lhe cabe naquela relação de “condicionalidade recíproca”. Ora, é justamente assim que Gadamer supõe ter demonstrado a “unidade velada” entre teoria e prática – empreendimento que, na enumeração feita no início deste capítulo, corresponde ao primeiro projeto da hermenêutica filosófica. Assim, se o terceiro projeto acaba sendo uma exemplificação do segundo, é o que também acontece com o segundo projeto em relação ao primeiro: propiciar uma nova “autocompreensão” pode ser considerado uma maneira de exemplificar a unidade implícita entre teoria e práxis.

Haja vista essa relação em cadeia entre os três projetos de Gadamer, desde o primeiro e mais geral até o último e mais específico, se torna mais fácil ver de que maneira a experiência da aplicação os perpassa e reúne em um único ponto. A unidade entre teoria e prática, no

---

<sup>108</sup> *Ibid.*, p. 52.

primeiro projeto, se concretiza quando aqueles que estão confusos em meio a tantos pontos de vista sobre o bem *aplicam* a si mesmos os esclarecimentos conceituais do filósofo. Ora, essa concretização também é o que está “por trás” da instauração de uma nova “autocompreensão”, pois, para compreender a si mesma de um modo mais “amplo e profundo”, a práxis da compreensão também precisa *aplicar* a si o que aprendeu da investigação filosófica, passando assim do primeiro para o segundo projeto. Mais particularmente, se trata de uma “autocompreensão” pela qual quem *aplica* a si os esclarecimentos do filósofo acaba se vendo enredado em uma suposta relação de solidariedade fundamental com os outros – o que conduz à passagem do segundo para o terceiro projeto.

Se a aplicação é mesmo a experiência fundamental dos três projetos de Gadamer, também aqui devem valer os posicionamentos críticos da tese feitos anteriormente. A aplicação não basta para tornar prática a hermenêutica filosófica, pois em nada contribui para que a hermenêutica se disponha a ser útil à práxis da compreensão. Portanto, ela, a aplicação, não pode preencher a lacuna não-prática que se abre no âmbito universal da compreensão quando ela, a compreensão, assume a forma de “pura teoria”, como a própria hermenêutica, aliás, trata de exemplificar. Tais considerações mostram como o capítulo forma um conjunto sistêmico ao concentrar todos os posicionamentos críticos no ponto nuclear da hermenêutica. Finalmente, cabe à exposição resumir assim o problema em questão neste capítulo: *a hermenêutica não consegue unificar teoria e prática.*

### **1.6. É possível questionar o que um filósofo diz a respeito de si mesmo?**

Com certa profundidade e dedicação, as seções anteriores procuraram mostrar como Gadamer, quando trata de delinear o perfil teórico da hermenêutica, se pauta não exatamente na filosofia prática e sim na investigação puramente teórica. Contudo, para demonstrar tal proposição de uma maneira realmente convincente, parece ser preciso superar uma dificuldade um tanto árdua, à luz da qual talvez ainda seja possível por em dúvida toda a exposição feita nas seções anteriores, apesar de todas as evidências apresentadas. Quando se trata de confrontar o que um filósofo diz sobre si mesmo, tende a prevalecer furtivamente o preconceito segundo o qual ele teria uma posição privilegiada em relação à própria obra. *Afinal, foi ele mesmo quem a escreveu.* Então, o que ele diz a respeito de si acaba sendo considerado uma referência igualmente privilegiada para qualquer outro intérprete, de sorte que as seções anteriores fatalmente se chocam contra tal preconceito.



Antes de concluir o presente capítulo, enfim, parece necessário por à prova esse preconceito, cautelosamente. No ensaio *Entre fenomenologia e dialética* (2004, p. 32), convém reforçar, Gadamer alega tão claramente ter se orientado a partir do “modelo da filosofia prática de Aristóteles” para “elaborar de modo mais agudo o teor teórico-científico de uma hermenêutica filosófica”! Então, como a presente exposição ousaria se contrapor ao que um filósofo diz tão explicitamente a respeito de si mesmo? Afinal, não seria demais repetir, foi ele quem elaborou a própria filosofia, de maneira que ninguém senão ele próprio poderia interpretar “melhor” o que ele mesmo escreveu! O que a presente exposição poderia alegar em defesa própria diante de tão incontestável evidência?

Há na história da filosofia ao menos um caso bastante curioso que, oportunamente, talvez possa acudir uma tese à beira do fracasso. Alguns aforismos das *Investigações filosóficas* chamaram a atenção de muitos comentadores, porque neles Wittgenstein (2000, p. 36, 52, §§23, 65) tece considerações críticas *contra o que ele próprio tinha registrado* anos antes no *Tractatus Logico-philosophicus*. Ao contrário do que aí propusera,<sup>109</sup> Wittgenstein questiona a possibilidade de haver uma “estrutura da linguagem”, passando a defender, ao invés, a existência de vários jogos de linguagem, entre os quais haveria, no máximo, uma “semelhança de família”,<sup>110</sup> mas jamais uma essência comum. O que mais importa ressaltar nessa atitude de Wittgenstein é a maneira como ele se refere a si mesmo ao criticar o antigo projeto filosófico, quando ele diz – *em terceira pessoa*: “[...] o autor do *Tractatus Logico-philosophicus*”.<sup>111</sup>

Ao se referir a si próprio em terceira pessoa, Wittgenstein acaba denunciando um aspecto fundamental da relação entre um filósofo e o que ele próprio escreveu. Uma vez registrada a obra, quem a escreveu se torna ele próprio mais um intérprete, sendo-lhe possível tomar posição tanto a favor como contra o que nela ele mesmo propôs *assim como qualquer outro intérprete*; em outras palavras, uma vez registrada, a obra se torna *outro* em relação a quem a escreveu, passando a haver entre ambos um distanciamento que não era tão explícito quando a obra não passava de um projeto. Talvez a condição de autor lhe confira, quando muito, a condição de “intérprete experiente”, mas jamais lhe outorga o privilégio de ter *sempre* a última palavra a respeito do que ele escreveu.

---

<sup>109</sup> Cf. WITTGENSTEIN, 2001; em particular, §§ 4.5ss, a partir de onde ele procura definir aquilo que então chamava de “forma proposicional geral”.

<sup>110</sup> *Ibid.*, p. 52, §67.

<sup>111</sup> *Ibid.*, p. 36, §23, grifo nosso.

Para mostrar de que maneira o que um filósofo diz sobre si mesmo pode ser tão equivocado quanto o que um intérprete qualquer poderia dizer a respeito dele parece ser bem instrutivo dedicar alguma atenção ao que Günter Figal diz sobre a hermenêutica em *Oposicionalidade*. – “Quem quiser compreender a concepção gadameriana da hermenêutica filosófica”, diz ele (2007, p. 19), “precisa remontar ao ano de 1923”. Assim ele se refere a uma preleção de Heidegger, que, mais tarde, se tornaria amplamente conhecida sob o título *Ontologia: hermenêutica da facticidade*.<sup>112</sup> Depois, ele ainda menciona o manuscrito de Heidegger *Relatório-Natorp*, publicado posteriormente com o título *Interpretações fenomenológicas de Aristóteles: indicação da situação hermenêutica*.<sup>113</sup>

Ao mencionar essas duas obras, Figal pretende mostrar como a definição do perfil teórico da hermenêutica filosófica se baseia determinantemente naquilo que, pela primeira vez, Heidegger chamou de “hermenêutica fenomenológica da facticidade”<sup>114</sup> ou, simplesmente, “hermenêutica da facticidade”.<sup>115</sup> Ambas as expressões designam uma espécie particular de investigação que, em reação ao caráter transcendental da fenomenologia de Husserl, compreende a si mesma a partir da facticidade da existência, do *fato* de que o ser humano sempre existe “*em cada ocasião*”, como diz Heidegger (2008a, p. 25, grifo do autor). Porque, sob a influência de Heidegger, também considera a “ocasionalidade”<sup>116</sup> o traço distintivo do fenômeno da compreensão, Gadamer também acaba definindo a hermenêutica filosófica “segundo o modelo da filosofia prática”, como Figal pretende demonstrar (2007, p. 31), embora ele, Gadamer, o faça de um modo particular.

Entretanto, o que parece estar sendo negligenciado aí é aquela diferença, já apresentada aqui, entre hermenêutica *enquanto teoria* e compreensão *enquanto experiência*, ou ainda, *enquanto coisa investigada*. Aqui, em particular, convém fazer uma observação de suma importância: *distingui-las não implica separá-las*, como se a investigação não pudesse ser, ela mesma, uma realização da coisa que ela própria está investigando. A propósito, tanto nas *Interpretações fenomenológicas de Aristóteles* quanto em *Ontologia*, Heidegger se mostra plenamente consciente do mútuo pertencimento entre investigação e coisa investigada, quando se

<sup>112</sup> Cf. HEIDEGGER, 2008a; em particular, §3, p. 32-40, onde Heidegger expõe o que ele próprio compreende pela palavra ‘hermenêutica’.

<sup>113</sup> Cf. HEIDEGGER, 2002b; em particular, p. 60-76, onde Heidegger apresenta a sua interpretação do livro VI da *Ética a Nicômacos* e das seções 1 e 2 do livro I da *Metafísica*, aos quais, a presente exposição se dedicará.

<sup>114</sup> Nas *Interpretações fenomenológicas de Aristóteles*. Cf. HEIDEGGER, 2002b, p. 47.

<sup>115</sup> Em *Ontologia: hermenêutica da facticidade*. Cf. HEIDEGGER, 2008a, p. 25-40.

<sup>116</sup> Em alemão, *Jeweiligkeit*. Cf. HEIDEGGER, 2008a, p. 25, n. 1.

trata da hermenêutica da facticidade: “[...] a hermenêutica não é em nada filosofia, mas sim algo estritamente prévio e provisório [...]: não se trata de acabar com ela quanto antes, mas *de se manter nela* no maior tempo possível”.<sup>117</sup>

Sem dúvida alguma, toda a interpretação de Figal também se mostra absolutamente consciente de que, para Heidegger e, de certa maneira, também para Gadamer, a hermenêutica da facticidade é, ela própria, uma manifestação da vida fática. Todavia, o que Figal não parece notar é que, por si só, *a consciência dessa imbricação entre investigação e coisa investigada não basta para fazer a investigação assumir para si aquilo que verdadeiramente define uma filosofia prática*. Que a vida fática somente possa ser decidida “em cada ocasião”, inevitavelmente – eis uma característica definidora *da coisa investigada*, ao passo que, para adquirir contornos práticos, *a investigação precisa se dispor a ser útil àqueles a quem ela se destina*, apresentando-lhes orientações sobre como agir.

Heidegger, particularmente, muito mais do que Gadamer, demonstra uma consciência bem mais sólida dessa repercussão da vida fática sobre a hermenêutica da facticidade. Nas *Interpretações fenomenológicas de Aristóteles*, por exemplo, ao indicar a situação hermenêutica de qualquer interpretação, ele o faz a partir do ponto de vista de quem conscientemente se considera parte dessa situação. Assim a investigação de Heidegger parece assumir os ares de quem se propõe a tarefa de prescrever *como* alguém deve se comportar na situação hermenêutica que a vida fática impõe. No entanto, não há aí a menor intenção de dar à própria investigação um caráter prático. Antes, Heidegger apenas pretende preparar as condições para *destruir* as tendências de interpretação em vigor na vida fática, no intuito de trazer à tona aquilo que ele considera propriamente originário.<sup>118</sup>

Para os fins estritos da presente exposição, não parece ser necessário acompanhar a breve trajetória que Heidegger empreende para destruir a tradição, mas apenas pontuar por que Aristóteles seria tão importante assim para a hermenêutica da facticidade. Da perspectiva de Figal, talvez essa pergunta devesse ser assim respondida: “porque Heidegger pretende moldar o perfil teórico da hermenêutica da facticidade com base no perfil teórico da filosofia prática de Aristóteles”. Mas, como Heidegger<sup>119</sup> esclarece, cabe à hermenêutica da facticidade investigar “o problema do *ser* da vida fática”, e não apresentar orientações sobre como ela

<sup>117</sup> Tradução nossa. “[...] la hermenéutica no es para nada filosofía, sino algo estrictamente previo y provisional [...]: no se trata de acabar lo antes posible con ella, sino de mantenerse en ella el mayor tiempo posible”. Cf. HEIDEGGER, 2008a, p. 39.

<sup>118</sup> Cf. HEIDEGGER, 2002b, p. 50ss, grifo nosso.

<sup>119</sup> *Ibid.*, p. 46.

*deve ser*, conforme conviria a uma filosofia prática. Mas qual seria, afinal, a forma de intelecção pela qual o ser da vida fática poderia se mostrar e pela qual, portanto, o perfil teórico da hermenêutica da facticidade seria definido?

Na interpretação do livro VI da *Ética a Nicômacos*, Heidegger<sup>120</sup> parte dos cinco modos possíveis pelos quais, segundo Aristóteles, o ente pode ser desvelado: *tékhné*, “o procedimento técnico e produtivo”; *epistêmé*, “a determinação que observa, discute e demonstra”; *phrónesis*, “a circunspecção própria da solicitude”; *sophía*, “a compreensão propriamente intuitiva”; *noûs*, “a intelecção pura”. À medida que interpreta cada um desses modos de desvelamento, Heidegger aos poucos revela por qual deles o ser da vida fática pode ser devidamente compreendido enquanto tal e, por conseguinte, qual deles delinea concretamente o perfil teórico da hermenêutica da facticidade:

El ser de la vida humana debe considerarse *únicamente* [grifo nosso] desde la perspectiva de la temporización pura de la sof...a como tal y en razón de la *auténtica* [grifo do autor] actividad a su disposición. En primer lugar, *o noûs – en tanto que inteligir puro – se encuentra en su actividad genuina cuando renuncia a toda ocupación práctica y cuando simplemente se limita a inteligir; [...]* El verdadero ser del hombre se temporiza en la realización pura de la sof...a, *permaneciendo sin preocupaciones mundanas, con tiempo [...]* y de una manera puramente inteligible junto a los *çrca... de lo que siempre es* [grifo nosso]. (HEIDEGGER, 2002b, p. 71-72).

Haja em vista o *perfil da investigação*, estritamente, Heidegger não deixa dúvidas nessa passagem: se cabe à hermenêutica da facticidade investigar “o ser da vida fática”, tal fenômeno se torna manifesto “unicamente”, diz ele, “desde a perspectiva da temporização pura da *sophía*”. Mas como se realiza, afinal, a temporização da *sophía* enquanto “inteligir puro”? Ora, por meio da “renúncia”, continua Heidegger, “a toda ocupação prática e quando simplesmente se limita a inteligir”. Então, como uma investigação com tal perfil poderia ter se baseado na filosofia prática, que, ao contrário, só justifica ser chamada de investigação prática, porque, como Aristóteles esclarece na *Ética a Nicômacos*, não se limita a meramente conhecer, mas se engaja no compromisso de oferecer orientações *úteis* a quem pretende agir bem? Se a filosofia prática fosse mesmo a investigação em cujo perfil Heidegger se baseia, então um engajamento semelhante deveria transparecer no modo como ele define, na passagem, o perfil da hermenêutica da facticidade.

Ademais, haja em vista agora o *perfil da coisa investigada*, no livro I da *Ética a Nicômacos* (3, 1094b ss), Aristóteles também não parece deixar margem para dúvida de que a filosofia prática lida com algo de natureza vaga e variada. Já a hermenêutica da facticidade procura se voltar para “as condições ontológicas e originárias de possibilidade de toda concepção de mundo”, as quais, graças à inclinação da vida fática para a decadência, vinham sendo in-

<sup>120</sup> *Ibid.*, p. 61.

terpretadas de modo impróprio, segundo Heidegger.<sup>121</sup> Ao dizer: “as condições ontológicas e originárias de possibilidade”, Heidegger se refere, na verdade, ao *ser* da vida fática, que não aparenta ser algo de natureza vaga por estar sujeito às vicissitudes da escolha humana, mas sim algo que não deixa de ser tal como é.

Aliás, quando pretende caracterizar as estruturas da existência humana, Heidegger (2002a, p. 95, grifo nosso) frequentemente recorre a expressões semelhantes à que ele emprega na seguinte passagem de *Ser e tempo*: “De acordo com o que foi dito, o ser-no-mundo *não é uma ‘propriedade’ que [o ser-aí]*<sup>122</sup> às vezes apresenta e outras não, como se pudesse ser igualmente com ela ou sem ela”. É assim que, nas *Interpretações fenomenológicas de Aristóteles*, Heidegger já vinha compreendendo “o ser da vida fática”; ela também não é uma propriedade da qual os seres humanos pudessem se livrar, mas é sempre e necessariamente tal como é. Não por acaso, a inteligência pura vem a ser o *único* modo pelo qual Heidegger considera possível apreender “o ser da vida fática”, pois somente ela parece tornar visível algo assim necessário e universal.

É o que a seguinte passagem torna ainda mais explícito:

[...] el máximo e auténtico logro del noñ consiste en esta custodia de los érca... conforme a sus respectivos ámbitos ontológicos [...]; la sof...a y la φròñhsij son los modos concretos de llevar a cabo esta custodia auténtica del ser en la verdad.

*El puro comprender contemplativo custodia el ente y el «a-partir-de-dónde»*<sup>123</sup> del ente que tiene la característica de ser siempre y necesariamente lo que es. En cambio, la circunspección solícito-discursiva<sup>124</sup> custodia un tipo de ente que en sí mismo puede ser distinto [grifo do autor] de su «a-partir-de-dónde». (HEIDEGGER, 2002b, p. 67-68, grifo nosso).

Quando vistas uma em relação com a outra, as duas passagens citadas das *Interpretações fenomenológicas de Aristóteles* deixam bem clara a relação íntima entre a hermenêutica da facticidade e o que ela procura investigar. Primeiro, ela discerne os cinco modos possíveis em que, segundo Aristóteles, o ente pode ser desvelado, mas ela o faz com a consciência de que ela própria é a realização de um deles. Ora, entre “os dois modos fundamentais de inteligência”, a *sophía* e a *phrónesis*, a hermenêutica da facticidade se reconhece claramente no *noûs*, ou ainda, no que Heidegger chama de “temporalização pura da *sophía*”. Pois somente por meio dela, vale frisar, a coisa investigada na hermenêutica da facticidade – o *ser* da vida fática – se põe fenomenologicamente à vista.

A *phrónesis* não lhe parece adequada, porque:

<sup>121</sup> *Ibid.*, p. 46.

<sup>122</sup> Na tradução brasileira: “pre-sença”. De agora em diante, todas as ocorrências de ‘pre-sença’ nas traduções brasileiras utilizadas na tese serão substituídas por ‘ser-aí’ entre colchetes.

<sup>123</sup> Tradução de Heidegger para érca .

<sup>124</sup> Tradução de Heidegger para φròñhsij.

[...] es *prescritiva* [grifo do autor], presenta el ente bajo los rasgos de aquello de lo que es menester ocuparse, considera y mantiene cada determinación del instante desde las siguientes perspectivas: el cómo, el para qué, el en-qué-medida y el por-qué. En cuanto esclarecimiento prescriptivo, la  $\varphi\tilde{r}\tilde{o}nhsij$  coloca el trato en la actitud fundamental de estar-dispuesto-a..., del desprenderse-de... [...] Y dado que la  $\varphi\tilde{r}\tilde{o}nhsij$  es el modo de custodiar el instante en su plenitud, la circunspección custodia en un sentido auténtico y genuino el por-qué de la acción, sus  $\epsilon\tilde{r}c\alpha$ ... El  $\epsilon\tilde{r}c\alpha$  es lo que es siempre e únicamente en la referencia concreta al instante; *el  $\epsilon\tilde{r}c\alpha$  es aquí visto y aprehendido en y para este instante* [grifo nosso]. (HEIDEGGER, 2002b, p. 69-70).

Mais importante ainda é o que Heidegger diz logo depois:

Así pues, lo que se manifiesta a través de la  $\varphi\tilde{r}\tilde{o}nhsij$  es un desdoblamiento de la perspectiva en la que se encuentran situados el hombre y el ser de la vida [...]. En la circunspección, la vida está presente en una modalidad concreta del con-qué [o del asunto que reclama la atención] del trato. *Mas el ser de este asunto – y este es el punto decisivo – todavía no está caracterizado ontológicamente de manera positiva, sino que sólo lo está formalmente como aquello que también puede ser de otra manera, como aquello que no es siempre y necesariamente como es.* (Ibid., p. 70-71, grifo nosso).

Como essas passagens o mostram, a *phrónesis* não pode ser a forma de mobilização do *noûs* na qual a hermenêutica da facticidade deve se converter para, por meio dela, trazer originariamente à tona o ser da vida fática. Antes, por meio da *phrónesis*, o processo de desvelamento da *arkhê* passa a ocorrer sempre em função do instante em que se faz necessário agir, o qual, dada a sua natureza “instantânea”, tende a exigir da *phrónesis* algo diferente do que tinha exigido em outras ocasiões. No perfil da *phrónesis*, Figal parece ter encontrado uma boa razão para se convencer de que a filosofia prática realmente serviu de referência para que Heidegger definisse o perfil da hermenêutica da facticidade e, depois, para que Gadamer fizesse o mesmo em relação à hermenêutica filosófica.

Sem dúvida, a filosofia prática parece ter ajudado Heidegger a tomar consciência de que a vida fática exerce uma influência decisiva sobre o modo como uma investigação filosófica tende a elaborar os seus problemas. Porém, tal conscientização parece ter sido realizada, porque Heidegger passou a prestar atenção não no *perfil teórico* da filosofia prática, como Figal supõe, mas sim *na própria coisa* ali investigada: *as ocupações mundanas*. Heidegger parece ter notado duas coisas fundamentais: que a coisa investigada na filosofia prática é, na verdade, o âmbito a partir do qual, *e somente a partir dele*, qualquer outra investigação, inclusive, a própria filosofia, se realiza enquanto tal; sobretudo, que esse âmbito exerce necessária e sorrateiramente uma influência decisiva sobre a maneira como vem a ser investigada a coisa em apreço em qualquer investigação.

É exatamente no intuito de despertar essa consciência que Heidegger faz a seguinte advertência nas *Interpretações fenomenológicas*, quando, aliás, ele se posiciona criticamente em relação à fenomenologia de Husserl:

*La fenomenología continúa siendo lo que ya era desde su primera irrupción en las Investigaciones lógicas de Husserl: una investigación filosófica radical. Uno no comprende la fenomenología en sus motivaciones principales si sólo ve en ella – como ya sucede parcialmente en*

*el seno de la misma investigación fenomenológica – una ciencia filosófica previa, destinada a elaborar conceptos claros mediante los cuales resulte entonces posible poner en marcha algún tipo de filosofía auténtica [grifo do autor]. Como si uno pudiera clarificar descriptivamente los conceptos filosóficos fundamentales independientemente de la orientación de fondo [que guía toda investigación]; una orientación que, a su vez, siempre tiene que ser reapropiada de nuevo en función del objeto de la problemática filosófica misma. (Ibid., p. 47-48, grifo nosso).*

Convém enfatizar o que está em jogo logo na primeira linha dessa passagem: “A fenomenologia continua sendo o que já era desde a sua primeira irrupção nas *Investigações lógicas* de Husserl: uma investigação filosófica radical”. Decerto, Heidegger tem em vista aí o *perfil teórico da investigação* que ele mesmo pretende desenvolver e que, como ele ressalta: “continua sendo o que já era desde a sua primeira irrupção”. Ora, a radicalidade da fenomenologia sempre se caracterizou pelo esforço de partir “de evidências absolutas, [...] mais além das quais já não se pode retroceder”, como Husserl (1996, p. 38) esclarece na introdução às *Meditações cartesianas*. Fundamentalmente, esse propósito em nada difere daquele que, anos antes, nas *Investigações lógicas*, orienta os incisivos ataques de Husserl (2006b, p. 87ss) à interpretação psicologista das leis lógicas.

Em suma, a fenomenologia jamais se considerou uma investigação prática, mas sim *puramente teórica*, uma vez que lhe cabe tratar do que “só pode ser visto intelectivamente sobre a base da *pura* apreensão intuitiva da ‘essência’”, como Husserl<sup>125</sup> anuncia no fim dos “Prolegômenos à lógica pura”, nas *Investigações Lógicas*. Decerto, a lógica, ou ainda, “a teoria da ciência”, até assume um caráter normativo, já que lhe cabe “estabelecer as regras sobre o modo como devemos proceder na *captura metódica* da verdade”, como Husserl<sup>126</sup> observa. Tal incumbência normativa, porém, de maneira alguma põe em risco a pureza da teoria. Muito ao contrário, no segundo capítulo dos “Prolegômenos”, Husserl<sup>127</sup> logo trata de demonstrar a precedência da teoria em relação a qualquer norma e a qualquer prática.

Enquanto toma como referência a fenomenologia, enfim, a hermenêutica da facticidade jamais poderia esboçar a menor intenção de se moldar pelo perfil teórico da filosofia prática. Então por qual razão Figal insistentemente compara a hermenêutica da facticidade com a filosofia prática? Simplesmente porque, segundo a fenomenologia inaugurada a partir da hermenêutica da facticidade, a *epokhé*, assim como a ação prática, também estaria sujeita às circunstâncias da vida. Somente depois de se apropriar conscientemente dos fatores circunstanciais que a condicionam, a *epokhé* poderia concretizar a finalidade em virtude da qual ela é

---

<sup>125</sup> *Ibid.*, p. 227, grifo nosso.

<sup>126</sup> *Ibid.*, p. 50ss, grifo nosso.

<sup>127</sup> *Ibid.*, p. 53ss.

realizada: a conquista de uma suposta “evidência absoluta”. É exatamente para onde Figal aponta quando observa, e com muita razão:

Em verdade, o jovem Heidegger desenvolveu a sua hermenêutica da facticidade contra Husserl, mas não abdicou [...] do pensamento da <sup>TM</sup>поc». O “retorno desconstrutivo às fontes originárias dos motivos” pressupõe a <sup>TM</sup>поc»; ela é inserida na “facticidade” do ser-aí e, de maneira correspondente, na “intuição hermenêutica” enquanto o autopresente conceitualmente articulável do ser-aí. No entanto, *como a <sup>TM</sup>поc» pertence*, para Heidegger, *à facticidade do ser-aí, ela é tocada pela tendência contrária e efetiva no ser-aí para o auto-obscurcimento, pela “imersão” na “cotidianidade”*. Ela não pode ser mantida e, portanto, não fica claro como o pensamento filosófico deve se formar e articular nela. (FIGAL, 2007, p. 29-30, grifo nosso).

Todavia, porque confunde o perfil da investigação com o perfil da coisa investigada, Figal comete um erro ao concluir que Heidegger e Gadamer “conceberam, com acentos diversos, a hermenêutica filosófica segundo o modelo da filosofia prática”; que, a partir de ambos, “a filosofia prática”, como ele<sup>128</sup> complementa, “transforma-se em filosofia primeira”. Ironicamente, a própria passagem citada de *Oposicionalidade* contraria o que Figal mesmo diz sobre Heidegger e Gadamer, pois ela descreve de maneira exemplar como a hermenêutica da facticidade se inspira muito mais em um aspecto fundamental da *coisa* investigada na filosofia prática, a saber, o caráter essencialmente circunstancial da ação – em vez de se inspirar na filosofia prática enquanto certa espécie de investigação. Sob o influxo do preconceito mencionado no início desta seção, Figal apenas parte daquilo que Gadamer diz a respeito de si mesmo – sem verificar se o perfil teórico da hermenêutica filosófica realmente corresponde ao perfil teórico da filosofia prática.

Na verdade, graças à hermenêutica da facticidade, se torna possível ver como a investigação teórica acabou prestando alguma atenção à *coisa investigada* na filosofia prática e ali reconheceu uma situação *universal*. Mas, ao invés de suscitar um “ritmo vegetativo” em quem nela se encontra, o qual seria o suposto estado de espírito de quem investiga teoricamente algo imutável e necessário – ao invés disso, a situação prática exige um empenho que *precisa ser constantemente renovado*. Em outras palavras, se a natureza das coisas nas quais o filósofo se mantém absorto o induz a um “ritmo vegetativo”, em contrapartida, não pode ser vegetativa a atitude dele em relação à circunstância que a vida fática lhe impõe. Muito ao contrário até, como Heidegger deixa transparecer na crítica dirigida a Husserl, pois o êxito da atitude puramente teórica de conhecer como são as coisas mais fundamentais depende precisamente da renovação de certa atitude perante a vida fática.

Porque confunde o perfil da investigação com o perfil da coisa investigada, Figal não parece ter compreendido que a consciência da situação circunstancial de qualquer empreen-

---

<sup>128</sup> *Ibid.*, p. 31.



dimento teórico não é suficiente para lhe conferir um cunho prático. Trata-se, a propósito, do mesmo problema em que Gadamer incorre, como as seções anteriores trataram de demonstrar; também ele parte da pressuposição de que o caráter circunstancial da coisa investigada é o que, na verdade, confere à investigação um caráter prático. Ora, se a investigação teórica passou a compreender a si mesma de outro modo graças a alguma influência da filosofia prática, tal transformação se deve mais à descoberta da *universalidade* de um aspecto essencial da coisa em questão ali, na filosofia prática, mas não ao seu perfil teórico enquanto uma espécie particular de investigação dentre outras.

Tais considerações parecem ter sido suficientes para demonstrar por que a presente tese não precisa partir do que Gadamer diz a respeito da hermenêutica filosófica, sob o pressuposto de que, na condição de autor, ele desfrutaria de uma posição privilegiada em relação à própria obra. Muito ao contrário, ele parece ter cometido um equívoco ao caracterizar a hermenêutica como filosofia prática, assim como poderia ter sucedido com qualquer outro intérprete, e como de fato aconteceu, por exemplo, com Günter Figal. Para concluir o capítulo, resta definir a proposta de tese em questão aqui.

### 1.7 A proposta de tese

Poderia parecer que o propósito da tese fosse demonstrar como a hermenêutica filosófica pode se tornar uma filosofia verdadeiramente prática. Contudo, a tese não pretende corrigir algum equívoco de Gadamer. – O propósito aqui é outro. A exposição apenas partiu de um problema oriundo da hermenêutica filosófica para, por meio dele, chegar a outro problema, que lhe parece ainda mais fundamental. Ei-lo: *a atitude teórica pode formar uma unidade com a atitude prática*, a ponto de o fenômeno universal da compreensão ser plenamente prático, de ponta a ponta, mesmo quando for experimentado sob a forma de uma investigação teórica? Em outras palavras, a tese em questão aqui consiste em *mostrar como teoria e prática podem revelar uma unidade implícita*.

Para tanto, antes de passar ao próximo capítulo, é necessário fazer uma breve observação, que não pôde ser feita ao longo da exposição desenvolvida até aqui. Como ela procurou demonstrar, a abertura de uma lacuna não-prática no âmbito universal da compreensão se deve a dois aspectos que parecem caracterizar a atitude teórica. Em primeiro lugar, a ausência de qualquer interesse pela utilidade do conhecimento ou pela utilidade da coisa investigada; em segundo lugar, o fato de ela, a teoria, lidar com coisas que são sempre e necessariamente tais

como são. No entanto, além de ambos os aspectos, há ainda um terceiro: *a ausência de qualquer intenção de agir*, que, na verdade, decorre imediatamente daquele “ritmo vegetativo” da teoria, conforme a bela caracterização de Gadamer.

Há uma referência sutil a esse terceiro aspecto da atitude teórica logo no primeiro parágrafo da *Metafísica*, quando Aristóteles diz:

Todos os homens, por natureza, tendem ao saber. Sinal disso é o amor pelas sensações. De fato, eles amam as sensações por si mesmas, independentemente da sua utilidade e amam, acima de todas, a sensação da visão. Com efeito, não só em vista da ação, mas *mesmo sem ter nenhuma intenção de agir*, nós preferimos o ver, em certo sentido, a todas as outras sensações. (ARISTÓTELES, 2005a, p. 03, grifo nosso).

Quando alguém ama algo *por si mesmo*, assim como o filósofo parece amar o conhecimento por si, qualquer outra finalidade parece se tornar totalmente desnecessária, até mesmo, como Aristóteles sugere, a intenção de agir. Portanto, se a tese em questão aqui consiste em mostrar como teoria e prática podem formar uma unidade, convém averiguar se a teoria pode mesmo se privar não apenas do interesse pela utilidade como também da intenção de agir. Ademais, convém verificar ainda em qual sentido as coisas sobre as quais versa a teoria são sempre e necessariamente tais como são. Naturalmente, são questões para o próximo capítulo, onde a tese se concentrará naquilo que acontece na atitude de distanciamento teórico, no intuito de preparar as condições para mostrar em que medida atitude teórica e atitude prática podem, realmente, formar uma unidade.

## 2 DISTANCIAMENTO TEÓRICO

### 2.1 Considerações introdutórias

Este capítulo se intitula “distanciamento teórico” por, basicamente, uma razão. No ensaio *Entre fenomenologia e dialética*, Gadamer (2004, p. 32, grifo nosso) se pergunta: “O que é a filosofia prática?”, a que ele acrescenta a seguinte observação, em tom de questionamento: “Como podem a teoria e a reflexão dirigir-se para o âmbito da práxis, visto que esta não tolera nenhum distanciamento, mas, *pelo contrário*, exige engajamento”. Na verdade, enquanto a atitude de distanciamento da teoria se vincular à atitude de engajamento da práxis por meio da relação em que uma, a teoria, simplesmente “se dirige para” a outra, a práxis, não parece haver nenhum verdadeiro motivo para a inquietação de Gadamer. As características incompatíveis de cada uma delas, o *distanciamento* da teoria e o *engajamento* da práxis, permaneceriam em âmbitos distintos, o que, assim, as impediria de fazer valer, uma contra a outra, aquela incompatibilidade recíproca. Em uma palavra, não há qualquer problema em tratar teoricamente de algo que, em si mesmo, não se realiza por meio da atitude teórica, mas, muito ao contrário, se caracteriza por expurgá-la de si.

Portanto, verdadeiro motivo de admiração seria constatar, ao menos de relance, a possibilidade de ambos, distanciamento e engajamento, conviverem lado a lado em *uma mesma* experiência, pois, aí sim, a aparente contradição entre eles deveria entrar em vigor. Antes mesmo de Aristóteles, Platão (2009a, p. 159, IV, XII, 436c) já tinha definido, na *República*, o princípio da não-contradição como a impossibilidade de “o mesmo sujeito [...], ao mesmo tempo, fazer e sofrer coisas contrárias, pelo menos no mesmo sentido e em relação à mesma coisa”. Não por acaso, enfim, o presente capítulo se intitula “distanciamento teórico”. Ora, se o propósito da tese é reunir teoria e prática em *uma mesma* experiência, como alguém poderia assumir uma atitude de distanciamento, a fim de contemplar teoricamente uma coisa, e, simultaneamente, se engajar em uma prática, quando, eis todo o problema, a atitude de engajamento parece ser contrária à atitude de distanciamento?

Parece mais apropriado saber primeiro se a atitude de distanciamento de fato anula em si a atitude de engajamento, já que foi a teoria quem sempre tomou a iniciativa de expurgar de

si qualquer aspecto prático, a fim de reivindicar uma suposta pureza.<sup>129</sup> Para tanto, cabe investigar mais de perto aqueles três aspectos da teoria em virtude dos quais ela parece negar em si qualquer resquício de práxis, quais sejam: a ausência de interesse por coisas úteis, a ausência de qualquer propensão para agir e a relação com coisas de natureza aparentemente imutável. Graças a tais aspectos, a disposição de ânimo de quem pratica a teoria tem sido caracterizada há séculos por uma quietude, por um “ritmo vegetativo”. Em suma, convém saber se a atitude de distanciamento realmente priva alguém do interesse por coisas úteis e do ímpeto para agir, e se as coisas tratadas na teoria são mesmo imutáveis.

Ao invés de abordar diretamente tais assuntos, convém reunir as condições para tratar mais adequadamente do problema ao qual eles se referem, o que não coube ao capítulo anterior; é indispensável retornar, enfim, às investigações de Aristóteles para saber *como* e, sobretudo, *por qual razão* a experiência teórica acaba abrindo uma lacuna não prática no âmbito universal da compreensão. Sem tal prerequisite, a tese não partiria de uma base sólida, afinal, foi Aristóteles quem estabeleceu as pressuposições de onde parte Gadamer e das quais, portanto, se originou o problema em questão aqui.

## 2.2 Sobre a origem da pureza da atitude teórica

Qual momento das investigações de Aristóteles deve servir de referência para saber por que, afinal, as ciências teóricas devem ser consideradas teorias puras? É quase uma unanimidade entre os comentadores da hermenêutica julgar o livro VI da *Ética a Nicômacos* a referência paradigmática quando se trata de saber qual momento da obra de Aristóteles mais determinou a formação do perfil teórico da hermenêutica. Consequentemente, caso pretenda saber como a hermenêutica, enquanto investigação teórica, abre ela própria uma lacuna não-prática no âmbito universal da compreensão, a exposição deveria seguir o conselho dos comentadores e partir daquele livro da *Ética a Nicômacos*. Contudo, os comentadores se valem do fato de que Gadamer mesmo se baseia naquele livro, e, graças ao preconceito velado de que um escritor detém um ponto de vista privilegiado sobre aquilo que ele escreveu, todos parecem tê-lo julgado uma referência paradigmática.

Mas o que tanto interessa a Gadamer nesse livro? Decerto, a diferença entre *phrónesis* e *tékhné*, pois a partir dela lhe parece possível justificar a classificação da hermenêutica como

<sup>129</sup> Cabe aqui um breve, porém, importante, esclarecimento terminológico. “Pureza” significa, tanto aqui como em toda a exposição seguinte, a ausência de interesse por coisas úteis e de qualquer disposição para agir. A expressão “teoria pura”, por conseguinte, não significa nem “ausência de fatores empíricos”, como na filosofia de Kant, nem “ausência de qualquer unilateralidade subjetiva”, como no idealismo de Hegel.

uma filosofia prática. Diferentemente da relativa liberdade da *tékhné* em relação aos acasos que contrariam a reta execução de um plano para produzir uma coisa, a *phrónesis* precisa ser exercitada para lidar com fatores circunstanciais. Quem pretende ser virtuoso precisa refinar o próprio discernimento para saber como agir *relativamente* ao lugar, ao momento e às pessoas envolvidas em uma situação irreduzivelmente particular. Como não se trata de executar um plano previamente estabelecido, Gadamer vê uma semelhança íntima entre *phrónesis* e compreensão, que também não se resume a mera aplicação do que alguém já sabe sobre o que está interpretando. Logo, assim como a *phrónesis*, a compreensão também seria uma forma essencialmente circunstancial de conhecer, o que Gadamer parece ter julgado suficiente para classificá-la como uma experiência genuinamente prática.

Já a diferença entre *phrónesis* e *epistêmé*, porém, não parece ser assim “muito simples”, como Gadamer (2003b, p. 414) o afirma em *Verdade e método*, se o intuito for encontrar uma forma de conhecimento na qual o perfil teórico da hermenêutica possa ser reconhecido. Ora, porque procura se concentrar na “base antropológica *imutável* de todas as transformações humanas e sociais”;<sup>130</sup> porque busca descrever “somente o que *sempre* sucede” na experiência da interpretação;<sup>131</sup> sobretudo, porque *não* pretende “solucionar qualquer situação prática do compreender”,<sup>132</sup> a hermenêutica filosófica acaba revelando uma afinidade, talvez muito maior, com a *epistêmé*. Além de manter a atenção quase exclusivamente naquilo que seria “imutável” no fenômeno investigado, a hermenêutica também pretende ser reconhecida, a exemplo da *epistêmé*, como uma investigação sem qualquer interesse pela possível utilidade do conhecimento que ela procura proporcionar.

Ademais, aquele cunho circunstancial da *phrónesis*, no qual a compreensão parece reconhecer um aspecto de si própria, pode ser, inclusive, um fator constituinte de uma investigação puramente teórica. É o que a hermenêutica da facticidade o demonstra. Ela precisa se realizar na “perspectiva da temporização pura da *sophía*”, em uma palavra: no *noûs*,<sup>133</sup> pois, só assim, lhe parece possível tornar manifesto o ser mesmo da vida fática. Ao mesmo tempo, a hermenêutica da facticidade procura fazer uma advertência sumamente importante. Essa “temporização pura da *sophía*” só pode ser plenamente consumada, caso a investigação se aproprie conscientemente do horizonte prévio que a vida fática lhe impõe e pelo qual ela ten-

<sup>130</sup> Cf. GADAMER, 1983, p. 45, grifo nosso.

<sup>131</sup> *Ibid.*, p. 76, grifo nosso.

<sup>132</sup> *Ibid.*, p. 77.

<sup>133</sup> HEIDEGGER, 2002b, p. 71.

de a se orientar – *na ocasião concreta em que ela, a investigação, é realizada*.<sup>134</sup> Assim, a “ocasionalidade”<sup>135</sup> também define uma investigação teórica sem, contudo, a destituir daquela pureza que a caracteriza; ou melhor, *a “ocasionalidade” por si mesma não parece ser suficiente para tornar prática uma investigação teórica*.

Assim a exposição retorna ao problema motivador da presente tese, pois essa “ocasionalidade” também é o que caracteriza a experiência da aplicação e o que, segundo Gadamer, tornaria prática não só a compreensão como também a hermenêutica filosófica – enquanto uma investigação teórica sobre algo prático. Entretanto, convém observar atentamente, só porque tem de lidar ela própria com a “ocasionalidade” da vida fática, a hermenêutica da facticidade não julga necessário – e com razão – reivindicar para si o título de filosofia prática, como mais tarde o faria a hermenêutica filosófica. Assim, ela se mostra muito mais consciente de si mesma enquanto investigação do que a hermenêutica filosófica, pois ela sabe quanto está envolvida na coisa que ela almeja investigar.<sup>136</sup>

Enfim, para retornar à diferença entre *phrónesis* e *epistêmé*, o que está sendo ressaltado não é exatamente a maior afinidade da hermenêutica filosófica com a *epistêmé*, muito menos com aquela que seria a sua manifestação paradigmática, a matemática. Antes, o que deve ser enfatizado é a afinidade da hermenêutica filosófica com algo mais geral, de que a *epistêmé* seria apenas um exemplo particular: aquele gênero de conhecimento que Aristóteles chama de “ciência teorética”. A ela pertencem não só a matemática e a física como também – e até principalmente – aquela que, segundo Aristóteles, seria ciência teorética em grau máximo: a “filosofia primeira”, em uma palavra, a metafísica ou a teologia.<sup>137</sup> Portanto, se a hermenêutica filosófica se assemelha mais a tais ciências, que momento das investigações de Aristóteles deve servir de referência para o presente estágio da tese, senão a *Metafísica* – justamente a obra dedicada à ciência teorética em grau máximo?

Uma vez feitas essas considerações de cunho introdutório, é preciso apresentar agora os dois propósitos pelos quais a exposição seguinte pretende se nortear. Primeiro, mostrar *por que*, de acordo com Aristóteles, há uma hierarquia entre a experiência e o que ele então chama

---

<sup>134</sup> *Ibid.*, p. 44.

<sup>135</sup> *Jeweiligkeit*. Cf. HEIDEGGER, 2008a, p. 25, nota 1.

<sup>136</sup> Ademais, Heidegger demonstra plena consciência de que essa “ocasionalidade” acaba sendo uma condição da qual tem de partir a própria hermenêutica facticidade, na medida em que ela mesma é uma manifestação da vida fática. Gadamer, por sua vez, parece muito mais propenso a *atribuir* essa “ocasionalidade” à estrutura aplicadora da compreensão enquanto coisa investigada. A própria hermenêutica filosófica seria mais uma teoria sobre um fenômeno circunstancial, e não uma investigação que considerasse tal fenômeno uma condição universal da qual ela própria teria de partir.

<sup>137</sup> Como ainda será esclarecido, “teologia” não significa aqui a “ciência de deus”, tal como os cristãos a compreendem, mas sim a ciência que se encarrega de investigar o que os gregos antigos chamavam de *theós*.

de “arte”. Segundo, compreender *por que* haveria uma hierarquia, inclusive, entre as próprias “artes”, ou melhor, ciências, como Aristóteles passaria a chamá-las a partir de certo ponto da investigação. Não por acaso, a ênfase recairá renitentemente sobre as razões de Aristóteles, pois foram elas que sobreviveram ao longo de praticamente toda a história das culturas de origem europeia e determinaram o modo em que tem sido compreendida a relação entre teoria e prática, incluindo, claro, a maneira em que a própria hermenêutica filosófica compreendeu essa questão. Enfim, como se trata de algo do qual depende todo o desenvolvimento posterior, se faz necessário acompanhar cada passo de Aristóteles.

### 2.2.1 Alguns esclarecimentos de cunho terminológico

A princípio, é preciso se deter em algumas dificuldades quanto ao modo relativamente confuso em que Aristóteles introduz alguns conceitos fundamentais no primeiro livro da *Metafísica*, em particular, quanto ao modo bem peculiar em que ele emprega a palavra *tékhne*. Graças ao que ele (2001, p. 113, 1139a ss) mesmo afirma no livro VI da *Ética a Nicômacos*, essa palavra se tornou amplamente conhecida por designar o conhecimento mobilizado para produzir coisas úteis. Na primeira seção do livro I da *Metafísica*, todavia, Aristóteles (2005a, p. 3, 981a 25) usa *tékhne* para se referir à investigação dedicada àquilo em virtude do qual as coisas são o que são, a saber: as “causas” e os “princípios”, conforme rezam as traduções de *aitía* e de *arkhé* já consagradas na língua portuguesa.

Para esclarecer esse emprego inusitado da palavra *tékhne*, talvez bastasse uma remissão ao seguinte comentário de Giovanni Reale: “a palavra *tékhne* tem em grego uma extensão muito mais vasta do que a nossa palavra ‘arte’”, que Reale escolheu para traduzir *tékhne*.<sup>138</sup> Contudo, há ainda um problema mais fundamental que não se reduz a uma questão etimológica. Mal recorre a *tékhne*, Aristóteles emprega imediatamente depois *epistêmé*<sup>139</sup> e *sophía*<sup>140</sup> para também designar a investigação voltada para os princípios. Mas aquilo que, de início, aparenta ser uma “confusão conceitual” de Aristóteles, quando considerado atentamente, se converte, na verdade, no desenvolvimento fenomenológico de algo fulcral para toda a investigação feita nos livros seguintes.

<sup>138</sup> Cf. ARISTÓTELES, 2002, p. 8ss.

<sup>139</sup> *Ibid.*, p. 7, 981b 9.

<sup>140</sup> *Ibid.*, p. 7, 981b 28. Aristóteles (*loc. cit.*) usa *epistêmé* (981b 9) e, depois, *sophía* (981b 28).

O que Aristóteles procura demonstrar é que *a capacidade natural de cada ser humano para conhecer pode ser mobilizada de diferentes maneiras*, entre as quais haveria, inclusive, uma relação hierárquica. É à luz do desenvolvimento dessa hierarquia, enfim, que parece possível compreender por que Aristóteles substituiu um conceito por outro de maneira tão abrupta e frequente no primeiro livro da *Metafísica*.

O primeiro estágio da hierarquia é aquele que Aristóteles considera a forma mais básica de mobilização do conhecimento: as sensações. Embora todos os animais as possuam naturalmente, apenas nos seres humanos delas se origina a memória, da qual, por sua vez, se constitui a experiência (*empeiría*). Como Aristóteles (2005b, p. 343, 99b 15-100b 15) esclarece melhor nos *Analíticos posteriores*, a experiência se define, em geral, pela possibilidade de reconhecer, a partir das várias observações de uma coisa, a unicidade<sup>141</sup> ontológica que a define como tal coisa particular em vez de outra qualquer. Ora, por ser uma mera constatação de que certa coisa seja tal como é, a experiência é comum a qualquer ser humano, ao passo que a arte (*tékhne*) já exige um empenho particular.

A princípio, Aristóteles (2005a, p. 3, 981a 5ss) chama de “arte” a reunião de várias experiências em um ponto comum que possibilita a formulação de “um juízo geral e único passível de ser referido a todos os casos semelhantes”. Não por acaso, Aristóteles vê inicialmente uma semelhança entre a arte e a experiência. Enquanto uma, a experiência, consiste em unificar “muitas recordações”<sup>142</sup> a respeito de uma mesma coisa, a arte se define pela reunião de muitas experiências por meio da identificação de um fator comum a todas elas. Assim, ambas se caracterizam pela constatação de algo uno em uma multiplicidade de coisas, que, a propósito, parece ser a característica essencial da universalidade, conforme Platão (2009d, p. 39, 132a) já tinha notado no diálogo *Parmênides*.

Mas há uma diferença clara entre as duas, conforme Aristóteles<sup>143</sup> o demonstra com um exemplo. Constatar que um remédio fez bem a Cálias, a Sócrates e a muitos outros considerados individualmente – tais constatações é o que caracteriza a experiência. Porém, julgar que esse remédio fez bem *a todos eles*, “reduzidos à unidade segundo a espécie”, por exemplo, “aos fleumáticos, aos biliosos e aos febris”, como Aristóteles esclarece – tal julgamento “geral e único” é o que caracteriza a arte. Para resumi-la, ele formula essa diferença da se-

<sup>141</sup> Aristóteles diz muito sumariamente na *Metafísica* (980a 29ss): “Nos homens, a experiência deriva da memória. De fato, muitas recordações do mesmo objeto chegam a constituir uma experiência única”. Ora, é justamente a gradativa consolidação da unicidade da experiência com uma coisa que torna possível reconhecê-la como uma *mesma* coisa em vários momentos distintos.

<sup>142</sup> *Ibid.*, p. 3, 980b 28.

<sup>143</sup> *Ibid.*, p. 5, 980b 8-12.



guinte maneira: “a experiência é o conhecimento dos particulares, enquanto a arte é conhecimento dos universais”.<sup>144</sup>

Contudo, alguns parágrafos adiante, Aristóteles<sup>145</sup> recorre à mesma palavra, *tékhné*, para se referir não mais, como tinha feito antes, à reunião de várias experiências em um aspecto comum, e sim ao *conhecimento dos porquês das coisas*. Mas parece haver algo comum entre ambos os significados de *tékhné*. Conhecer o porquê em virtude do qual certas coisas são tais como são implica conhecer algo comum no qual podem ser reunidas várias experiências; por ser comum, tal coisa também não deixa de assumir na linguagem a forma de um “juízo geral e único passível de ser referido a todos os casos semelhantes”. Afinal, um porquê nada mais é senão aquele aspecto em virtude do qual não só uma coisa singular é o que é como também são o que são *todas as coisas semelhantes a ela sob esse aspecto*. Logo, tanto a segunda quanto a primeira definição de arte designa uma forma de conhecer que torna manifesto algo comum a muitas coisas, algo universal.

Apesar desse ponto em comum, precisamente com a introdução do conhecimento dos porquês, a mobilização da capacidade humana para conhecer passa a outro estágio do seu desenvolvimento fenomenológico. O que está em questão aí somente vem a ser denominado mais apropriadamente quando Aristóteles apresenta outro critério para diferenciar da arte a experiência. E precisamente aqui ocorre a passagem do primeiro para o segundo estágio da hierarquia entre as formas de conhecimento.

Aristóteles observa:

Em geral, o que distingue quem sabe de quem não sabe é a capacidade de ensinar: *por isso consideramos que a arte seja sobretudo a ciência* e não a experiência; de fato, os que possuem a arte são capazes de ensinar, enquanto os que possuem a experiência não o são. (ARISTÓTELES, 2005a, p. 7, A 1, 981b 7-10, grifo nosso).<sup>146</sup>

Assim, o modo de ser daquilo que a palavra *tékhné* vinha designando até então se transforma completamente, motivando Aristóteles, em consequência, a concluir: “[...] por isso consideramos que a arte seja *sobretudo* a ciência [...]”. Aquilo a que *tékhné* se referia já não é mais a mera reunião em um ponto comum de várias constatações singulares feitas por meio da experiência. Trata-se agora do conhecimento da razão de ser das coisas – a condição para que

---

<sup>144</sup> *Loc. cit.*, 981a 15.

<sup>145</sup> *Loc. cit.*, 981a 28.

<sup>146</sup> Talvez conviesse esclarecer *por que*, afinal, o domínio da arte habilitaria alguém a ensinar o que sabe, conclusão que Aristóteles apenas considera uma evidência sem, contudo, apresentar esclarecimentos. Ora, a condição para ensinar algo a alguém parece ser justamente o conhecimento daquilo em virtude do qual o que está sendo ensinado é assim como é. Se ensinar puder ser compreendido como o processo em que alguém ajuda outro a se familiarizar com uma coisa que, antes, lhe era estranha – só parece possível realizá-lo plenamente, caso quem ensine de fato conheça os porquês daquilo que pretende ensinar. Não por acaso, a propósito, quem almeja aprender frequentemente faz a seguinte pergunta: “*Por que* tal coisa é assim?”, pois desse modo algo estranho à primeira vista acaba se tornando familiar.

alguém se considere capaz de ensinar a outro aquilo que sabe. Logo, *epistêmé* assume o encargo de nomear algo que *tékhné* vinha nomeando apenas provisoriamente, tanto que já na seção seguinte *tékhné* é praticamente abandonada. Em suma, palavras tão distintas, se consideradas pelo prisma da própria filosofia de Aristóteles, só são empregadas para designar um mesmo fenômeno, porque tal fenômeno é, na verdade, a capacidade humana para conhecer, e, como tal, ela se manifesta no fluxo de um gradativo desenvolvimento fenomenológico cujos estágios parecem se relacionar hierarquicamente.

Mas há ainda uma terceira palavra, *sophía*, da qual Aristóteles se vale para também designar a investigação dedicada aos porquês das coisas. Contudo, diferentemente de *tékhné* e *epistêmé*, Aristóteles<sup>147</sup> não a introduz no intuito de designar o mero conhecimento de princípios, sejam eles quais forem, mas somente aqueles que puderem ser considerados *primeiros* em relação a todos os outros. Assim, a *sophía*<sup>148</sup> designaria uma forma bem particular de *epistêmé*, de ciência, o que, no livro VI, parece motivar Aristóteles a chamá-la mais especificamente de “filosofia primeira” (*proté philosophía*).

Mas *sophía* guarda ainda outro significado, distinto tanto daquilo que ela mesma significa nesta última acepção quanto do que significam *tékhné* e *epistêmé*. Ao empregá-la pela primeira vez na *Metafísica*, Aristóteles<sup>149</sup> se refere à capacidade de conhecimento em si mesma: “[...] estamos convencidos de que a sapiência [*sophía*], em cada um dos homens, corresponda à sua *capacidade de conhecer*”. Decerto, o que *sophía* designa nessa acepção geral termina por compreender em si o que designam, cada um à sua maneira, *empeiría*, *tékhné*, *epistêmé* e, inclusive, *sophía* enquanto conhecimento dos primeiros princípios; eles a nada mais se referem senão a formas particulares de mobilizar aquilo que *sophía*, nessa outra acepção, designa de maneira geral.

Finalmente, cabe à presente exposição conferir um desfecho ao desenvolvimento fenomenológico daquilo que, no fundo, sustenta as constantes e repentinas mudanças de conceitos feitas no início da *Metafísica*. Como tem sido demonstrado até aqui, a substituição de *empeiría* por *tékhné*, e de *tékhné* por *epistêmé*, da qual seria destacada uma forma específica de ciência, a *sophía* – enfim, tais mudanças de conceitos retratam, na verdade, o desenvolvimento fenomenológico dos vários estágios nos quais a capacidade humana para conhecer, *sophía*, naquela acepção geral, pode ser mobilizada até atingir a máxima realização de si mesma.

---

<sup>147</sup> *Ibid.*, p. 7, 981b 28.

<sup>148</sup> Aqui a presente exposição está considerando estritamente o que Aristóteles diz no livro I da *Metafísica*. Sem dúvida, a luz da interpretação de Heidegger (2002b, p. 61), por exemplo, *sophía* designa um modo de ser distinto de *epistêmé*.

<sup>149</sup> *Ibid.*, p. 5, 981a 27, grifo nosso.

Convém esboçar agora, mesmo que rapidamente, o modo pelo qual um estágio sucede o outro, à semelhança daquela célebre ilustração que Platão (2009a, p. 261-264, XX-XXI, 509c-511e) apresenta no livro VI da *República*.

Uma vez reconhecida por meio da experiência (*empeiría*) a unicidade ontológica de uma mesma coisa percebida várias vezes, cada ser humano pode ainda discernir um aspecto que ela tem em comum com outras coisas, que pode ser expresso em um juízo geral válido para todos os casos em que tal aspecto for reconhecido. Assim seria feita a passagem da experiência para a arte (*tékhne*). A capacidade para conhecer pode ainda ser mobilizada para discernir não um aspecto qualquer comum a várias coisas, mas sim aquele considerado o princípio em virtude do qual elas são o que são. Da arte, portanto, adviria a ciência (*epistême*). Ainda seria possível descobrir não quaisquer princípios, mas aqueles considerados primeiros em relação aos outros. Aqui a sapiência (*sophía*, em geral) seria mobilizada em grau máximo, originando não uma ciência qualquer, e sim a *sophía* ou, mais especificamente, a “filosofia primeira” (*proté philosophía*), que precede as demais ciências, pois lhe cabe investigar o que subjaz a todas as coisas nelas investigadas.

### 2.2.2 A hierarquia entre as formas de conhecimento

Além de diferentes, as várias formas de mobilizar o conhecimento obedecem, como se sabe, a uma hierarquia, de sorte que, conforme pensa Aristóteles, uma deve ser considerada “superior” às outras.<sup>150</sup> Porém, para justificar tal superioridade não parece haver um critério absoluto, como o demonstram algumas considerações de Aristóteles sobre a relação entre experiência e arte. Pois, “*em vista da atividade prática*”, ele (2005a, p. 5, 981a 12, grifo nosso) chega a admitir explicitamente a maior eficácia de quem se baseia mais na experiência quando comparado a quem domina exclusivamente a teoria. Ora, como Aristóteles<sup>151</sup> mesmo pontua, a experiência se caracteriza por conhecer o que é particular – portanto, justo aquilo do qual a teoria parece se afastar e com o qual, em contrapartida, a prática precisa lidar, conforme já foi observado no capítulo anterior.

Aristóteles<sup>152</sup> apresenta, nesse ponto, um exemplo bem esclarecedor. Em uma atividade prática como a medicina, quando é preciso *curar alguém*, e não apenas conhecer a cura, a

---

<sup>150</sup> Sobre tal aspecto da investigação de Aristóteles, cf. AUBENQUE, 2012b, p. 41ss.

<sup>151</sup> *Loc. cit.*, 981a 15.

<sup>152</sup> *Loc. cit.*, 981a 23.

arte por si mesma parece ser incapaz de atingir tal fim, pois “o tratamento se dirige [...] ao indivíduo particular”. Decerto, um médico precisa se valer de conhecimentos de cunho geral, mas seria no mínimo estranho dizer que, quando trata um paciente, ele tem em vista o ser humano em geral. Afinal, a situação da saúde de uma pessoa sempre envolve condições particulares, de forma que ela jamais coincide plenamente com a situação da saúde dos outros, ainda que todos eles padeçam da mesma doença.

Porém, quando o critério é outro, quando se trata de decidir qual das duas formas de conhecimento torna alguém “mais sábio”, sem considerar os possíveis benefícios práticos decorrentes dessa sabedoria, então quem domina a arte acaba superando quem se baseia mais na experiência. Em suma, *quanto ao grau de sapiência*, deve ser considerado “mais sábio”, obviamente, quem precisa exigir mais da própria sapiência (*sophía*) para conhecer as coisas que se propôs investigar. As razões dessa hierarquia se tornam mais claras na segunda seção do livro I, quando Aristóteles<sup>153</sup> elenca seis noções então consolidadas acerca do que significa ser sábio, no intuito de descobrir em que, afinal, alguém precisa ser versado para ser considerado sábio. Haja vista que o intuito aqui é saber por que Aristóteles julga superior à experiência aquilo que, provisoriamente, ele chama de *tékhné*, por enquanto basta mencionar apenas as quatro primeiras noções:

Ora, dado que buscamos justamente essa ciência [a sapiência], deveremos examinar de que causas e de que princípios é ciência a sapiência. E talvez isso se torne claro se considerarmos as concepções que temos do sábio. (1) Consideramos, em primeiro lugar, que o sábio conheça todas as coisas, enquanto isso é possível, mas não que ele tenha ciência de cada coisa individualmente considerada. (2) Ademais, reputamos sábio quem é capaz de conhecer as coisas difíceis ou não facilmente compreensíveis para o homem (de fato, o conhecimento sensível é comum a todos e, por ser fácil, não é sapiência). (3) Mais ainda, reputamos que, em cada ciência, seja mais sábio quem possui mais conhecimento das causas (4) e quem é mais capaz de ensiná-las aos outros. (ARISTÓTELES, 2005a, p. 9, A 2, 982a 4-14).

Não se trata ainda daquilo que Aristóteles pensa acerca do que significa ser sábio, mas sim das “concepções geralmente partilhadas sobre a sapiência e sobre os sábios”, como ele<sup>154</sup> mesmo dirá mais adiante. Imediatamente depois, ele então se apropria de cada uma dessas quatro noções como se pretendesse reconduzi-las ao que lhe parece o fundamento em virtude do qual os gregos as consideraram verdadeiras e, assim, as tornaram senso comum, conforme a seguinte passagem deixa claro:

Tantas e tais são, portanto, as concepções geralmente partilhadas sobre a sapiência e sobre os sábios. Ora, (1) a primeira dessas características – a de conhecer todas as coisas – deve necessariamente pertencer sobretudo a quem possui a ciência do universal. De fato, sob certo aspecto, este sabe todas as coisas <particulares, enquanto estão> sujeitas <ao universal>. (2) E as coisas universais são, para os homens, exatamente as mais difíceis de conhecer por serem as mais distantes das apreensões sensíveis. (3) E as mais exatas entre as ciências são sobretudo as que tratam dos primeiros princípios. [...] (4) Mas a ciência que mais indaga as causas é

<sup>153</sup> *Ibid.*, p. 9, 982a 10.

<sup>154</sup> *Loc. cit.*, 982a 20.

também a mais capaz de ensinar, pois os que dizem quais são as causas de cada coisa são os que ensinam. (ARISTÓTELES, 2005a, p. 9-11, A 1, 982a 20-30).

O que é necessário notar com atenção nessa passagem é a relação implícita entre o conhecimento dos princípios e aquilo que Aristóteles chama de “ciência do universal”. Se “as coisas universais são [...] as mais difíceis de conhecer”, obviamente, também o são os princípios das coisas – pois eles são maximamente universais. Ora, algo difícil de conhecer é justamente aquilo que, em comparação com outras coisas, exige mais da capacidade para conhecer; em uma palavra, exige mais da sapiência (*sophía*), naquele significado mais geral. Logo, quanto ao grau de mobilização da sapiência (*sophía*), quem domina a arte (*tékhné*), ou, como Aristóteles passará a chamá-la, a ciência (*epistémé*), deve ser considerado “mais sábio” se comparado a quem se baseia mais na experiência.

À primeira vista, essa classificação hierárquica de Aristóteles, pelo menos até aqui, parece realmente corresponder ao que tem sido visado nessas considerações. Se o que torna alguém “mais sábio” for o grau de exigência intelectual das coisas de que ele procura ser conhecedor, quem mais se volta para os porquês das coisas mais tem de exigir do próprio intelecto e, assim, precisa ir além do que a experiência lhe diz. Afinal, ela em si mesma “não nos [diz] o porquê de nada”, como argumenta Aristóteles;<sup>155</sup> “não [diz], por exemplo, por que o fogo é quente”, mas “apenas [assinala] o fato de ele ser quente”. A experiência é, por natureza, algo comum a todos os seres humanos, como ele diz, ao contrário do que ocorre com o conhecimento dos porquês das coisas, pois aí cada um precisa mobilizar a sapiência com um empenho incomparavelmente maior.

Ademais, essa classificação hierárquica vale não só para a relação da experiência com o conhecimento como também para as artes ou, mais propriamente, para as ciências umas em relação às outras. Bem aí, além da maior ou menor mobilização da capacidade para conhecer, Aristóteles reintroduz três outros critérios mencionados apenas de passagem logo no início da *Metafísica*. Os dois primeiros graus de sapiência vinham sendo classificados a partir do nível de exigência que a coisa requer da sapiência de cada um. Agora, porém, ao invés da dificuldade de conhecer a coisa, Aristóteles passa a hierarquizar as várias formas de conhecimento a partir do *fim* para o qual cada uma delas se volta:

Portanto, é lógico que quem por primeiro descobriu alguma arte, superando os conhecimentos sensíveis comuns, tenha sido objeto de admiração dos homens, justamente enquanto sábio e superior aos outros, e não só pela utilidade de alguma de suas descobertas. E também é lógico que, tendo sido descobertas numerosas artes, umas voltadas para as necessidades da vida e outras para o bem-estar, *sempre tenham sido julgados mais sábios os descobridores destas do que os daquelas, porque seus conhecimentos não eram dirigidos ao útil*. Daí resulta que, quando já se tinham constituído todas as artes desse tipo, passou-se à descoberta das *ciências que visam nem ao prazer nem às necessidades da vida*, e isso ocorreu primeiramente nos lu-

<sup>155</sup> *Ibid.*, p. 7, 981b 11.

gares em que primeiro os homens se libertaram de ocupações práticas. (ARISTÓTELES, 2005a, p. 07, A 1, 981b 14-23, grifo nosso).

Ora, como Aristóteles deixa bem claro, existem três espécies de arte, cada uma delas definida a partir da finalidade para a qual se volta: uma, para “as necessidades da vida”, outra, para o “bem-estar”, ao passo que a última não visaria nem um nem outro desses fins. Ao menos quanto às duas primeiras artes, Aristóteles esclarece que deve ser considerado “mais sábio” quem se dedica à segunda, àquela que visa apenas o “bem-estar”. Contudo, mais importante ainda é ressaltar a justificativa de Aristóteles para fundamentar essa hierarquização: “*porque* seus conhecimentos [ou seja, de quem se volta para o ‘bem-estar’]”, diz ele, “não eram dirigidos ao útil”. Embora não o mostre claramente, Aristóteles parece entender por “conhecimentos dirigidos ao útil” aqueles que buscam satisfazer “as necessidades da vida”, sobre os quais convém fazer a seguinte pergunta: por que, afinal, ao se voltar para o que é útil, eles se tornam conhecimento *em menor grau*?

Não é possível respondê-la suficientemente, porém, sem considerar aquele conhecimento que não visa “nem ao prazer nem às necessidades da vida”, para o qual, aliás, Aristóteles reserva na passagem supracitada a palavra ‘ciência’, e já não mais ‘arte’, como fez com as outras espécies de conhecimento. Para tanto, enfim, cabe mencionar agora as outras duas noções restantes acerca do significa ser sábio:

[...] (5) Consideramos ainda, entre as ciências, que seja em maior grau sapiência a que é escolhida por si e unicamente em vista do saber, em contraste com a que é escolhida em vista do que dela deriva. (6) E consideramos que seja em maior grau sapiência a ciência que é hierarquicamente superior com relação à que é subordinada. De fato, o sábio não deve ser comandado mas comandar, nem deve obedecer a outros, mas a ele deve obedecer quem é menos sábio. (ARISTÓTELES, 2005a, p. 9, A 2, 982a 14-17).

E, sobretudo, os comentários de Aristóteles sobre tais noções:

[...] (5) Ademais, o saber e o conhecer cujo fim é o próprio saber e o próprio conhecer encontram-se sobretudo na ciência do que é maximamente cognoscível. De fato, quem deseja a ciência por si mesma deseja acima de tudo a que é ciência em máximo grau, e esta é a ciência do que é maximamente cognoscível. Ora, maximamente cognoscíveis são os primeiros princípios e as causas; de fato, por eles e a partir deles se conhecem todas as outras coisas, enquanto, ao contrário, eles não se conhecem por meio das coisas que lhes estão sujeitas. (6) E a mais elevada das ciências, a que mais autoridade tem sobre as dependentes é a que conhece o fim para o qual é feita cada coisa; e o fim em todas as coisas é o bem e, de modo geral, *em toda a natureza o fim é o sumo bem*. (ARISTÓTELES, 2005a, p. 11, A 2, 982a 30-982b 7, grifo nosso).

Nessa passagem, como parece claro, o ponto de vista segundo o qual a gradação entre as ciências se baseia no fim para o qual cada uma delas se dirige – esse ponto de vista, enfim, se funde com aquele em que o grau de sapiência deve ser mensurado pelo esforço que a coisa demanda para ser conhecida. Conforme afirma Aristóteles, “quem deseja a ciência por si mesma” deseja conhecer “os primeiros princípios e as causas”, justamente aquilo que mobiliza *em grau máximo* a capacidade humana para conhecer. E exatamente aqui a pergunta feita

um pouco antes se funde com outra. Por que, ao se voltar para o que é útil, a sapiência humana se degrada a níveis mais inferiores da sua capacidade ao passo que, quando se volta para os primeiros princípios, ela se eleva ao grau máximo?

### 2.2.3 A imobilidade do princípio como origem da pureza do conhecimento

Primeiramente, é preciso saber *por que*, afinal, ao desejar exclusivamente a si própria, a ciência acaba desejando, por consequência, o que é maximamente cognoscível, como Aristóteles conclui na passagem citada. Quando se volta *somente* para o que sucede consigo mesma, ela, a ciência, evidentemente acaba visando a própria atitude de conhecimento, já que é em virtude dela que a ciência se torna propriamente ciência. Mas conhecer significa conhecer alguma coisa, de sorte que visar a atitude cognoscitiva implica visar também aquilo que está sendo conhecido. Justamente aí surge uma questão fundamental. – Qual coisa poderia contribuir para que a ciência se mantenha fiel a si mesma, e nada mais além de si? Pois, de acordo com a natureza da coisa, talvez a ciência pudesse ser induzida a trair o propósito de ser ela própria a única finalidade para si mesma.

Essa questão talvez possa parecer redundante, já que Aristóteles trata de respondê-la logo nas primeiras linhas da passagem supracitada da *Metafísica*: tal coisa deve ser “os primeiros princípios e as causas”. Todavia, essa resposta não esclarece *por que*, ao desejar a si própria, a ciência desejaria consequentemente “os primeiros princípios e as causas”, ou ainda, “o que é maximamente cognoscível”. Em outras palavras, parece haver algo nos primeiros princípios que faz a ciência se manter fiel ao propósito de desejar somente a si mesma, e nada mais além dela própria. Na passagem supracitada, Aristóteles apenas sugere uma relação íntima entre desejar a ciência por si mesma e conhecer os primeiros princípios, mas não mostra claramente *por qual razão* um leva ao outro.

Ora, a investigação cujo fim é o próprio ato de investigar Aristóteles a chama de ciência teórica. No livro sexto da *Metafísica*, há uma passagem digna de nota que aponta para algo distinto do que Aristóteles tinha apresentado até então para caracterizar certas ciências como teóricas e outras como práticas ou produtivas. Ele já não ressalta que tais ciências se distinguem das outras por não pretenderem proporcionar bem-estar a alguém ou mesmo por serem úteis para satisfazer alguma necessidade da vida:

E visto que também a ciência da natureza se encontra circunscrita a um gênero do ente (pois se circunscribe ao tipo de essência *em que o princípio de movimento e repouso está nela mesma*), é evidente que ela não é nem ciência prática, nem ciência produtiva (pois o princípio daquilo que é produzível está no produtor – ou inteligência, ou técnica, ou alguma capacidade

–, e o princípio daquilo que é praticável está no agente – a escolha: pois o mesmo item é praticável e escolhível [*sic*] – consequentemente, se todo conhecimento racional é ou prático ou produtivo ou teórico, a ciência da natureza será teórica [...]. (ARISTÓTELES, 2003, p. 95, E 1, 1025b 18-26, grifo nosso).<sup>156</sup>

Para desentranhar o que realmente interessa, é necessário deixar bem claro um aspecto fundamental do que Aristóteles pretende mostrar. Pois bem. Ele se pergunta: *por que* a “ciência da natureza” deve ser considerada particularmente teórica, em vez de prática ou produtiva? Ora, cada ciência se dedica à investigação de um gênero particular no âmbito universal de tudo o que é. A “ciência da natureza” se volta para as coisas naturais, as que se movem ou se mantêm em repouso; as ciências produtivas, para as coisas produzidas; as ciências práticas, para a ação. Mas uma não se chama produtiva só porque a coisa investigada seria uma produção; não se trata de apenas estender o nome da coisa investigada à investigação correspondente, como poderia parecer à primeira vista. O que justifica cada denominação parece ser antes uma relação muito peculiar entre a visada no princípio a ser investigado e a visada no âmbito de coisas para o qual cada ciência se volta.

Quando se voltam para o que é produzido, as ciências produtivas não encontram ali aquilo que, enquanto ciências, lhes cabe investigar: o princípio graças ao qual certas coisas são produzidas. Para encontrá-lo, tais ciências precisam se voltar para algo diferente, para quem produziu tais coisas, e somente então encontram o que realmente lhes interessa. Nada disso significa, porém, que elas possam abandonar as coisas produzidas para se dedicar somente a quem as produz, pois, ao se deter no princípio da produção, elas são invariavelmente remetidas ao que é produzido. – Por força do próprio fenômeno, as ciências produtivas são levadas a se deter em algo no qual não se encontra o que as justifica enquanto ciências: a coisa produzida. Em suma, devido a uma necessidade imanente, tais investigações precisam “vaguear” para algo diferente do que é fundamental, o princípio.

Em outras ciências, tal vagueação não parece ocorrer. A “ciência da natureza” seria teórica, porque *as coisas* que ela se propõe investigar, como diz Aristóteles, “[*contêm*] *em si*

<sup>156</sup> Por uma questão técnica, foi necessário recorrer à tradução de Lucas Angioni, ao invés da tradução de Giovanni Reale, como a exposição vinha fazendo até então. Reale traduz “*phroáresis*” por *volição*. Na língua portuguesa, ‘volição’ pode significar especificamente “ato de escolha”. Mas ela também pode ser compreendida de um modo ligeiramente diferente graças ao seu estreito parentesco com a palavra ‘vontade’. Desde o ponto de vista do senso comum, ‘vontade’ designa o desejo de possuir ou fazer algo tendo em vista a predileção de quem o faz ou possui pelos benefícios que tal coisa pode acarretar. Assim, o princípio da ação seria mais propriamente a predileção particular de quem age, e não tanto o ato da escolha em si mesmo. Não por acaso, é perfeitamente possível, para o senso comum, agir “contra a própria vontade”, ou seja, *escolher* algo a contragosto. Há entre vontade e escolha, portanto, uma diferença crucial, à qual a palavra ‘volição’ pode não fazer jus. ‘Escolha’ designa um fenômeno mais abrangente, e até ontologicamente mais estrutural, do que ‘vontade’. Provavelmente por isso, Gadamer (1983, p. 59) tenha assim definido o que está em questão na palavra *phroáresis*: a possibilidade de se antecipar e realizar uma “escolha prévia”. Talvez pela mesma razão, Lucas Angioni traduz *phroáresis* por “escolha”, e não por “volição”. Enfim, o seguinte trecho extraído da passagem supracitada da *Metafísica* Reale o traduz assim: “[...] e o princípio das ações práticas está no agente, isto é, na volição, enquanto coincidem o objeto da ação prática e da volição” (ARISTÓTELES, 2005a, p. 269-271).



[*mesmas*] o princípio” que as faz ser como são – coisas em movimento ou repouso. Quando visa a coisa, a “ciência da natureza” não precisa desviar o olhar para chegar até o que lhe interessa enquanto ciência. As condições pelas quais se tornam manifestos os princípios investigados na “ciência da natureza” a fazem ficar atenta sempre a um mesmo ponto – e ali permanecer absorta. Enfim, o que realmente importa em uma coisa conter em si mesma o princípio em virtude de que ela se manifesta como tal é que, assim, *ela não provoca a dispersão do olhar de quem investiga*. Eis o que Aristóteles e, junto com ele, toda a tradição dos gregos antigos pareciam chamar “teoria”: uma concentração do olhar em algo que não conduz para nada diferente do que, nele, despertou esse olhar.

A princípio, a situação das ciências produtivas não parece diferir da situação das ciências práticas, pois, conforme sugere a comparação de Aristóteles, o princípio investigado nas ciências práticas, a exemplo do que ocorre nas ciências produtivas, também não se encontra exatamente na coisa investigada, isto é, nas ações práticas em si mesmas, mas sim em quem age. Todavia, convém admitir, somente quem detém a possibilidade de agir pode praticar ações, de sorte que a coisa visada na ciência prática, as ações, estaria justamente onde se encontra o princípio a ser investigado, em quem age, ao contrário do que acontece na ciência produtiva. Então, por que a ciência prática não pode ser considerada teorética, já que parece satisfazer tão bem quanto a “ciência da natureza” o critério de Aristóteles para classificar certas ciências como teoréticas e outras como práticas? A coisa visada na ciência prática também não concentraria em si a atenção do investigador de tal modo, que ele deixasse de se interessar por qualquer outra coisa diferente dela e passasse a desejar, portanto, a ciência prática por si mesma, como ocorre na ciência teorética?

Logo, deve haver algum outro aspecto que possa esclarecer melhor a razão de Aristóteles não caracterizar como teoréticas as ciências produtivas e práticas com base no fato de os princípios investigados em ambas residirem em quem produz e em quem age, respectivamente. Em outras palavras, por que, afinal, certas ciências não podem ser consideradas teoréticas, apenas porque elas visam princípios que se encontram no ser humano, a quem, por ventura, aconteceu a possibilidade de produzir e de agir?

No início da *Ética a Nicômacos*, Aristóteles (2001, p. 18, I 3) se queixa de que “as ações boas e justas [...] parecem muito variadas e vagas, a ponto de se poder considerar a sua existência apenas convencional, e não natural”. Mais adiante, no livro III, justamente quando passa a investigar mais a fundo as ações, se torna claro por qual razão as ações boas e justas devem ser consideradas “variadas e vagas”. Elas são apenas “coisas possíveis”, ou seja, dependem não só da escolha de quem age para se realizar como também das circunstâncias par-

ticulares da ação. – Eis por que Aristóteles critica Sócrates. Para ser justo, não basta somente conhecer o que é a justiça; é necessário, sobretudo, *praticá-la*. As coisas investigadas nas ciências teóricas, ao contrário, não dependem da escolha, da deliberação humana, mas são sempre e necessariamente tais como são.

Porém, há ainda outro aspecto sumamente importante aí. Ao visar aquilo que lhes cabe investigar, nem a ciência produtiva nem a ciência prática se vêem no ímpeto de desejar apenas a si mesmas enquanto ciências, pois acabam se deparando com outro fim, diferente do mero exercício de saber como são as coisas que lhes cabe investigar. Na ciência produtiva, o conhecimento mobilizado para produzir um instrumento deve servir a um fim distinto do próprio conhecimento sobre como produzi-lo; ele deve satisfazer às necessidades da vida cotidiana às quais diz respeito. Analogamente, na ciência prática, o conhecimento sobre como agir com justiça também deve servir a uma finalidade distinta dele próprio; ele precisa ajudar a “infundir certo caráter nos cidadãos”, como diz Aristóteles (2001, p. 28, I 9), “por exemplo, torná-los bons e capazes de praticar boas ações”.

Enfim, apesar de o princípio visado, a escolha, se situar no mesmo “lugar” onde se encontra a coisa investigada, a ação, também a ciência prática deve ser caracterizada por aquela vagueação do olhar antes constatada na ciência produtiva. As coisas nela investigadas – a justiça, a amizade, a coragem etc. – não só são apenas meras possibilidades humanas como também dependem de circunstâncias particulares e, sobretudo, exigem do filósofo a satisfação de uma finalidade distinta do simples desejo de conhecê-las. Assim, ao se dedicar à ciência prática, o olhar do filósofo também precisa vaguear para coisas diferentes daquilo que, nele, despertou o interesse pelo conhecimento. Em suma, teórica seria a ciência cujo princípio investigado, porque é sempre e necessariamente como é, lhe propicia uma *concentração do olhar*, e prática ou produtiva, a ciência cujo princípio investigado lhe proporciona uma *dispersão do olhar*, já que se trata de algo apenas possível, vago, variado e, sobretudo, porque remete a fins distintos do próprio desejo de conhecer.

As considerações feitas até aqui se basearam naquela passagem do livro sexto da *Metafísica*, onde Aristóteles procura mostrar o que faz da “ciência da natureza” uma teoria, em vez de uma ciência prática ou produtiva. Para compreender por que, afinal, desejar a ciência por si mesma implica desejar a ciência do que é maximamente cognoscível, seria preciso saber o que, em algo maximamente cognoscível, faz alguém ser fiel ao propósito de desejar a ciência por si mesma. É necessário deixar a “ciência da natureza”, que se dedica a investigar um âmbito particular de coisas, e tratar justamente da ciência do que é maximamente cognos-

cível. Ainda no livro sexto, Aristóteles revela que tal ciência seria a “filosofia primeira”,<sup>157</sup> ou ainda, a teologia: a ciência do *theós* – portanto, a coisa cujo modo de ser supostamente faz a ciência desejar apenas ela própria *em grau máximo*.

Precisamente aqui a exposição chega ao cume do percurso que vem sendo traçado. Mas não seria apropriado introduzir o que Aristóteles diz a respeito da ciência do *theós* sem, antes, apresentar o fio condutor que o levou até aí. Ser um fim para si mesmo significa não se subordinar a nada senão a si próprio; significa, em uma palavra, ser *livre*, como Aristóteles (2005a, p. 13, 982b 25) conclui. Portanto, as ciências teoréticas – sobretudo, a teologia – seriam *livres*, já que não se submetem a nenhum fim estranho ao que as define enquanto ciências; elas não se propõem a ser úteis ou satisfazer alguma necessidade prática da vida. Ora, só mesmo o próprio *theós* parece desfrutar de tal liberdade, conclui Aristóteles,<sup>158</sup> citando uma sentença do poeta grego Simônides.

Embora as ciências teoréticas devam ser consideradas divinas graças a tal proximidade de parentesco com o *theós*, nem assim, obviamente, elas poderiam abnegar a inalienável condição de ser uma atividade *humana*. Consequentemente, como Aristóteles<sup>159</sup> mesmo o admite, somente o próprio *theós* pode ser considerado livre *em grau absoluto*, e, não por acaso, a teologia acaba se sobressaindo às outras ciências teoréticas, já que se encarrega de investigar nada mais nada menos senão o próprio *theós*.<sup>160</sup> Todavia, haja vista o que realmente interessa aqui, pouco valeria afirmar, repetindo Aristóteles, que tal supremacia se deve a que a teologia se dedica a investigar “o gênero mais elevado de realidade”. Antes, convém perguntar mais incisivamente: por que a realidade do *theós* se eleva sobre as outras? Ora, porque nenhuma delas parece superá-la quando se trata de *permanecer e concentrar em si a razão de ser*<sup>161</sup> de

<sup>157</sup> Decerto, aquilo que Aristóteles chama de “filosofia primeira” não se resume à ciência do *theós*, mas compreende três outras definições: a ciência dos primeiros princípios e das primeiras causas (A1, 981b 28), a ciência do ser enquanto ser (Γ1, 20) e a ciência da substância (Z1, 13ss). Mas não parece haver dúvida de que, na perspectiva de Aristóteles, nenhuma outra coisa senão o *theós* poderia ser considerada “*mais*” primeiro princípio e primeira causa, “*mais*” ser ou “*mais*” substância, de sorte que todas as três definições de “filosofia primeira” acabam se reduzindo à teologia. A primazia da teologia sobre todas as outras ciências – aliás, uma primazia de caráter absolutamente *puro* ou, no máximo, com a menor relação possível com as necessidades práticas da vida – tal primazia, enfim, talvez possa ser resumida na seguinte advertência de Aristóteles (A2, 983a 10): “Todas as outras ciências serão mais necessárias do que esta, mas nenhuma lhe será superior”. A respeito dessa questão, cf. os argumentos de Giovanni Reale (1997, p. 336-337).

<sup>158</sup> *Loc. cit.*, 982b 30.

<sup>159</sup> *Loc. cit.*, 983a 5-8.

<sup>160</sup> *Ibid.*, p. 273, 1026a 20ss.

<sup>161</sup> Ao comentar a sexta noção acerca do que significa ser sábio, Aristóteles (2005a, p. 11, A 2, 982b 4, grifo nosso) assevera: “[...] a mais elevada das ciências, a que mais autoridade tem sobre as dependentes é a que conhece o fim para o qual é feita cada coisa; e o fim de todas as coisas é o bem e, de modo geral, *em toda a natureza o fim é o sumo bem*”; e mais adiante ele (*loc. cit.*, 982b 10) complementa: “[...] o bem e o fim é uma causa”. Assim, o sumo bem deve ser necessariamente a *suma causa* de todas as coisas. E o que seria o sumo bem senão o *theós*, em uma palavra, “o que é maximamente cognoscível”, o primeiro princípio de todas as coisas? Por conseguinte, o *theós*, na perspectiva de Aristóteles, é exatamente o que permanece

*tudo*, e não simplesmente de um gênero particular de coisas, de sorte que o investigador não precise desviar-lhe a atenção, permanecendo ali quase tão imóvel quanto ela própria, a realidade do *theós*.

Eis por que, afinal, desejar a ciência por si mesma só pode ser plenamente realizado quando a ciência passa a desejar o que é maximamente cognoscível, o *theós*, pois, *graças à imobilidade e à perenidade que o caracterizam*,<sup>162</sup> *somente ele pode manter a visada intelectual concentrada em apenas um ponto e, ao mesmo tempo, proporcionar o máximo conhecimento possível a um ser humano.*

Não por acaso, quando discorre sobre a pureza da teoria, Gadamer (2001, p. 26-27) logo compara o “ritmo vegetativo” que a caracteriza com a imobilidade própria do que é divino, do que “não pode mover-se para nada que seja diferente”, mas “realiza-se apenas na fruição desse *Aí*, que ele é para si próprio”. Somente quando decidiu, tal como Aristóteles havia prescrito, se deter exclusivamente naquilo que mais se assemelha à realidade do *theós* – somente assim, Gadamer o sabia, a hermenêutica poderia experimentar aquele “ritmo vegetativo”, aquela concentração do olhar, e, portanto, reivindicar para si o título de filosofia, de ciência *puramente* teórica. Logo, ao invés de guiar a interpretação, como vinha fazendo, ela passa a se concentrar no que *sempre acontece e não pode ser modificado* (GADAMER, 1983, p. 76), a fim de apenas reconhecê-lo como tal.

Somente agora, finalmente, parecem ter sido reunidas as condições necessárias para responder a pergunta feita anteriormente, cujo intuito era saber por que o interesse pela utilidade prática do conhecimento degradaria a sapiência a níveis inferiores. Ora, tal como uma ferramenta, a sapiência poderia ser deixada de lado quando já tivesse cumprido a finalidade de satisfazer às necessidades práticas da vida, à luz da qual ela seria apenas um meio. Mesmo se tais necessidades não tivessem fim, de modo que a sapiência fosse exercitada constantemente, mesmo assim, o grau de empenho exigido dela talvez permanecesse aquém daquilo que ela poderia exigir de si, se estivesse voltada exclusivamente para o que ela pudesse fazer consigo mesma. Mas, mesmo se o grau de esforço intelectual fosse equivalente àquele exigido na ciência teórica, parece ser totalmente implausível reduzir o que há para ser conhecido ao que apenas satisfaz às necessidades da vida.

Em suma, na medida em que fosse submetida a um fim diferente de si mesma, a sapiência talvez não pudesse vir a conhecer o que conheceria; talvez ela não se propusesse a in-

---

e confere concretude a todos os gêneros de coisas – o que reforça o argumento de que a ciência da substância, a ciência do ser enquanto ser e a ciência dos primeiros princípios e das primeiras causas podem ser reduzidas à teologia.

<sup>162</sup> Cf. ARISTÓTELES, 2005a, p. 271, E1, 1026a 10ss.

investigar quais são os primeiros princípios de todas as coisas, já que tal fim aparentemente não satisfaz nenhuma necessidade prática da vida. Para retomar a escala de conhecimento desenvolvida na *Metafísica*, quanto mais a sapiência fosse submetida à utilidade prática tanto mais ela pareceria se afastar da máxima realização de si mesma. *Quanto ao exercício estrito da sapiência*, quem a dedica somente à satisfação dos fins práticos da vida parece estar exigindo menos do que ela poderia lhe oferecer, e, portanto, talvez devesse ser considerado “menos sábio”, conforme Aristóteles pretende mostrar.

Mas exatamente aí há um ponto polêmico. A hierarquia de Aristóteles se baseia não somente em comparar o que exige maior ou menor mobilização da capacidade humana para conhecer mas também em considerar alguém mais ou menos *digno de honra, superior* ou inferior em relação aos outros, conforme o grau em que ele mobiliza tal capacidade. Assim, a ordem social dos seres humanos parece assimilar a primazia do *theós* na ordem metafísica do mundo, na medida em que, como Aristóteles sugere, ao manifestar o que os seres humanos têm em comum com o *theós*, uns se aproximam mais dele e, por consequência, se elevam acima dos outros. Ora, como lhes seria possível manter algum vínculo com as necessidades práticas da vida enquanto, sob o efeito de tal enlevamento, eles se encontrassem acima de tudo o que diz respeito ao mundo humano?

Todavia, seria possível a algum ser humano se concentrar de maneira tão exclusiva no ato intelectual em si mesmo, que se tornasse tão pleno de si a ponto de se equiparar ao próprio *theós* na fruição imóvel e perene de si mesmo? – Obviamente, não, pois há um fosso intransponível entre a condição humana e a condição divina. A propósito, vale retomar aqui outra observação de Gadamer (2001, p. 39), também de *Elogio da teoria*, a respeito dessa diferença evidente entre ser humano e ser divino: “[...] como homens”, diz ele, “não estamos como o divino sempre despertos [...]”. Em compensação, seria perfeitamente possível para os seres humanos, segundo Gadamer, experimentar *de modo puro* o conhecimento, embora eles não possam fazê-lo *para sempre* – privilégio exclusivo do *theós* – mas apenas “de tempos a tempos e por um momento”.<sup>163</sup>

Essa passagem de *Elogio da teoria* não só confirma indiretamente o que tem sido considerado até aqui como a essência da pureza do conhecimento mas também revela quanto Gadamer assumiu irrefletidamente uma pressuposição fundamental, herdada de Aristóteles. Se tanto o *theós* quanto os seres humanos podem desfrutar da liberdade de conhecer apenas por conhecer, a condição de possibilidade dessa forma de conhecimento deve ser comum a am-

---

<sup>163</sup> *Loc. cit.*, grifo nosso.

bos. Dos três aspectos que, segundo Aristóteles (2005a, p. 271, 1026a 10ss), definem o modo de ser do *theós*, não por acaso Gadamer só faz menção a dois deles: à imobilidade e à perenidade.<sup>164</sup> Pois, enquanto um, a imobilidade, é comum aos seres humanos e ao *theós*, o outro, a perenidade, seria justamente aquilo que os diferencia. Portanto, só resta uma conclusão: *a imobilidade deve ser a condição de possibilidade do “puro conhecimento”*; somente ela pode ser o que há de comum entre os humanos e o *theós*.

Contudo, uma pergunta decisiva precisa ser feita aqui: em que medida Gadamer não assumiu acriticamente o pressuposto de Aristóteles de que deve haver algo em comum entre seres tão distintos; em que medida a figura do *theós* não obscurece a maneira própria de os seres humanos fazerem a experiência teórica? Em suma, é necessário verificar cuidadosamente se a diferença entre os seres humanos e o *theós* não se estende também à possibilidade de se manter *plenamente* imóvel, concentrado em um mesmo ponto, apesar da ressalva de que, para os seres humanos, tal experiência só seja possível “de tempos a tempos e por algum momento”; resta averiguar se, quando um ser humano faz a experiência teórica, não há algum resquício de dispersão, algum momento em que ele precisa *necessariamente* se comprometer com algo diferente de intelectão, de sorte que – por ser uma *necessidade – somente assim* ela poderia proporcionar o que dela se espera.

Antes de prosseguir, parece importante fazer uma breve observação quanto a dois conceitos centrais para o problema motivador da tese. O capítulo anterior apontou a *imutabilidade* das coisas investigadas em uma ciência teórica como o fator que lhe confere pureza ao passo que, agora, tal fator passa a ser a *imobilidade*. Ora, não haveria aqui uma mudança repentina e injustificada de conceitos tão fulcrais? A mudança de um para outro não suscita nenhum problema, bastando chamar a atenção para algo simples. Ambos, imutabilidade e imobilidade, não dizem respeito a coisas quaisquer, mas aos *princípios* cujo modo de ser confere a certas ciências um caráter teórico.

Eles tendem a ser, enquanto tais, não só *imóveis* como também *imutáveis*. Um princípio consiste nem mais nem menos na essência em virtude da qual uma coisa é o que é. Para tanto, ele não pode mudar a todo instante, pois assim também provocaria mudanças naquilo do qual ele é princípio. Trata-se, aliás, de um atributo fundamental da substância, segundo os argumentos de Aristóteles, no livro IV da *Metafísica*, contra as doutrinas atribuídas a Protágoras. Ora, além de imutável, o princípio investigado em uma ciência teórica também precisa ser imóvel, já que, como a presente seção buscou demonstrar, somente assim ele pode propi-

---

<sup>164</sup> O *theós* também é “separado” (*khoristón*).

ciar aquela experiência que os gregos chamavam de teoria; somente quando ele se manifesta de tal maneira, que não deixa o olhar investigador desviar a atenção de si – somente então ele propicia uma experiência de cunho teórico. Enfim, há uma relação íntima entre imutabilidade e imobilidade, pois algo imutável precisa ser imóvel – afinal, caso se movesse, ele passaria por uma mudança e, portanto, não seria imutável.

A presente seção realizou um passo significativo em relação às considerações precedentes ao trazer à tona, tão exaustivamente quanto lhe pareceu possível, a herança grega da qual Gadamer se vale para definir o verdadeiro perfil da hermenêutica filosófica. Aquilo que tinha sido constatado na perspectiva de Gadamer de uma maneira deveras intuitiva como a origem da pureza na atitude teórica, agora, se confirma a partir de uma interpretação dedicada exclusivamente ao próprio nascedouro de tal pureza. A congruência entre o que tinha sido demonstrado e a presente exposição torna mais sólido o diagnóstico quanto à origem do problema, a saber: certos princípios não parecem permitir ao ato intelectual desviar-lhes a atenção, impedindo-o de se interessar por qualquer coisa diferente da própria atitude intelectual pela qual tais princípios se tornam conhecidos – o que resulta na abertura de uma lacuna não-prática no âmbito da experiência humana.

Embora a exposição feita aqui tenha discorrido extensamente sobre o que, segundo Aristóteles, significa ‘teoria’, não houve qualquer referência à atitude mesma de *distanciamento*, expressão-chave do título não só deste capítulo como também da própria tese. Ora, conforme o capítulo anterior se incumbiu de esclarecer, o problema motivador da tese nasce precisamente da atitude de *distanciamento* teórico, mais especificamente, da maneira em que Gadamer a interpreta quando procura definir o perfil da hermenêutica. Resta, portanto, um último estágio preparatório: abordar diretamente a ideia mesma de distanciamento. Somente assim, a tese pode esclarecer sobre o que, afinal, ela se propõe versar e, principalmente, perante o que ela pretende assumir uma posição.

A propósito, convém fazer ainda uma advertência de cunho metodológico. A tese ainda se encontra na fase de reunir as condições necessárias para, efetivamente, se posicionar em relação ao problema. Portanto, até agora toda a abordagem tem sido desenvolvida sem transpor realmente os limites da perspectiva de Gadamer, mesmo quando tratou de coisas e, principalmente, descobriu outras das quais a hermenêutica nunca tratou, ao menos, não de modo patente. Mas como é possível saber se a tese esteve dentro ou fora dos limites da perspectiva de Gadamer? Ora, enquanto ela não questionar o núcleo do problema: a pureza da teoria; e assim ela ainda continuará procedendo na abordagem do próximo tópico. Somente depois de explorar tal perspectiva tão bem quanto possível, a tese estará em vias de começar a abando-

ná-la, trazendo à tona os aspectos da experiência teórica que podem conduzir à descoberta de uma verdadeira unidade entre teoria e prática.

### 2.3 A ideia mesma de distanciamento

Embora tenha se dedicado predominantemente à experiência teórica, o que foi apresentado na exposição feita anteriormente pode ajudar a esclarecer o que significa a atitude de distanciamento. Ora, se ambas as palavras, distanciamento e teoria, podem ser combinadas para, juntas, remeter a um mesmo fenômeno, deve haver entre elas alguma afinidade, algo em comum, para que tal designação conjunta seja possível. Do contrário, a expressão deveria resultar em algo completamente arbitrário, sem qualquer sentido. Portanto, aquilo que a ideia mesma de distanciamento designa muito provavelmente já pode ter sido antecipado durante a investigação sobre a experiência teórica.

Pois bem. Embora se caracterize por ser especificamente teórica, a atitude de distanciamento em questão aqui não pode negar o parentesco com certas condutas da vida para cuja designação, não por acaso, o linguajar cotidiano recorre à palavra ‘distanciamento’.<sup>165</sup> Basta dedicar alguma atenção a observações muito comuns, como quando alguém diz: “Hoje você me parece distante. O que houve?”. Nesse caso, como em outros, a palavra ‘distante’ se refere a um comportamento caracterizado por uma atitude de alheamento, por um desinteresse, cuja origem parece ter algo em comum com o que define a experiência teórica. Aquilo em que se detém a atenção da pessoa julgada “distante” também não diz respeito ao que se passa ao redor e, por consequência, ela “sai de circuito”, por assim dizer, se desprende de tudo o que a rodeia para se deixar absorver em tal coisa.

Um desprendimento semelhante também parece caracterizar a teoria, que, aparentemente, desvincula quem a experimenta de atitudes tão próximas de qualquer ser humano, tais como o interesse por coisas úteis e a disposição para agir. Enfim, a ideia mesma de distanciamento parece conter em si algo afim com o que pôde ser constatado na exposição feita sobre a experiência teórica e que parece ressoar no emprego mais corriqueiro da palavra. Talvez pudesse ser bem esclarecedora uma incursão etimológica, ainda que breve e sem a mínima pretensão de ostentar um suposto eruditismo.

---

<sup>165</sup> Com inteira razão, Gadamer apresenta um belo argumento contra a possibilidade de uma purificação plena da terminologia técnica empregada nas investigações de caráter científico e, inclusive, filosófico. Se houvesse uma separação completa entre um e outro, como Gadamer apenas sugere, não seria sequer possível que um leigo se tornasse um físico, por exemplo. A propósito, tal argumento fornece o ensejo necessário para considerações a serem desenvolvidas no terceiro capítulo da tese, onde o tema será engajamento prático. Cf. *Semântica e hermenêutica*. In: GADAMER, 2004, p. 208.



Segundo ensina a etimologia,<sup>166</sup> o étimo latino *dist-* significa tanto ‘estar afastado’ quanto ‘ser diferente, haver diferença’. Enquanto a primeira acepção corresponde ao significado comumente compartilhado de ‘distância’, já a segunda, ‘ser diferente, haver diferença’, parece introduzir uma nova perspectiva à significação da palavra. Como se sabe, porém, muitas vezes um étimo se encarrega de formar várias palavras com significações inteiramente distintas. Isso talvez pudesse suscitar a desconfiança de que essa segunda acepção dissesse respeito à origem de outro vocábulo em cuja formação aparentemente constasse o étimo *dist-*, por exemplo, ‘distensão’ e ‘distaxia’. Mas o étimo formador dessas palavras não seria exatamente *dist-*, e elas nem significam algo sequer próximo de ‘ser diferente, haver diferença’. Ademais, todos os exemplos fornecidos<sup>167</sup> da ocorrência de *dist-* em palavras do português pertencem ao mesmo grupo semântico de ‘distância’, como ‘distanciamento’, ‘distanciação’ e ‘distanciar’. Portanto, ‘ser diferente, haver diferença’ parece mesmo concernir à significação de ‘distância’, da qual deriva ‘distanciamento’.

Na verdade, o étimo latino *dist-* deriva do latim *disto* o qual se decompõe em étimos ainda mais elementares: *dis* mais *sto*, de maneira que este último, por sua vez, remete à partícula interpositiva *-sta-* que significa ‘estar imóvel’, dentre outras acepções. Dessa cognação descendem inúmeras palavras latinas, das quais, além de *disto*, vale destacar as formas nominais *status* – ‘atitude, postura, modo’ – e *statio* – ‘estado de repouso, imobilidade’, onde foi preservado o significado original do étimo.

Essa breve incursão na etimologia da palavra ‘distanciamento’ não pretende confiar aos dicionários a verdade do que define a atitude de distanciamento teórico. Antes, ela pretende evocar *em favor do pensamento* aquilo que “as palavras nomeiam de forma concentrada”, como diria Heidegger (2002c, p. 152);<sup>168</sup> ela pretende ajudar a tornar mais plenamente manifesta a essência de algo que, como tal, se impõe ao ser humano a ponto de induzi-lo a escolher certa palavra em vez de outra para lhe fazer referência. Não deveria ser considerada uma mera casualidade, mas sim uma amostra da justeza com que a exposição tem sido realizada, que a própria palavra ‘distanciamento’ conserve em si vários aspectos da experiência teórica, tal como ela tem sido definida até aqui.

---

<sup>166</sup> Cf. HOUAISS, 2001.

<sup>167</sup> *Ibid.*

<sup>168</sup> Embora a presente tese de maneira alguma pretenda se comprometer com o que Heidegger chama de “experiência originária de pensamento” (*loc. cit.*), pois tal compromisso requereria uma discussão à parte sobre o que, nesse caso, significa “originário”. Tal discussão, porém, não pode ser desenvolvida aqui.

Enfim, com base na exposição feita na seção anterior e no conteúdo etimológico da própria palavra, como deveria ser definida a ideia mesma de distanciamento? Primeiro, ela parece conservar algo do que o étimo *-sta-* procura dizer por meio da palavra latina *status*; ela é obviamente certa *atitude*, certa *postura* em relação às coisas que pode ser assumida de vez em quando, como Gadamer mesmo já tinha observado. Na maior parte das vezes, o ser humano está ocupado em afazeres de cunho atóxico, principalmente, na utilização instrumental das coisas. O que caracteriza o uso instrumental parece ser o amálgama particular do usuário com a coisa usada, tanto que, durante o uso, o foco da atenção nunca incide sobre a coisa usada, mas sim sobre o fim prático que ela deve realizar para quem a usa; enquanto meio, ela em si mesma permanece esquecida durante o uso.

Por essa razão, a coisa instrumentalizada somente desperta para si a atenção quando falha em realizar a finalidade esperada e, assim, provoca surpresa em quem a estava usando, como Heidegger (2002a, p. 115ss) faz notar em *Ser e tempo*. Parece haver algo em comum, eis a questão, entre essa surpresa e aquela perplexidade que tanto Platão (2009b, 155d), no diálogo *Teeteto*, quanto Aristóteles (2005a, 982a 12ss), na *Metafísica*, consideraram o impulso motriz da experiência teórica. Ambos se caracterizam pela ruptura daquela *in.diferença* com que os seres humanos tratam as coisas na vida cotidiana, as quais passam a ser vistas de outra maneira, agora, com certo estranhamento. No caso de quem experimenta a perplexidade, tal ruptura é assumida de modo mais duradouro, enquanto uma forma particular de se relacionar com as coisas, tornando-se *atitude*. A partir daí, o foco temático da atenção se volta para as próprias coisas, para aquilo que as faz ser o que são, e não mais para a finalidade prática a ser concretizada por intermédio delas.

Precisamente aí vem à tona o segundo aspecto definidor da atitude de distanciamento, preservado no conteúdo etimológico da palavra: a instauração de uma diferença. Mas o que seria diferente, e em relação a que? Sem qualquer intenção de usá-la, o ser humano repousa a atenção na coisa em si mesma e, perplexo, passa a percebê-la naquilo que ela possui de próprio e a contrasta com tudo em redor. Em suma, a coisa se destaca<sup>169</sup> e *impõe aquilo que a diferencia*. Ora, o que tornaria uma coisa diferente, ela própria, senão aquilo que a faz ser tal como é e, conseqüentemente, a diferença das outras – em suma, aquilo que Aristóteles chama de “princípio”? Assim, sob um ponto de vista mais panorâmico, quando assumida enquanto atitude, a ausência do envolvimento utilitário com as coisas abre a oportunidade de por a nu o

<sup>169</sup> Aqui, vale fazer referência ao que Gadamer diz a respeito do conceito de destaque, em alemão *Abhebung*, em particular, quanto à promoção da visibilidade recíproca das coisas destacadas uma da outra.

princípio em virtude do qual elas se fazem presentes na diferença própria que lhes confere concretude, em vez de se esboroarem no mero nada.<sup>170</sup>

Não parece necessário se demorar ainda mais naquele que seria o terceiro aspecto da atitude de distanciamento, a imobilidade, já que a exposição feita na seção anterior parece ter sido suficiente. Como aquela breve incursão etimológica tratou de mostrar, o estado de imobilidade seria outro aspecto implícito na atitude de distanciamento, cuja designação tem sido preservada na etimologia da palavra por meio da partícula interpositiva *-sta-*. Mas essa “informação etimológica” só se torna realmente sólida à luz do que foi dito a respeito da instauração de uma diferença, na ausência do envolvimento instrumental com a coisa. Pois somente assim se abre a oportunidade de trazer à tona aquilo que, na coisa, a diferencia das outras, a saber, o princípio em virtude do qual ela é o que é. Ora, como já foi largamente demonstrado, por ser aquilo que perdura nas coisas, o princípio tende a provocar justamente a imobilidade em quem nele se detém perplexo.

Enfim, à luz de tudo o que foi dito, não seria arbitrário definir assim a atitude de distanciamento: *a assunção duradoura da ausência de envolvimento instrumental com as coisas, no intuito de deixar viger a diferença que as revela tais como são para, diante delas, se manter imóvel*. Logo, o distanciamento é a atitude característica da teoria, restando reconhecer a coesão interna da expressão ‘distanciamento teórico’.

Finalmente, cabe às próximas seções investigar a relação dessa atitude com aqueles dois fatores dos quais ela aparentemente se abstrai, a fim de se purificar: a disposição para ser útil e a propensão para agir. Como a seção anterior tratou de mostrar, o caráter não-teórico das ciências práticas e produtivas se deve ao modo particular em que se manifestam os princípios ali investigados, os quais provocariam a dispersão do olhar para fins distintos da pura intelecção, pois dizem respeito a coisas relativas à utilidade e à ação. Ora, se a condição de ser humano realmente se diferencia da condição de ser divino não só quanto à perenidade mas também quanto à *imobilidade* da atenção frutiva, conforme a suspeita da seção anterior, tal não se deveria a um compromisso subjacente com algo de cunho dispersivo, ou melhor, prático, por exemplo, com a disposição para ser útil?

Se assim for, talvez seja possível ver *no âmago do próprio ato instaurador da experiência teórica* um fator genuinamente prático – o que muito contribuiria para a descoberta de uma verdadeira unidade entre teoria e prática.

---

<sup>170</sup> Não por acaso, Heidegger, em *Que é a Metafísica?*, julga como a questão diretriz da metafísica a pergunta de Leibniz: “por que existe afinal ente e não antes Nada?”. Ao se voltar para a totalidade das coisas, o contraste pelo qual elas revelam a diferença que lhes é própria, na condição de algo concreto, passa a ser o próprio nada. Cf. HEIDEGGER, 1999a, p. 51ss.

## 2.4 Atitude teórica e disposição para ser útil

Agora sim, o desenvolvimento da tese muda sensivelmente de orientação para afrontar a *pureza* mesma da teoria; para verificar mais detidamente a possibilidade de haver nela própria algo como a disposição para ser útil, portanto, justamente aquilo de que ela, a teoria, deveria se abstrair para ser considerada pura. Daqui em diante, o fio condutor da tese consiste em investigar mais de perto a possibilidade de a atitude teórica ser um fim para si própria, de ela se manter nos limites estritos do ato intelectual em si, pelo qual se torna manifesto o princípio da coisa investigada; daqui em diante, a tese se prontifica a cortar, se necessário, aquele que seria o único elo da atitude teórica com o conhecimento de caráter divino, a saber: a possibilidade de, na fruição intelectual, se manter tão *imóvel* quanto o próprio *theós*, sem se mover para nada diferente de si mesmo.

Ao se deixar conduzir por tal fio condutor, a tese não tenciona simplesmente ignorar ou mesmo nulificar a tradição, como se a veemência com que ela, a tradição, tem reiterado a legitimidade da pureza da teoria fosse meramente arbitrária. Se pretendesse realmente passar por cima da tradição, sem ouvi-la mais atentamente, a tese estaria cometendo a mesma arbitrariedade da qual ela própria, indiretamente, estaria acusando a tradição. Muito ao contrário, é imprescindível deixar a tradição retransmitir a mesma mensagem repetida há séculos, para que transpareçam os pressupostos – herdados especialmente de Aristóteles – a partir dos quais a disposição para ser útil tem sido interpretada; ao deixá-los transparecer, se torna mais clara a situação diante da qual a tese precisa se posicionar e, assim, o próprio posicionamento se torna mais justo, vale dizer, menos arbitrário.

Enfim, qual filósofo na tradição deixou-os transparecer de uma maneira exemplar? Não parece necessário escarafunchar toda a história da filosofia, a fim de encontrar alguém especial em cujo pensamento essas pressuposições teriam vindo à tona de maneira única e por inteiro. O entusiasmado elogio de Josef Pieper (2007) à inutilidade da filosofia, apresentado na primeira parte da preleção *O que é filosofar?*, parece servir de contraponto perfeito à questão pela qual a exposição seguinte pretende se pautar. Decerto, ele não pode ser considerado um filósofo historicamente paradigmático; alguém cuja contribuição tenha sido decisiva para o enraizamento das pressuposições em questão aqui. Mesmo assim, o elogio de Pieper interessa à exposição, porque ninguém parece tê-las apresentado, tais pressuposições, tão bem quanto ele, nem mesmo os filósofos considerados historicamente paradigmáticos. A clareza e

a simplicidade da exposição de Pieper facilitarão, e muito, o cumprimento do propósito visado aqui, de sorte que, de agora em diante, se a exposição mencioná-lo ao lado de filósofos consagrados, tais citações servirão apenas para situar retrospectivamente alguma observação no âmbito geral do desenvolvimento da tese, sem qualquer intenção de equiparar a importância histórica de Pieper à de filósofos já consagrados.

Enfim, logo na primeira aproximação da pergunta “O que é filosofar?”, Pieper (2007, p. 08) não hesita em asserir: “[...] filosofar consiste em uma ação na qual o mundo do trabalho é ultrapassado”. Mas o que significa, segundo Pieper, “mundo do trabalho”? Em essência, nada distinto daquilo que Aristóteles visa quando se refere ao âmbito das “necessidades da vida”, justamente onde o conhecimento precisa ser útil a um fim diferente dele próprio. É exatamente o que atestam as seguintes passagens:

O mundo do trabalho é o mundo cotidiano do trabalho, o mundo da utilização, da serventia a fins, do rendimento, do exercício de funções; trata-se do mundo da necessidade e da renda, o mundo da fome e do modo de saciá-la. O mundo do trabalho é dominado pelo objetivo de realização da “utilidade comum”. É mundo do trabalho na medida em que trabalho tem o mesmo significado de atividade útil (sendo então simultaneamente próprio desta o caráter de atividade e de esforço). (PIEPER, 2007, p. 08).

Mais adiante ele esclarece:

Lembremo-nos das coisas que dominam hoje o cotidiano do trabalho do homem, do nosso cotidiano. Não é necessário aqui nenhum esforço especial do pensamento para torná-lo presente: encontramos-nos drasticamente no interior desse cotidiano. Trata-se, portanto, primeiro da corrida e da caça diária da existência física crua, corrida por alimentação, vestuário, moradia etc. Depois, o cuidado que vai além do indivíduo (e simultaneamente o condiciona), as necessidades de uma nova ordem mundial e de progresso – sobretudo em nossa pátria, mas também no mundo. Lutas de poder pela utilização dos bens da Terra, conflitos de interesse nas coisas grandes e pequenas. Por todo lado, tensão extrema e sobrecarga – abrandadas somente de modo aparente mediante diversões e pausas rapidamente absolvidas: jornal, cinema, cigarro. (*Ibid.*, p. 10).

A descrição feita nesta última passagem, em particular, se refere a uma cultura industrial, às “coisas que dominam hoje”, diz Pieper, “o cotidiano do trabalho do homem”, de maneira que, como alguém poderia objetar, incorreria em anacronismo quem a comparasse com a cultura clássica dos tempos de Aristóteles. Ora, apesar de haver entre elas uma diferença clara, ambas as épocas não diferem *em essência*, vale frisar, quanto aos aspectos fundamentais da existência aos quais Pieper se refere – a luta individual pela sobrevivência e o empenho coletivo para estabelecer novas formas de organização social. Para quem assim objetasse, talvez fosse ainda mais difícil compreender como um pensador do século XX ainda poderia se orientar pelas mesmas pressuposições de Aristóteles; pressuposições em virtude das quais, inclusive, há tempos a filosofia vem se distinguindo da maneira cotidiana de ver o mundo, como o seguinte exemplo de Pieper o mostra:

Imaginemos que entre as vozes que preenchem os locais de trabalho e o mercado – (“como se pode adquirir esta ou aquela coisa necessária para a existência cotidiana?”, “de que modo adquirimos isso?”, “onde existe tal produto?”) –, de repente uma voz se levante com a questão:

“Por que existe sobretudo o ente e não antes o nada?” – com esse antiquíssimo clamor de admiração filosófica que Heidegger designou como a questão fundamental de toda metafísica! Será necessário dizer expressamente o quanto essa questão do filósofo é *incomensurável* relativamente ao mundo cotidiano do trabalho, da utilidade e da serventia a fins? [...] Em tais contraposições extremas, porém, a diferença realmente existente torna-se clara. (*Ibid.*, p. 10-11, grifo nosso).

O ponto mais importante dessa passagem se concentra basicamente em uma só palavra: “incomensurável”, pois ela denuncia a pressuposição básica a partir da qual Pieper pensa a relação da filosofia com a atitude cotidiana. Não se trata de mero preciosismo de interpretação, como se ela pretendesse se basear no significado de uma palavra isolada. Somente porque a julga incomensurável em relação à atitude cotidiana, Pieper pode definir a filosofia tal como a caracteriza mais adiante, na seguinte passagem:

Filosofar é a forma mais pura do *theorein*, do *speculari*, do puro olhar receptivo sobre a realidade, no qual só as coisas dão as medidas e a alma é exclusivamente receptora destas. Sempre quando um ente é visado de modo filosófico, aí se questiona “de maneira puramente teórica”, de um modo, portanto, *intocado por qualquer prática ou vontade de transformação e, justamente por isso, elevado para além de qualquer sujeição a fins*. (*Ibid.*, p. 19, grifo nosso).

Ora, quando uma coisa não é simplesmente distinta, mas sim “incomensurável” em relação à outra, não pode haver entre ambas *nada em comum*; tal coisa subsiste de tal maneira, que nela não pode haver nenhum elemento característico da outra coisa; em suma, recorrendo às próprias palavras de Pieper, tal coisa deve ser “pura”, “intocada” e talvez até “elevada” em relação à outra. Como poderia ser esperado, o ponto comum com Aristóteles não se esgota aí, mas se torna ainda mais evidente em outra passagem, quando Pieper chama a atenção para a diferença entre “artes livres” e “artes servis”:

Filosofia não é um saber de funcionário, mas, como disse John Henry Newman, saber de *gentleman*. Não saber “útil”, mas “livre”. Essa liberdade, porém, significa que o saber filosófico não recebe a legitimação a partir da utilidade e de sua aplicabilidade, de sua função social, de sua referência à “utilidade comum”. Exatamente nesse sentido era pensada a “liberdade” das *artes liberales*, artes livres – em oposição às *artes serviles*, artes servis, que, tal como afirma Tomás de Aquino, “são ordenadas para uma utilidade a ser alcançada mediante uma atividade”. (*Ibid.*, p. 17).

Que a presumida liberdade em relação a qualquer outro fim diferente de si mesma seja apenas outra face da pureza da investigação teórica, Aristóteles já o tinha estabelecido na *Metafísica*, e Pieper não pensa diferente.<sup>171</sup> Também quanto ao servilismo das outras ciências, Aristóteles (2006, p. 65, fr. 27) faz uma observação digna de nota no *Protréptico*, ao comparar a investigação teórica com a investigação de cunho prático.<sup>172</sup> – De fato! Todo o empenho intelectual de quem busca saber o que seja uma conduta virtuosa depende, sem dúvida, da “sensatez” de quem tenciona praticar os ensinamentos proporcionados por essa investigação.

<sup>171</sup> Não por acaso, ele acaba citando um comentário de Tomás de Aquino justamente sobre a *Metafísica*, de Aristóteles.

<sup>172</sup> “[...] as ciências práticas”, como já observa Giovanni Reale (1997, p. 405, grifo nosso), “[...] são hierarquicamente inferiores às primeiras [às ciências teóricas], enquanto nelas o saber não é mais fim para si mesmo em sentido absoluto, mas subordinado e, em certo sentido, *servo* da atividade prática”.

Como ele (2001, p. 206, 1179a, 9) mesmo adverte ao concluir a *Ética a Nicômacos*, vale lembrar, o fim de uma investigação prática não é apenas conhecer a verdadeira virtude, mas sim tornar alguém virtuoso.<sup>173</sup> Eis por que Pieper se considera suficientemente convicto para, em favor da liberdade da filosofia, asserir: “o saber filosófico não recebe a legitimação a partir da utilidade e de sua aplicabilidade, de sua função social”.

Mesmo quando comparada com as próprias ciências exatas, que, na perspectiva de Aristóteles, também seriam teóricas, a filosofia parece afirmar uma liberdade ímpar, conforme a excelente ilustração de Pieper:

Falemos mais concretamente! A direção de um Estado pode bem dizer: precisamos agora, a fim de realizar um plano quinquenal, de físicos que recuperem nesse ou naquele campo a vantagem das outras nações; ou: necessitamos de médicos que elaborem cientificamente um medicamento efetivo contra a gripe. Pode-se falar e se dispor assim *sem* que com isso a essência dessas ciências particulares seja contradita. Mas: “Precisamos no momento de filósofos que...” – sim, o quê? Agora só há uma possibilidade: “...que desenvolvam, fundamentem e defendam a seguinte ideologia...” – só se pode falar assim com a destruição simultânea da filosofia! (PIEPER, 2007, p. 18-19, grifo do autor).

Embora a ênfase da exposição tenha incidido na estreita afinidade de pensamento entre Aristóteles e Pieper, a exortação feita no *Protréptico*, vale lembrar, visa justamente demonstrar a utilidade da filosofia para a vida prática, tanto que Aristóteles dedica essa obra a Temisonte, então rei de Chipre. Somente quando se dedica a realizar o fim último da vida humana: a aquisição de sabedoria, cuja realização máxima seria a contemplação das coisas “eternas e permanentes” e ao qual, inclusive, segundo Aristóteles (2006, p. 53-61, fr. 10-21), se subordinam todos os demais bens – somente então, enfim, um governante pode promover políticas igualmente firmes.<sup>174</sup> Como os fragmentos 46 e 49 buscam demonstrar, tal sabedoria, não obstante seu caráter puramente teórico, poderia aparentemente se prestar à realização de fins alheios a ela própria:

No obstante, que la sabiduría teórica proporciona también a nuestra vida humana los mayores beneficios, se descubrirá fácilmente atendiendo a las artes. En efecto, igual que todos los médicos competentes y la mayoría de los maestros de gimnasia convienen en que es preciso para los que van a ser buenos médicos y maestros de gimnasia que sean expertos en lo tocante a la naturaleza, así también se precisa que los buenos legisladores sean expertos en la naturaleza [...]. (ARISTÓTELES, 2006, p. 77, fr. 46).

Por tanto, así como no es bueno el arquitecto que no usa la regla ni ninguno de los otros instrumentos de esta clase, sino que compara «sus medidas» con las de otros edificios, del mismo modo, es muy posible que si alguien otorga leyes a las ciudades o lleva a cabo políticas mi-

<sup>173</sup> A propósito, eis a provável razão de Gadamer (2007c, p. 30), no ensaio *A ideia da filosofia prática*, para subitamente fazer uma observação bem curiosa: “[...] a filosofia prática [...] não é realmente teoria [...]”. Talvez esse breve comentário até pudesse servir de base para questionar o que tem sido apresentado contra o modo em que Gadamer define o perfil teórico da hermenêutica. Pois, se a filosofia prática não é uma teoria, na medida em que investiga algo que nem sempre é tal como vinha sendo, então a hermenêutica, enquanto filosofia prática, também não seria uma teoria. Ora, porque se baseiam no cunho particularmente teórico da hermenêutica para elaborar o problema apresentado no primeiro capítulo, todos os posicionamentos críticos feitos anteriormente se apoiariam em um grande equívoco. Convém notar que, na verdade, aquela observação resume bem toda a ambiguidade do projeto filosófico de Gadamer. Por um lado, ele não mede esforços para justificar o cunho prático da hermenêutica, é verdade. Por outro lado, porém, ele também não deixa de reivindicar-lhe um caráter *puramente* filosófico, ou seja, sem qualquer intuito de guiar a experiência da compreensão!

<sup>174</sup> *Ibid.*, p. 79-81, fr. 49-50.

rando e imitando otras políticas o constituciones humanas como la de los Lacedemonios, la de los Cretenses u otras semejantes, no sea un legislador bueno ni competente; pues no es posible que haya una imitación bella de lo que nos es bello, ni inmortal y duradera de lo que no es de naturaleza divina y duradera, sino que resulta evidente que, de los artifices, el filósofo es el único cuyas leyes son duraderas y sus políticas correctas y buenas. (*Ibid.*, p. 79-81, fr. 49).

Todavía, se enganaria quem julgasse que, assim, Aristóteles estaria manchando a pureza da sabedoria teórica, pois, mesmo sendo útil a um governante, a utilidade jamais poderia ser considerada a sua finalidade mais própria:

Pero pretender que de toda ciencia resulte algo distinto «de ella misma» y que ésta deba ser útil es propio del que ignora por completo cuánto separa en origen a las cosas buenas de las necesarias, pues se diferencian en grado sumo. En efecto, a las cosas que queremos en virtud de otras, y sin las cuales es imposible vivir, se les debe llamar «necesarias» y «concausas», mientras que las que «queremos» por ellas mismas sin que de ellas se siga ninguna otra cosa, «las llamamos» con propiedad «buenas». (*Ibid.*, p. 73, fr. 42).

A sabedoria teórica, embora não produza nada por si mesma, pode muito bem contribuir para a realização de ações boas, assim como a visão, segundo a analogia de Aristóteles,<sup>175</sup> ajuda o ser humano a produzir inúmeras coisas, embora ela mesma não produza nada. Portanto, no contexto prático, o conhecimento que a sabedoria teórica pode proporcionar a um governante apenas serve de fundamento, de base, para a promoção de políticas mais sólidas para a cidade. Mas, por se tratar de uma relação *circunstancial*, esse conhecimento não chega a possuir um vínculo necessário com a utilidade, pois, no momento mesmo em que se dedica à vida teórica, um governante não se comporta como um político, mas sim como um filósofo. A utilidade da sabedoria teórica continua sendo algo completamente *extrínseco* à atividade contemplativa em si.

Pois bem. A exposição feita até aqui se empenhou para dar voz à perspectiva de Pieper e mostrar as razões – a propósito, bem consistentes – nas quais ele se apoia para reafirmar as pressuposições seculares de Aristóteles quanto à pureza da atitude filosófica. Em princípio, os argumentos apresentados parecem ser irretorquíveis, sobretudo, quando ele os reforça com exemplos tão elucidativos como os mencionados ao longo da exposição. A filosofia parece ser realmente livre, insubmissa a qualquer outro fim distinto dela própria; concentra o “olhar sobre a realidade” e, não vendo nada além das próprias coisas, se priva de qualquer atitude prática ou “vontade de transformação”; apenas se detém imóvel diante delas, em uma atitude “puramente receptora”, como ele diz.

Ora, então como a presente tese poderia se deixar conduzir pela dúvida quanto a algo tão bem fundamentado, tão secular, inclusive, tão antigo quanto à própria filosofia? Quando se propõe a descobrir uma efetiva unidade entre teoria e prática, ela não estaria à procura de algo sem qualquer sentido, assim como Gadamer mesmo estava quando também esboçou al-

---

<sup>175</sup> *Ibid.*, p. 81, fr. 51.



gumas especulações a respeito? Ela não estaria atentando contra a própria essência da filosofia, haja vista o que Pieper diz de maneira tão categórica? Principalmente: a filosofia não estaria sob o risco de ser reduzida ao “mundo do trabalho”, uma vez que a tese se prontificou a cortar o único elo entre o conhecimento humano e o conhecimento divino, supondo a possibilidade de descobrir, na própria atitude filosófica, um fator dispersivo, que desviasse o olhar teórico para algo diferente de si? Sobretudo, quando ela supõe que tal fator seja nada mais nada menos que a disposição para ser útil?!

Tais são as questões às quais a tese deve responder de agora em diante, caso pretenda estar à altura do problema que a motiva. Haveria algum ponto de partida que, mais uma vez, pudesse socorrer uma tese em apuros? Inicialmente, talvez pudesse ser de alguma valia procurar uma brecha, ao menos um indício de dispersão, em uma atitude que se considere tipicamente filosófica. Ora, logo nas primeiras observações, Pieper julga assumir ele mesmo uma atitude “eminente filosofica” – palavras dele –, visto que a própria questão “o que é filosofar?” o compele a se comportar assim:

Quando um físico põe a questão: que é física, que é pesquisa física?, ele põe uma pré-questão. Evidentemente, ao indagar desse modo e buscar uma resposta, ainda não se faz física – ainda não é física ou já não é mais física. No entanto, *alguém entra diretamente na filosofia ao formular e tentar responder a questão: que é filosofar?* Essa questão não é uma pré-questão, mas uma indagação eminentemente filosófica. *Com ela nos encontramos dentro da filosofia.* (PIEPER, 2007, p. 07, grifo nosso).

Uma vez “dentro da filosofia”, a atitude de Pieper, se ele estiver realmente certo, já deveria conter todos aqueles aspectos pelos quais ele mesmo determinou a atitude filosófica: ser um “puro olhar receptivo sobre a realidade, no qual só as coisas dão as medidas e a alma é exclusivamente receptora destas”. Então por que ele começa o discurso se referindo à física, portanto, a algo diferente da filosofia, que, na verdade, seria a coisa para a qual ele deveria dirigir um “olhar puro” e “exclusivamente receptivo”?

Essa pergunta parece ser conveniente, sobretudo, porque, ao perguntar a si mesmo “o que é filosofar?”, Pieper visa investigar nada mais senão o princípio em virtude do qual a filosofia é tal como é, à diferença da atitude cotidiana no mundo do trabalho. Mais importante ainda: por se tratar de uma investigação “eminente filosofica”, ou ainda, “puramente teórica”,<sup>176</sup> Pieper não deveria despregar o olhar da coisa na qual se manifesta o princípio investigado. Pois a filosofia parece ser também algo cujo princípio está contido em si mesmo, de modo a propiciar aquela imobilidade da inteligência típica da experiência teórica, como Aristóteles (2005a, p. 271, 1025b 18ss) sugere na *Metafísica*. Logo, sem notar, a visada de

---

<sup>176</sup> *Ibid.*, p. 19.

Pieper, embora se considere “puramente teórica”, não estaria se movendo para algo diferente daquilo em que ela deveria se deter imóvel?

Todavia, algo essencialmente característico da atitude teórica parece permanecer incólume mesmo diante de tal objeção: a atitude de Pieper, ainda quando se refere à física, não parece deixar de ser um fim para si mesma; ela ainda parece se manter fiel ao propósito de conhecer desinteressadamente, pois continua concentrada em si mesma; por mais que desvie, por um instante, o olhar da coisa onde se encontra o princípio que determina o seu caráter teórico, a atitude intelectual de Pieper não parece perder de vista a finalidade para a qual ela está sendo posta em exercício: conhecer *exclusivamente*.<sup>177</sup>

Mesmo admitindo a justeza dessas réplicas em favor de Pieper, a pergunta feita acima ainda não recebeu uma resposta devida: *por que*, vale repetir, ele começa a discursar com uma referência à física? As considerações feitas apenas esclareceram *que* Pieper deixa de visar a coisa a ser investigada, mas não *por que* ele assim procede. Ora, se trata claramente de uma comparação. Mas por que comparar a pergunta “o que é a física” com a pergunta “o que é a filosofia”? Quando alguém compara uma coisa com outra, conforme bem nota Schleiermacher (2000, p. 42), ele pretende encerrar a “não-compreensão sempre em limites mais estreitos”, aproximando algo mais familiar ou mais facilmente compreensível ao que ainda parece ser obscuro, estranho. Em outras palavras, a comparação com a física *ajuda* Pieper a introduzir mais claramente a pergunta motivadora da preleção.

A exposição chega assim a um momento crucial para toda a tese, tanto para o que já foi quanto para o que há de ser desenvolvido. “A comparação com a física *ajuda* Pieper [...]”, eis a conclusão. Em geral, *ajudar* significa *servir alguém, proporcionando-lhe algo útil* que possa aliviar o esforço necessário para realizar uma tarefa; no caso aqui em apreço, essa tarefa consiste em conhecer – mais ainda: conhecer “exclusivamente” – a essência de algo como a filosofia. Bem aí, é necessário resistir à força sedutora de pressuposições há muito enraizadas, e perguntar mais incisivamente: *quem se dispõe a ser útil a quem*, no exemplo interpretado aqui? Pieper compara a pergunta sobre a essência da física com a questão a respeito da essência da filosofia para *ajudar*... Quem, afinal?

---

<sup>177</sup> Sem dúvida, tal conclusão parece apresentar uma dificuldade para a maneira em que Aristóteles (2005a, p. 269, E1, 1025b 18ss) define a razão de ser do cunho teórico da física, na passagem do livro sexto da *Metafísica* citada anteriormente; ou ainda, ela talvez ponha em dúvida a própria interpretação dessa passagem, apresentada um pouco antes na seção 2.2.3. O problema é que, embora revele algo de suma importância para a tese, Aristóteles desenvolve uma argumentação muito concisa nessa passagem, o que dificulta, e muito, o trabalho interpretativo. De qualquer maneira, o que está sendo questionado aqui não depende exatamente do que ele diz aí, em particular, mas abrange *em toda a extensão* a maneira em que a atitude teórica tem sido compreendida desde e, sobretudo, graças a Aristóteles.

Primeiramente, convém notar, a disposição para ajudar alguém não aparece aqui por acaso, mas se deve à dificuldade do próprio empreendimento filosófico de investigar os princípios das coisas. Diferentemente do *theós*, que não precisa empreender esforço algum, não basta aos seres humanos simplesmente prestar atenção,<sup>178</sup> olhar imóvel e fixamente para as coisas até que nelas venham à tona tais e tais princípios. Antes, eles enfrentam várias dificuldades cuja superação não cabe à inteligência em si mesma, mas sim a uma atitude de natureza diferente, que, a princípio, se insinua como uma espécie de solicitude, de um interesse em encontrar meios úteis pelos quais parece possível *ajudar alguém* a conhecer filosoficamente alguma coisa. Afinal, *quem* seria necessário ajudar?

Essa pergunta surgiu durante a interpretação de uma situação particular: uma preleção, onde alguém experiente nos assuntos típicos da filosofia, Josef Pieper, profere um discurso para um público, provavelmente, um público acadêmico. Assim, a comparação da pergunta sobre a essência da filosofia com a outra referente à essência da física talvez viesse socorrer somente aqueles mais inexperientes, de sorte que a prontidão para ajudar alguém talvez seja só uma exigência circunstancial, relativa ao público para quem o filósofo fala. Aliás, na maior parte das vezes, a prática da atividade filosófica parece ocorrer solitariamente, mais ainda, ela sequer necessita de público, pois, para filosofar, aparentemente, basta a alguém imergir em pensamentos sobre os princípios das coisas.

O próprio filósofo, então, justamente por ser encarregado de falar em nome da filosofia, por acaso desconheceria quaisquer dificuldades quando se aventura a especular solitariamente sobre aquilo que jaz nas profundezas ocultas das coisas? Então, por que Heidegger, no fim da introdução a *Ser e tempo*, faz a seguinte advertência, citando, inclusive, dois mestres de toda a história da filosofia, Platão e Aristóteles?

Quanto à inadequação e “falta de beleza” do estilo das análises que se seguirão, deve-se observar o seguinte: uma coisa é fazer um relatório narrativo sobre os *entes* (grifo do autor), outra coisa é apreender o ente em seu *ser* (grifo do autor). Para esta última tarefa não apenas faltam, na maioria das vezes, palavras mas, sobretudo, a “gramática”. Caso seja lícita uma referência a investigações ontológicas anteriores, embora incomparáveis em seu nível, confrontem-se os trechos ontológicos do *Parmênides* de Platão ou o quarto capítulo do sétimo livro da *Metafísica* de Aristóteles com uma passagem narrativa de Tucídides. Ver-se-á, nas formulações, o inaudito que os filósofos exigiam dos gregos. *Quando as forças são essencialmente menores e o setor do ser que se deve abrir é ontologicamente muito mais difícil do que foi dado aos gregos, crescerá a dificuldade de formações de conceitos e a dureza das expressões* (grifo nosso). (HEIDEGGER, 2002a, p. 70).

<sup>178</sup> Digna de nota é a afinidade dessa afirmação com a seguinte passagem da *Arqueologia do saber*, onde Michel Foucault chama a atenção para as relações de ordem econômica, política e social que condicionam o exercício de qualquer forma de conhecimento: “[...] não basta abrir os olhos, prestar atenção, ou tomar consciência, para que novos objetos logo se iluminem e na superfície do solo, lancem sua primeira claridade”. Cf. FOUCAULT, 2002, p. 51.

A certa altura da *Crítica da razão pura*, Kant também deixa um testemunho a respeito da grande dificuldade de investigar os princípios da coisa em questão ali, “o esquematismo dos conceitos puros do entendimento”:

No tocante aos fenômenos e à sua mera forma, este esquematismo de nosso entendimento é uma arte oculta nas profundezas da alma humana cujo verdadeiro manejo dificilmente arrebatemos algum dia à natureza, de modo a poder apresentá-la sem véu. (KANT, 2000, p. 146).

Conforme essas passagens evidenciam, a dificuldade do empreendimento filosófico – da qual se origina a necessidade de ser prestativo, de ajudar alguém – não atinge somente leigos, mas, sobretudo até, quem filosofa. Em suma, se trata de uma dificuldade do empreendimento filosófico *em si*, com a qual os seres humanos, sem exceção, precisam lidar, já que, por essência, jamais podem se equiparar à condição do *theós*. Portanto, se ajudar implica ajudar *alguém*, desde que ajudar alguém outro pareça ser uma imposição meramente circunstancial – o que, porém, ainda precisa ser verificado mais atentamente –, *que o filósofo, então, seja solícito consigo mesmo!* Quando se põe a pensar, ele precisa ajudar a si próprio, como se ajudasse outro, afinal, a coisa não deixa de ser obscura para ele próprio; ele precisa buscar meios úteis que possam dirimir as dificuldades de conhecê-la, por exemplo, compará-la com outras coisas, ao invés de simplesmente se manter inerte, sem se mover para nada diferente da pura fruição intelectual da coisa, a exemplo do *theós*.

É preciso deixar bem claro aqui que a tese não pretende alicerçar toda a exposição seguinte apenas no exemplo da comparação ou mesmo demonstrar que ela, a comparação, seria o único meio possível para suplantar as inúmeras dificuldades de uma investigação filosófica. Na condição de exemplo, aliás, o procedimento comparativo deve apenas servir de intermediário para mostrar outra coisa, qual seja, a constatação de um primeiro indício daquilo que a experiência teórica sempre tratou de repudiar: o interesse por algo útil, a fim de reivindicar para si uma suposta pureza. É possível enumerar alguns outros exemplos de meios úteis empregados em uma investigação: apresentar exemplos – recurso raro, aliás, entre os filósofos; organizar os temas, de modo a apresentar primeiro os mais básicos e progredir rumo aos mais complexos; ao desenvolver os temas, se esquivar de possíveis equívocos e contradições por meio de demonstrações fenomenológicas, de argumentações ou de quaisquer outros métodos; principalmente, dialogar com os outros.

Todos esses recursos não fazem parte da “pura intelecção”, mas, na condição de recursos, precisam ser assimilados e, inclusive, aprimorados, até porque, se assim não fosse, bastaria nascer humano para ser também filósofo.<sup>179</sup> Qualquer um sabe da imensa dificuldade de

<sup>179</sup> O que não significa que qualquer ser humano tenha *potencial* para filosofar.

demonstrar fenômenos universais de modo suficientemente claro, até que eles se tornem visíveis, inclusive, para quem busca demonstrá-los. Há ainda, sem dúvida, outros exemplos, mas não cabe à tese sair minuciosamente à busca de cada um, pois, assim, ela dispensaria atenção ao que não toca propriamente o cerne do problema. Ela só precisa enfatizar bem que uma coisa difícil de conhecer exige habilidade para arrancá-la da escuridão onde ela originalmente se encontra, de modo a trazê-la à luz de tal maneira, que ela, enfim, se torne clara, visível. Não basta, vale frisar, prestar atenção, fixar o olhar sobre as coisas até que, em um passe de mágica, venham à tona por si mesmos os seus princípios.

Uma vez feitas tais advertências, deveria deixar de ser um problema se a tese permanecesse ainda mais no exemplo do procedimento comparativo, pois ele parece ser empregado de maneira tão espontânea em uma investigação filosófica, que parece difícil não considerá-lo um exemplo paradigmático. Afinal, se o propósito da tese consiste em averiguar em que medida atitude prática e atitude teórica formam uma unidade, quanto mais espontâneo for o aspecto prático que, por ventura, se insinue aqui e ali na experiência teórica tanto mais a tese parece se aproximar daquele propósito; para que duas coisas formem uma unidade, uma deve requerer espontaneamente a outra, sem a qual aquela, inclusive, não poderia ser o que é. Ademais, se uma investigação filosófica necessita realmente encontrar meios úteis que possam amenizar a difícil tarefa de pensar a coisa, então quem senão Schleiermacher poderia se apresentar como interlocutor da presente exposição e, assim, contribuir para desdobrar ainda mais o exemplo do procedimento comparativo?

Convém notar nos *Discursos Acadêmicos*, de Schleiermacher (2000), uma ambiguidade surpreendente em relação à importância do procedimento comparativo, que, por um lado, parece ser um aspecto da própria coisa em apreço ali, a atividade da compreensão, mas, por outro lado, é apresentado como um meio útil para dissolver as estranhezas de um discurso. Não importa se, nessa digressão sobre a hermenêutica de Schleiermacher, a exposição acabe abandonando a comparação entre coisas como a física e a filosofia para, repentinamente, tratar da comparação entre palavras de um discurso; não importa qual a natureza das coisas comparadas. Importante mesmo é não perder de vista a intenção prática de quem se vale da comparação para conhecer algo obscuro à primeira vista.

Aliás, as considerações da presente exposição vêm tomando como exemplo uma coisa, a investigação filosófica, cuja natureza, em essência, não destoa da natureza da coisa sobre a qual versa a preleção de Schleiermacher, o exercício da interpretação, uma vez que interpre-

tar, segundo ele<sup>180</sup> mesmo esclarece, significa compreender “um discurso *estranho*”. Tanto aqui quanto na preleção de Schleiermacher a principal finalidade é mostrar quão úteis podem ser certos meios quando se trata de compreender ou, se preferir, de investigar, algo difícil de ser compreendido ou investigado; algo cuja manifestação, a princípio, apenas se insinua, sem se fazer evidente, de sorte que, para ser compreendido, investigado, tal coisa requer de quem busca conhecê-la o cultivo do interesse em encontrar meios úteis que possam satisfazer bem aquela finalidade.

Logo nas considerações introdutórias dos *Discursos Acadêmicos*, Schleiermacher<sup>181</sup> deixa bem claro o propósito didático – vale dizer, *prático* – da preleção: “[...] mostrar o caminho a uma juventude ávida de saber e *lhe dar as diretivas* [...]”. Todavia, em contraste com a presente tese, Schleiermacher admite expressamente a diferença de atitude que divide as ciências em duas classes, de um lado, as práticas e, de outro, as teóricas; a exemplo da maior parte da tradição, segundo ele admite, há algo como uma “teoria científica pura”, sem qualquer outro interesse senão o próprio conhecimento, ao passo que caberia a outras “reunir observações em vista de um fim”.<sup>182</sup> Ora, para se manter fiel ao propósito anunciado antes e não decepcionar a “juventude ávida de saber”, ele não poderia deixar de filiar a sua própria investigação à classe das ciências práticas, a fim de não perder de vista, obviamente, “a aplicabilidade da teoria”.

Nessa passagem dos *Discursos Acadêmicos*, parece fundamental prestar atenção em como Schleiermacher relaciona teoria e prática, apesar de separá-las com base na diferença de atitude que caracterizaria cada uma:

Ora, me parece ainda, sem dúvida, que, de uma parte, a segunda [a ciência prática] tem necessidade de algo mais para determinar o domínio de utilização para as suas regras, o que sem dúvida a primeira [a ciência teórica] deverá permitir; de outra parte, eu sou da opinião que esta [a ciência teórica], quando ela fica apenas na natureza e nos fundamentos da arte, que é o seu objeto, sempre terá alguma influência sobre o exercício desta mesma arte [no caso, a hermenêutica]; todavia, como eu não quero colocar em jogo a aplicabilidade da teoria, prefiro abandonar o guia especulativo [no caso, Friedrich Ast] em seu voo e seguir o [guia] mais prático [no caso, Friedrich Wolf]. (SCHLEIERMACHER, 2000, p. 30).<sup>183</sup>

---

<sup>180</sup> *Ibid.*, p. 26, grifo nosso.

<sup>181</sup> *Ibid.*, p. 26, grifo nosso.

<sup>182</sup> *Ibid.*, p. 30.

<sup>183</sup> Aqui, vale fazer uma observação que a exposição ainda tratará de fazer mais adiante, quando lhe parecer mais oportuno. Para quem ainda não se familiarizou com os *Discursos Acadêmicos*, Schleiermacher desenvolve toda a preleção em diálogo com dois interlocutores, que ele os chama de “guias”, os filólogos Friedrich August Wolf e Georg Anton Friedrich Ast. De acordo com Schleiermacher, enquanto Wolf se caracteriza por apresentar um espírito mais prático, Ast, por sua vez, seria um filólogo de espírito mais filosófico, de modo que lhe pareceu “mais instrutivo e fecundo justapor os dois autores” (SCHLEIERMACHER, 2000, p. 27).

Sem comentar a primazia sobre a prática que Schleiermacher acaba conferindo à teoria, reafirmando, assim, velhos e bem consolidados pressupostos de origem grega, convém notar como, ao apresentar quais seriam os meios úteis para dissolver as passagens obscuras de um discurso e demonstrar, enfim, a “aplicabilidade” da hermenêutica, a exposição de Schleiermacher envolve, ao mesmo tempo, uma descrição teórica do modo em que a coisa mesma se comporta; enfim, convém mostrar como duas atitudes, que, aparentemente, deveriam caracterizar duas investigações de naturezas distintas, acabam se amalgamando em uma só investigação. Para tanto, vale atentar para aquela que parece ser a razão de Schleiermacher<sup>184</sup> para hesitar em chamar “regras” as suas considerações sobre como empregar em um texto aqueles meios úteis, a saber, os procedimentos comparativo e divinatório; por qual razão, afinal, ele prefere chamá-las de “conselhos”?

Primeiramente, a preferência da palavra ‘conselho’, em lugar de ‘regra’, parece denunciar um esforço de Schleiermacher para abrandar, sem negá-lo, porém, o caráter técnico, vale dizer, *prático*, das suas considerações sobre como um discurso deve ser interpretado. Curiosamente, logo depois de revelar a sua preferência pela palavra ‘conselho’, Schleiermacher faz algumas observações dignas de nota,<sup>185</sup> pelas quais ele procura esclarecer quanto uma investigação prática acaba se valendo de uma atitude mais filosófica, portanto, mais dedicada à natureza mesma da coisa, no caso, a compreensão, para, somente assim, prescrever “como se deve proceder” no exercício da hermenêutica. Não por acaso, aliás, ele desenvolve toda a preleção, “justapondo”, como ele (2000, p. 27) diz, dois interlocutores com espíritos distintos, Wolf, que, segundo ele, ressalta mais para o aspecto prático da filologia, e Ast, em cujos trabalhos confere maior valor ao aspecto filosófico.

Não deveria parecer estranho, portanto, considerar a comparação e a divinatoriedade *aspectos relativos à natureza mesma da interpretação*, ao invés de serem “regras” aplicadas a ela, por assim dizer, “desde fora”, apesar de ambos serem apresentados nos *Discursos Acadêmicos* mais como procedimentos e, enquanto tais, como técnicas. Na verdade, se trata de uma consequência da habilidade única de Schleiermacher de combinar, em uma mesma investigação, interesse prático e interesse filosófico. Comparar uma passagem com outra, em particular, não é nenhum procedimento técnico, exatamente, mas algo bastante espontâneo ao e-

---

<sup>184</sup> *Ibid.*, p. 46.

<sup>185</sup> Ei-las: “Uma doutrina, porém”, diz Schleiermacher, “sem dúvida só pode começar, como parece resultar quase por si do que foi dito, quando tanto a língua *em sua objetividade* quanto o processo de formação do pensamento forem tão completamente vistos enquanto funções da vida espiritual *em sua referência à essência do pensamento mesmo, que se possa expor em uma conexão completa, a partir do modo como se procede no encadeamento e comunicação dos pensamentos, também o modo como se deve proceder na compreensão*” (SCHLEIERMACHER, 2000, p. 46).

xercício da interpretação, o que sobressai de maneira mais patente à luz do “princípio hermenêutico” da relação circular entre todo e partes. Quando alguém compara uma palavra, à primeira vista, estranha, àquilo que pôde ser compreendido do contexto onde ela se encontra, ele não parece recorrer a nenhum artifício alheio ao transcurso natural da interpretação. Não por acaso, Schleiermacher<sup>186</sup> observa: “já as primeiras operações não podem ser estabelecidas sem o [...] emprego” do procedimento comparativo, relacionando todo e partes do discurso. Porém, embora seja algo espontâneo, *a comparação não deixa de ser extremamente útil*, sobretudo, quando ela passa a ser aplicada *conscientemente* – e assim, eis o ponto fundamental, as “diretivas” de Schleiermacher, propostas a uma “juventude ávida de saber”, se revelam ambigualmente técnicas e filosóficas.<sup>187</sup>

Uma vez feitas tais considerações sobre a comparação, é preciso retomar a situação que vem servindo de exemplo para o desenvolvimento das considerações feitas até aqui; principalmente, é preciso avaliar quais transformações as descobertas feitas até então podem proporcionar à noção tradicional de experiência teórica. Em um primeiro momento, a exposição partiu do contexto de onde Pieper a interpela originalmente: uma preleção proferida para um público determinado e em um lugar específico, talvez, uma universidade. Trata-se de uma circunstância momentânea, pois parece possível a um filósofo fazer a experiência teórica, solitariamente, assim como, aliás, lhe parece possível fazê-la em qualquer lugar, segundo nota Aristóteles no *Protréptico* (2006, p. 85, fr. 56).

Dado o caráter circunstancial dessa situação, a exposição acabou encurralando a disposição para ajudar alguém na estreiteza da relação entre a intelecção do filósofo e a coisa investigada. Aí não parece haver outro fim para aquela disposição salvo estar a serviço do puro conhecimento das coisas, preservando, assim, as condições para que a experiência teórica ainda pudesse ser considerada um fim para si mesma. Afinal, uma vez ensimesmado na solidão, o filósofo parece diminuir drasticamente as possibilidades de lidar com qualquer fim diferente do seu próprio desejo de conhecer.

Em contrapartida, algo aí se transforma de alguma maneira: a experiência teórica não se resume mais à intelecção exclusiva da coisa, mas precisa envolver também *uma disposição para ajudar alguém, uma disposição para lhe ser útil*. Todavia, a presente exposição não estaria cometendo assim o equívoco grosseiro de reduzir ao “mundo do trabalho” a inves-

---

<sup>186</sup> *Ibid.*, p. 46.

<sup>187</sup> Para ver melhor quão genuinamente filosófica é a hermenêutica de Schleiermacher, basta conferir a introdução que Manfred Frank escreveu para a coletânea de excertos que, a partir da edição original de Friedrich Lücke, ele mesmo, Manfred Frank, editou sob o título *Hermenêutica e crítica*. Cf. SCHLEIERMACHER, 2005.



tigação filosófica, apesar de pensadores tão renomados, desde Aristóteles, a terem considerado um fim em si mesma? Ora, a situação na qual a exposição vem se baseando, o ensimesmamento solitário do filósofo, já trata de preservar a experiência teórica de tal redução, pois, enquanto forem respeitados os limites da sua solidão, dificilmente ele poderia ser submetido a algo distinto da mera especulação. Na verdade, a exposição nem precisa negar à filosofia a condição de ser um fim em si mesmo, visto que, mesmo assim, parece possível reunir teoria e prática em uma só experiência, como se tornará mais claro.

Rigorosamente, as demonstrações feitas aqui a respeito da necessidade de a experiência teórica cultivar uma disposição prática não tocam o ponto fundamental do que Aristóteles estabelece em suas obras e que, séculos mais tarde, Pieper e muitos outros filósofos reendossariam. Mostrar como a investigação filosófica se interessa por meios que lhe sejam úteis, que a ajudem a realizar a finalidade de conhecer coisas difíceis de serem conhecidas, não equivale a submetê-la a uma finalidade diferente daquilo que a move essencialmente: o desejo de conhecer; ela mesma, a investigação filosófica, não se torna meio para realizar alguma outra coisa, mas, antes, ela sujeita a si os meios pelos quais se interessa, sendo ainda a finalidade derradeira em favor da qual tudo é mobilizado.

Em compensação, ao se imiscuir na experiência teórica, sem anular a possibilidade de ela ser um fim para si mesma, a disposição para ser útil, para ajudar alguém a concretizar uma tarefa, acaba mostrando, por sua vez, não ser redutível ao “mundo do trabalho”. Nem parece ser justo tentar despojá-la de seu caráter prático a partir da pureza do ato intelectual em si mesmo, como se ela devesse ser imediatamente destituída da própria natureza somente porque se encontra no âmbito da experiência teórica. Ao contrário, o que é visado ali, por meio daquela disposição, não seriam propriamente as determinações ontológicas da coisa, como ocorre em uma visada teórica, mas sim *as dificuldades de alguém*, mesmo que se trate de um filósofo ajudando a si mesmo. Em suma, o interesse por algo útil para o conhecimento se distingue do interesse por algo útil para “o mundo do trabalho”, de sorte que os fatores característicos da disposição prática parecem se revelar, aos poucos, mais universais do que, tradicionalmente, eles têm sido compreendidos.

Assim, a exposição reúne as condições necessárias para fazer algumas distinções extremamente importantes, devido às quais se torna possível esclarecer até onde a tese pôde progredir. Primeiro, ser um fim em si mesmo não equivale a ser puro. Algo cujo fim é ele próprio apenas não serve a nenhuma outra finalidade diferente de si, ao passo que puro é aquilo que não se mistura com outras coisas. Ser um fim em si não impossibilita uma coisa de se envolver com algo distinto dela própria. Não por acaso, apesar de descobrir uma disposição

de caráter prático na experiência teórica, a presente exposição reconhece que ela, a teoria, não deixa de ser uma finalidade para si mesma; o propósito dela continua sendo conhecer com o intuito de conhecer, sem se sujeitar a nenhum outro fim distinto do conhecimento. Em contrapartida, ao se sujeitar ao conhecimento, a disposição para ser útil não contraria a própria natureza; muito pelo contrário, pois servir de meio para a realização de determinado fim, não importa qual seja, é exatamente o que lhe convém.

Todavia, mesmo sendo ainda um fim para si mesma, a experiência teórica já não pode mais ser considerada pura, na medida em que ela precisa se interessar por algo diferente da pura atividade de conhecer, caso, inclusive, pretenda se realizar como conhecimento teórico; ela *precisa*, eis toda a questão, se interessar por meios úteis que possam dirimir as dificuldades típicas da investigação filosófica. Aparentemente, portanto, o principal obstáculo da tese para reunir em uma só experiência atitude teórica e atitude prática não seria tanto a condição de a experiência teórica ser um fim em si mesmo, mas sim a pretensão de ela ser pura, sem qualquer resquício de atitude prática.

Naturalmente, a necessidade de se interessar por meios úteis não induz a experiência teórica a conhecer com base, agora, em um suposto interesse pela possível utilidade da coisa mesma investigada, e não mais no mero desejo de conhecê-la. Se assim fosse, a investigação teórica deixaria de ser um fim em si mesma e se tornaria meio para a realização de alguma outra finalidade. Até aqui, o interesse da filosofia continua concentrado na própria coisa, independentemente de qualquer utilidade que ela possa ter para quem a investiga. O que tem sido considerado útil, na verdade, são os meios por intermédio dos quais talvez se torne menos árdua a difícil tarefa de conhecer algo tão afastado da sensibilidade quanto os princípios em virtude dos quais as coisas são o que são. Enquanto meios, eles se encarregam de mediar a relação entre quem investiga e a coisa investigada, e somente neles, nos meios, se concentra a disposição do filósofo para ser útil, para aliviar a tarefa em si mesma inútil, vale dizer, de conhecer coisas tão obscuras quanto os princípios.

Sem dúvida, a transformação constatada na experiência teórica talvez pudesse ter sido maior, se *quem precisasse de ajuda*, de meios úteis para dirimir as dificuldades da investigação filosófica, e *quem se dispusesse a ajudar* – se ambos, enfim, fossem duas pessoas diferentes, e não um mesmo filósofo. Em outras palavras, a transformação em apreço aqui poderia ter sido ainda mais profunda, se a exposição não tivesse se restringido à situação em que um filósofo se põe a pensar consigo mesmo – solitariamente. Precisamente aqui, de questionador, Pieper poderia muito bem passar a ser assim questionado: a maneira pela qual ele defi-

ne a filosofia, enquanto “*puro* olhar receptivo”, não implicaria a *solidão absoluta*<sup>188</sup> do filósofo, já que “*só* as coisas”, palavras de Pieper (2007, p. 19, grifos nossos), lhe “dão as medidas”? Se nada além das próprias coisas o coage a pensar tal como pensa quando se dispõe a filosofar, ele não necessitaria estar inteiramente só?

Portanto, convém questionar em que medida a pureza com que Pieper caracteriza a receptividade do olhar filosófico não acaba cometendo um equívoco tão grosseiro quanto parece ser a tentativa de reduzir a filosofia ao “mundo do trabalho”. Ao se basear na possibilidade da solidão absoluta, a pureza da experiência teórica não atentaria contra uma condição que determina qualquer filósofo, na qualidade de ser humano, tão profundamente quanto à própria faculdade de pensar: a condição de ser *social*? A possibilidade da solidão absoluta não seria um refúgio onde a experiência teórica vem buscando se esconder há séculos para, assim, reivindicar algum grau de parentesco com o *theós*? Não haveria nela outro fator, distinto, porém, tão necessário quanto às dificuldades próprias à investigação filosófica, que coagisse o filósofo a lidar com os outros em redor, de modo que o círculo fechado em si mesmo dessa solidão supostamente absoluta pudesse ser rompido?

Se o intuito do capítulo for mesmo por à prova, até as últimas consequências, o presumido vínculo humano com a esfera divina, então ainda se faz necessário averiguar a possibilidade de o filósofo pensar absolutamente a sós. Embora represente um passo significativo, não basta descobrir, no interior da experiência teórica, uma disposição para ajudar alguém a encontrar meios úteis que possam superar as dificuldades da investigação. Aliás, uma passagem da preleção de Pieper vem a propósito de tal questionamento, bem onde ele esboça uma definição provisória da filosofia: “Numa primeira aproximação, pode-se dizer o seguinte”, diz ele (2007, p. 08, grifo nosso), “filosofar consiste em uma *ação* na qual o mundo do trabalho é ultrapassado”. Ora, no restante da preleção não há sequer uma menção a essa palavra, empregada aí de modo tão desprezioso: “ação”, tão cara à filosofia prática e tantas vezes desprezada na filosofia com ares de pura teoria.

## 2.5 Atitude teórica e disposição para agir

### 2.5.1 A problematidade do cunho autotélico das ciências teóricas

<sup>188</sup> Aliás, deveria ser digno de nota que Heidegger (2003a, p. 11, grifo nosso) inclua a solidão (*Einsamkeit*) entre os “conceitos fundamentais da metafísica” e, principalmente, que tenha esboçado uma resposta à pergunta “o que é metafísica?” com as seguintes palavras: “*um ficar só* no qual cada um se encontra *a partir de si mesmo* como um singular diante da totalidade”.

A situação do problema, depois da exposição feita na seção anterior, pode ser assim resumida: a constatação da necessidade de se interessar por meios úteis à realização da difícil tarefa de conhecer os princípios das coisas não transforma a própria atitude de conhecer em um meio útil para a realização de um fim distinto do conhecimento. Portanto, mesmo descobrindo uma disposição prática no seio da experiência teórica, o desenvolvimento da exposição ainda deixou intocado uma das características pela qual ela, a teoria, há séculos tem sido considerada uma experiência bem singular: ser um fim em si mesmo, em vez de um meio para a realização de alguma outra finalidade. Todavia, nada disso impede a tese de progredir em direção ao seu propósito, pois ela acabou mostrando, em contrapartida, que a experiência teórica não se baseia somente em uma *pura* contemplação, mas, dadas as dificuldades dessa atividade, precisa assumir uma atitude prática.

Contudo, quando circunscreveu a exposição nos limites estreitos do exemplo de quem recorre ao procedimento comparativo para superar os reveses do empreendimento teórico, a seção anterior estancou em um estágio para além do qual não pôde avançar muito mais. Comparar uma coisa com outra não exige necessariamente a intervenção de ninguém diferente de quem compara. Logo, enquanto a tese se basear apenas no exemplo do procedimento comparativo, não parece haver possibilidade de romper com a solidão em que o filósofo acaba se confinando, pois, no exemplo de alguém voltado exclusivamente para si mesmo, ele não teria de lidar com nada mais além da própria coisa investigada. Considerar essa situação como fio condutor da exposição significa deixar de questionar mais a fundo a pureza tradicionalmente atribuída à experiência teórica; significa, sobretudo, negligenciar um aspecto com base no qual ainda seria possível reivindicar para os seres humanos algo comum com o *theós*: a possibilidade de estar inteiramente a sós consigo mesmo.

Em geral, não se interessar pela utilidade da coisa investigada seria apenas “uma das características” determinantes da teoria, uma vez que ela também se caracterizaria pela *ausência de qualquer propensão para agir*. Na verdade, ambas as características decorrem da pureza da teoria, visto que ser puro significa se abster de qualquer interesse por alguma necessidade prática da vida bem como de qualquer intenção de agir. Quem teoriza, segundo os gregos antigos, busca simplesmente conhecer e, inerte na experiência do conhecimento, se despe de qualquer outro intuito. Portanto, se torna ainda mais clara a relação estreita entre a pureza da teoria e a plena imobilidade de quem faz a experiência teórica, já que a *ausência de ação* parece implicar a *ausência de movimento*.

O aspecto comum entre o interesse pela utilidade e a intenção de agir não se resume, porém, a que ambos sejam aspectos supostamente prescindíveis para quem deseja o conheci-

mento em si mesmo. Embora o exemplo de quem se dispõe a ajudar a si mesmo seja limitado, seria bem oportuno retomá-lo mais uma vez para mostrar como o interesse pela utilidade parece ser uma modalidade da ação. Grosso modo, ajudar significa *agir* no sentido de proporcionar ou, ao menos, apresentar os meios úteis para realizar uma tarefa que, sozinho, alguém talvez não conseguisse realizar. Portanto, há uma continuidade interna entre a presente seção e a anterior, pois a dificuldade de romper o círculo fechado da solidão na qual o filósofo se confina era, na verdade, uma dificuldade da *ação*.

Assim como procurou mostrar como um filósofo precisa cultivar um interesse pela utilidade no interior da própria experiência teórica, agora cabe à tese averiguar se tal experiência, mais uma vez, não pretende se abstrair de algo que, na verdade, a constitui; cabe verificar se a experiência teórica não seria *ação*, portanto, *movimento*, mais especificamente, movimento *em direção aos outros*, em vez de um estado de pura contemplação onde imperariam a imobilidade e a solidão. Mais ainda, como a filosofia poderia ser uma “*ação* na qual o mundo do trabalho é ultrapassado”, conforme Pieper a definiu, quando a pureza da experiência teórica parece requerer a ausência da ação?

A princípio, enfim, convém partir de uma passagem da *Ética Eudemia* em que Aristóteles define a ação como movimento: “[...] o homem”, diz ele, “é princípio de *certo* movimento, pois *a ação é movimento*” (grifo nosso).<sup>189</sup> Duas observações importantes. Aristóteles não diz: o ser humano é princípio do movimento *em geral*, o que seria evidentemente um disparate; ele é apenas princípio de “*certo* movimento”. Aristóteles também não diz: a ação *humana* é movimento, mas simplesmente: “a ação é movimento”, sugerindo, assim, a possibilidade da ação em outras coisas. Essa breve passagem, portanto, se desdobra em duas proposições. Ela afirma a generalidade da ação, mas, ao mesmo tempo, também enfatiza a especificidade da ação propriamente humana.

Contudo, ainda resta saber de qual ação, mais especificamente, o ser humano seria princípio? A resposta aqui depende de uma pergunta mais fundamental sobre o que significa movimento, que, em geral, é aquilo que define a ação, segundo Aristóteles. Ora, o movimento é nada mais senão a passagem do ser em potência para o ser em ato, ou ainda, como Aristóteles (2005a, p. 519, K 9, 1065b 21ss) mesmo esclarece: “a atualização do que é em potência, enquanto ele se atualiza e se realiza [...]”. Logo, além dos seres humanos, inúmeras outras coisas, obviamente, se movem, por exemplo, uma semente de abacate se move ao trazer em si a potência de se tornar abacateiro, gradativamente.

<sup>189</sup> “[...] el hombre es principio de un cierto movimiento, pues la acción es movimiento”. (ARISTÓTELES, 2009c, p. 76, II, 1222b, VII, grifos nossos).

Há ainda uma modalidade particular de potência que Aristóteles (2005a, p. 395, Θ 1, 1045b 13ss, grifo nosso) especifica no livro nono da *Metafísica*: “[...] existe uma *potência de padecer a ação*, que é, no próprio paciente, o princípio de mudança passiva por obra de outro ou de si mesmo enquanto outro”. Por conseguinte, a potência não se resume à possibilidade de agir, mas também de padecer uma ação, de modo que Aristóteles deixa entrever a relação intrínseca do movimento com outra categoria, que talvez pudesse ser considerada uma variação dele: a mudança (*metabolê*). Também aqui, coisas muito diversas padecem da ação de outras: um rochedo padece a ação do mar violento, uma planta padece a ação de insetos daninhos, ou mesmo, ao agir, uma coisa padece da reação de outra, o que, segundo os físicos modernos, deve ser considerado uma lei universal.

O que tais considerações pretendem ressaltar é que a ação não se limita a ser um movimento no qual uma coisa, graças à própria natureza, se transforma ao longo do tempo, mas, sobretudo, que tal transformação pode ser *transitiva*, ou seja, *uma coisa pode imprimir mudança em outra*. Decerto, a ação humana pode se traduzir em um movimento no qual certa potencialidade natural se torna ato, por exemplo, a possibilidade de a velhice se tornar, de fato, envelhecimento. Mas ela, a ação humana, pode ainda ser um movimento no qual certa potencialidade, tornando-se ato, promove transformações em algo, por exemplo, quando a habilidade de esculpir transforma em estátua uma pedra de mármore. Porém, um escultor não enforma o mármore assim como um inseto enforma as folhas de uma planta; trata-se de modos bem distintos de agir sobre uma coisa, o que conduz, enfim, à especificidade da ação humana para a qual Aristóteles chama a atenção.

A ação humana de cunho transitivo, porém, não visa apenas – ou, pelo menos, não com a mesma urgência dos animais – à satisfação das necessidades mais imediatas da vida, como o exemplo do escultor o mostra, e, mesmo ao visar tal finalidade, ela, a ação humana, não a realiza como os animais. Nenhum deles transforma as coisas ao redor de si com base em um planejamento prévio, pautado, inclusive, em um conhecimento da natureza mesma de tais coisas, somente a partir do qual parece possível prever, como o fazem os seres humanos, o que pode e o que não pode ser feito.

Como se sabe, Aristóteles reserva a palavra *poiésis* para designar essa espécie de ação e, mais tarde, foi Tomás de Aquino (1980, p. 1443, q. 57, a. 4) quem, na *Suma Teológica*, nota o aspecto transitivo da ação “poiética”. Contudo, aquilo mesmo que especifica a ação humana em relação às ações dos outros animais, como Aristóteles sugere na *Ética Eudemia*,

não se encontra na *poiésis*, e sim na *práxis*. De acordo com Tomás de Aquino,<sup>190</sup> a *práxis* se caracteriza por ser uma “ação imanente” (*actus permanens*), já que nela “os efeitos da ação”, por assim dizer, permanecem em quem age, ao passo que, na *poiésis*, na ação transitiva, tais efeitos são transferidos para outra coisa. Quando menciona alguns exemplos de ação imanente, Tomás de Aquino se limita a praticamente repetir os exemplos já apresentados no livro nono da *Metafísica*, onde Aristóteles diz assim:

Dado que das ações que têm um termo nenhuma é um fim por si, mas todas tendem a alcançar o fim como, por exemplo, o emagrecimento tem por fim a magreza; e dado que os corpos, quando emagrecem, estão em movimento em direção ao fim, ou seja, não são aquilo em vista do que ocorre o movimento, segue-se que estas não são ações, *pelo menos não são ações perfeitas*, justamente porque não são fins. Ao contrário, *o movimento no qual já está contido o fim é uma ação* [pr□xi]. Por exemplo, ao mesmo tempo alguém vê e viu, conhece e conheceu, pensa e pensou, enquanto não pode estar aprendendo e ter aprendido, nem estar se curando e ter-se curado. (ARISTÓTELES, 2005a, p. 411, Θ 6, 1048a 18ss, grifo nosso).

Com base apenas na tradução, essa passagem não motiva nenhum estranhamento em quem a lê, até porque Aristóteles é bem claro aqui. De fato, há ações cujo movimento já envolve o fim nelas visado, como, por exemplo, a ação de pensar já realiza por si mesma a finalidade de pensar. Mas a situação muda significativamente quando quem interpreta essa passagem considera que ‘ação’ se encarrega de traduzir a palavra grega *práxis*. Ao contrário da maioria das palavras do grego antigo, ‘*práxis*’ sobreviveu nas línguas latinas modernas e, não poderia ser diferente, seu significado acabou se transformando. Hoje, alguém dificilmente relacionaria *práxis* a ações tais como ver, ouvir e, sobretudo, pensar, que, na *Metafísica*, se distinguem por ser autotélicas. Em contrapartida, não seria estranho empregar, hoje, a palavra *práxis* para designar ações tais como ser justo, ser corajoso, ser magnânimo etc. Contudo, eis a questão importante aqui, estas últimas ações podem ser consideradas autotélicas assim como as ações de ver, de conhecer e de pensar?

Não por acaso, também na *Ética a Nicômacos*, Aristóteles (2001, p. 117, VI 5, 1113b 20ss, grifo nosso) reafirma: “[...] a finalidade na ação não pode ser senão a própria ação, pois *agir é uma finalidade em si*”. Com efeito, assim como a finalidade de pensar já se realiza quando alguém pensa, também a finalidade de ser justo já se realiza quando alguém age de maneira justa, e tal parece ser a característica de qualquer outra virtude investigada na *Ética a Nicômacos*, a coragem, a magnanimidade, a liberalidade etc. Ora, assim é, porque, em todos esses casos, a finalidade da ação – ser justo, ser magnânimo, ser corajoso etc. – nada mais é senão uma potencialidade da própria ação, portanto, algo realizado na concretização do próprio movimento de quem almeja ser virtuoso.

---

<sup>190</sup> *Loc. cit.*

Embora se baseie na distinção de Aristóteles entre *práxis* e *poiésis*, Tomás de Aquino dela se afasta ligeiramente, porque contrapõe as “ações imanentes” às ações produtivas, em particular, e não à ampla variedade de ações cujo fim não se encontra nelas mesmas, como faz o filósofo grego. Ora, nem toda ação cujo fim não coincide consigo própria é necessariamente uma produção, por exemplo, a ação de caminhar e a finalidade de ter caminhado. Em compensação, ao interpretar Aristóteles assim, Tomás de Aquino acaba ressaltando outro aspecto da “ação imanente” muito importante para a presente tese: por ser imanente, *o poder da ação não parece transitar para outra coisa*, ao contrário do que ocorre quando alguém age sobre uma matéria-prima para produzir alguma coisa. Basta prestar atenção em como Tomás de Aquino (1980, p. 1443, q. 57, a. 4) define o ato de fazer algo: “produzir implica *um ato transitivo para a matéria exterior*”. Não se trata aqui da distinção que Aristóteles faz entre as ações cujo fim seria elas mesmas e as ações cujo fim seria outra coisa, mas sim de uma distinção ligeiramente diferente, relativa às ações que permanecem onde foram originadas e às que transitam de onde elas se originaram para outra coisa. O que é mais importante notar é que, a exemplo da produção, o trânsito do poder de uma coisa influi sobre as condições da outra resulta na transformação dessa coisa para onde a ação transita.

Ademais, resta saber se não há uma relação importante entre imanência e autotelia, afinal, uma forma de agir que, em Aristóteles, se caracteriza por visar a si mesma como finalidade última, em Tomás de Aquino, passa a ser caracterizada por reter em si o poder transformador que ela promove quando se realiza. Na *Metafísica*, Aristóteles não visa exatamente uma ação cujos efeitos permanecem em quem a promoveu originalmente, mas sim uma ação em cujo movimento já estaria contido o fim almejado. Contudo, quem antes não estava pensando filosoficamente *deixa de ser* o que era quando passa a filosofar, de maneira que, ao *se mover*, ou ainda, ao *agir*, *ele acaba se transformando*. Assim como o movimento da ação autotélica consiste em não visar outra coisa senão ele próprio, também a transformação decorrente desse movimento não poderia ser outra coisa senão uma transformação cujo fim seria alterar a própria coisa originadora do movimento. Em suma, quando assim se apropria da distinção de Aristóteles, Tomás de Aquino presta um grande favor ao desenvolvimento da presente tese, pois acaba revelando um aspecto sumamente importante da ação enquanto movimento: seu vínculo com seu poder transformador.

Com base na perspectiva de Tomás de Aquino, não caberia ao pensamento transformar ninguém mais senão quem está pensando, já que, enquanto “ação imanente”, o ato mesmo de



pensar permanecer, palavras dele, “no agente”.<sup>191</sup> Sob tal perspectiva, quando recorre à palavra “ação” para caracterizar a filosofia, Pieper poderia muito bem estar visando uma ação de caráter imanente, autotélico. Logo, o simples emprego da palavra ‘ação’ por si só não parece comprometê-lo com a possibilidade de atribuir, a contragosto, uma disposição prática à atitude filosófica. Todavia, exatamente aqui parece necessário interpor uma pergunta importante. Em que medida a ação imanente não seria também transitiva – transitividade, sem dúvida, distinta daquela que é própria à ação produtiva, porém, ainda assim transitiva, ou seja, uma ação cujo poder transformador visasse *alguém outro* e, portanto, rompesse com o círculo fechado no qual parece possível ao filósofo se refugiar?

Bem aqui, a autotelicidade da experiência teórica, a pretensão de ela ser um fim em si mesmo, começa a revelar uma problemática própria. Antes, apenas a pureza das ciências teóricas parecia representar um problema para o propósito de tese de reunir em uma só experiência a atitude teórica e a atitude prática. Afinal, ser um fim em si mesmo significa apenas não servir de meio para realizar um fim distinto do desejo de conhecer. Ora, a reunião de teoria e prática parece exigir apenas a demonstração de que seria necessário à teoria se interessar por meios que fossem úteis para plena concretização do conhecimento teórico. Enquanto não houver nenhum outro fim acima do conhecimento, ao qual ele devesse se sujeitar na condição de meio, a tese não precisaria se preocupar com a pretensão das ciências teóricas, em particular, da filosofia, de serem fins para si mesmas.

Contudo, a situação não parece ser tão simples assim. O cunho autotélico da experiência teórica parece revelar aos poucos uma problemática própria, pois, se visto mais atentamente, ele mantém aberta a possibilidade de o filósofo realizar a experiência teórica absolutamente a sós. Eis por que, inclusive, o enfoque de Tomás de Aquino no poder transformador da ação é tão importante aqui, pois ele acaba mostrando de que maneira a autotelicidade da experiência teórica esconde uma pretensa *intransitividade* do pensamento. A atitude teórica, enquanto uma forma particular de agir, manteria aberta a possibilidade de ela não ter de surtir efeito em ninguém diferente de quem a realiza, ao contrário da ação produtiva, que requer algo no qual ela possa incidir. Por ser autotélica, por se submeter derradeiramente apenas ao próprio desejo de conhecer, ou ainda, como diria Tomás de Aquino, por ser imanente, ela não necessitaria de ninguém mais além daquele que a realiza; ela não precisaria de ninguém mais, enfim, no qual pudesse surtir efeito. Logo, ela pode muito bem ser feita a sós, pois exige apenas uma única condição: que alguém singular a experimente, dispensando, assim, a interven-

---

<sup>191</sup> *Loc. cit.*

ção de alguém diferente de quem a promove. Na verdade, a autotelia acaba se tornando uma forma particular de purificação da experiência teórica, já que parece livrá-la de outro aspecto que aparentemente deveria ser considerado estranho a si: alguém diferente de quem promove a atitude teórica. Mais importante ainda, na autotelia da experiência teórica ainda remanesce um resquício daquele desejo humano de se aparentar ao *theós* – daquele desejo de se bastar a si mesmo, de ser *autossuficiente*.

Não por acaso, ao concluir a *Ética a Nicômacos*, Aristóteles<sup>192</sup> louva entusiasmadamente a atitude contemplativa, justamente por ser a atividade mais “autossuficiente” dentre todas as atividades humanas, em uma palavra, por não depender de ninguém mais senão de quem assim atua.<sup>193</sup> É impressionante como aqui a autotelia da ação se revela em grau máximo, já que, como Aristóteles<sup>194</sup> observa, ela, a contemplação, seria “estimada por sua própria causa, pois nada decorre dela além da própria atividade de contemplar, enquanto com as atividades de ordem prática obtemos algumas vantagens, maiores ou menores, além da própria ação”. Haja vista tamanha autossuficiência, a conclusão não poderia ser outra: a *solidão* de quem se põe a contemplar, pois “o filósofo [...]”, prossegue Aristóteles,<sup>195</sup> “*mesmo quando está só*, pode exercer a atividade da contemplação, e tanto melhor quanto mais sábio ele for”.

Previsivelmente, Aristóteles conclui a exposição comparando, também aqui, na *Ética a Nicômacos*, os seres humanos com o *theós* – justamente, vale frisar, quando louva a autossuficiência da atividade contemplativa e, por conseguinte, a possibilidade de ela prescindir da participação dos outros. Ora, também o *theós* – e, sobretudo, ele, enquanto aquele que é mais autossuficiente dentre todos os entes – não poderia depender de ninguém mais além de si próprio para exercer a atividade contemplativa, até porque, por definição, ele não se move para nada diferente de si, conforme Gadamer salienta em *Elogio da teoria*. Portanto, a característica distintiva da atividade contemplativa é mesmo a possibilidade de estar completamente só, de independer de tudo o que venha a ser diferente de si, a exemplo do *theós*, padrão pelo qual Aristóteles, e talvez todos os outros gregos, mede a possibilidade de qualquer outro ente também fazer essa experiência chamada teoria.<sup>196</sup>

---

<sup>192</sup> *Ibid.*, p. 202, X, 1177a ss.

<sup>193</sup> “[...] as pessoas justas”, em contraste com o filósofo, segundo Aristóteles (*loc. cit.*), “enquanto estão suficientemente providas destas coisas [das coisas básicas da vida], necessitam de outras pessoas em relação às quais e com quem elas possam agir justamente”.

<sup>194</sup> *Loc. cit.*

<sup>195</sup> *Loc. cit.*, grifo nosso.

<sup>196</sup> Aristóteles chega ao ponto de dizer: “Mas não devemos seguir aquelas outras pessoas que nos instam a, sendo humanos, pensar em coisas humanas, e sendo mortais, a pensar no que é mortal; ao contrário, devemos tanto quanto possível *agir como*

Com tal questionamento em vista, convém retomar agora as considerações a respeito da especificidade da *práxis* humana. Seria, por acaso, a autotelia o aspecto pelo qual as ações humanas se distinguem das ações dos animais? Ora, se assim fosse, seria necessário encontrar no cunho autotélico da ação humana algo ainda mais específico, visto que também os animais podem realizar ações autotélicas, por exemplo, ver e sentir. O que realmente diferencia a ação humana, segundo Aristóteles,<sup>197</sup> é a capacidade de deliberação (*proairesis*), de escolher livremente os meios pelos quais podem ser realizados certos fins. A atitude deliberativa, por sua vez, assume invariavelmente a forma de uma atitude reflexiva, pois quem delibera precisa se voltar para si, a fim de ver a si próprio na situação em que deve agir. Assim, para saber se a *práxis* é transitiva, parece necessário verificar se aquilo por meio do qual se realiza a deliberação – a atitude reflexiva – não seria ela própria transitiva, questão da qual, finalmente, a exposição pretende se ocupar na próxima subseção.

Todavia, enquanto a exposição se basear na *Ética a Nicômacos* ou na *Ética Eudemia*, parece improvável encontrar indícios significativos de transitividade na ação humana, já que Aristóteles parte do princípio de que a ação é “uma finalidade em si”. Conforme a investigação realizada no livro III da *Ética a Nicômacos*, por exemplo, cujo principal propósito é a expor a estrutura da ação, Aristóteles praticamente não trata de outra coisa senão do que acontece com quem pretende agir virtuosamente; todos os aspectos da ação – a atitude deliberativa sobre os meios, a aspiração a fins e a responsabilidade sobre a própria excelência (*areté*) ou deficiência moral – todos dizem respeito a quem age, ao esforço individual empreendido para realizar o movimento pelo qual se torna ato uma virtude ou um vício potencial. Apesar de mencionar superficialmente a necessidade de recorrer aos outros quando se trata de deliberar sobre “questões importantes”, o foco de Aristóteles (2001, p. 55, III, 1112b ss) parece estar sempre muito longe da possibilidade de a ação *transitar* de quem age para alguém que ela, por ventura, poderia influenciar e, talvez até, *transformar*.<sup>198</sup> Não por acaso, a exposição escolherá Hannah Arendt como principal interlocutor da próxima subseção, já que ela sempre acentuou um aspecto fundamental da ação: a pluralidade.

---

*se fôssemos imortais*, e esforçar-nos ao máximo para viver de acordo com o que há de melhor em nós [...]” (ARISTÓTELES, 2001, p. 203, X, 1177b 30ss).

<sup>197</sup> Cf. ARISTÓTELES, 2009c, livro II 8, 1224a 29ss.

<sup>198</sup> Salvo, talvez, quando ele trata da justiça, a única que, “entre todas as formas de excelência moral”, seria “o bem dos outros”, como ele (*ibid.*, p. 93, III, 1130a ss) a define.

### 2.5.2 A reflexividade como condição para reconhecer identidade e alteridade

À luz do que Aristóteles diz na *Ética a Nicômacos*, talvez pudesse parecer estranho ver Hannah Arendt (2002, p. 31), em *A condição humana*, negar a deus a possibilidade da ação. Naturalmente, quando assim se posiciona, ela não poderia compreender a ação tal como Aristóteles a compreende, enquanto um movimento autotélico. Ora, se a presente seção, no intuito de romper com o círculo fechado em si mesmo da experiência teórica, se dispôs a verificar a possibilidade de a ação humana ser *essencialmente* transitiva e, principalmente, de o pensamento ser uma modalidade particular de ação – assim sendo, enfim, convém ressaltar, logo a princípio, uma diferença extremamente importante entre Arendt e Aristóteles. “*Todas as atividades humanas*”, diz ela,<sup>199</sup> “são condicionadas pelo fato de que os homens vivem juntos; mas a ação”, eis o que realmente importa aqui, “é a *única* que não pode sequer ser imaginada fora da sociedade dos homens”. “Só a ação é prerrogativa exclusiva do homem; *nem um animal nem um deus é capaz de ação*, e só a ação *depende inteiramente da constante presença de outros*”.

Na perspectiva de Arendt, a situação do problema em apreço aqui se transforma consideravelmente, pois deus pode até pensar, mas não pode agir, uma vez que não pode satisfazer aquela que, segundo Arendt, deve ser considerada a condição inarredável de possibilidade da ação: a vida em sociedade. Um animal em plena solidão, apartado do bando ao qual pertencia, não deixa de ser um animal, considerando apenas a atividade biológica de laboração dos órgãos cujos impulsos vitais o mantêm vivo. Entretanto, nenhum ser humano, até mesmo um eremita,<sup>200</sup> conforme Arendt<sup>201</sup> observa, poderia existir *enquanto ser humano* sem, “direta ou indiretamente”, testemunhar “a presença de outros seres humanos”. Ora, interpretada realmente a sério, essa breve, porém, sumamente importante observação de Arendt não define a pluralidade como condição apenas da ação, mas sim de algo bem mais amplo: da própria vida humana em geral. Não por acaso, ela<sup>202</sup> abre o primeiro capítulo de *A condição humana*, consi-

---

<sup>199</sup> *Loc. cit.*, grifos nossos.

<sup>200</sup> Não poderia haver maneira melhor de demonstrar a proposição de Arendt salvo sugerindo o notável documentário de Cao Guimarães, “A alma do osso”, cujo propósito consiste em acompanhar alguns momentos da vida eremítica de Dominginhos, um senhor de 72 anos, em cavernas do interior de Minas Gerais. O filme mostra claramente como a vida em isolamento não priva um ser humano da presença de outros, no caso de Dominginhos, da própria equipe de filmagem do documentário, além das esporádicas visitas de curiosos vindos de cidades próximas às cavernas.

<sup>201</sup> *Loc. cit.*

<sup>202</sup> *Ibid.*, p. 15.

derando a própria vida, a mundanidade<sup>203</sup> e a pluralidade as “condições básicas mediante as quais a vida foi dada ao homem na Terra”.

Apesar da diferença em relação ao modo em que Aristóteles, como filósofo de origem grega, compreende a ação, não raro, Arendt se vale da conceitualização elaborada na Grécia antiga, em particular, na seguinte passagem:

[...] podemos lembrar que o grego e o latim, ao contrário das línguas modernas, possuem duas palavras totalmente diferentes, *mas correlatas*, para designar o verbo «agir». Aos dois verbos gregos *archein* («começar», «ser o primeiro» e, finalmente, «governar») e *prattein* («atravessar», «realizar» e «acabar») correspondem os dois verbos latinos *agere* («por em movimento», «guiar») e *gerere* (cujo significado original é «conduzir»). *É como se toda ação estivesse dividida em duas partes*: o começo, feito por uma só pessoa, e a realização, à qual muitos aderem para «conduzir», «acabar», levar a cabo o empreendimento. (ARENDDT, 2002, p. 202, grifo nosso).

Posteriormente, conforme Arendt<sup>204</sup> adverte logo depois, as palavras relativas ao motor da ação passaram a significar uma função específica, a ação de ordenar, que seria prerrogativa do governante, enquanto as palavras relativas à realização da ação passaram a significar o encargo de executar, que seria dever dos súditos. Como o governante geralmente reivindica para si o sucesso dos empreendimentos realizados durante seu governo, a um simples ser humano acaba sendo atribuída a posse de uma força extraordinária, quando, na verdade, ele não poderia ter realizado nada sem os muitos aos quais deve tantas façanhas. Para desmitificar a figura de tal sujeito presumidamente forte (*the strong man*), Arendt resgata a interdependência entre aqueles dois momentos originais da ação e, assim, evoca um aspecto da ação sumamente importante para a tese.

Quem age nunca se reduz a simples “agente”, mas se torna invariavelmente *paciente*, pois, como ela<sup>205</sup> argumenta, ele se move entre os outros, que, por sua vez, *também acabam reagindo à ação dele* – eis toda a questão. Enquanto “uma nova ação com poder próprio de atingir e afetar os outros”, a reação não compõe um círculo fechado em si mesmo com a ação à qual ela reage, mas inicia uma “reação em cadeia”. Em suma, toda a ação releva “a tendência inerente de violar todos os limites e transpor todas as fronteiras”,<sup>206</sup> toda a ação traz em si o signo a ilimitabilidade.

<sup>203</sup> Tradução de “worldliness” (ARENDDT, 1998, p. 7), palavra que, tanto em inglês quanto em português, designa um modo de vida específico, mais interessado nos valores materiais dos negócios humanos – por oposição a outro modo de vida, mais dedicado aos assuntos espirituais. Algo desse significado dicionarizado ressoa no emprego da palavra *worldliness* em *A condição humana*, principalmente, tendo em vista que ali Arendt não trata do pensamento, atividade tipicamente “espiritual”, o que só aconteceria em *The life of the mind*.

<sup>204</sup> *Loc. cit.*

<sup>205</sup> *Ibid.*, p. 203.

<sup>206</sup> *Loc. cit.* Talvez conviesse acrescentar ainda: “Essa ilimitação [*sic*] é típica não só da ação política, no sentido mais estrito da palavra – como se a ilimitação do inter-relacionamento humano fosse apenas o resultado da multidão ilimitada de pessoas envolvidas, à qual poderíamos fugir resignando-nos à ação dentro de um conjunto limitado e manejável de circunstâncias; o

Enquanto Aristóteles se restringe a mostrar como alguém pode realizar as potencialidades inerentes à própria ação singular, Arendt, em contrapartida, acentua a todo instante o cunho essencialmente plural da ação, sobretudo, quando a caracteriza como uma reação em cadeia e sem limites. Precisamente aí, ela faz ver a *transitividade* da ação humana, a possibilidade de ela imprimir movimento nos outros, portanto, em algo distinto de quem a promoveu originalmente – aspecto que Tomás Aquino havia constatado apenas na atividade produtiva. Quem age não pode se limitar a cuidar apenas das qualidades estritas da sua conduta, mas, haja vista o cunho essencialmente plural da ação, ele precisa atentar também para as *consequências* dos seus atos, apesar de a ação ser imprevisível. A ação precisa transitar para *algo distinto dela mesma*, a saber, as diversas reações que ela desencadeia ao redor de si, e não seria, portanto, autotélica no sentido de visar, como fim, apenas certas potencialidades inerentes ao próprio movimento realizador da ação.<sup>207</sup>

Entretanto, o problema visado aqui não concerne exatamente à ação humana em geral, mas sim ao pensamento *enquanto forma de agir*. Por si mesmos, os esclarecimentos de Arendt sobre a ação não parecem ser suficientes aqui, até porque ela sequer considera a atividade de pensar uma modalidade de ação. Ela (2010, p. 17, grifo nosso) mesma já o indica, em *A vida do espírito*, ao escolher, como epígrafe da introdução do volume sobre a atividade de pensar, uma sequência de proposições de Heidegger sobre o pensamento, da qual convém destacar a última frase: “O pensamento não nos dota *diretamente* do poder de agir”.<sup>208</sup> Naturalmente, Heidegger não nega ao pensamento a possibilidade mesma de conceder ao ser humano a disposição para agir, mas somente lhe nega a possibilidade de fazê-lo “diretamente”. De qualquer maneira, tanto para ele quanto para Arendt, pensamento e ação, em princípio, não parecem ser atividades afins.

A influência da maneira grega de pensar transparece claramente no pensamento de Arendt, quando ela mostra qual seria o fator comum entre as três atividades espirituais que ela investigaria em *A vida do espírito* – a vontade, o juízo e o pensamento. Todas elas se caracterizam por “uma peculiar *quietude* [grifo da autora]”, diz Arendt (2009, p. 111), “*uma ausência de qualquer ação (doing) ou perturbação* [grifo nosso], a retirada do envolvimento e da parcialidade dos interesses imediatos que [...] fazem de mim parte do mundo real [...]”. Mais

---

*menor dos atos, nas circunstâncias mais limitadas, traz em si a semente da ilimitação, pois basta um ato e, às vezes, uma palavra para mudar todo o conjunto”. (loc. cit., grifo nosso).*

<sup>207</sup> Por exemplo, a finalidade de ser corajoso já se realiza no próprio movimento da ação corajosa. No entanto, seria interessante questionar aqui em que medida a ação não deve servir de *meio* para realizar um fim mais abrangente, por exemplo, o bem de toda uma cidade.

<sup>208</sup> No original: “Thinking does not endow us directly with the power to act” (*id.*, 1981, p. 01).

ainda, quando busca diferenciar o retiro de quem julga do retiro de quem pensa filosoficamente, ela<sup>209</sup> ressalta a solidão e a autossuficiência do filósofo em contraste com a dependência do juiz em relação a outros pontos de vista.

Justamente aqui Arendt compara o filósofo a deus, embora não se baseie em Aristóteles, e sim em um trecho do diálogo *Timeu*, onde Platão também ressalta exatamente as duas características divinas, a solidão e a autossuficiência:

Os espectadores, embora livres da particularidade característica do ator, não estão solitários, Tampouco são autossuficientes, como o “deus mais elevado” que o filósofo tenta imitar pelo pensamento e que, segundo Platão, “é eternamente (...) solitário em razão de sua excelência, sempre capaz de estar junto a si mesmo, não precisando de mais ninguém, amigo ou conhecido, e bastando a si mesmo”. (*Loc. cit.*)<sup>210</sup>

Não por acaso, diante da tese de Hegel segundo a qual “pensar é agir”, a reação de Arendt não poderia ser diferente: “[...] exatamente *o que essa ocupação eminentemente solitária nunca pode fazer*”, ela<sup>211</sup> retruca, “já que *só podemos agir ‘em conjunto’*, em companhia de e em concordância com nossos pares e, portanto, em *uma situação que efetivamente impede o pensamento*”. Essa réplica, contudo, não parece se basear em uma interpretação mais atenta da passagem de *Razão na história*, de Hegel, de onde Arendt parte quando questiona aquela suposta identidade de pensamento e ação. “A própria essência [do espírito] [...] é *ação*”, diz Hegel. “Ele faz de si mesmo o que essencialmente ele é; ele é seu próprio produto, sua própria obra”. – “Nesta ânsia de atividade”, eis a observação mais importante, “*ele apenas lida consigo mesmo*”.<sup>212</sup>

Embora breve, essa passagem parece ser suficientemente clara para mostrar a verdadeira motivação de Hegel. Ele somente a identifica com o pensamento, porque compreende a ação tal como Aristóteles: enquanto *práxis*, enquanto um movimento no qual ele próprio seria a finalidade visada. A controvérsia entre Arendt e Hegel se resume à discordância entre duas maneiras distintas de compreender a ação: enquanto ela a define como uma atividade essencialmente plural, Hegel a define como uma atividade autotélica. Curiosamente, portanto, o que Hegel compreende por ação não difere em nada do que Arendt compreende por pensamento, que é justamente a coisa em questão ali. Para ambos, pensar significa exercer uma atividade solitária e autossuficiente, onde o espírito “apenas lida consigo mesmo”, de sorte que toda a controvérsia não passa de confusão terminológica.

---

<sup>209</sup> *Ibid.*, p. 113-114.

<sup>210</sup> Quanto à passagem do *Timeu*, cf. PLATÃO, 2010, p. 184, 34b.

<sup>211</sup> *Ibid.*, p. 110. grifo nosso.

<sup>212</sup> HEGEL *apud* ARENDT, 2009, p. 109, grifo nosso.

Mas por que, afinal, Hegel, identifica pensamento e ação? Ora, não apenas porque elas são atividades autotélicas mas também porque, nos seres humanos, assumem a forma da reflexividade. Embora os animais também possam realizar algumas atividades autotélicas, nenhum deles pode realizá-las de tal maneira, que possam reconhecer a si mesmos como fim da própria ação. Justamente aí se encontra a razão em virtude da qual a reflexividade parece ser mais essencial do que a autotelia quando se trata de caracterizar a especificidade da ação humana, pois ser um fim em si não requer necessariamente a atividade reflexiva. Por exemplo, quem vê já está realizando a finalidade de ver, seja um cão, seja um ser humano. A diferença entre um e outro reside na característica fundamental de qualquer ação humana: a reflexividade, pois só o ser humano sabe o que significa ver. A consequência mais imediata da reflexão é a possibilidade de “[*estar*] em guerra consigo mesmo”, diz Hegel, de “superar a si mesmo como seu próprio inimigo e formidável obstáculo”.<sup>213</sup>

Contudo, a reflexividade poderia ser muito bem ser compreendida como uma ação de cunho autotélico, tal como Hegel mesmo a compreende, enquanto quem realiza o movimento visasse simplesmente a concretização em ato daquilo que *nele* vinha subsistindo apenas como potência. Assim, a exposição retorna ao problema da subseção anterior, mas agora em um estágio mais desenvolvido, de modo que ela deve perguntar mais incisivamente: em que medida o movimento reflexivo do pensamento não requer, até como prerequisite, exatamente a transitividade da ação? No âmago mesmo da atividade de pensar, não seria necessária a instauração de uma diferença mediante a qual o outro se manifestaria e imprimiria aquele movimento pelo qual ele, o pensamento, constantemente se transforma e, como Hegel mesmo diz, deflagra uma “guerra consigo mesmo”? Mais ainda: desde quando a relação de si para si, característica da reflexividade, se resume à identidade de um eu igual a *outro* eu? Seria apenas por força de expressão que a linguagem conduza tão espontaneamente à palavra ‘outro’ quando se vê na iminência de diferenciar um e *outro* eu?

Em outro momento de *A vida do espírito*, Arendt cunha um conceito de fundamental importância para o problema em apreço aqui. Todavia, ela<sup>214</sup> o desenvolve tendo em vista outro questionamento – a possibilidade de descobrir na atividade de pensar “algo que possa impedir os homens de fazer o mal”. Para tanto, ela parte de duas passagens do diálogo *Górgias*, de Platão,<sup>215</sup> das quais convém destacar apenas as considerações de Arendt a respeito do

---

<sup>213</sup> *Loc. cit.*

<sup>214</sup> *Ibid.*, p. 202.

<sup>215</sup> 482c.



seguinte trecho, onde Sócrates diz: “Eu preferiria que minha lira ou um coro por mim dirigido desafinasse e produzisse ruído desarmônico, e [preferiria] que multidões de homens discorrassem de mim do que eu, *sendo um* viesse a entrar em desacordo comigo mesmo e contradizer-me”.<sup>216</sup>

Toda a importância dessa afirmação se concentra basicamente no sutil contraste entre o sentido estrito da expressão “sendo um” e o temor de Sócrates ante a possibilidade de “entrar em desacordo” consigo mesmo.<sup>217</sup> Ora, algo efetivamente idêntico a si mesmo, como Arendt<sup>218</sup> bem o nota, jamais temeria a possibilidade de “estar em harmonia ou desarmonia consigo mesmo; no mínimo dois tons sempre são necessários para produzir um som harmonioso”. O que determina ontologicamente a consciência de qualquer ser humano é o fato de ela *ser para si própria*, além de ser para os outros. – “Uma diferença se instala na minha Unicidade”, Arendt conclui, e, no intuito de nomear tal diferença cunha a expressão composta: “dois-em-um” (*two-in-one*), que, de acordo com ela,<sup>219</sup> “Sócrates descobriu ser *a essência do pensamento*, e que Platão traduziu em linguagem conceitual como o diálogo sem som [...] de mim comigo mesmo”.

*Teeteto* e *Sofista* são os diálogos nos quais Platão (2009b) assim define a essência do pensamento. No diálogo *Teeteto*, em particular, Platão deixa transparecer uma pressuposição na qual Arendt não parece notar qualquer problema, até porque ela própria parece compartilhá-la. Por ser um diálogo sem som de mim comigo mesmo, *os outros não participariam dele*, eis a pressuposição de Platão, porque aí o interlocutor aparentemente seria ninguém mais senão eu mesmo. Segundo Platão,<sup>220</sup> “a alma, ao pensar, simplesmente empreende um diálogo no qual dirige *a si mesma* perguntas e as responde *ela mesma* [...]”; “[...] diálogo [...] *não com o outro*”, ele complementa logo depois, “nem tampouco em voz alta, mas silenciosamente consigo mesmo”.

Essa mesma pressuposição também se insinua aqui e ali na exposição de Arendt, não só quando ela (2009, p. 110) considera o pensamento uma “ocupação eminentemente solitá-

---

<sup>216</sup> *Ibid.*, p. 203, grifo da autora.

<sup>217</sup> Aliás, o crédito da tradução dessa passagem se deve a Arendt, pois, como ela (*loc. cit.*) adverte, “as palavras-chave ‘sendo um’ frequentemente são ignoradas pelos tradutores”. Por exemplo, na tradução brasileira, a expressão grega para a qual Arendt chama a atenção aqui parece ter sido traduzida por “dentro do meu próprio eu”, o que, obviamente, não diz a mesma coisa. Cf. PLATÃO, 2009c, p. 98, 482b-c.

<sup>218</sup> *Ibid.*, p. 205.

<sup>219</sup> *Ibid.*, p. 207, grifo nosso.

<sup>220</sup> *Ibid.*, p. 120, 189e, grifo nosso.

ria”, da qual, portanto, os outros não poderiam participar, como também quando ela<sup>221</sup> diz: “[...] posso conduzir um diálogo *não apenas* com os outros, *mas também* comigo mesmo”. Além do diálogo com os outros, haveria *também*, conforme Arendt acaba sugerindo, outra possibilidade de diálogo: aquela em que alguém dialoga consigo mesmo. Importa ressaltar aqui a diferença entre uma e outra forma de diálogo: voltar-se para si próprio parece implicar *não* lidar com outro; aquele eu com o qual alguém deve lidar no diálogo solitário de si consigo mesmo, até por ser solitário, não seria outro, mas sim ele próprio. Trata-se, portanto, de outra maneira de reendossar a dicotomia entre eu e outro, que Platão pressupõe naquela passagem do *Teeteto* e que Arendt deve assumir para sustentar a solidão do pensamento e, portanto, não o considerar ação.

Decerto, haveria entre ambas as formas de diálogo um “ponto em comum”, como Arendt<sup>222</sup> mesmo observa, porém, ele não diz respeito ao próprio modo de ser dos interlocutores, mas sim à qualidade da relação estabelecida *entre* eles. Tanto no diálogo de si consigo mesmo quando no diálogo com outros, para haver pensamento, seria necessário haver também *amizade*, já que, entre verdadeiros amigos, não haveria aquele desacordo que Sócrates tanto teme na passagem supracitada do *Górgias*. Assim, parece possível responder à questão sobre como o pensamento poderia impedir os seres humanos de praticar o mal, pois, se a medida do pensamento, segundo Sócrates, é a coerência de si consigo mesmo, ela só pode ser estabelecida, segundo Arendt, por meio da amizade.

Quanto à relação de alguém consigo mesmo, em particular, Arendt<sup>223</sup> se baseia significativamente naquela que, na obra de Aristóteles, teria sido “a primeira formulação do famoso princípio da não-contradição”. Enquanto, na *Metafísica*, Aristóteles (2005a, p. 143, Γ 3, 1005b 18ss) acabaria generalizando tal princípio sob a forma de uma “doutrina filosófica”, palavras de Arendt, nos *Analíticos Posteriores*, ele (2005b, p. 271, I, X, 76b 20ss) o teria elaborado originalmente a partir da “experiência factual do ego pensante”. De acordo com a interpretação de Arendt, Aristóteles teria formulado a primeira versão do princípio da não-contradição, nos *Analíticos Posteriores*, da seguinte maneira: embora seja perfeitamente possível apresentar objeções contra alguém, seria impossível fazê-lo em relação a si mesmo,

---

<sup>221</sup> *Ibid.*, p. 211, grifo nosso.

<sup>222</sup> *Loc. cit.*

<sup>223</sup> *Ibid.*, p. 208.

“porque o parceiro é a própria pessoa”, explica Arendt,<sup>224</sup> “e é impossível que eu queira tornar-me meu próprio adversário”.

Todavia, na passagem dos *Analíticos Posteriores* citada em *A vida do Espírito*, Aristóteles diz simplesmente: “nem sempre podemos fazê-lo [levantar objeções] contra o discurso interior”,<sup>225</sup> ao passo que Arendt assevera sem titubeio: “é impossível [fazê-lo]”. Ora, por que seria “impossível” se tornar “adversário” de si mesmo? Alguém não poderia apresentar objeções contra si próprio, no intuito de averiguar, por exemplo, as próprias convicções? Uma atitude semelhante não seria, inclusive, princípio daquilo que, em geral, se chama “autocrítica”? Ser adversário não significa ser rival, conforme a esclarecedora distinção de Sérgio Buarque de Holanda (2000), em *Raízes do Brasil*. O que importa na rivalidade “é o dano [...] que uma das partes possa fazer à outra”,<sup>226</sup> enquanto que dois adversários não visam um ao outro, mas antes certo objetivo comum.

Aliás, Sócrates interrompe uma discussão com Górgias, no diálogo homônimo de Platão, para esclarecer que em nenhum momento ele teria visado Górgias em pessoa, mas apenas a natureza da coisa em questão no debate:

É que penso que tuas [de Górgias] presentes observações não me parecem coerentes ou compatíveis com o que disseste inicialmente acerca da retórica. A consequência é eu temer refutar-te com receio de imaginares que, por espírito de disputa, estou tratando de nosso assunto negligentemente e pondo em risco sua elucidação, motivado pelo único propósito de atacar-te. Portanto, se és uma pessoa do mesmo tipo que eu, apreciaria prosseguir fazendo perguntas a ti. [...] E que tipo de pessoa sou eu? Uma daquelas que gostaria de ser refutada se dissesse algo falso, e que gostaria de refutar outra pessoa que pudesse declarar algo falso; porém, igualmente satisfeita em ser refutada ou refutar, visto julgar a primeira situação a que proporcionaria maior benefício, porquanto constitui um maior bem para si ser libertado do maior mal do que libertar alguém dele. (PLATÃO, 2009c, p. 58, 457e ss, grifo nosso).

Não parece haver razão alguma para considerar “impossível”, como supõe Arendt, ser adversário de si mesmo. Aliás, nenhum mal parece decorrer da atitude de levantar objeções contra si mesmo, considerando a questão de Arendt a respeito da possibilidade de haver algo no pensamento que impeça as pessoas de praticar o mal. Muito ao contrário, como Sócrates ressalta, quem consegue refutar a si próprio se aproxima ainda mais do propósito de conhecer melhor, de averiguar quão sólido é aquilo que ele vinha considerando verdadeiro. Quando Aristóteles diz, nos *Analíticos Posteriores*: “[...] nem sempre podemos fazê-lo contra o discurso interior”, ele parece estar chamando a atenção para a *dificuldade* de levantar objeções contra si mesmo – como de fato parece ser difícil. Obviamente, a dificuldade de realizar uma determinada ação não a torna impossível.

<sup>224</sup> *Loc. cit.*

<sup>225</sup> ARISTÓTELES *apud* ARENDT, 2009, p. 208, grifo da autora.

<sup>226</sup> *Ibid.*, p. 61.

Uma vez feitas tais considerações, convém retornar ao problema: a relação de si para si, estabelecida quando alguém dialoga consigo mesmo, não requer a mediação do fenômeno da *alteridade*, apesar de ser aparentemente a mesma pessoa que pergunta e responde? Ora, para que um si se dirija a *outro* si, como a linguagem se encarrega de mostrar por si mesma, não seria necessária a mediação da alteridade? Em que medida se trata da *mesma* pessoa quando um si se incumbe de fazer perguntas a *outro* si? Pois, para haver outro, parece necessário haver ao menos dois, e, para haver dois, um precisa ser diferente do outro. Logo, ambos não podem ser rigorosamente um mesmo.

Sem dúvida, ao cunhar a expressão *dois-em-um*, Arendt (2009, p. 207, grifo da autora) procura acentuar a existência dessa dualidade no ego de quem pensa, a ponto de considerá-la, até mesmo, “a indicação mais convincente de que os homens existem *essencialmente* no plural”. Ao se manifestar no âmbito do pensamento, a pluralidade, que, em *A condição humana*,<sup>227</sup> seria a “condição básica da ação”, em *A vida do espírito*, porém, parece perder totalmente a relação com a *vita activa*. Haveria, a propósito, uma justificativa até lógica para admitir a natureza plural do pensamento, mas, ao mesmo tempo, lhe negar a possibilidade da ação. Bastaria considerar que a pluralidade seja uma condição necessária, porém, insuficiente, da ação. Assim como a mera presença de ar em um ambiente não desencadeia fogo, a pluralidade por si mesma não seria suficiente para instaurar a ação, embora fosse necessária. Consequentemente, o pensamento poderia muito bem não ser uma forma de agir, pois, apesar de ser plural, lhe restaria ainda satisfazer alguma outra condição, assim como para haver fogo é necessário, além de ar, combustível e calor.

Arendt não parece apresentar mais detalhes sobre o que ela realmente pensa a respeito da relação entre pluralidade e ação, mas, a certa altura de *A condição humana*, ela faz uma distinção que talvez possa ser esclarecedora:

Ser diferente não equivale a ser outro – ou seja, não equivale a possuir essa curiosa qualidade de «alteridade», *comum a tudo o que existe* [...]. A alteridade é, sem dúvida, aspecto importante da pluralidade; é a razão pela qual todas as nossas definições são distinções e o motivo pelo qual não podemos dizer o que uma coisa é sem distingui-la de outra. Em sua forma mais abstrata, a alteridade está presente somente na mera multiplicação de objetos inorgânicos [...]. *Só o homem*, porém, *é capaz de exprimir essa diferença e distinguir-se; só ele é capaz de comunicar a si próprio* e não apenas comunicar alguma coisa – como sede, fome, afeto, hostilidade e medo. No homem, a alteridade, *que ele tem em comum com tudo o que existe*, e a distinção, que ele partilha com tudo o que vive, tornam-se singularidade, e a pluralidade humana é a paradoxal pluralidade de seres singulares. (ARENDR, 2002, p. 189, grifo nosso).

Enquanto a condição de ser outro, a alteridade, “aspecto importante da pluralidade”, seria algo “comum a tudo o que existe”, incluindo as coisas inorgânicas, já a possibilidade de distinguir a si próprio de qualquer outra coisa seria exclusivamente humana. Aparentemente, a

<sup>227</sup> Cf. ARENDT, 2002, p. 188.

pluralidade parece significar, segundo Arendt, nada mais senão a mera multiplicidade de muitas coisas, onde cada uma seria *outra* em relação às restantes. Mas, porque pode “expressar essa diferença”, cada ser humano pode se impor como alguém singular – o que revela a estreita relação entre o discurso e a possibilidade de distinguir-se, como Arendt ressaltará mais adiante. Mais importante ainda, para se distinguir dos outros, é necessário não só discursar como também *agir*, segundo Arendt:

Essa distinção singular vem à tona no discurso e na ação. Através deles, os homens podem distinguir-se, ao invés de permanecerem apenas diferentes; a ação e o discurso são os modos pelos quais os seres humanos se manifestam uns aos outros, não como meros objetos físicos, mas enquanto homens. Esta manifestação, em contraposição à mera existência corpórea, *depende da iniciativa, mas trata-se de uma iniciativa da qual nenhum ser humano pode abster-se sem deixar de ser humano.* (ARENDR, 2002, p. 189, grifo nosso).

Se cabe ao discurso “expressar essa diferença”, qual seria, enfim, a contribuição específica da ação para concretizar a possibilidade de se distinguir dos outros? Cabe à ação *iniciar* o cumprimento dessa necessidade de cada ser humano de se manifestar enquanto alguém distinto em meio a tantos outros. Ora, já que “nenhum ser humano pode abster-se [dessa iniciativa] sem deixar de ser humano”, distinguir-se dos outros consiste em manifestar-se “enquanto ser humano”, em vez de “mero objeto físico”. De modo geral, por conseguinte, a singularização é o modo pelo qual cada ser humano faz valer, inclusive, a própria humanidade. Para se singularizar em meio a tantos outros, é necessário não só recorrer ao discurso como também tomar a iniciativa, em uma palavra, *agir*, conforme Arendt esclarece depois, remontando mais uma vez à conceituação grega e latina:

Agir, no sentido mais geral do termo, significa tomar iniciativa, iniciar (como o indica a palavra grega *archein*, «começar», «ser o primeiro» e, em alguns casos, «governar»), *imprimir movimento a alguma coisa* (que é o significado original do termo latino *agere*). Por constituírem um *initium*, por serem recém-chegados e iniciadores em virtude do fato de terem nascido, *os homens tomam iniciativas, são impelidos a agir.* [...] Trata-se de um início que difere do início do mundo; não é o início de uma coisa, mas de alguém que é, ele próprio, um iniciador. (ARENDR, 2002, p. 190, grifo nosso).

Mas ainda resta saber se ambos, discurso e ação, necessitam um do outro. Enquanto o discurso se incumbem de *expressar* a singularidade de cada um, a ação se encarrega de *promover*, de *iniciar*, esse movimento de singularização, quando “algo novo” desencadeia em torno de si uma reação que tende a ser ilimitada e imprevisível. Sim, a ação pode até dispensar a palavra,<sup>228</sup> porém, ela, a ação, só tem relevância, como Arendt<sup>229</sup> nota, quando quem age “se identifica, anuncia o que fez, faz e pretende fazer”. Mais ainda, ele se depara inevitavelmente

<sup>228</sup> Pois é possível se manifestar como alguém singular, conforme Arendt (2002, p. 191) mesma admite, por meio da “manifestação física bruta, sem acompanhamento verbal”.

<sup>229</sup> *Ibid.*, p. 191.

com a pergunta: “Quem és?”, conforme Arendt<sup>230</sup> ressalta, o que o coage a se revelar *expressamente*. Só assim, a ação revela uma substância própria e pode pleitear um lugar mais consistente na vida em sociedade.

Por conseguinte, embora a pluralidade seja “a condição humana” da ação, não seria ela aquilo que realmente a define enquanto pluralidade especificamente *humana* – encargo muito mais apropriado ao discurso e, em particular, àquele ímpeto que Arendt chama de ação, graças ao qual um ser humano singular imprime movimento nos outros e inicia ao redor de si uma reação em cadeia. Ora, resta saber agora se um movimento semelhante não poderia ser constatado também na atividade de pensar; se ela não consiste em uma iniciativa, portanto, em uma ação, que, por meio do discurso, se identificasse e imprimisse um movimento transformador ao redor de si, tão imprevisível quanto ilimitado. Algo assim não condiz suficientemente com a experiência de pensar? Então, por que Arendt não considera o pensamento uma forma de agir, principalmente, quando ela mesma reconhece ali, no pensamento, os aspectos definidores da ação – o discurso, a diferença e a pluralidade?

Haja vista a réplica apresentada contra Hegel, ela não parece discernir no pensamento aquele *outro* em relação ao qual e com o qual parece possível agir. Curiosamente, o pensamento seria uma manifestação paradoxal da pluralidade, conforme ela mesma o define – sem, porém, conter em si a alteridade do outro! Ora, como poderia haver algo assim, uma vez que, por definição, somente há pluralidade quando há mais de um e, para haver muitos, cada qual precisa ser diferente do... *outro*? Ela nem considera a possibilidade de o outro influir “indiretamente” no pensamento, conforme, aliás, ela mesma supõe ao citar o modo de vida do eremita para mostrar como nenhum ser humano pode existir sem testemunhar, “direta ou *indiretamente*”, “a presença de outros seres humanos”.<sup>231</sup>

Por ser “comum a tudo o que existe”, como observa Arendt, já que qualquer coisa pode ser “outra” em relação a qualquer coisa, a alteridade em si mesma, naturalmente, não pode determinar o que é próprio à pluralidade humana, o que não significa, porém, que ela deixe de ser fundamental sob outra perspectiva. No texto da conferência *O princípio da identidade*, a propósito de uma passagem do diálogo *Sofista*,<sup>232</sup> onde Platão procura ver como se diferenciavam umas das outras as categorias do ser, Heidegger conclui: “de cada ente enquanto tal faz parte a identidade, a unidade consigo mesmo”:

---

<sup>230</sup> *Loc. cit.*

<sup>231</sup> *Ibid.*, p. 31.

<sup>232</sup> Cf. PLATÃO, 2009b, p. 223, 255d.

Em toda parte, onde quer que mantenhamos qualquer tipo de relação com qualquer tipo de ente, somos interpelados pela identidade. Se não falasse este apelo, então o ente jamais seria capaz de manifestar-se em seu ser como fenômeno. (HEIDEGGER, 1999a, p. 174).

Em franco desacordo com Heidegger, Arendt procura mostrar como uma coisa somente pode ser ela mesma *na relação com outra* e aqui, convém notar, ela já não se refere ao ser humano, em particular, mas a todo e qualquer ente:

Essa construção – a implicação de Platão, bem como a interpretação de Heidegger – parece-me errônea. Tirar uma simples coisa do seu contexto, do meio das outras coisas, e olhá-la apenas na sua “relação” consigo mesma [...], isto é, na sua identidade, não revela nenhuma diferença, nenhuma alteridade; quando ela perde a relação com algo que ela *não é*, *perde também a própria realidade* e adquire um bizarro caráter de fantasmagoria. (ARENDR, 2009, p. 206-207, grifo nosso).

Enquanto uma determinação ontológica *geral*, a relação com algo outro parece ser aquilo devido ao qual uma coisa qualquer – seja pedra, seja animal, seja ser humano – pode adquirir aquela concretude chamada de ‘realidade’. Mas a “realidade” ou, nas palavras de Arendt (2009, p. 19, grifo nosso), “a exigência de atenção do pensamento feita por todos os fatos e acontecimentos em virtude de sua mera existência”, somente *se revela* “real” para um ente particular, em cujo modo de ser há aquela possibilidade de atender, por meio do pensamento, à “exigência de atenção” que a simples existência das coisas atrai para si. A “realidade” *em si mesma* da pedra, decorrente, por exemplo, da diferença em relação a uma árvore,<sup>233</sup> resultaria, como observa Hegel (2005, §117, p. 230), de uma “diferença *imediata*”, já que tanto a pedra quanto a árvore é “cada uma para si o que ela é” e “indiferente quanto a sua relação com o Outro”. A diferenciação acaba sendo uma “relação exterior” às coisas diferenciadas, cuja origem, como Hegel nota, deve recair em um “terceiro termo”: em *quem* as compara e diferencia, ou seja, no ser humano.

Caso a exposição prossiga no fio condutor da demonstração de Hegel,<sup>234</sup> ser para si aquilo que algo é em si mesmo e ser diferente de algo outro, ambos são determinações correlatas, que mantêm entre si uma *relação reflexiva*, pois “uma é um aparecer na outra”. “Sendo cada um para si, enquanto *não é o Outro*”, continua Hegel,<sup>235</sup> “*aparece* (grifo do autor) cada um no Outro, e só é na medida que o Outro é (grifo nosso). [...] cada um tem sua própria determinação só na sua relação ao Outro; só é refletido sobre si enquanto é refletido no Outro [...]”. Diante de tais indicações bastante sugestivas, convém perguntar, enfim: as coisas em

<sup>233</sup> Sem dúvida, o exemplo facilita sobremaneira a descrição, pois não seria tão simples considerar um animal, um gato, por exemplo, indiferente à sua relação com o outro. Em contrapartida, também pareceria descabido atribuir a um gato a possibilidade de considerar algo ‘real’, já que ‘realidade’ de algo requer, como condição, a possibilidade de atentar para uma coisa, reconhecendo-a *como tal e tal* coisa; em suma, designando-a por meio de conceitos que identificassem as possibilidades em virtude das quais ela é o que é. No entanto, não seria possível abordar aqui tal problema.

<sup>234</sup> *Ibid.*, §118, p. 232.

<sup>235</sup> *Ibid.*, §119, p. 233.

geral só não dispõem da possibilidade de se reconhecerem diferentes umas das outras, justamente porque *nelas* mesmas não vigora uma diferença reflexiva, a “diferença em si”, como Hegel a denomina, onde são suprassumidas a identidade consigo mesmo e a diferença, e que, em outro momento da exposição, Hegel<sup>236</sup> passa a chamá-la de “fundamento”?

Como recai no ser humano a possibilidade de reconhecer a diferenciação entre coisas em si mesmas indiferentes uma às outras e, sobretudo, como tal diferenciação detém um caráter reflexivo, pois ser para si implica ser em relação a outro e vice-versa – tal possibilidade, enfim, parece ser um indício de que nele próprio, no ser humano, vigora uma diferença de caráter reflexivo. Ora, *a reflexividade da consciência consiste em um ato essencialmente ambíguo, mais precisamente, reflexivo, onde voltar-se para si próprio, reconhecendo-se como tal e tal, implica simultaneamente o reconhecimento de outro assim como o reconhecimento de si mesmo enquanto outro em relação a outro*. Não seria graças a tal possibilidade que os seres humanos podem reconhecer nas coisas a identidade consigo mesmas e, simultaneamente, a alteridade de cada uma em relação às outras?<sup>237</sup>

### 2.5.3 A mediação da alteridade no cerne do próprio ego pensante

Agora, finalmente, o problema parece chegar a um grau de desenvolvimento propício para fazer uma pergunta mais decisiva: a reflexividade característica do diálogo de si consigo mesmo, que, segundo Platão, determina essencialmente a atividade de pensar, não parece requerer a mediação da alteridade? Por exigir a mediação do outro, pensar não equivaleria a agir? Naturalmente, ação aqui não estaria sendo compreendida tal como Aristóteles, Tomás de Aquino e, enfim, Hegel a compreendiam; ela não estaria sendo compreendida enquanto *práxis*, enquanto um movimento autotélico no qual quem o promove visaria apenas certas potencialidades de si próprio, formando um círculo fechado em si. Antes, ação está sendo compreendida muito mais como Arendt a compreende, enquanto uma relação *plural* e, portanto, *transitiva*, cuja iniciativa primordial se volta para algo *diferente* de quem a promove, resultando em uma reação em cadeia imprevisível e ilimitável.

Todavia, um aspecto fundamental do problema ainda aguarda esclarecimento: como seria possível haver alteridade em uma atividade da qual, por definição até, o outro aparente-

---

<sup>236</sup> *Ibid.*, §121, p. 237.

<sup>237</sup> Não por acaso, depois de apresentar o contra-argumento a Heidegger, Arendt revela aquilo que, como ela parece sugerir, seria o fundamento em virtude do qual haveria a necessidade de uma coisa se diferenciar de outra para ser considerada real: “Em outras palavras”, diz ela (2009, p. 207), “é a experiência do ego pensante que está sendo transferida para as coisas”.



mente precisaria ser excluído, uma vez que a relação de si *consigo mesmo*, justo porque relaciona uma coisa com *ela mesma*, exige exatamente a negação de algo outro? A principal questão aqui consiste em averiguar se quem pergunta e quem responde, quando alguém dialoga consigo mesmo ao pensar, são rigorosamente um *único e mesmo* interlocutor, pois, se assim for realmente, talvez o pensamento devesse ser considerado mais propriamente um monólogo, ao invés de um diálogo. Para responder tal questão, devem ser investigados mais atentamente os modos em que o outro se manifesta para um pensador, sobretudo, quando a única companhia fosse supostamente apenas ele próprio.

Para tanto, podem ser distinguidos ao menos<sup>238</sup> três modos de manifestação da alteridade em um diálogo onde algo está sendo pensado, os quais, em geral, a exposição divide em duas categorias: a primeira pode ser chamada de *manifestação própria* e a segunda, de *manifestação imprópria* da alteridade. Esta última, por sua vez, se desdobra em duas formas, para as quais a exposição não chegou a cunhar uma denominação específica. Ademais, muito provavelmente não será possível desenvolver plenamente todos os aspectos do fenômeno, o que de modo algum invalida a demonstração, cuja autenticidade fenomenológica se funda muito mais na concretude mesma da coisa a ser apresentada aqui.

Por manifestação *própria*, está sendo designada a *presença efetiva* de alguém outro diante de mim. A alteridade nessa forma de manifestação deve ser considerada *própria*, porque aí o outro responde “em pessoa”, por assim dizer, pela própria alteridade durante todo o diálogo. Nesse caso, obviamente, a atividade de pensar dos interlocutores não estaria sob a responsabilidade de um só ego, mas cada ego representaria uma perspectiva *efetivamente* distinta sobre a natureza da coisa em apreço. Aparentemente, Arendt consideraria impossível pensar em tal situação, já que, segundo ela (2009, p. 110), o pensamento seria uma “ocupação eminentemente solitária”, razão pela qual ela jamais poderia ser uma ação, ao contrário do que pensa Hegel. Ora, seria até dispensável refutar tal proposição, pois, se ela descrevesse o que de fato ocorre, simplesmente não seria pensamento o que os interlocutores de um debate filosófico fazem quando defendem posições divergentes ou afins em um diálogo, como ocorre, por exemplo, em uma aula de filosofia na universidade.

Se tal fosse a única forma em que a alteridade poderia se manifestar para o pensamento, então, de fato, pensar não poderia ser outra coisa senão um diálogo de si consigo mesmo, onde o único interlocutor possível seria exclusivamente o ego de quem pensa. Mais ainda, a influência do fenômeno da alteridade sobre o pensamento de alguém cessaria no exato instan-

---

<sup>238</sup> A exposição toma o cuidado de dizer ‘ao menos’, porque pode haver, por ventura, mais de três modos; tal possibilidade não representa qualquer objeção ao que há de ser demonstrado aqui.

te em que o outro se ausentasse – o que, evidentemente, contraria as experiências mais simples de alguém que se põe a pensar a sós consigo mesmo. Portanto, a intervenção da alteridade no pensamento não pode se reduzir à presença física do outro e, justamente com base nessa evidência, a exposição passa à primeira forma de manifestação *imprópria* da alteridade: quando o outro me interpela por meio da lembrança.

Mas por que ela deve ser considerada im.propriá? Não só porque é necessário diferenciar presença física e lembrança do outro como também porque, na lembrança, ele já *não* pode responder “em pessoa” pela própria alteridade. Ali o ponto de vista do outro fatalmente se submete ao jugo de quem dele se lembra, que, não raro, tende a distorcê-lo, geralmente, retratando o ponto de vista alheio com palavras distintas daquelas originalmente empregadas. Ademais, um ponto de vista nunca se restringe ao que dele pôde ser lembrado, mas sempre traz consigo a possibilidade de ser desenvolvido, seja para explicitar melhor uma ideia, seja para responder uma pergunta dele decorrente. Ao tentar fazê-lo por si mesmo, quem retrata o ponto de vista alheio fatalmente corre o risco de desvirtuá-lo.

A propósito, há um aspecto digno de nota em uma passagem do diálogo *Sofista*, de Platão, onde o estrangeiro assume a tarefa de apresentar a Teeteto o que outros filósofos compreendiam pela palavra ‘ser’. “[...] esse é o melhor método a ser usado por nós”, diz ele, “ou seja, questioná-los diretamente, *como se* [eles] estivessem aqui presentes em pessoa”.<sup>239</sup> – A expressão “como se...” exerce a importante função de estabelecer uma analogia entre duas situações. Uma diz respeito àquela em que os filósofos antes mencionados<sup>240</sup> estariam “presentes em pessoa” e, assim, poderiam apresentar *eles mesmos* o que compreendem por ‘ser’. A outra seria aquela situação em que efetivamente se desenrola o diálogo, quando o estrangeiro precisa apresentar qual seria a resposta daqueles filósofos à pergunta sobre o significado da palavra ‘ser’. O que é importante observar aí é que uma não pode ser reduzida à outra, de modo que a possibilidade de estabelecer uma analogia entre elas não pode se converter em uma equiparação de ambas as situações. Como os filósofos mencionados já não podem participar “em pessoa” do diálogo, cabe ao estrangeiro tentar representá-los *como se*, e apenas *como se*, eles estivessem realmente presentes – o que não pode passar de um símile, pois, obviamente, o estrangeiro não pode *ser de fato* nenhum deles.

Apesar dessa sujeição ao ego de quem o representa por meio da lembrança, a interpeção do outro não perde a condição de alteridade, pois quem se esforça para lembrar do que

<sup>239</sup> PLATÃO, 2009b, p. 201ss, 243d, grifo nosso.

<sup>240</sup> Parmênides, Melisso, Zenão, Heráclito, Empédocles e outros. Cf. PLATÃO, 2009b, p. 200, 242d ss.

alguém disse sabe muito bem que dialoga com um ponto de vista alheio e que, portanto, o interpela “a partir de fora”. Porém, resta saber se a mediação da alteridade no diálogo íntimo de alguém consigo mesmo pode ser considerada um aspecto necessário da experiência do ego pensante. Afinal, para por em movimento a atividade de pensar, não parece necessário se lembrar do que alguém disse, bastando apenas se dividir em dois, de sorte que, no foro íntimo do ego, não haveria ninguém mais senão eu mesmo.

Certamente, a lembrança não é a única maneira imprópria em que o outro pode se manifestar para mim, pois, além dela, haveria ainda a leitura de um texto, no qual o outro também não se faz presente “em pessoa”, mas *por intermédio de* alguma outra coisa, um livro, um artigo de jornal, uma carta etc. Assim como ocorre na lembrança, o outro necessita de mim para que seu ponto de vista sobre algo entre em vigor ou, como diria Gadamer, para que ele, seu ponto de vista, seja aplicado à circunstância particular na qual lhe concedi a oportunidade de me interpelar. Ademais, ele, o outro, também pode me interpelar impropriamente por meio de utensílios ou qualquer outra coisa que lhe faça referência, mas nenhuma delas, nem mesmo a interpelação por meio de textos, parece ser mais adequada ao problema em questão aqui do que a lembrança. Pois nela, na lembrança, o outro parece se submeter de modo mais estreito à mediação do meu ego e, assim, se aproxima mais da segunda forma de manifestação imprópria, que ainda há de ser investigada aqui. A maior proximidade da lembrança à situação a ser investigada na apresentação da segunda forma de manifestação imprópria da alteridade lhe confere, à lembrança, uma prioridade em relação aos outros exemplos, porque, como ainda se tornará claro, quanto mais próximo o exemplo estiver daquela situação mais próxima estará a exposição do cerne do problema em questão aqui. Eis a razão devido à qual pareceu melhor investigar a manifestação do outro na lembrança.

Finalmente, a exposição chega ao momento culminante do problema, pois agora lhe resta investigar em que medida pode haver realmente a mediação da alteridade até mesmo na maneira como Arendt caracteriza a experiência do pensamento em *A vida do espírito*, enquanto uma experiência onde o filósofo lidaria apenas consigo mesmo. Por enquanto, em favor da exposição advoga apenas a maneira espontânea em que a linguagem denuncia a mediação da alteridade no diálogo silencioso do filósofo consigo mesmo. Tal espontaneidade não deveria ser considerada mera força de expressão, mas sim uma indicação positiva, resultante do poder de interpelação do próprio fenômeno. Eis a pressuposição fundamental em que se baseia o desenvolvimento da exposição seguinte.

Para definir melhor essa forma de manifestação da alteridade, a exposição precisa fazer um esclarecimento preliminar sobre uma diferença importante entre as duas formas já ex-

postas. Ambas pressupõem a existência efetiva do outro, porém, segundo modalidades temporais distintas. Na forma própria, o ego pensante lida com a alteridade do outro “em pessoa”, que, portanto, o interpela no modo temporal imediatamente presente. Já na primeira forma imprópria, quando o outro interpela por meio da lembrança, a alteridade provém *originalmente* do modo temporal passado e, para se fazer efetivamente “presente”, necessita justamente da mediação atualizadora da lembrança de alguém.

Ao introduzir uma segunda forma imprópria, a exposição chega ao cerne do problema, pois, diferentemente da primeira forma, ela, a segunda, já não pressupõe a existência de ninguém, exceto daquele que se põe a pensar. Mesmo assim, eis toda a questão, a alteridade precisa se manifestar no cerne do próprio ego, por mais paradoxal que isso possa parecer à primeira vista. A exposição seguinte almeja, enfim, demonstrar duas proposições: que a mediação da alteridade deve ser considerada não só *necessária*, ou seja, sem ela não haveria pensamento, mas também uma forma de manifestação da alteridade *enquanto alteridade*, ou seja, enquanto ruptura com uma suposta “mesmidade” do ego. No intuito de se fazer tão clara quanto possível, a exposição assume como fio condutor um exemplo bem ilustrativo: a experiência da autocrítica, pois ela parece tornar mais claramente manifesta aquela guerra que, como diria Hegel, o espírito pode travar consigo mesmo.

Enfim, para averiguar criticamente a perspectiva que eu mesmo me dispus a considerar verdadeira, preciso assumir uma perspectiva contrária e, portanto, olhar para mim mesmo sob outro ponto de vista, fazendo as vezes de um suposto adversário. Se a perspectiva contrária demonstra, por ventura, alguma dose de razão, não posso evitar um repentino sobressalto, uma inquietação. Ora, é exatamente a impossibilidade de me prevenir contra tal sobressalto o que atesta quão legitimamente *outra* era a perspectiva adversária que eu mesmo me dispus a assumir provisoriamente. Ela me interpela e me inquieta *tal como* me interpelaria e me inquietaria um interlocutor que me apresentasse, em uma situação concreta, a mesma objeção. Em outras palavras, embora eu próprio a tenha dirigido contra mim mesmo, ela me interpela a partir de uma perspectiva *alheia* a mim, enquanto sou aquele que estava predisposto a defender a verdade da perspectiva posta à prova.

Embora me identifique a todo instante como um mesmo eu, o que a experiência de autocrítica me mostra são, na verdade, dois “eus” diferentes: aquele a que me vinculo originalmente, de onde abro a perspectiva que, a princípio, estou disposto a considerar verdadeira, e aquele outro a quem cabe por à prova tal perspectiva, interpondo-lhe questões segundo um ponto de vista crítico. Sem dúvida alguma, não é fácil realizar tal experiência, como Aristóteles sugere nos *Analíticos posteriores*, já que tende a prevalecer a predisposição original de

considerar verdadeira a perspectiva à qual me vinculo e na qual me situo originalmente. Porém, a principal finalidade dessa demonstração consiste em mostrar quão genuinamente outro é aquele com o qual dialogo dentro de mim.

Mesmo quando não me posiciono criticamente em relação a mim mesmo, mas me restrinjo a desenvolver uma mesma perspectiva, até por se tratar de um desenvolvimento, preciso fazer sucessivas passagens entre diferentes estágios ao longo do caminho, os quais, justamente por serem diferentes entre si, requerem uma mediação particular, devido à qual o estágio seguinte conduz o estágio anterior para *outro* rumo. Ora, para realizar tal inflexão, essencial em qualquer experiência de pensamento, o estágio seguinte precisa olhar para o estágio anterior de *outra* maneira, diferente daquela em que ele vinha considerando a si mesmo e, assim procedendo, revela, em uma mesma perspectiva, um aspecto peculiar de si. Geralmente, tais passagens se fazem por meio de perguntas, e a função de uma pergunta no decurso de uma investigação consiste em abrir caminhos ainda despercebidos. A passagem de um estágio a outro somente ocorre quando me distancio do que vinha pensando e procuro ver o que falta – o que só pode ser feito quando assumo *outra* posição perante o que eu vinha pensando. Em suma, o que se encarrega de fazer tal mediação nada mais parece ser do que aquilo que a exposição vem chamando de alteridade.

Também aqui, não poderia ser questionada a genuína condição de outro das posições assumidas em relação ao que vinha sendo pensado, pois, do contrário, como a atividade de pensar poderia se desdobrar em um desenvolvimento se fosse algo cuja natureza estivesse determinada pela “mesmidade” do mesmo? Algo plenamente idêntico a si poderia imprimir constantes mudanças em si mesmo, uma vez que a mudança pressupõe a diversificação que, por sua vez, requer a possibilidade de algo se tornar outro? Portanto, se o desenvolvimento de uma mesma perspectiva exige a mediação da alteridade, e se não há pensamento sem a possibilidade de ele desenvolver a si próprio, aquele movimento, típico da atividade de pensar, só parece possível graças à mediação da alteridade no interior do próprio ego. Assim, a exposição julga demonstradas aquelas duas proposições.

A partir de tais considerações, a exposição complementa, finalmente, o que a expressão “distanciamento teórico” deve significar no presente capítulo. Trata-se não apenas de uma suspensão do envolvimento instrumental com as coisas, devido a qual o filósofo estabelece conscientemente uma diferença entre si e elas para, assim, manter-se imóvel diante delas. *Distanciamento designa também a suspensão do envolvimento consigo próprio, no intuito de olhar para si mesmo enquanto outro em relação ao qual se faz necessário tomar posição, seja para assumir um ponto de vista crítico a respeito de si, seja para desenvolver ainda mais o que*

vinha sendo pensado. A atitude de distanciamento incorpora, portanto, tudo aquilo que, até então, vem caracterizando a estrutura dialógica do pensamento, formando, enfim, uma *triangulação essencial entre si, outro e coisa*, graças a qual pode ser instaurado aquilo que vem sendo chamado até aqui de experiência teórica.

Contudo, se a linguagem recorre ao outro para estabelecer a diferença entre um e outro eu no diálogo pensante de si consigo *mesmo*, ela também, em contrapartida, parece recorrer de maneira igualmente espontânea à palavra “mesmo” quando se encarrega de caracterizar tal experiência. Logo, aquela dúvida mais imediata ainda parece persistir: esse “outro” com o qual deve lidar o filósofo seria realmente outro, uma vez que ninguém mais senão ele *mesmo*, como a linguagem também o diz espontaneamente, faz certas perguntas contra ou apenas para si mesmo? Consequentemente, a linguagem também não depõe em favor da perspectiva contrária à defendida ao longo da presente exposição?

No fundo, há uma pressuposição motivando essa pergunta, que, por sinal, tem sido implicitamente questionada aqui; a pressuposição segundo a qual o outro apenas seria *realmente outro*, caso fosse alguém *efetivamente*<sup>241</sup> diferente de mim. Se a exposição se orientasse por essa pressuposição, eu somente poderia me relacionar com alguém distinto de mim, caso ele se manifestasse na forma própria, portanto, “em pessoa”, ou na primeira forma imprópria, portanto, por meio da minha lembrança dele. O fenômeno da alteridade estaria sendo reduzido à existência bruta, física, do outro, de modo que, quando estivesse a sós comigo mesmo, sem me lembrar de ninguém particular, qualquer mudança de perspectiva, seja para fazer uma autocrítica, seja para desenvolver uma mesma perspectiva, deveria ocorrer sob a mediação da “mesmidade” do mesmo. Entretanto, convém perguntar, se o mesmo imperasse no ego, poderia haver aí alguma mudança de perspectiva?

Na verdade, aquela pressuposição se baseia em uma imagem enganosa, resultante da força com que a presença viva dos outros com quem convivo acaba se apossando do conceito de alteridade. A redução do fenômeno da alteridade à presença física, concreta, dos outros se baseia, na verdade, em algo semelhante ao que Heidegger (2002a, p. 43), em *Ser e tempo*, chama de “repercussão ontológica da compreensão do mundo sobre a interpretação do [ser-aí]”. O costume de considerar outro aquele com quem cada um precisa conviver no dia-a-dia e do qual se distingue com base na evidência bruta de que se trata de alguém fisicamente distinto de si próprio – tal costume induz a restringir a manifestação da alteridade apenas ao que se manifesta sob tais condições. A condição bruta da qual nenhum ego pode se desvencilhar, a

---

<sup>241</sup> Ou ainda, se preferir, *fisicamente* diferente de mim.

condição de ser alguém *corporalmente* particular dentre muitos outros, acaba repercutindo no modo em que ele, o ego, compreende aquele aspecto essencialmente característico do pensamento, a relação reflexiva de si “consigo mesmo”.

Quando, para caracterizar a estrutura dialógica do pensamento, a linguagem recorre de maneira igualmente espontânea à palavra ‘mesmo’, na expressão “eu comigo mesmo”, ela parece muito mais me designar *enquanto alguém realmente existente*. Ela não parece retratar aqui exatamente o que de fato ocorre na experiência mesma do pensamento, mas sim procura manter a atenção em *quem* está fazendo tal experiência, caracterizando, aliás, a reflexividade da consciência a partir dessa referência bruta. Quando me induz a dizer: “eu comigo mesmo”, a linguagem busca apenas se prevenir do poder remissivo da preposição *com*, contraída no pronome “*con.sigo*”, que, a princípio, tende a me remeter para algo distinto de mim. Para tanto, ela imediatamente intervém, aconselhando o emprego da palavra “mesmo” para, assim, manter a minha atenção em mim *mesmo*.

Em contrapartida, mesmo anuindo a tal argumentação, a descrição apresentada não corresponderia muito mais a um estado de esquizofrenia, sendo o ego incapaz de saber quem ele deve ser dentre tantos outros quantos fossem necessários para realizar as mudanças de posição perante si? Naturalmente, olhar para si mesmo sob outra perspectiva não significa de maneira alguma perder a própria identidade, pois há sempre uma posição original que serve de referência para quem está pensado, à qual ele invariavelmente retorna para lhe conferir mais coesão e, sobretudo, mais plausibilidade. Em outras palavras, *pensar significa sempre assumir certo posicionamento em relação a algo*.

Ademais, tal coesão e tal plausibilidade se ancoram na própria unidade dos fenômenos investigados, que, portanto, proporcionam ao ego um ponto de referência estável no qual ele pode fundar seu ponto de vista sobre as coisas. A necessidade de assumir outra perspectiva apenas ajuda a averiguar e, portanto, a refinar aquele posicionamento original, ampliando, inclusive, a possibilidade de ele adquirir maior generalidade. Se não fosse assim, não seria sequer possível ao pensamento amadurecer e superar a si mesmo, como diria Hegel, rumo à descoberta de um fundamento mais sólido.

Seriam inúmeros os exemplos que poderiam ser extraídos da própria tradição, com base nos quais a exposição poderia aprofundar o que tem sido demonstrado até aqui. Em alguns casos, a alteridade do outro com quem o filósofo dialoga enquanto pensa até assume a forma de um personagem, por exemplo, a figura do “gênio maligno” nas *Meditações*, de Des-

cartes, ou mesmo os inúmeros interlocutores de Sócrates nos diálogos de Platão.<sup>242</sup> Obviamente, ela não requer nenhuma denominação específica, aparecendo, inclusive, de maneira anônima, muito comum nos textos de Wittgenstein (1998), como ocorre na seguinte passagem de *Da certeza*: “Mas se *alguém* dissesse «Assim também a lógica é uma ciência empírica», essa pessoa erraria”.<sup>243</sup>

Até quando não se identifica como um interlocutor impessoal, certamente a alteridade já se insinuou de alguma maneira:

‘Verdade’ quer dizer a essência do verdadeiro. Pensamo-la a partir da recordação da palavra dos gregos. *Ἀλήθεια* significa o não-estar-encoberto do ente. Mas será isso já a determinação da essência da verdade? Não será que estamos a fazer passar a mera alteração da palavra usada – não-estar-encoberto em lugar de verdade – por uma caracterização daquilo que está em causa? Enquanto não experimentarmos aquilo que deve ter acontecido para que se torne necessário referir a *essência* da verdade pela palavra ‘não-estar-encoberto’, continuará certamente a tratar-se de uma troca de nome. (HEIDEGGER, 2002d, p. 49).

Nessa passagem de *A origem da obra de arte*, escolhida praticamente a esmo, há dois interlocutores em diálogo com Heidegger, um dos quais se manifesta mais evidentemente: “os gregos”. Além deles, alguém outro interpõe uma dúvida quanto ao modo pelo qual Heidegger caracteriza a experiência da verdade quando se vale de uma tradução atípica da palavra grega *alétheia*. Heidegger não o nomeia e nem sequer o identifica com o pronome indefinido ‘alguém’, como faz Wittgenstein na passagem citada mais acima. Ele simplesmente pergunta *a si mesmo*: “Não será que estamos a fazer passar a mera alteração da palavra usada – não-estar-encoberto em lugar de verdade – por uma caracterização daquilo que está em causa?”. Obviamente, Heidegger *não* pensa assim. Ele apenas antecipa uma objeção *contra si*, que, portanto, não lhe diz respeito e o interpela *desde fora* da perspectiva a partir da qual ele mesmo estaria disposto a compreender a experiência da verdade.

Mesmo em momentos mais sutis do fluxo de pensamento – um contraponto, uma inflexão, uma ressalva – todos eles apenas são possíveis graças à mediação da alteridade, cuja manifestação acontece de modo tão bem dissimulado, que induz a compreender o pensamento como um diálogo onde o ego faz companhia a si *enquanto mesmo*. Embora Arendt (2009, p. 209) alegue expressamente: “a diferença e a alteridade [...] são também as mesmas condições de existência do ego mental do homem”, o outro com o qual um filósofo deve dialogar enquanto pensa invariavelmente ela o reduz àquele “outro eu” pelo qual Aristóteles define um “amigo” e com o qual, segundo Arendt, seria impossível discordar. Toda a alteridade, toda a diferença, que esse “outro eu” deveria proporcionar à experiência do pensamento, acaba se

<sup>242</sup> Não importa se eles realmente existiram.

<sup>243</sup> *Ibid.*, p. 41, § 98, grifo nosso. Ou ainda, quando ele diz, §89: “Talvez *alguém* diga [...]”; e também, §98: “Mas se *alguém* dissesse [...]” (grifo nosso). Cf. WITTGENSTEIN, 1998.



esvaindo na “mesmidade” que a sua condição de amigo deve assegurar. Afinal, ele precisa garantir a identidade do eu consigo mesmo e, assim, aplacar tanto o temor de Sócrates ante a possibilidade de se contradizer, de romper a unidade consigo mesmo, quanto o temor de Arendt ante a possibilidade de o mal ser praticado. Em suma, a diferença e a alteridade que Arendt atribui ao “outro eu” não passam de meras aparências.

#### 2.5.4 O pensamento como ação transitiva e prática

Haja em vista toda a exposição feita até aqui, finalmente, convém perguntar: o pensamento poderia ser considerado ação? Em princípio, não há problema algum em compreendê-lo assim, pois ele poderia muito bem ser considerado uma ação autotélica, cujo fim fosse ela própria, assim como Aristóteles, Arendt, Hegel e talvez até mesmo Pieper o compreendem, a exemplo de talvez toda a tradição filosófica. Toda a problematicidade da questão reside fundamentalmente na natureza da ação de pensar. A finalidade última da pergunta, portanto, consiste em saber se o pensamento poderia ser uma ação de natureza genuinamente *prática*, o qual, para tanto, precisa manifestar em si, inclusive, como sua condição de possibilidade, os aspectos determinantes da ação prática.

Ora, como as considerações feitas anteriormente trataram de mostrar, o que distingue a ação humana e a ação animal não pode ser a autotelia, pois os animais também podem realizar ações autotélicas, como ver e sentir. É a possibilidade de ponderar, de refletir, o que define a ação humana e, sob tal aspecto, pensar seria também agir, uma vez que ambas as atividades inegavelmente se caracterizam pelo movimento reflexivo. Mas, por si mesma, a reflexividade poderia situar o pensamento no âmbito das ações práticas? Não, porque, conforme a maneira como ela for compreendida, a reflexividade poderia ser realizada autotelicamente, sem qualquer outro fim senão ela própria. Nem mesmo a condição plural do pensamento, outro fator comum com a ação, parece bastar para responder ao problema em questão aqui, o que Arendt trata de mostrar quando nega ao pensamento a possibilidade de ele ser uma ação prática, embora o considere um fenômeno essencialmente plural.

Embora não sejam condições suficientes, a reflexividade e a pluralidade certamente são condições necessárias para que o pensamento possa ser considerado ação prática, afinal, sem reflexividade, de acordo com Aristóteles, e sem pluralidade, segundo Arendt, não parece possível agir. Ora, o pensamento satisfaz perfeitamente ambas as condições, pois, enquanto diálogo de alguém consigo mesmo, ele precisa ser reflexivo e, já que todo diálogo requer ao

menos dois interlocutores, precisa ser também plural. Mas quais seriam as condições suficientes para que uma ação fosse considerada prática? Essa pergunta poderia ser respondida com base em uma contraposição ao que define a experiência teórica: seria prática a ação de quem se move para algo distinto de si mesmo, promovendo-lhe uma transformação e, por sua vez, mostrando-se passível de sofrer a influência de uma possível reação. Em outras palavras, para ser prática, a ação precisa ser transitiva, de sorte que, para ser considerado prático, o pensamento precisaria transitar para algo diferente de si.

A fim de preparar a situação do problema, é imprescindível rever o que define a transitividade em si mesma da ação e, para tanto, convém retomar Tomás de Aquino (1980, p. 1443, q. LVII, a. IV). Enquanto a ação cuja finalidade, ou cujo efeito, permanece em quem a promoveu deve ser considerada ação imanente, a ação cuja finalidade, ou cujo efeito, *transita* para outra coisa, para algo diferente de quem a provocou – tal ação, enfim, deve ser considerada transitiva. Haja em vista, estritamente, aquilo que define esse movimento transitivo, *não importa qual a direção da ação*, se ela parte, por exemplo, da coisa *x* em direção à coisa *y* ou da coisa *y* em direção à coisa *x*; para ser considerada transitiva, a ação apenas não deve permanecer onde ela foi originalmente promovida, mas transitar para outra coisa; basta haver, em suma, duas coisas distintas *inter*.agindo entre si.

Com base na exposição feita, o pensamento parece ser, sim, um movimento transitivo, pois, enquanto atividade reflexiva,<sup>244</sup> ele se cinde em dois e, conseqüentemente, me põe diante de outro, que me expõe à constante possibilidade de ser transformado. Não importa se a transformação parte de mim ou do outro com quem dialogo, visto que, por ser uma atividade plural, o pensamento se define justamente por aquilo que ocorre *entre* mim e minha contraparte. Mas, haja em vista a segunda forma imprópria de manifestação da alteridade, como ocorreria tal transitividade, já que, nesse caso, o outro com o qual dialogo não seria alguém que realmente existe ou existiu, mas alguém que eu mesmo encarrego de engendrar diante de mim? Convém notar, mais uma vez, como eu me transformo quando ele revela alguma dose de razão e, principalmente, como eu o transformo quando consigo responder às contestações apresentadas a mim, já que, assim, ele deixa de me afetar como havia feito antes, assumindo outra feição perante mim, talvez, menos inquietante.

A transitividade da ação de pensar parece conduzir imediatamente àqueles dois outros aspectos pelos quais Arendt define a ação prática: a imprevisibilidade e a ilimitabilidade. Uma vez em diálogo com outro, não parece mais possível me prevenir contra possíveis influências

---

<sup>244</sup> No sentido exposto na seção 2.5.3.

inesperadas ou mesmo prever quais as consequências últimas do andamento desse diálogo. Assim como a ação, um diálogo também se desata como uma “reação em cadeia”, onde qualquer resposta conduz inevitavelmente a uma pergunta e, sobretudo, ninguém parece capaz de prever quais perguntas decorrem das respostas. Não por acaso, Gadamer introduz a parte de *Verdade e método* sobre a linguagem, ressaltando exatamente a imprevisibilidade de um diálogo: “[...] quanto mais autêntica uma conversação”, diz ele (2003b, p. 497), “tanto menos ela se encontra sob a direção da vontade de um [ou] outro dos interlocutores”. No ensaio *Homem e linguagem*, inclusive, ele (2004, p. 181) também aponta para a ilimitabilidade do diálogo, “[que] possui [...] uma infinitude interna e não acaba nunca”. “[...] Toda interrupção [do] diálogo guarda, por sua vez, uma referência interna à retomada do diálogo” – embora Gadamer não estivesse visando aí, convém deixar claro, a tese defendida aqui segundo a qual a atividade de pensar deve ser considerada ação prática.

Ademais, no pensamento em geral também pode ser constatada aquela necessidade de se distinguir, de se identificar, respondendo à pergunta “Quem és?”, outro aspecto essencial da ação prática. Ao longo da história, como se sabe, um filósofo sempre se distinguiu de outro mostrando como ele pensa; Aristóteles, por exemplo, se identifica como tal e tal filósofo em virtude do modo como ele se posiciona em relação aos filósofos pré-socráticos e, principalmente, a Platão. Mesmo no diálogo íntimo com um *alter ego*, o filósofo acaba revelando quem é quando responde à necessidade de se posicionar em favor de uma perspectiva particular dentre tantas outras possíveis. Em qualquer obra filosófica, pode ser constatado esse aspecto da ação prática; em todo o percurso da *Fenomenologia do Espírito*, por exemplo, embora Hegel a considere uma mera descrição fenomenológica de como a consciência supera a si mesma rumo a novas experiências, subjaz a necessidade de Hegel se identificar como tal, de dizer quem ele é, em resposta aos outros filósofos que consideravam, erroneamente, segundo ele, o conhecimento como um meio pelo qual o ser humano poderia apreender o absoluto, conforme ele conta no prefácio à *Fenomenologia*.

Apesar de todos esses pontos em comum, parece haver uma diferença insuperável entre a ação prática e a experiência teórica, que, portanto, talvez as impedissem de formar uma verdadeira unidade. Enquanto o pensamento, na experiência teórica, visa fenômenos universais, a ação prática lida com fenômenos particulares, mais especificamente, com a situação concreta na qual, e somente nela, a ação pode ser realizada. A propósito, Jean Yarbrough e Peter Stern (1981, p. 336-337) evocam exatamente essa diferença ao especular sobre qual seria a resposta de Hannah Arendt à seguinte questão: “[...] como, em uma situação *particu-*

lar, o pensamento nos condiciona contra a realização do mal [...]”.<sup>245</sup> Porque se ocupa de conceitos *gerais* como ‘justiça’, o pensamento, assim Yarbrough e Stern concluem, não poderia mostrar como agir em uma situação *específica*.

Há dois aspectos fundamentais nesse problema aos quais Yarbrough e Stern não parecem ter prestado a devida atenção. Em primeiro lugar, a circunstância particular onde alguém precisa tomar uma decisão sobre como agir, apenas por ser particular, não parece prescindir da generalidade do conceito. Ora, quem age precisa se orientar pelo modo como ele conceitua a justiça, mesmo em uma situação urgente, quando não há tempo para refletir. Em segundo lugar, a universalidade é uma determinação ontológica da *coisa* pensada, não da experiência com o pensamento, que somente pode ser realizada em um momento tão particular quanto àquele em que a ação deve ser consumada.

Essa última observação se baseia no aspecto fundamental da crítica de Heidegger contra a maneira em que Husserl compreende a fenomenologia, conforme a exposição já teve a oportunidade de comentar e agora volta a frisar. Assim como a ação prática, o pensamento também precisa lidar com uma situação particular – “a situação hermenêutica”, da qual parte qualquer investigação teórica. Não basta ao filósofo clarificar descritivamente os conceitos fundamentais, como supunha Husserl, de acordo com Heidegger, mas ele precisa se apropriar das “orientações de fundo” pelas quais se guia – o que somente pode ser feito *caso a caso*. Em suma, o que parecia ser uma característica exclusiva da ação prática – lidar com a particularidade da situação onde ela, a ação, deve ser realizada – tal característica, enfim, é também condição da própria experiência feita com o pensamento.

Haja vista tais considerações, a exposição chega a um estágio onde tudo o que tem sido apresentado até aqui chega, enfim, a um desfecho. A transitividade, a imprevisibilidade, a ilimitabilidade, a distinção e a particularidade da “situação hermenêutica” – todas elas apenas prepararam a introdução de outra característica, que, dentre todas, demonstra mais decididamente o caráter prático da atividade de pensar. O fato de haver outro com o qual preciso dialogar enquanto penso me impõe uma tarefa de caráter genuinamente prático e, caso a negligencie, acabo comprometendo, eis toda a questão, o sucesso de todo o desenvolvimento da investigação. – Eu *preciso regular a minha conduta* em relação ao outro com quem dialogo enquanto penso; eu preciso, por exemplo, *ser justo* com ele, afinal, a justiça é o “bem dos outros”, como diz Aristóteles (2001, p. 93, V 1, 1130a), de sorte que, se devo lidar com outro, devo também avaliar se estou sendo justo.

---

<sup>245</sup> No original: “[...] how in a *particular* situation thinking conditions us against doing evil [...]”.

Não convém desenvolver essa tese agora, pois a exposição ainda não dispõe de algumas pressuposições fundamentais cuja abordagem cabe apenas ao próximo capítulo. Entretanto, vale tecer maiores esclarecimentos, meramente a título de introdução, sobre como o pensamento depende da regulação da conduta de quem pensa; sobre como o pensamento depende, por exemplo, do compromisso com uma atitude justa. Obviamente, por “pensamento” está sendo compreendido aqui o diálogo desenvolvido em silêncio quando estou a sós, porém, na companhia do outro (si)<sup>246</sup> em relação ao qual preciso tomar uma posição determinada. Como o pensamento é aquilo sem o qual é impossível fazer a experiência teórica, demonstrar como o pensamento é uma ação prática implica demonstrar como a experiência teórica envolve essencialmente a ação prática, ao contrário do que se pensa.

Seja quando desenvolvo uma mesma perspectiva, seja quando procuro criticá-la com o propósito de averiguar a sua consistência, preciso *fazer jus* à pretensão a partir da qual o outro (si) me interpela e procura me dizer algo a respeito da coisa investigada. Do contrário, eu simplesmente o anularia enquanto minha contraparte e, conseqüentemente, suspenderia a possibilidade de me dividir deliberadamente em dois. Em uma palavra, eu deixaria de pensar. O ponto fundamental aqui reside no fato de *a manifestação do outro (si) enquanto outro se encontrar sob o jugo do meu ego*, pois, na medida em que me encontro a sós, ele, o outro (si), depende de mim, mais especificamente, depende da minha *conduta*, para se apresentar *enquanto outro* e, assim, fazer par comigo. Enquanto penso, o outro (si) se encarrega de me apresentar perguntas *alter.nativas* às minhas respostas<sup>247</sup> e, para compreendê-las *como tais*, preciso me empenhar para *respeitar* minimamente a condição desde a qual elas me interpellam: *a condição de serem outras em relação a mim*. Ora, tal “respeito” se chama aqui justiça. Sem ela, haveria apenas um mesmo, ao invés de dois.

Ademais, a necessidade de se comprometer com uma conduta justa parece ser condição não só para estabelecer a própria experiência do pensamento como também para desenvolver um diálogo minimamente bem-sucedido. Eu não posso conhecer *bem*, como parece ser o propósito de quem se põe a pensar, se não ouço aquele outro (si) que fala dentro de mim, pois a coisa, quando vista desde outra perspectiva, sempre pode se revelar de uma maneira diferente de como eu a compreendia. Quando faço jus ao que o outro (si) me diz, abro a possibilidade de transpor a perspectiva com a qual me identifiquei primeiramente para, somente

---

<sup>246</sup> Convém colocar o ‘si’ entre parêntesis, porque o outro nem sempre precisa ser outro si, compreendido enquanto segunda forma de manifestação imprópria da alteridade, mas alguém realmente outro, por exemplo, um filósofo da tradição com o qual posso concordar ou discordar.

<sup>247</sup> Ou ainda respostas alter.nativas às minhas perguntas.

então, ver a coisa de um modo em que eu não a veria, caso me empedernisse naquela perspectiva original. Abro-me, enfim, à possibilidade de conhecer melhor, de aperfeiçoar o modo como compreendo as coisas investigadas.

Trata-se aqui de uma atitude genuinamente prática do pensamento, que se revela no seio mesmo da experiência teórica, pois ela, a teoria, só se realiza por meio do pensamento e, portanto, não pode ser reduzida à mera atitude contemplativa. Em vez de simplesmente contemplar coisas cujo modo de ser seria em si mesmo universal e necessário, eu me volto para mim, para a maneira como me comporto, já que, para iniciar o processo de conhecimento, preciso estar diante do outro (si) com quem travo um diálogo. Um belo exemplo dessa tese é aquela mesma passagem do diálogo *Sofista*, de Platão, citada anteriormente, onde o estrangeiro se compromete a apresentar o que os outros filósofos compreendiam por ‘ser’ “*como se* [eles] estivessem aqui presentes em pessoa”. Surge aí um compromisso claramente distinto da mera contemplação de coisas imutáveis; um compromisso de *fazer justiça* à palavra do outro *tal como* ele mesmo o faria se estivesse presente.

Todavia, conforme alguém pudesse alegar, Gadamer já teria descoberto esse compromisso prático, quando, a propósito de uma crítica a Schleiermacher apresentada no artigo *Sobre o círculo da compreensão*, ele observa:

[...] Quando procuramos compreender um texto, não nos transferimos para a estrutura espiritual do autor, mas desde que se possa falar de transferência, transferimo-nos para seu pensamento. Isso significa, porém, que *procuramos deixar e fazer valer o direito objetivo daquilo que o outro diz*. Se quisermos compreender, buscaremos reforçar ainda mais seus argumentos. (GADAMER, 2004, p. 73, grifo nosso).

De fato, sob tal perspectiva, a compreensão parece requerer um compromisso prático de quem interpreta, mas, de maneira alguma, o que Gadamer diz nessa passagem corresponde ao que tem sido apresentado aqui. Primeiro, o outro ao qual Gadamer se refere ali não é aquele outro com o qual deve dialogar quem se dedica ao pensamento, até porque ele se refere ao que acontece durante a compreensão de um texto – uma experiência significativamente diferente daquela que vem sendo investigada aqui. Segundo, em nenhum momento Gadamer sequer parece considerar prática essa atitude do intérprete em relação ao texto, além de nem mesmo sugerir a possibilidade de ela, caso a considerasse universal, ser um indício da necessidade de agir no âmago da experiência teórica.

Finalmente, a exposição julga ter sido suficientemente clara e ampla quanto ao que lhe coube apresentar aqui, restando-lhe tecer apenas alguns comentários complementares no intuito de preparar a passagem para a próxima seção. Convém ao menos mencionar a pressuposição da qual parecem partir tanto Josef Pieper quanto Hannah Arendt para se contrapor à possibilidade de compreender o pensamento como ação prática. Ambos partem do princípio se-

gundo o qual a ação somente pode ser *prática* em um âmbito específico da experiência humana, a saber, no “mundo do trabalho”, “dos negócios humanos”, “dos interesses imediatos”. Arendt, em particular, pensa assim, muito provavelmente porque parece herdar de Aristóteles a perspectiva de acordo com a qual os seres humanos seriam constituídos de faculdades distintas, cada uma delas encarregada de conhecer ou regular um âmbito específico do ser; a faculdade teórica, a *sophía*, os seres imutáveis; a faculdade prática, a *phrónesis*, as ações humanas; a faculdade produtiva, a *poiésis*, as coisas produzidas. Não por acaso, a exposição tem manifestado frequentemente uma predileção pelo conceito de experiência, em lugar do conceito de faculdade, ao caracterizar a teoria como “experiência teórica”, a fim de, provisoriamente, evitar a perspectiva de Aristóteles.

Enfim, parece suficientemente demonstrada a tese segundo a qual a ação é um aspecto determinante da experiência de distanciamento teórico, além da disposição para ser útil a alguém, que induz o filósofo a se interessar por tudo aquilo que possa ajudar a realizar bem a difícil tarefa de conhecer teoricamente certas coisas. Enquanto aspectos de uma mesma experiência, a ação de pensar se relaciona intimamente com a disposição para ser útil, pois, quando penso, me volto para o outro (si) com cujo auxílio eu procuro contar para dirimir as dificuldades típicas da experiência teórica. Ao invés de apenas discutir com ele sobre qual seria o princípio em virtude do qual as coisas são tais como são, dialogo com o outro (si) para tentar superar aquelas dificuldades. Também aqui está em jogo uma conduta distinta da mera contemplação, já que se trata de *ajudar* alguém.

Decerto, há ainda muito a dizer sobre a questão desenvolvida aqui, o que, porém, talvez possa ser feito de maneira mais adequada somente no próximo capítulo. Mesmo assim, a principal finalidade da seção parece ter sido realizada ou, ao menos, parecem ter sido apresentados os pontos fundamentais para realizá-la. Ela se propôs a investigar a possibilidade de romper com a solidão da experiência teórica e, ao mostrar como o pensamento é, na verdade, uma ação, principalmente, uma ação *prática*, a seção parece ter dado um passo significativo rumo a tal propósito. A necessidade de lidar com outro (si), perante o qual me posiciono e, portanto, dele me distingo, pois, assim, me vinculo a uma perspectiva particular com a qual e por meio da qual me identifico – enfim, a lida com a alteridade do outro desfaz a ilusória situação em que eu estaria envolvido na “mesmidade” do meu eu enquanto *um e mesmo*; situação, portanto, em que eu estaria inteiramente só.

A experiência teórica, na medida em que só pode ser realizada por meio do pensamento, mais propriamente, do pensamento enquanto diálogo, não pode ser um círculo fechado em si mesmo, mas requer um movimento para alguém diferente de quem a promove e, inclu-

sive, ela só pode ser conduzida adiante, caso mantenha aquele movimento em vigor. Assim, a atividade de contemplar a coisa investigada não pode ser o único propósito visado ali, pois a presença do outro divide a atenção de quem pensa, exigindo dele o compromisso com um fim bem diverso: a necessidade de ser justo com ele, o outro. Finalmente, a exposição parece ter descoberto uma atitude inegavelmente prática no próprio interior da experiência teórica, da qual, inclusive, ela, a teoria, parece depender.

Convém agora passar a um último aspecto do problema a ser tratado ainda neste capítulo. Conforme a exposição anterior tratou de mostrar, a ausência de ação assim como o desinteresse de quem faz a experiência teórica por tudo o que possa ser útil parecem resultar da suposta *imutabilidade* dos princípios investigados. Enquanto são necessariamente tal como se manifestam aos olhos de quem as contempla, tais coisas parecem provocar no filósofo uma espécie de imobilidade a ponto de privá-lo do interesse por outras coisas. Imóvel, ele se mantém absorto diante dos princípios investigados e assim permanece enquanto eles não mudam de figura por serem necessariamente tais como são.

Haja em vista tal panorama, cabe perguntar: a experiência teórica, na qualidade de experiência, redundaria realmente em uma atitude assim imóvel, inativa, desinteressada, decorrente da imutabilidade das coisas investigadas? Em que sentido tais coisas seriam mesmo imutáveis, uma vez que elas devem assim se manifestar no âmbito de uma experiência cuja determinação ontológica fundamental parece ser o movimento? Ao dialogar com o outro (si), o filósofo não pode mudar de perspectiva e, mudando-a, aquilo que tinha sido considerado imutável, de repente, não passaria a ser compreendido de *outra* maneira, conseqüentemente, não passaria a *ser distinto* do que era?

## 2.6 Atitude teórica e imutabilidade dos primeiros princípios

Conforme a exposição buscou mostrar, Aristóteles lega para a tradição posterior uma caracterização da experiência teórica pautada, sobremaneira, na figura do *theós*, que, dada a condição divina, seria sempre e necessariamente tal como é e, portanto, não se moveria para nada diferente de si mesmo, permanecendo imutável e, assim, imóvel. Enquanto realização máxima da ciência teórica, ele, o *theós*, se torna a referência última pela qual os filósofos, conforme sugere Aristóteles, devem se pautar para compreender o modo de ser daquela experiência que lhes parece possível realizar e que eles também a chamam teoria. Apesar de ser inferior à ciência do *theós* em grau teórico, aquela experiência humana conhecida por se



restringir a saber apenas para saber não deixa de ser genuinamente teórica. Afinal, a própria natureza da coisa investigada parece se encarregar de induzir quem se dispõe a teorizar àquele “ritmo vegetativo”<sup>248</sup> que parece definir o movimento característico da experiência teórica. Absorto na imutabilidade da “essência permanente das coisas”, o filósofo, em particular, experimentaria um “puro olhar receptivo”, conforme a descrição de Pieper, ou mais precisamente uma “peculiar *quietude*”, como diz Arendt.

Sob certo aspecto, que convém à realização do propósito visado aqui, na presente exposição, Platão apresenta uma perspectiva significativamente distinta a respeito da disposição de ânimo de quem faz a experiência teórica. Também ele, convém admitir, não só julga imutáveis as coisas dignas de contemplação como também crê na possibilidade de a imutabilidade de tais coisas surtir certos efeitos no ânimo de quem se dispõe a contemplá-las. É o que parece claro na seguinte passagem do livro VI da *República*, onde Sócrates tenta mostrar a Adimanto a verdadeira natureza do filósofo:

Aquele, Adimanto, que tem seu pensamento verdadeiramente voltado para os seres não tem lazer para baixar seus olhos para as atividades dos homens, para lutar com eles e encher-se de inveja e animosidade, mas, vendo e contemplando objetos ordenados e imutáveis que, entre si, nem cometem nem sofrem injustiças e se mantêm todos em ordem e segundo a razão, *tentam imitá-los e assemelhar-se a eles*. Ou acreditas que, quando se convive com o que se admira, há como não imitá-lo? (PLATÃO, 2009a, p. 247-248, VI, XIII, 500 c-d, grifo nosso).

O que Platão diz aí não destoa tanto da maneira como Pieper, Arendt e, sobretudo, Aristóteles determinam a experiência teórica, em particular, quanto aos efeitos da natureza imutável das coisas investigadas sobre a disposição de ânimo de quem as investiga; mesmo quando Platão,<sup>249</sup> logo depois, faz a seguinte ressalva: “Assim, o filósofo, convivendo com o que é ordenado e divino, torna-se ordenado e divino *na medida do possível para um homem [...]*”. Naturalmente, Aristóteles (2001, p. 203, X, 1177b ss) também reconhece, no fim da *Ética a Nicômacos*, as limitações humanas em relação ao propósito de se assemelhar ao divino, mas nada o impede de considerar *realmente* divina “a atividade intelectual”, apesar da “natureza heterogênea” dos seres humanos. Todavia, Platão parece se distinguir de Aristóteles em um ponto importante e, inclusive, bem simples: ele, Platão, aborda diretamente as limitações do ser humano, o que, muitas vezes, confere aos seus diálogos um tom extemporaneamente existencial, em particular, no livro VII da *República*, onde ele desenvolve a assim chamada “alegoria da caverna”.

Ali, Platão mostra, enfim, quão tortuoso acaba se tornando o caminho de quem se arisca a sair das trevas da ignorância, renegando as seduções do devir, para se defrontar com a

<sup>248</sup> Cf. GADAMER, 2001, p. 26, em *Elogio da teoria*.

<sup>249</sup> *Ibid.* p. 248, 500d, grifo nosso.

ofuscante luz da verdade. Ele não só traça o caminho a ser percorrido da forma mais simples até a forma mais elevada de conhecimento mas também descreve como todo o percurso pode conduzir ao desespero e até à desgraça. O que parece ser mais emblemático na maneira como Platão descreve o percurso de quem se aventura na experiência teórica não é tanto a possibilidade de ele se assemelhar ao que é “ordenado e divino na medida do possível para um homem”, como ele ressalva; ao contrário, mais emblemáticas parecem ser as constantes transformações pelas quais ele precisa passar para, somente depois de muito esforço e desespero, se manter junto à essência mesma das coisas.

A dialética de Platão, como Gadamer (2005, p. 79) observa, se tornou a principal inspiração de Hegel (2003, p. 74, grifo do autor), para quem, não por acaso, a trajetória desde a consciência comum até “os pensamentos puros”<sup>250</sup> deveria ser considerada “[um] caminho da *dúvida* ou, com mais propriedade, [um] caminho do desespero”.<sup>251</sup> Ora, se Platão representa um passo significativo em relação a Aristóteles, Hegel, por sua vez, parece superá-lo quanto a um aspecto sumamente importante, haja vista o propósito fundamental da exposição de averiguar quão imutáveis realmente são as coisas investigadas na filosofia e, portanto, quão quieta pode ser a disposição de ânimo do filósofo. Hegel, ao contrário de Platão, não apenas resume em um conceito particular – a experiência – o processo de transformação da consciência como também, sobretudo, pontua claramente *a razão de ser* do desespero da consciência: *a possibilidade de a própria coisa investigada acabar mudando à medida que a consciência muda o que ela sabia a respeito daquela coisa*.

Decerto, a perspectiva de Hegel também revela algumas limitações particulares e, inclusive, algumas pressuposições comuns a Platão e a Aristóteles, que até se tornaram alvos de críticas da presente tese e das quais a exposição tratará no momento mais oportuno. Nenhuma delas, porém, destitui a importância do conceito de experiência, por cujos aspectos mais fundamentais a exposição pretende se orientar, tendo em vista principalmente três propósitos. Primeiro, fazer frente àquela caracterização da experiência teórica segundo a qual ela não se definiria por um estado de “peculiar quietude”, de acordo com Arendt, ou ainda por um “olhar puramente receptivo”, nas palavras de Pieper. Segundo, esclarecer, enfim, o que tem sido visado aqui por meio da palavra ‘experiência’ na expressão “experiência teórica”. Como ter-

<sup>250</sup> Aliás, o desenvolvimento da própria fenomenologia, segundo ele (2003, p. 81, grifo do autor), nada mais seria senão “[a] ciência da *experiência da consciência*”. Logo, não parece ser muito exato dizer: “A experiência designa o que ‘a fenomenologia’ é”, como Heidegger (2002d, p. 141) o diz no ensaio *O conceito de experiência em Hegel*. A fenomenologia não é exatamente a experiência da consciência, mas sim a *ciência* dela.

<sup>251</sup> A propósito, a comparação do caminho da consciência com a alegoria da caverna, de Platão, também não escapou a Jean Hyppolite (1999, p. 29), para quem “a *Fenomenologia* é a história concreta da consciência, sua saída da caverna e sua ascensão à ciência”.

ceiro e principal propósito, por em questão o pressuposto de Aristóteles segundo o qual as ciências teóricas lidam com coisas imutáveis.

É importante enfatizar este último propósito, pois ele se relaciona mais diretamente com o problema em questão aqui. Conforme a demonstração feita antes, a ciência teórica se distingue da ciência prática, como Aristóteles (2005a, p. 269, VI 1, 1025b 18) sugere, porque os princípios nela visados, ao contrário daqueles investigados na ética e na política, não dependem das vicissitudes da natureza humana para se tornarem ato. Enquanto permanecem sempre e necessariamente tais como são, esses princípios imobilizam quem os investiga, impedem-no de se mover para algo diferente deles e, portanto, o mantêm na disposição de ânimo típica da experiência teórica. Em comparação com o *theós*, que, pela própria natureza, não se move para nada distinto daquilo que o determina como tal, se trata, obviamente, de uma forma derivada de imobilidade. Resta saber se os seres humanos – eis todo o problema – podem realmente ver *sempre a mesma coisa* naquilo que estão visando durante a experiência teórica, de sorte que se mantenham em uma disposição de ânimo tão imutável – ou melhor, tão *quieta* – quanto à coisa mesma contemplada.

Afinal, o que no conceito de experiência o torna tão importante assim, para que a exposição o considere ponto de partida para responder a tal questionamento? Como prerequisite para uma abordagem mais clara da experiência, convém esclarecer como, segundo Hegel, a consciência se relaciona, em geral, com aquilo de que ela pode ser consciente, cujo aspecto essencial Jean Hyppolite o resume assim:

Ora, existem nela [na consciência] dois momentos: *ter consciência é distinguir de si aquilo de que se tem consciência, distinguir e ao mesmo tempo relacionar-se com isso* [grifo nosso]. “A consciência *distingue* algo de si e ao mesmo tempo *se relaciona* com ele”. O ser para a consciência é para ela, e ela o põe ao mesmo tempo como sendo em si, como estando fora desse relacionamento: “o lado desse em-si chama-se *Verdade*”. Assim, a consciência sabe alguma coisa, tem uma certeza, e aspira a uma Verdade que é independente de sua certeza. (HYPPOLITE, 1999, p. 38, grifo do autor).

Para, logo adiante, esboçar uma primeira definição de experiência:

Não se pode separar a consciência daquilo que para ela é seu objeto, daquilo que toma como Verdadeiro; porém, *se a consciência é consciência do objeto, é também consciência de si mesma*. Ambos os momentos radicam nela e são diferentes [...]. Mas *ambos os momentos relacionam-se um com o outro e este relacionamento é precisamente o que se denomina experiência*. (HYPPOLITE, 1999, p. 39, grifo nosso).

Aí, ele não enfatiza o caráter determinante, essencialmente *negativo*, vale dizer, essencialmente *dialético*, da relação entre consciência e objeto:

A consciência põe à prova seu saber para torná-lo adequado àquilo que toma como sendo o verdadeiro – um certo mundo posto como sendo em-si –, porém, *na mudança de seu saber, muda igualmente o objeto* [grifo nosso]. Ele era o objeto de um certo saber; visto que o saber tornou-se outro, também outro tornou-se o objeto. Com efeito, quando a consciência põe à prova o saber que tem de seu objeto, aquilo que tomava como o em-si, posto como se fosse o verdadeiro absoluto, é descoberto como algo que era *em-si* somente *para ela*. Tal era precisamente o *resultado* da experiência: a *negação* do objeto precedente e o *aparecimento* de um

novo objeto, que, por seu turno, dá origem a um novo saber. (HYPPOLITE, 1999, p. 40, grifo do autor).

Ora, o movimento aí descrito é exatamente para onde Hegel (2003, p. 80, grifo do autor) aponta quando assim define a experiência, na seguinte passagem da *Fenomenologia do Espírito*: “Esse movimento *dialético* que a consciência exercita em si mesma, tanto em seu saber como em seu objeto, *enquanto* dele surge o novo objeto verdadeiro para a consciência, é justamente o que se chama *experiência*”. Consequentemente, como os princípios investigados nas ciências teóricas, em particular, na filosofia, poderiam ser imutáveis quando a consciência frequentemente se depara com um “novo objeto”, palavras de Hegel, à medida que ela reformula o que sabe a respeito dele?

Evidentemente, o que Hegel chama de “experiência” não corresponde ao que os filósofos empiristas designam quando a empregam.<sup>252</sup> Em geral, John Locke (1997, p. 58) chama *experiência* o processo de suprir o entendimento com ideias básicas pela *percepção* das “operações da nossa própria mente” ou das “qualidades sensíveis” de coisas fisicamente presentes. Apesar de serem formas de percepção distintas, uma voltada “para dentro”, por assim dizer, e outra voltada “para fora”, Locke determina ambas a partir da atividade de *perceber* alguma coisa. David Hume (2000, p. 36), por sua vez, estreita ainda mais a relação entre percepção e experiência, quando reduz a “experiência” a um processo onde os sentidos se encarregam de fornecer as matérias-primas com as quais, depois, o pensamento não poderia fazer outra coisa senão “combinar, transpor, aumentar ou diminuir”.

Ademais, “experiência”, tal como Hegel a define, também significa algo muito diferente daquilo que os cientistas modernos passaram a compreender por tal palavra. No âmbito científico, “experiência” designa um conjunto de procedimentos aplicados à coisa investigada, com um propósito, em parte, epistemológico, em parte, prático. O verdadeiro intuito da ciência, quando ela se propõe a conhecer algo, se resume basicamente em identificar as condições sob as quais pode ser constatada uma regularidade no comportamento da coisa investigada. Assim, ela procura reproduzir artificialmente tais condições na expectativa de a coisa se comportar da mesma maneira até que, então, se torne possível controlá-la e, sobretudo, mobilizá-la para satisfazer as necessidades da vida humana.<sup>253</sup>

<sup>252</sup> O que não significa que Hegel não reconheça algum mérito no empirismo. Como observa Michael Inwood (1997, p. 130): “[...] um mérito do empirismo, argumenta ele [Hegel], à parte o seu suprimento de apoio cognitivo para as asserções, é a sua insistência em que um homem deve aceitar somente o que é por ele experimentado”.

<sup>253</sup> A propósito, ninguém apresentou tão bem quanto Heidegger (2002c, p. 11 ss) a essência técnica do conhecimento científico.

Na verdade, Hegel subsume em um mesmo conceito tanto o que os filósofos empiristas quanto o que os cientistas compreendem pela palavra “experiência”. Como Gadamer (2003b, p. 459) bem observa, aliás: “A experiência não é a própria ciência, mas é um pressuposto necessário para ela”. Em outras palavras, a experiência designa algo “mais originário”, para usar uma expressão de Heidegger, no qual se baseiam os procedimentos científicos e, inclusive, a própria percepção, tanto “interna” quanto “externa”. Não há quem não precise reformular aquilo que julgava saber sobre alguma coisa para, assim, conhecê-la novamente, de outra maneira, talvez até melhor, pois, durante a experiência, “o próprio objeto ‘não se sustenta’”.<sup>254</sup> A experiência é um conceito tão abrangente, que se define não apenas por aquele caráter existencial de desespero como também por qualquer outro aspecto relacionado à “consciência em geral”, como Hyppolite ressalta:

A experiência que a consciência faz aqui *não é somente a experiência teórica*, o saber do objeto; *mas toda a experiência*. Trata-se de considerar a vida da consciência tanto ao conhecer o mundo como objeto de ciência quanto ao conhecer-se a si mesma como vida, ou ainda quando ela se propõe uma meta. Todas as formas de experiências éticas, jurídicas, religiosas encontrarão seu lugar, visto que se trata de considerar *a experiência da consciência em geral*. (HYPPOLITE, 1999, p. 26, grifo nosso).

Dada a universalidade da experiência, qualquer relação da consciência com as coisas das quais ela se distingue deve envolver também a possibilidade de tais coisas se transformarem – qualquer uma, mesmo aquelas apreensíveis por meio da percepção sensível. Ora, se a exposição pretende contestar a imutabilidade das coisas investigadas na filosofia, haja vista a possibilidade de a experiência transformá-las constantemente, resta saber como poderia mudar uma coisa sensivelmente percebida em resposta às mudanças na maneira de compreendê-la. Afinal, há uma diferença ontológica significativa entre um princípio universal, tema da investigação filosófica, e uma coisa passível de ser percebida, por exemplo, um martelo. Por ser universal, um princípio é algo “distante das apreensões sensíveis”, como adverte Aristóteles, ao passo que a concretude física de algo como um martelo parece lhe conferir uma imperturbabilidade completamente impassível às transformações no modo pelo qual a consciência o conhece. Alguém pode tomar um martelo, por exemplo, como um instrumento ou como uma simples coisa em desuso ou até mesmo como uma obra de arte contemporânea – e, todavia, se trata exatamente daquela *mesma* coisa de outrora.

Ao versar sobre a experiência, Gadamer deixa transparecer essa questão sem notá-la. Embora ressalte a negatividade da experiência:

De fato, [...] a experiência é em primeiro lugar sempre experiência de negatividade (*Nichtigkeit*). [...] A experiência que se faz de outro objeto altera as duas coisas, nosso saber e seu objeto. Agora sabemos outra coisa e sabemos melhor, e isto quer dizer *o próprio objeto* “*não se*

---

<sup>254</sup> *Ibid.*, p. 464.

*sustenta*”. O novo objeto contém a verdade do anterior. (GADAMER, 2003b, p. 464, grifo nosso).

Ele mesmo pressupõe – apenas implicitamente, é verdade – uma “positividade”, por assim dizer, no ser mesmo da coisa, que parece resistir ao empuxo idealista que a mediação da consciência consigo mesma exerce sobre ela:

Para Hegel a experiência tem a estrutura de uma inversão da consciência e é por isso que se constitui num movimento dialético. É verdade que Hegel age como se o que se costuma entender como experiência fosse algo diferente, na medida em que em geral “fazemos a experiência da não-verdade desse primeiro conceito num novo objeto” (*mas não, que se altere o próprio objeto*). (GADAMER, 2003b, p. 463, grifo nosso).

Há aí um paradoxo curioso: “o próprio objeto ‘não se sustenta’”, mas, ao mesmo tempo, ele próprio não se altera, conforme Gadamer complementa. Esclarecê-lo é uma tarefa fundamental aqui, porque, se a própria coisa não se altera, como o mostram as coisas passíveis de serem apreendidas pela percepção, deve haver na coisa mesma uma positividade imanente, a despeito da negatividade da experiência da consciência. Não seria justo ignorar esse aspecto positivo, que pode contar, e muito, a favor da pressuposição de que os princípios investigados na filosofia são imutáveis. Aristóteles, convém reconhecer, não assenta a especificidade das ciências teóricas em algo sem qualquer fundamento. De fato, a imperturbabilidade no modo pelo qual a maior parte dos fenômenos se torna manifesta dá ao filósofo a intuição fundamental de que há algo, um princípio, em cuja imperturbabilidade originária repousaria aquela dos fenômenos em geral. Aliás, na força dessa intuição repousa todo o argumento de Aristóteles exposto no livro IV da *Metafísica*,<sup>255</sup> onde ele advoga em favor do princípio da não-contradição para refutar a doutrina atribuída a Protágoras.

Temporariamente, a exposição deixará de lado o conceito de experiência, já que, para dissolver aquele paradoxo na exposição de Gadamer, lhe parece mais inspiradora uma distinção relativamente marginal na filosofia de Heidegger. Em alguns momentos, ele diferencia três aspectos relativos ao ser de um ente: que-ser (*Daßsein*), o-que-ser (*Was-sein*)<sup>256</sup> e como-ser.<sup>257</sup> Há, em *Ser e tempo*, uma breve referência à primeira expressão, *Daßsein*, quando Hei-

<sup>255</sup> Cf. ARISTÓTELES, 2001, p. 145, IV 4, 1006a ss.

<sup>256</sup> *Daßsein* aparece em *Ser e tempo*, §2, onde Heidegger trata da “estrutura formal da pergunta pelo ser” (HEIDEGGER, 2001, p. 5). *Was-sein* aparece em *Sobre a essência do fundamento* (HEIDEGGER, 1976, p. 178). Diferentemente das partículas *so*, *wie* e *als* (vide nota seguinte), *Daßsein* e *Was-sein* requerem uma atenção especial. Na língua alemã, o pronome *was* e a conjunção *daß*, ou simplesmente *dass*, possuem significados bem distintos. *Was* é um pronome demonstrativo e, portanto, lhe cabe designar alguma coisa, enquanto *dass* é uma conjunção e, como tal, introduz geralmente uma proposição que se refere a um acontecimento. Quando oportuno, a exposição estabelecerá filosoficamente tal diferença. Ademais, não está claro se Heidegger, em cada caso, visa sempre um mesmo fenômeno. Assim, ele acaba deixando ainda mais livre o caminho para a exposição desenvolver considerações próprias a respeito de ambas.

<sup>257</sup> ‘Como’, em português, traduz em geral três palavras diferentes nos textos de Heidegger: *so*, *wie* e *als*. *So* aparece na expressão *Sosein* no mesmo contexto em que *Daßsein* em *Ser e tempo*, §2, onde Heidegger trata da “estrutura formal da pergunta pelo ser”. Cf. HEIDEGGER, 2001, p. 5. *Wie* faz parte da expressão *Wie-sein*, que aparece, junto com *Was-sein*, em *Sobre a essência do fundamento*. Cf. HEIDEGGER, 1976, p. 178. Nenhuma das duas palavras recebeu tanta atenção de Heidegger

degger prepara formalmente a questão do ser: “Questionar”, diz ele (2002a, p. 30, grifo nosso), “é procurar distintivamente o ente em seu *que-ser* e (*Daßsein*) como-ser (*Sosein*)”.<sup>258</sup> Mas ele não esclarece o que significa, afinal, procurar algo “em seu que-ser” e qual seria a diferença em relação a procurá-lo “em seu como-ser”.

Quanto à expressão o-que-ser (*Was-sein*), em *Sobre a essência do fundamento*, Heidegger deixa somente algumas sugestões a respeito do seu significado, quando ele, tal como em *Ser e tempo*, trata da estrutura de um questionamento, agora, mais especificamente, de um questionamento acerca do porquê de algo:

Com sua origem o porquê também já se diversifica. As formas fundamentais são: por que assim e não assado? Por que isto e não aquilo? *Por que afinal algo e não nada?* Neste porquê, seja de que modo for expresso, já reside, porém, uma pré-compreensão, ainda que pré-conceitual, do que-ser (*Was-sein*), como-ser (*Wie-sein*) e ser (nada) em geral. Isto, porém, quer dizer: já contém a resposta primordial, primeira e última para todo o questionar. (HEIDEGGER, 1999a, p. 144, grifo do autor).

De maneira geral, o-que-ser parece designar, de acordo com tais indicações sumárias e imprecisas, certo aspecto da constituição ontológica de um ente; aspecto do qual os seres humanos já sempre sustentam uma compreensão prévia que os guia e os induz a antecipar certas respostas aos questionamentos dirigidos ao ente. Contudo, qual aspecto do ser de uma coisa caberia à expressão “o-que-ser” designar, mais precisamente? Também aqui, Heidegger não lega uma resposta clara, restando à presente exposição a responsabilidade por encontrá-la, ainda que o faça apenas provisoriamente.

Já a expressão “como-ser” recebeu de Heidegger (2002a, p. 205, grifo do autor) uma atenção inteiramente distinta. Em *Ser e tempo*, quando se dedica a investigar a compreensão e a interpretação, ele se demora consideravelmente na determinação do que significa “como”, por exemplo, quando alguém “[...] ‘vê’ [algo] *como* mesa, porta, carro, ponte [...]”. De maneira geral, compreender algo “como isto ou aquilo” significa explicitar o que está sendo compreendido, em uma palavra, significa *interpretar*.<sup>259</sup> Portanto, não seria possível ver bem o que Heidegger designa pela palavra “como”, caso a exposição não retome a diferença entre compreender e interpretar:

Na compreensão, [o ser-aí] projeta seu ser para possibilidades. Esse *ser para possibilidades*, constitutivo da compreensão, é um poder-ser que repercute sobre [o ser-aí] as possibilidades enquanto aberturas. O projetar da compreensão possui a possibilidade própria de se elaborar em formas. Chamamos *interpretação* [*Auslegung*] essa elaboração. Nela, a compreensão se apropria do que compreende. [...] A interpretação se funda existencialmente na compreensão e

---

quanto *als* e, portanto, ela servirá aqui de referência na exposição sobre o significado de como-ser. *Als* aparece em *Ser e tempo*, §§32 e 33, e representa a própria estrutura da interpretação. A exposição não diferenciará *so*, *wie* e *als*, porque, quando as emprega, Heidegger parece visar sempre um mesmo fenômeno.

<sup>258</sup> No original: “Fragen ist erkennendes Suchen des Seienden in seinem Dass- und Sosein”. Cf. HEIDEGGER, 2001, p. 5.

<sup>259</sup> *Loc. cit.*

não vice-versa. Interpretar não é tomar conhecimento do que se compreendeu, mas elaborar as possibilidades projetadas na compreensão. (HEIDEGGER, 2002a, p. 204-205, grifo do autor).

Parece melhor saber, em primeiro lugar, como se estrutura a compreensão, já que nela “se funda existencialmente”, como diz Heidegger, a interpretação e, portanto, aquilo que deve ser visado por meio da expressão “como”. Em geral, a compreensão se compõe, segundo Heidegger, de três momentos, basicamente: uma posição prévia (*Vorhabe*), da qual decorre uma visão prévia (*Vorsicht*), que, por sua vez, resulta em uma concepção prévia (*Vorgriff*). Qualquer ser-aí sempre se move em um contexto de possibilidades previamente abertas, que se encarregam de situá-lo em uma posição prévia. Então, ele “recorta” o que foi assumido na posição prévia, segundo uma possibilidade determinada de interpretação,<sup>260</sup> ou seja, segundo uma visão prévia. Resta-lhe, enfim, conceituar a coisa em apreço por meio de uma concepção prévia já disponível na linguagem.

Portanto, uma coisa só se mostra *como* tal e tal coisa particular com base na posição, na visão e na concepção, as quais, enquanto possibilidades de compreensão, o ser-aí pôde assumir previamente. Mais concretamente, uma mesa somente se apresenta *como* mesa, porque o ser-aí pôde se posicionar diante dela a partir da conjuntura instrumental onde ela pode ser apreendida como tal e tal instrumento. Ao assumir tal posição, o ser-aí ainda “fixa o parâmetro”, como diz Heidegger,<sup>261</sup> “em função do qual o compreendido há de ser interpretado”, por exemplo, se a mesa serve ou não para determinado fim. Logo, lhe resta concebê-la por meio de conceitos disponíveis na linguagem: “Sim, a mesa parece ser *adequada*”. Em suma, a expressão “como” designa a própria estrutura da interpretação, que, convenientemente, Heidegger a chama de “estrutura-como” (*Als-Struktur*); ela designa a explicitação do *modo de ser* em que a coisa foi compreendida.

Tais considerações apenas introduzem o que realmente mais importa na exposição de Heidegger a respeito da estrutura-como. Mais adiante, quando trata de investigar a natureza da proposição, Heidegger aborda uma questão de suma importância aqui, *a suscetibilidade da estrutura-como para sofrer modificações*:

O ente sustentado na posição prévia, por exemplo, o martelo, de início, está à mão como um instrumento. Se ele se torna “objeto” de uma proposição, já se realiza previamente com a sentença proposicional uma mudança na posição prévia. Aquilo *com que lidava manualmente* o fazer, isto é, a execução, torna-se aquilo “*sobre*” o que a proposição demonstra. A visão prévia visa algo simplesmente dado no manual. *Através* da visualização e *para* ela o manual entranha-se como manual. Dentro deste descobrir do ser simplesmente dado que encobre a manualidade, determina-se o encontro de tudo que é simplesmente dado, em seu modo de dar-se. Só agora é que se abre o acesso às *propriedades*. O conteúdo com que a proposição determina algo simplesmente dado é haurido do ser simplesmente dado como tal. *A estrutura-“como” da interpretação se modificou* [grifo nosso]. O “como” já não basta para cumprir a função de

<sup>260</sup> *Ibid.*, p. 207.

<sup>261</sup> *Ibid.*, p. 206.



apropriar-se do que se compreende numa totalidade conjuntural. No tocante às suas possibilidades de articular relações de remissão, o “como” separou-se da significância, constitutiva do mundo circundante. O “como” é forçado a nivelar-se com o ser simplesmente dado. (HEIDEGGER, 2002a, p. 215-216, grifo do autor).

Aquele instrumento completamente determinado a partir do manuseio, o martelo, agora, enquanto tema de uma proposição, passa a se mostrar *de outra maneira*, mais especificamente, *como* outra coisa, *como* um “objeto” dotado de certas “propriedades”, tais como peso, dimensão, forma, textura etc. Em outras palavras, *o próprio modo de ser da coisa em questão se transforma*, à medida que o ser-aí reestrutura a compreensão – sobretudo, a sua posição prévia – pela qual ele apreende a coisa, originalmente. Outros exemplos ainda podem ser evocados aqui. Quando um artista olha para um mictório, tal como o fez Marcel Duchamp, a partir das possibilidades abertas à arte contemporânea, *aquilo*, o mictório, também deixa de ser o que era, um instrumento, e *passa a se mostrar como outra coisa*, uma obra de arte. Aí também há uma modificação da estrutura-como.

À luz do paradoxo motivador da exposição feita até aqui, esse exemplo poderia ser assim reapresentado: a mudança no saber da consciência a respeito do martelo acaba mudando o próprio martelo, mas, ao mesmo tempo, ele próprio não muda. Primeiramente, é necessário atentar para uma diferença entre a transformação naquilo que Heidegger chama de “estrutura-como” e a transformação naquilo que Hegel chama de “experiência”. Heidegger não visa exatamente o que alguém pode “saber” a respeito de algo, que, ao deixar de ser verdadeiro, transformaria, ao mesmo tempo, a maneira como a coisa é para ele. Antes, Heidegger se refere muito mais ao *modo de lidar* com a coisa. Trata-se mais propriamente de uma relação existencial com ela, em vez de uma aspiração à Verdade a seu respeito. De qualquer maneira, Heidegger e Hegel parecem partilhar algo em comum: a mudança no modo de se relacionar com a coisa, seja para conhecê-la, seja para lidar com ela, transforma *a maneira como a coisa é para quem se relaciona com ela*.

O aspecto fundamental desse ponto em comum entre Heidegger e Hegel é o fato de as coisas não serem simplesmente em si, mas serem em si *para alguém*. Trata-se da pressuposição fundamental de onde Hegel parte para, segundo Hyppolite (1999, p. 39), definir a experiência: a necessidade de reconhecer a relação inextrincável entre consciência de si e consciência daquilo de que ela é consciente. Todavia, eis todo o problema, partir dessa pressuposição não significa, obviamente, sujeitar as coisas a possíveis arbitrariedades da consciência, como se ela pudesse, conforme seu próprio capricho, “transmutar” uma coisa em outra; nem significa reduzir a transformação no modo pelo qual a coisa se manifesta para alguém em uma mera transformação da “representação subjetiva” dele. Antes, a *própria* coisa se transforma, pois

*aquele* mictório, *ele próprio*, desde quando passou a ser “A fonte”, de Duchamp, já não pode mais ser apenas um instrumento sanitário.

Em suma, a negatividade da experiência – ou seja, todo o empenho da consciência para negar a própria certeza a respeito do que ela julgava saber sobre aquilo de que ela é consciência, no intuito de reconhecer a si mesma no outro, na coisa – *a negatividade da experiência, enfim, deve repousar sobre as possibilidades positivas pelas quais a coisa em si mesma vem a ser somente aquilo que ela pode ser para a consciência.*<sup>262</sup> Em contrapartida, o ser da coisa, na condição de fenômeno, na condição de *algo em si* e, ao mesmo tempo, necessariamente *manifesto para* alguém, somente pode se constituir enquanto *ser* a partir da inter-relação inextrincável de ambos os momentos, quais sejam: a reflexão dialética da consciência sobre si mesma e as possibilidades imanentes à própria coisa, somente a partir das quais ela vem a se manifestar de alguma maneira para a consciência.

O que está sendo visado até aqui pode se tornar mais claro com o aprofundamento nos dois outros aspectos da estrutura ontológica das coisas, *que-ser (Daßsein)* e *o-que-ser (Wassein)*. De acordo com a passagem citada de *Sobre a essência do fundamento*, *o-que-ser* da coisa, ou ainda, *aquilo-que-ela-é*, varia, tanto quanto a “estrutura-como”, conforme a situação da estrutura prévia da compreensão. Mais ainda, a determinação do que significa *o-que-ser* parece resultar diretamente da determinação do que significa *como-ser*, haja vista o que Heidegger diz no seguinte trecho de *Ser e tempo*:

À questão da circunvisão que pergunta: *o que é* (grifo nosso) esse manual determinado,<sup>263</sup> a interpretação da circunvisão responde do seguinte modo: ele é para... A indicação do para-quê (*Wozu*) não é simplesmente a denominação de algo, mas o denominado é compreendido *como* isto, que se deve tomar como estando em questão. (HEIDEGGER, 2002a, p. 205, grifo do autor).

De fato, quando alguém pergunta: “*O que é* isso?”, a resposta mais imediata geralmente se resume a denominar a coisa: “Um transferidor”, o que, obviamente, acaba exigindo outra pergunta: “*Para que* ele serve?”. Somente então, a coisa passa a ser compreendida *como* tal coisa particular, a partir de um contexto mais preciso. Eis a razão de Heidegger para fazer a

<sup>262</sup> Vale advertir: a tese não pretende se filiar, assim, a alguma espécie de “realismo”, mas apenas pontuar que a maneira como alguém vê certa coisa *precisa* se encontrar no âmbito de possibilidades de ser *da coisa*, pois, do contrário, deveria ser possível simplesmente impor a ela uma “representação subjetiva”, como se ela, a coisa, pudesse ser tal como alguém quisesse que ela fosse. Sem dúvida, quando um mictório passa a ser considerado uma obra de arte, tal maneira de compreendê-lo não se deve ao mictório em si mesmo, como se ele próprio pudesse ordenar: “Veja-me como uma obra de arte!”, mas, ao contrário, é o artista quem precisa ver no mictório a possibilidade de torná-lo obra de arte, conforme, de fato, Duchamp o fez. Contudo, eis toda a questão, não se trata aí da imposição de uma simples e arbitrária “representação subjetiva” sobre uma coisa, mas sim de introduzir certas coisas até então incomuns no âmbito dos materiais sobre os quais o artista poderia exercer a sua atividade produtora, ou ainda, *poiética*, para dizê-lo de uma maneira mais grega. Ora, algo assim só parece possível se o âmbito de possibilidades da coisa encerra a possibilidade de ela ser vista como uma produção artística, portanto, como algo afim ao âmbito de possibilidades da arte em certo período histórico.

<sup>263</sup> No original: “[...] *was* dieses bestimmte Zuhandene *sei* [...]” (HEIDEGGER, 2001, p. 149). Portanto, o que estaria sendo posto em questão no exemplo de Heidegger é justamente *Wassein*.

seguinte ressalva: “A indicação do para-quê não é simplesmente a denominação de algo, mas o denominado é compreendido *como* isto [...]”. Portanto, a finalidade de um instrumento parece ser o que fundamenta a sua denominação.

Contudo, as indicações de Heidegger são tão breves, que já não parece possível extrair mais nada delas, principalmente, a respeito da terceira e última expressão em pauta aqui: *que-ser* (*Daßsein*). O pronome relativo *Was*, que, em português, geralmente é traduzido por “o que”, ou ainda, “*aquilo que*”, tem um caráter marcadamente demonstrativo, cujo fim, portanto, consiste em manter a atenção de alguém focada em *algo*, que não precisa ser necessariamente uma coisa bem determinada. Já a conjunção *daß*, em *Daßsein*, tem uma função diferente, da qual podem ser extraídas algumas consequências importantes para o propósito visado aqui. Não lhe cabe designar coisa alguma, mas sim introduzir, em geral, uma ação ou um *fato*. A expressão *Daßsein*, enfim, parece remeter muito mais para o próprio ser da coisa *enquanto um fato*; em outras palavras, ela se refere ao fato de *que* (*daß*) a coisa seja, sem considerar o que (*was*) nem como (*wie*) ela é exatamente.

Para esclarecer melhor o que está sendo visado aqui por meio da expressão “que-ser”, em particular, por meio da conjunção ‘que’ (*daß*), convém dedicar alguma atenção ao que Aristóteles (2005b, p. 343, II, XIX) compreende por experiência nos *Analíticos posteriores*. Na verdade, ele somente se dedica a tal assunto, porque, antes, almeja responder ao seguinte problema: como são conhecidos os primeiros princípios nos quais se baseiam os silogismos e as demonstrações? Ora, uma demonstração, segundo Aristóteles, parte de princípios que, em si, devem ser indemonstráveis, pois, do contrário, seria necessário demonstrar aquilo de onde se partiu e tal demonstração partiria de algo que, por sua vez, precisaria ser demonstrado e assim por diante, em um processo sem fim. Deve haver, conforme conclui Aristóteles, alguma faculdade pela qual fosse possível apreender *de imediato* os princípios nos quais se baseiam as demonstrações; tal faculdade seria a percepção.

O que realmente interessa a Aristóteles não é tanto a percepção em si mesma, enquanto ato de ver alguma coisa, cuja potencialidade é comum a muitos outros animais, mas sim aquilo que define a percepção particularmente *humana* e que possibilita o desenvolvimento de demonstrações. Somente os seres humanos conseguem “reter as impressões da percepção na alma”, de maneira que, ao serem assim preservadas, elas acabam resultando em uma “impressão coerente” da coisa percebida.<sup>264</sup> Na verdade, a coerência das impressões não passa de um reflexo de outra coisa ainda mais primordial: a *unidade* em que a coisa percebida se manifesta

---

<sup>264</sup> *Ibid.*, p. 344, 99b 40.

e de que, sobretudo, ela precisa ser dotada para simplesmente *ser* algo. O que Aristóteles chama de *experiência* é, portanto, nada mais senão a possibilidade exclusivamente humana de reconhecer a unidade manifesta em cada coisa na condição de tal e tal coisa particular, em vez de outra qualquer.

Em suma, ser implica ser algo uno – *unidade cujo fundamento fenomenológico, eis toda a questão, repousa na própria coisa considerada em si mesma*, em vez de ser constituído a partir de uma suposta estrutura transcendental da consciência.<sup>265</sup> Ora, cabe à expressão “*que-ser*” designar justamente a unidade fática graças a qual uma coisa, não importa o que (*was*) nem como (*wie*) ela é, pode ser reconhecida na condição de algo que *é*.<sup>266</sup> Assim, a exposição não pretende separar, naturalmente, *que-ser* daqueles outros dois aspectos, ou mesmo sugerir a possibilidade de eles subsistirem separadamente; ela pretende apenas discernir aquilo que, ontologicamente, particulariza certo aspecto do ser das coisas designado por meio da expressão “*que-ser*”. Pois, de tal modo, lhe parece possível elaborar uma resposta àquele paradoxo da exposição de Gadamer e, principalmente, saber se os princípios investigados na filosofia podem ser mesmo considerados imutáveis.

Em relação à coisa considerada apenas em si mesma, Gadamer tem razão quando nega a possibilidade de ela mudar, a despeito das constantes renovações no conhecimento a respeito dela, até porque seria absurdo conferir à consciência a capacidade de transformar uma coisa em si mesma quando abandonasse uma verdade a respeito dela. O problema em questão aqui diz respeito, é verdade, ao que acontece na experiência teórica, que, na condição de uma forma particular de experiência da consciência em geral, não lhe resta alternativa senão “o caminho da dúvida”. Não parece possível experimentar coisa alguma, mesmo teoricamente, sem se submeter à mediação dos sucessivos acordos que a consciência busca estabelecer consigo mesma em relação ao que ela sabe sobre as coisas; nenhum ser humano pode experimentá-las tal como o *theós* as experimentaria: vê-las e imediatamente apreendê-las em uma completa e serena concordância com a imutabilidade pela qual elas subsistem quando consideradas em si mesmas. Ora, mas a própria exposição já não estaria admitindo inadvertidamente a

---

<sup>265</sup> Aqui, parece conveniente lembrar uma observação curiosa de Heidegger (1999b, p. 125), onde ele relaciona ser e unidade: “[...] não é por acaso, que a língua grega seja a mais clara e penetrante a falar, quanto ela nomeia este assim por nós chamado <ente> em neutro plural. Porque o ente é algo assim respectivo, e algo tão múltiplo; opostamente, o ser é único, o singular absoluto na singularidade incondicionada”. Nessa passagem, alguém poderia objetar, Heidegger não trata da unidade, ao contrário do que a presente exposição supôs de início; antes, ele trata da singularidade, do caráter único do ser, em oposição à multiplicidade do ente. De fato! Contudo, vale notar, algo só pode ser único caso subsista em uma unidade coesa, que o impeça de se diversificar. Em conclusão: algo só pode ser singular caso seja uno.

<sup>266</sup> Na experiência, portanto, Aristóteles encontra a resposta à pergunta de onde ele partiu: “*E a experiência, que é o universal quando estabelecida como um todo na alma* – o singular que corresponde ao *múltiplo*, a unidade que está identicamente presente em todos os sujeitos particulares – outorga o princípio da arte e da ciência; arte no domínio da criação e ciência no domínio do ser” (*ibid.*, p. 344, 100a 6ss, grifo do autor).

possibilidade de a consciência visar as coisas em si mesmas por meio do simples gesto de fazer referência “às coisas em si mesmas”?

Embora pareça se contrapor à exposição feita até aqui, tal questionamento introduz a ocasião propícia para ver como se interrelacionam os aspectos designados por meio das expressões “que-ser”, “como-ser” e “o-que-ser”. A unidade factual do ser mesmo de cada coisa possibilita reconhecê-la enquanto algo uno, portanto, compreensível – aspecto designado aqui pela fórmula que-ser (*Daßsein*). Tal unidade proporciona apenas uma *primeira intuição* da coisa pela qual a consciência pode se orientar, mas, eis a questão, nunca a manifesta “de uma forma bruta”, destituída de uma “totalidade conjuntural” (*Bewandtnisganzheit*).<sup>267</sup> Que-uma-coisa-seja implica que-ela-seja sempre *para* uma posição, uma visão e uma concepção prévias, devido às quais ela se manifesta como (*wie*) aquilo que (*was*) ela *pode* ser. Em outras palavras: “[...] o em-si só pode ser conhecido tal como se apresenta para a consciência que experimenta [...] o em-si do objeto é em-si ‘para-nós’”, esclarece Gadamer (2003b, p. 463) a propósito de Hegel. Portanto, ser *em si* não pode significar, como Kant supõe, ser para além das possibilidades da compreensão humana.

Em contrapartida, a consciência não pode simplesmente impor a uma coisa quaisquer possibilidades de compreendê-la, mas elas repousam nela própria, na coisa, que se encarrega de ditar à consciência quanto a *como* e *ao que* ela pode ser. Uma interpretação, de acordo com Heidegger (2002a, p. 207), pode “haurir conceitos” de duas maneiras mutuamente exclusivas: ou ela pode elaborá-los a partir das próprias coisas ou “forçar conceitos” aos quais, por conseguinte, as coisas acabam *oferecendo resistência*. As coisas mesmas fatalmente mostram o que e como elas podem ser tanto quanto o que e como elas não podem ser, ou ainda, como diria Gadamer (2003b, p. 395), “a compreensão começa quando algo nos interpela”. Mas quem interpela alguém não espera qualquer resposta, o que vale para a interpelação das coisas, pois elas também restringem as possibilidades a partir das quais os seres humanos podem elaborar uma resposta às suas interpelações.

Se lida com atenção, a passagem onde Heidegger prescreve a maneira em que o ser-aí deve se relacionar com o círculo da compreensão se baseia justamente no pressuposto de que as coisas não se relacionam passivamente com quem as compreende, como poderia parecer à primeira vista, mas impõem resistência:

O círculo não deve ser rebaixado a um vitiosum, mesmo que apenas tolerado. Nele se esconde a possibilidade positiva do conhecimento mais originário que, de certo, só pode ser apreendida de modo autêntico se a interpretação tiver compreendido que sua primeira, única e última tarefa é de não se deixar guiar na posição prévia, visão prévia e concepção prévia, por conceito ingênuos e “chutes”. Ela deve, na elaboração da posição prévia, da visão prévia e concepção

<sup>267</sup> Cf. HEIDEGGER, 2002a, p. 206.

ção prévia, assegurar o tema científico a partir das coisas elas mesmas. (HEIDEGGER, 2002a, p. 210).

Finalmente, tais considerações parecem bastar para responder ao paradoxo na exposição de Gadamer. Como uma coisa pode se transformar e, ainda assim, ser considerada aquela mesma coisa de outrora? Quando visa algo, um filósofo, por exemplo, somente o “vê”, porque se trata de algo em si mesmo uno, portanto, passível de ser reconhecido e compreendido como tal. Mas a coisa visada se apresenta em um contexto determinado, uma investigação, que trata de compreendê-la tal como e segundo aquilo que ela pode ser nessa circunstância. Ao longo da investigação, porém, aquela mesma coisa, enquanto algo em si mesmo uno, vale frisar, pode se afigurar diferente de como ela parecia ser antes, talvez, “mais verdadeira”, de qualquer modo, *diferente*. Sim, a coisa já não se afigura como antes. Todavia, o que se transforma não é a mera “representação subjetiva” do filósofo,<sup>268</sup> mas sim a própria coisa e, todavia, eis o paradoxo, ainda se trata da *mesma* coisa de outrora.

Para dissolver o paradoxo, parece necessário notar um aspecto fundamental aqui: *todas* as distintas possibilidades de compreender a coisa investigada – sejam quantas forem, inclusive, as que passaram a ser consideradas falsas – todas as possibilidades, enfim, se devem a ela, à coisa; ela é a fonte originária de onde dimanam todas as possibilidades de vê-la e de concebê-la quanto a como e quanto àquilo que ela pode ser para quem a compreende. A coisa não comporta em si apenas uma possibilidade de ser compreendida, senão seria impossível se equivocar a respeito dela, o que não deixa de ser uma maneira de compreendê-la. Em contrapartida, experimentar várias possibilidades a respeito de uma coisa somente é possível para uma forma de consciência fundamentalmente negativa, afinal, para experimentar uma coisa de diversas maneiras, antes, deve ser possível diferenciar uma possibilidade de outra, o que demanda, obviamente, o dom da negação.

O que tem sido visado aqui talvez ainda pudesse ser reelaborado por meio da descrição de uma experiência mais corriqueira. Ao passar pelo quintal, avisto algo entre alguns vasos de planta, ao pé do muro cuja sombra, adensada pelo lusco-fusco do entardecer, me impede de reconhecê-lo como e naquilo que tal coisa é. No máximo, ela se manifesta apenas como aquilo que está sendo “objetivamente” para mim, portanto, enquanto algo suscetível de ser tema de uma proposição: “É um objeto cilíndrico, de cor bege clara”. Mesmo sem uma determinação mais precisa, a coisa não deixa de ser algo em si mesmo inabalavelmente uno; em suma, algo *que é (daß)*. Depois de uma fração de segundos, uma nova conjuntura se abre e reconheço a coisa *como aquilo que é*, na verdade, um balde.

---

<sup>268</sup> Não por acaso, Heidegger jamais considerou falsas as manifestações epocais do ser.

Decerto, distintamente das coisas em que se basearam os exemplos apresentados até aqui, os princípios investigados nas ciências teóricas, em particular, na filosofia, não dependem diretamente da mediação da sensibilidade para se manifestar. Mas aquilo que realmente tem sido visado ao longo da exposição não se apoia na natureza sensível de coisa alguma; também os princípios mais universais, a exemplo de um simples martelo, um mictório ou um balde, somente podem ser o que são em si *para quem* os experimenta. Embora sejam “mais universais” e, assim, “mais distantes das apreensões sensíveis”, como diz Aristóteles (2005a, p. 9, 982a 24 ss), os princípios só podem ser apreendidos a partir de uma posição prévia, uma visão prévia e uma concepção prévia, de sorte que, ao reelaborá-las, um filósofo também acaba fazendo uma experiência com “outra coisa”.

Aliás, até porque estão “mais distantes das apreensões sensíveis”, as coisas investigadas na filosofia, ao invés de representar um problema, na verdade, parecem reforçar ainda mais a tese defendida aqui. Inapreensíveis para a mera sensibilidade, resta aos princípios basicamente um único meio para se manifestar: a linguagem ou, nos palavras de Hegel, “o trabalho do conceito”. A mediação da linguagem parece até torná-los ainda mais suscetíveis à mudança em comparação com as coisas sensíveis, uma vez que conceituá-los de outro modo significaria torná-los manifestos de uma maneira correspondentemente distinta. Ora, então como os princípios investigados na filosofia poderiam ser considerados imutáveis, já que, a qualquer momento, podem ser diferentes do que eram?

Porém, precisamente aqui, se torna ainda mais importante passar a uma abordagem mais profunda daquele paradoxo na exposição de Gadamer. Se valem para os princípios todas as considerações feitas sobre a experiência com coisas tão cotidianas como um martelo ou um mictório, também deve valer aqui a mesma advertência paradoxal de Gadamer: embora possam mudar, eles próprios, os princípios, não mudam. Em outras palavras, *que (daß)* as coisas “mais universais” sejam algo – tal *fato* por si não se funda na consciência de quem o experimenta, evidentemente, senão os princípios terminariam por ser reduzidos a meras “invenções conceituais”. Eles apenas se transformam quanto a como (*wie*) e àquilo que (*was*) podem ser em resposta às reestruturações da pré-compreensão de quem os investiga, conforme o ilustram os exemplos do martelo e do mictório.

Aqui, convém retomar as razões pelas quais Aristóteles distingue das coisas investigadas na ciência teórica as coisas investigadas na ciência prática. De acordo com o que ele (2001, p. 54, III, 3) diz, em particular, na *Ética a Nicômacos*, certas coisas, por serem “eternas e imutáveis”, não dependem de nenhuma decisão humana para ser tais como são. Ao contrário, fenômenos como a justiça, a coragem, a magnanimidade, a liberalidade, dentre outros,

dependem dos esforços da ação humana para serem realizados. As coisas investigadas na filosofia prática são, portanto, apenas “possíveis”, ao passo que as coisas investigadas nas ciências teóricas são sempre e necessariamente tais como são e, por conseguinte, independem da escolha ou de qualquer aspecto da ação humana.

Ora, quando as considera imutáveis, Aristóteles visa as coisas da filosofia apenas naquilo que elas são em si mesmas, sem considerá-las no que respeita àqueles dois outros aspectos igualmente constitutivos do ser de qualquer coisa: como e o que elas são *para* quem faz uma experiência teórica a respeito delas. Mas, ao apresentar razões para considerar *mutáveis* até mesmo as coisas “mais universais”, a exposição não almeja equipará-las sem mais às coisas investigadas na ética e na política, como se aquelas coisas, os princípios universais investigados na filosofia, também pudessem de ser outra maneira, ou até mesmo não ser simplesmente, a exemplo das virtudes éticas e políticas.

Justamente aqui, a comparação com coisas corriqueiras como um martelo e um mictório se mostra deveras ilustrativa. Um princípio visado em uma investigação filosófica também não deixa de ser, enquanto algo que é, aquele mesmo princípio, apesar das constantes transformações pelas quais ele passa ao ser compreendido de diversas maneiras. Porém, como se trata de algo além do alcance da percepção sensível, o filósofo precisa, por assim dizer, “vê-lo” por meio do conceito – visão, porém, nem sempre transparente, mas, muito ao contrário, invariavelmente imprecisa, vaga, exigindo do filósofo um esforço redobrado, talvez, “inaudito”, como diz Heidegger. Ora, tamanha dificuldade acaba impondo uma constante revisão do trabalho até então realizado, a fim de tornar a coisa cada vez mais clara, o que equivale a dizer: *cada vez diferente* – mesmo que tal diferença signifique: “determinar *com mais exatidão o modo de ser* de algo em si mesmo imutável”.

Convém considerar essa experiência um pouco mais de perto. O simples fato de a coisa investigada ser (*daß*) já proporciona por si mesmo uma primeira intuição sobre como e o que ela é. Na filosofia, mais especificamente, o que (*was*) ela é para a posição prévia de onde geralmente um filósofo tende a partir? Ora, *um princípio*. Enquanto tal, como (*wie*) ele é? Algo imutável em virtude do qual, conseqüentemente, o filósofo considera possível esclarecer por que os seres humanos são tais como são ou por que as coisas se lhes apresentam tal como se apresentam. Contudo, essa primeira intuição não parece dizer muito. Resta determinar melhor o princípio quanto a quê ele é. Para Platão, a ideia? Segundo Aristóteles, o *theós*? De acordo com os filósofos medievais, o deus cristão? Para Descartes, o *cogito*? O ego transcendental, segundo Kant? A experiência empírica, de acordo com Locke e Hume? O Espírito



Absoluto, conforme Hegel? O *conatus*, segundo Espinosa? A vontade, para Schopenhauer? Ou ainda, a vontade de poder, segundo Nietzsche?

Seja qual for a resposta, além de definir qual seria o princípio, cada filósofo deve esclarecer também como ele é. Decerto, não basta permanecer naquela intuição primeira, aberta para a posição prévia do filósofo, graças à qual ele se dispõe a visar algo em cuja imutabilidade se funda o fato de os seres humanos se comportarem geralmente da mesma maneira ou de as coisas serem sempre tal como elas se apresentam. Como seriam as ideias? Como seria o *theós*? Como seria o deus cristão? Como seria o *cogito*? Trata-se de outra pergunta, decerto. Para respondê-la, o filósofo precisa se deter naquilo mesmo que ele chama de “ideia”, de “*theós*”, de “deus”, de “*cogito*”, de “Espírito”, de “ego transcendental”, de “vontade de poder” etc. É daí, da coisa sendo em si mesma aquilo que ela pode ser à luz das possibilidades abertas para a posição prévia de onde parte o filósofo – é somente daí, enfim, que pode ser elaborada a resposta à pergunta: “Como a coisa é, afinal?”.

Decerto, a resposta à questão sobre qual e, principalmente, sobre como é a coisa investigada não varia somente de um filósofo para outro, mas varia também durante uma mesma investigação. Assim, a exposição não pretende defender algo semelhante a um relativismo entre “visões de mundo”, até porque ela procurou mostrar como um filósofo se baseia na coisa visada para determiná-la quanto a como e àquilo que ela é, embora o faça a partir de uma posição, de uma visão e de uma concepção prévias. Antes, a finalidade almejada durante toda a exposição consiste em mostrar como a experiência teórica, enquanto um incessante abandono de convicções, deve ser considerada muito mais “um caminho do desespero”, ao invés de uma quietude contemplativa. A imutabilidade dos princípios investigados na filosofia não passa de uma primeira intuição fundamental, cuja elaboração inevitavelmente passa pela negatividade da experiência, impedindo a contemplação teórica de ser tão imperturbável quanto a natureza mesma das coisas contempladas.

Agora, convém à exposição se posicionar em relação ao filósofo pelo qual ela veio se orientando até aqui. “A própria experiência”, aos olhos de Hegel, “jamais pode ser ciência”, já que ela “contém sempre a referência a novas experiências”, observa Gadamer (2003b, p. 465). Portanto, ela deve ser considerada apenas um estágio provisório, que deve ser superado no saber absoluto, onde já não haveria mais nada estranho à consciência, conforme Hegel anuncia no fim do prefácio à *Fenomenologia do Espírito*:

A consciência, ao abrir caminho rumo à sua verdadeira existência, *vai atingir um ponto onde se despojará de sua aparência: a de estar presa a algo estranho*, que é só para ela, e que é como um outro. Aqui a aparência se torna igual à essência, de modo que sua exposição coincide exatamente com esse ponto da ciência autêntica do espírito. E, finalmente, ao apreender

sua verdadeira essência, a consciência mesma designará a natureza do próprio saber absoluto. (HEGEL, 2003, p. 82, grifo nosso).

Nesse aspecto, se encontra o principal ponto crítico de Heidegger (1983a, p. 207) contra Hegel, cuja dialética não seria nada mais senão “o processo de produção da subjetividade do sujeito absoluto”, por meio do qual se tornaria efetiva “a totalidade da tessitura da realidade do absoluto”. Consequentemente, Hegel não pôde “libertar o ser [...]”, diz Heidegger,<sup>269</sup> “da referência ao sujeito para então entregá-lo à liberdade do seu próprio acontecer fenomenológico”. Ademais, para consumir um processo ao menos semelhante, seria necessário um domínio igualmente pleno daquilo por meio do qual aquele “saber absoluto” pode se tornar patente para o filósofo; ser-lhe-ia necessário, em suma, um domínio absoluto da linguagem, do qual a *Fenomenologia do Espírito* representa apenas um estágio preparatório, que, na verdade, deveria culminar na *Ciência da Lógica*.

Porque tem em vista a tarefa da lógica, durante todo o percurso da consciência, narrado na *Fenomenologia*, Hegel parte de uma pressuposição sobre a linguagem da qual a exposição precisa se precaver com base, particularmente, em uma advertência de Gadamer (2005, p. 101). Os conceitos, Hegel bem o sabia, diz Gadamer,<sup>270</sup> não podem ser considerados como se fossem meras ferramentas à disposição do filósofo, porque a linguagem impõe ao pensamento uma “lógica natural”, que prescreve como as palavras devem ser empregadas. Portanto, o propósito da lógica de versar sobre o que alguém pensa por si, nos assim chamados “pensamentos puros”, se depara com uma “aporia insolúvel”, visto que pensar por si pressupõe a condição de que alguém esteja livre de qualquer determinação proveniente de algo estranho a si próprio, o que parece contrariar justamente aquela “lógica natural” em vigor na linguagem. Ao se confrontar com tal aporia, Hegel, segundo Gadamer, a teria considerado um aspecto inerente à “inquietação do processo dialético”, que *deveria* ser sublimado no “saber absoluto enquanto pensamento da totalidade”.

Precisamente aí, Gadamer interpõe uma questão extremamente pertinente: em que medida esse *dever* de sublimar a “lógica natural” da linguagem no saber absoluto não se revela uma tarefa interminável, incapaz de reconhecer a sua própria inverdade, exatamente porque insiste em apontar para um saber absoluto? Aliás, segundo Gadamer,<sup>271</sup> até mesmo Hegel teria reconhecido, depois de várias revisões no próprio trabalho, a impossibilidade de completar a tarefa proposta na *Lógica*, que não passaria de “um ensaio carente de aperfeiçoamento”. Com

---

<sup>269</sup> *Ibid.*, p. 212.

<sup>270</sup> *Loc. cit.*

<sup>271</sup> *Ibid.*, p. 85.

base em tais razões, Gadamer (2003b, p. 466) não reluta, ao contrário de Hegel, diante das indicações implacáveis da experiência, enquanto “experiência da finitude humana”, o que a própria linguagem se encarrega de evidenciar:

La verdad es que nuestra naturaleza humana está hasta tal punto determinada por la finitud, que el fenómeno del lenguaje y del pensamiento, que pretende captarla, ha de ser siempre contemplado bajo la ley de la finitud humana. En este respecto, el lenguaje no es una forma transitoria de la razón pensante, que viniese a consumarse en la plena transparencia de lo pensado. No es un evanescente y pasajero «medium» de lo pensado ni tampoco su mera «cobertura». Su esencia no se reduce, en modo alguno, al mero hacer patente lo pensado. Por el contrario, sólo cuando es captado en palabras es cuando cobra el pensamiento su existencia determinada. De este modo, resulta que el movimiento del lenguaje discurre en dos direcciones: por un lado, tiende hacia la objetividad del pensamiento, pero por otro, retorna de éste como refugio de todas las objetivaciones en la cobijadora fuerza de la palabra. (GADAMER, 2005, p. 101).

“A linguagem nos envolve por inteiro”, como Gadamer<sup>272</sup> complementa em outra passagem, impondo uma série de prescrições:

Cuando hablamos, no estamos, en rigor, utilizando palabras sin más. Lo que hacemos al usar palabras no es aplicar para un uso arbitrario un instrumento determinado. Las palabras mismas prescriben el único modo en que podemos emplearlas. A esto es a lo que se llama el «uso del lenguaje», que no depende de nosotros, sino del que nosotros dependemos, puesto que no podemos ir contra él. (GADAMER, 2005, p. 100-101).

Desfechar o capítulo com o fenômeno da linguagem não se deve somente à necessidade da exposição de se dissociar, em parte, da perspectiva de Hegel. Antes, por meio da linguagem parece possível intensificar ainda mais os aspectos práticos da experiência teórica. Primeiro, a exposição tratou de fazer ver como um filósofo, por lidar com coisas difíceis de apreender, se depara com severas dificuldades, que acabam despertando nele o interesse por meios úteis que possam ajudá-lo. Não são poucos os exemplos de quem, na história, desenvolveu meios próprios: a dialética de Platão, a argumentação lógica de Aristóteles, a dúvida metódica de Descartes, a demonstração geométrica de Espinosa, a *epoché* de Husserl, a hermenêutica fenomenológica de Heidegger etc.

Mesmo em relação a filósofos que não desenvolveram nenhum método particular, parece possível ver como eles empregam furtivamente procedimentos herdados de outros filósofos da tradição. Ainda quando não há exatamente um método, um filósofo precisa encontrar meios, qualquer um, que facilitem o andamento da investigação, como Wittgenstein, que escrevia na forma de aforismos, porque, assim, lhe parecia mais fácil dar vazão à maneira impetuosa em que as questões o assaltavam; ou mesmo Platão, que escrevia em forma de diálogo, não porque pretendesse ser um literato, exatamente, e sim porque tal seria a forma pela qual o próprio pensamento se realiza originariamente.

---

<sup>272</sup> *Ibid.*, p. 105.

Decerto, interessar-se por meios úteis não implica transformar a própria filosofia em um meio para realizar um fim diferente dela mesma – aspecto em virtude do qual ela tem sido considerada uma forma de conhecimento incorrigivelmente inútil. Em contrapartida, a descoberta de um interesse em algo diferente do conhecimento em si mesmo, apesar de estar subordinado a ele, ao conhecimento, mostra como a filosofia não pode ser simplesmente uma experiência *pura*, exclusivamente intelectual, sem nenhum traço prático. Contudo, interessar-se por meios úteis não basta para romper com círculo fechado em si mesmo da experiência teórica graças ao qual Aristóteles julga a filosofia uma atividade autossuficiente. Ela, a atitude teórica, estaria assim muito aquém de ser considerada uma atividade autenticamente prática, cujo aspecto determinante parece ser a ação, que, por sua vez, se define pela pluralidade, pela relação com os outros, e não pela autossuficiência.

Divisar no pensamento a atividade da ação, mais especificamente, da ação *plural*, representou um passo significativo rumo à finalidade geral da tese de reunir em uma só experiência atividade teórica e atividade prática. Desde que alguém outro dialoga comigo enquanto penso, já não posso mais me ater à pura intelecção da coisa, àquele olhar puramente receptivo a que Pieper se refere, mas preciso regular a minha ação; em suma, *preciso ser justo com ele* durante o diálogo, inclusive, para o bem do próprio conhecimento. Não faz jus à coisa, vale dizer, ao conhecimento, quem não é justo em um diálogo, mas insiste em se contrapor ao outro mesmo quando já não dispõe de razões. Seja por orgulho, seja por desonestidade intelectual, impor ao outro uma perspectiva equivocada implica impô-la também àquilo que está sendo investigado. Não se trata de uma atitude<sup>273</sup> rigorosamente teórica, mas sim *prática*, embora, eis a questão, ela ocorra no âmago mesmo da experiência teórica; principalmente, também não se trata de algo acidental, mas sim necessário à atitude teórica, pois, se ela, enquanto pensamento, se realiza apenas em diálogo com outro, tal condição lhe impõe a necessidade de lidar com ele, de se engajar, portanto, em uma relação prática.

Ao esclarecer em qual sentido vem considerando a teoria uma experiência, a exposição pôde introduzir o fenômeno da linguagem na investigação e, com ele, abrir a oportunidade de aprofundar ainda mais a possibilidade de revelar no interior da atitude teórica a manifestação genuína da ação prática. Ora, a linguagem é um fenômeno essencialmente plural; “falar não pertence à esfera do eu”, conforme observa Gadamer (2004, p. 179), “mas à esfera do nós”. Se a linguagem por si já põe cada ser humano em contato com os outros, a situação não seria diferente quando um filósofo pensa, mais particularmente, quando ele realiza uma expe-

---

<sup>273</sup> Igualmente, também deve ser considerada prática a atitude de reconhecer a razão no outro, mesmo se tal reconhecimento signifique questionar a própria perspectiva.

riência teórica. Ele precisa inevitavelmente responder a toda uma tradição que o interpela não só a partir das obras, dos monumentos e de tudo o que tem sido herdado da história como também a partir de si próprio, da maneira como ele mesmo pensa, e a partir de todos os contemporâneos com os quais ele convive e por intermédio dos quais formas seculares de pensar se fazem vigentes. Graças à linguagem, enfim, a experiência teórica revela ser em si um *engajamento prático*; graças a ela, a exposição dá um passo significativo em favor da tese de que teoria e prática formam, de fato, uma unidade coesa.

Enfim, o presente capítulo chega ao auge de todo o percurso feito até aqui. Se a linguagem por si mesma parece infundir na experiência teórica o compromisso com uma atitude de engajamento prático, como ela, a teoria, pode ser ao mesmo tempo uma atitude de distanciamento? Afinal, elas parecem se realizar em sentidos *contrários*, uma vez que a *práxis*, conforme Gadamer (2004, p. 32, grifo nosso) supõe, “não tolera nenhum distanciamento, mas, *pelo contrário*, exige engajamento”. Ora, para haver experiência teórica, como a exposição procurou demonstrar, o filósofo precisa se distanciar e, assim, estabelecer uma diferença entre si mesmo e a coisa a ser investigada, da qual, no dia-a-dia, ele se mantém próximo demais para vê-la a partir daquilo que a faz ser o que ela é. Mas, para haver experiência teórica, ele, o filósofo, também precisa dar voz àquele outro dentro de si, que parece se manter em silêncio enquanto o filósofo dele não se distancia,<sup>274</sup> enquanto não instaura no próprio ego outra diferença graças à qual se torna possível dialogar com ele e, só então, realizar aquela atividade tipicamente humana chamada pensamento. Portanto, como a atitude de distanciamento pode envolver a atitude de engajamento, de envolvimento com os outros, já que distanciar-se de alguém parece ser contrário a engajar-se com ele? Sob tal panorama, o que na linguagem torna possível reconhecer, em uma mesma experiência, a unidade de atitudes aparentemente tão contrárias como teoria e prática?

---

<sup>274</sup> A propósito do que acontece com esse outro quando a atividade de pensar aparentemente permanece em suspenso – se, de fato, for possível não pensar! – convém lembrar o que diz Arendt (2009, p. 207) na seguinte passagem: “[...] o dois-em-um torna-se novamente Um quando o mundo exterior impõe-se ao pensador e interrompe bruscamente o processo de pensamento. Quando o pensador é chamado de volta ao mundo das aparências, onde ele é Um, é como se a dualidade em que tinha sido dividido pelo pensamento se unisse, violentamente, voltando de novo à unidade”.

### 3 ENGAJAMENTO PRÁTICO

#### 3.1 Considerações introdutórias

As mesmas razões apresentadas no capítulo anterior para intitulá-lo de “distanciamento teórico” valem aqui para intitular este capítulo de “engajamento prático”. Como Gadamer diz no ensaio *Entre fenomenologia e dialética*, distanciamento e engajamento, em princípio, parecem ser atitudes completamente incompatíveis. Ora, se o propósito da tese consiste em demonstrar a unidade subjacente entre atitude teórica e atitude prática, lhe cabe atestar, obviamente, a inexistência de tal incompatibilidade. O capítulo anterior tratou de estabelecer as condições necessárias para consumir tal propósito, denunciando não tanto a mera possibilidade, mas, muito antes, a *necessidade* do cultivo de atitudes caracteristicamente práticas no próprio âmago da atitude de distanciamento teórico. Para tanto, a tese se encarregou de demonstrar que a atividade do pensamento requer a ação em sentido genuinamente prático; quem pensa deve regular a própria conduta, já que, para pensar, precisa se comportar em relação a outro, devendo ser, por exemplo, justo com ele.

Mas há uma diferença substancial entre o contexto da investigação acerca da atitude de distanciamento teórico e o contexto em que, agora, deve ser investigada a atitude de engajamento prático. Antes, era necessário se confrontar com uma atitude cujos traços essenciais a tradição da filosofia já se encarregara de definir; a atitude teórica, desde Aristóteles, passou a ser definida pela negação de dois aspectos característicos da atitude prática: o interesse por coisas úteis e, sobretudo, a disposição para agir. Assim, bastou à tese expor as pressuposições pelas quais Aristóteles determinou a maneira em que a tradição posterior compreenderia a atitude teórica, para que lhe fosse possível definir, logo no princípio da exposição, a ideia mesma de distanciamento. Agora, porém, a tese precisa elaborar o que ela pretende designar por meio da expressão “engajamento prático”, pois, haja vista a especificidade do problema, tal atitude acaba adquirindo aqui contornos peculiares.

Para tanto, a tese deve desenvolver, primeiro, os aspectos mais fundamentais da nova situação a partir da qual ela, a tese, deve compreender a atitude de distanciamento teórico, para que, somente então, lhe seja possível esclarecer o sentido da expressão “engajamento prático”. Trata-se de uma nova situação, porque, afinal, enquanto o *theós* fosse o padrão de medida pelo qual a teoria deveria compreender a si mesma, não deveria ser motivo de surpre-

sa que ela viesse a se considerar uma atividade autossuficiente, o que Aristóteles, inclusive, acaba confirmando no livro X da *Ética a Nicômacos*. Agora, porém, na condição de uma atividade *necessariamente* plural, a teoria se encontra em uma situação diferente, onde se vê na iminência de abdicar daquele parentesco com o *theós*, a cuja condição divina não parece convir qualquer relação com alguém diferente dele próprio. Logo, não se trata aqui de qualquer espécie de engajamento prático, mas sim daquele com o qual deve se comprometer quem estiver disposto a pensar teoricamente.

Ainda que a tradição filosófica pareça ter se empenhado mais em definir o que seja teoria – afinal, graças à sua origem grega, ela sempre tendeu a considerar a filosofia uma atividade puramente contemplativa – ainda assim, a noção de engajamento não deixou de receber alguma atenção dos filósofos, sobretudo, depois de Karl Marx e Friedrich Engels. Não caberia aqui uma investigação mais aprofundada da história da palavra ‘engajamento’, de sorte que a tese buscará se distinguir apenas sumariamente daquilo que, em geral, se compreende com tal palavra. Como a tese ainda não se encontra em condições, vale frisar, de apresentar uma elaboração positiva do significado de ‘engajamento’, ela se restringirá, em princípio, a uma abordagem predominantemente negativa.

A palavra ‘engajamento’ pode ser compreendida, por um lado, em um significado mais específico, porém, mais popularizado, cuja referência fundamental se encontra no pensamento conjunto de Marx e Engels; por outro lado, ela pode ser compreendida também em um significado mais amplo, porém, bem mais técnico, que remonta à filosofia existencial de Jean-Paul Sartre. A significação de engajamento, na perspectiva de Marx e Engels, se assenta inteiramente em um propósito específico: acelerar o processo histórico-revolucionário pelo qual os trabalhadores se libertariam da lógica exploradora do sistema econômico capitalista. Na perspectiva de Sartre, ao contrário, qualquer escolha, independentemente do propósito nela visado, implica engajamento, revelando-se, assim, um fenômeno bem mais amplo quando comparado ao modo em que ele aparece sob a perspectiva de Marx e Engels. Cada ser humano se torna aquilo, e somente aquilo, que ele faz de si mesmo e, sendo assim, ele “engaja a humanidade inteira”; “[...] não há um único de nossos atos que, criando o homem que queremos ser”, Sartre (1987, p. 06) argumenta, “não esteja criando, simultaneamente, uma imagem do homem tal como julgamos que ele deva ser”.

De maneira geral, caso seja possível extrair um denominador comum das perspectivas de Marx e Engels e Sartre, engajar-se significa *comprometer-se com um propósito cujo cumprimento envolve necessariamente a referência a alguém outro*, seja a classe dos trabalhadores, seja a humanidade em geral. Decerto, a expressão-título deste capítulo pode vir a revelar

algo em comum com esse significado geral e provisório de engajamento, porém, dele se distingue em, pelo menos, dois aspectos importantes. Como o andamento da tese já evidenciou por si, ela não almeja tratar de um engajamento em favor de uma luta revolucionária que almeja transformar a economia da sociedade. Mas quanto ao engajamento existencialista? A ação prática subjacente à atitude de distanciamento teórico não poderia, no mínimo, ser reduzida ao modo como Sartre define o engajamento?

A perspectiva de Sartre parece ser tão abrangente que parece incluir em si *qualquer* ação humana, inclusive, aquela que, segundo a presente tese, precisa ser cultivada na atitude de distanciamento teórico. Afinal, se a atitude teórica requer mesmo a mediação da ação prática, não seria necessário fazer escolhas até mesmo quando o ser humano se dedica a investigar os princípios em virtude dos quais as coisas são tais como são? Sem dúvida, a tese não pretende afirmar que seria possível escolher como deve ser a natureza das coisas investigadas, por exemplo, na filosofia, pois, como já adverte Aristóteles (2001, p. 54, VI, 3, 1112a), só é possível escolher “coisas que estão ao nosso alcance e podem ser feitas”. Mas, se o filósofo, enquanto se dispõe a pensar teoricamente, deve regular a própria conduta em relação a alguém outro, ele, o filósofo, precisa também, como bem diria Sartre, *escolher* quem ele deve ser em relação ao outro com o qual ele precisa dialogar. – Aliás, ser ou não ser filósofo já pressupõe uma escolha ainda mais fundamental!<sup>275</sup>

Seja como for, no presente capítulo, a tese pretende se concentrar em *uma forma específica* de engajamento prático: aquela com a qual se compromete quem se propõe a assumir uma atitude de distanciamento teórico perante as coisas. Haja vista o propósito visado ao longo de toda a investigação feita até aqui, realmente não importa que tal engajamento possa ser traduzido para a perspectiva mais ampla do existencialismo de Sartre. Mas, alguém ainda poderia insistir, por que não partir da liberdade existencial, já que, apesar da especificidade do engajamento em questão aqui, não lhe parece possível sair do escopo da liberdade? Ora, simplesmente porque convém partir de um fenômeno mais intimamente relacionado ao distanciamento teórico, sem o qual, inclusive, ele sequer seria possível, qual seja: *a linguagem*. Sem ela, como diz Schleiermacher, não seria possível pensar; menos ainda, teorizar. Portanto, parece ser mais adequado partir da *linguagem*, ponto ao qual, não por acaso, chegou a exposição do capítulo anterior e do qual, agora, a tese deve partir.

Mas há outra razão ainda mais importante, além da afinidade com o pensamento, para conferir à linguagem precedência em relação à liberdade existencial. Por ser essencialmente

---

<sup>275</sup> Talvez mais fundamental ainda seria “julgar se a vida vale ou não a pena ser vivida”, como objetaria Camus (2008, p. 17).



*plural*, como o diz Gadamer, a linguagem introduz no pensamento a pressuposição necessária – vale frisar, a pluralidade – graças à qual parece possível demonstrar como duas atitudes aparentemente tão contrárias, teoria e prática, podem formar uma unidade; como o capítulo anterior tratou de mostrar, devido à pluralidade, o pensamento se revela ação. Resta à tese, agora, verificar quão realmente essencial para a linguagem é a pluralidade – o que, no capítulo anterior, não passou da referência a uma proposição solta de Gadamer. Demonstrar o caráter essencialmente plural da linguagem significa revelar onde, na verdade, estão plantadas as raízes da exposição feita anteriormente sobre a necessidade de o filósofo se relacionar com alguém outro, mesmo quando ele se põe a pensar a sós.

### 3.2 Sobre o caráter *necessariamente plural da linguagem*

No capítulo anterior,<sup>276</sup> no intuito primordial de verificar se o pensamento deve ser mesmo considerado “uma ocupação eminentemente solitária”, como Arendt (2009, p. 110) recomenda, a exposição se deparou com um fenômeno curioso. Graças a expressões tão habituais como “pensar consigo *mesmo*”, a linguagem induz a interpretar a forma dialógica do pensamento experimentado solitariamente a partir da suposta “mesmidade” do ego de quem pensa. Porém, conforme a exposição feita antes procurou demonstrar, quem exercita o pensamento quando se encontra a sós invariavelmente se confronta com alguém outro, com o qual, portanto, aquele que está pensando não se identifica. O outro assim manifesto não precisa corresponder a alguém fisicamente existente para, então, “legitimar” a condição de outro, mas ele pode dispensar tal correspondência e se manifestar como alguém hipotético, sem rosto específico. Agora, a questão consiste em saber *como tal coisa pode ser possível*; enquanto eu *mesmo*, como posso me ver na *obrigação* de lidar com alguém distinto de mim, até quando me recolho ao foro íntimo do meu pensamento?!

O fundamento para algo assim ser possível parece se encontrar no caráter essencialmente plural da própria linguagem e, para demonstrá-lo, a exposição deve partir de um famoso argumento de Wittgenstein, apresentado nas *Investigações filosóficas*, o qual visa demonstrar a impossibilidade de alguém instaurar uma linguagem que somente ele pudesse compreender. Para que tal linguagem fosse possível, seria necessário partir da pressuposição geral – de onde Santo Agostinho, inclusive, parece partir – segundo a qual o significado das palavras se assenta na coisa designada por meio delas. Assim, palavras referentes a sensações – por

---

<sup>276</sup> Cf. subseção 2.5.4.

exemplo, ânsia, comichão, dor etc. – somente as compreenderia quem experimentasse tais sensações, pois a ninguém mais, exceto a quem as sentisse, estaria disponível *aquilo* ao qual supostamente se deve a significação daquelas palavras; afinal, obviamente, ninguém pode sentir em si a ânsia alheia à qual a palavra se refere.

Eis por que Wittgenstein introduz assim o argumento:

Um homem pode encorajar-se a si próprio, dar-se ordens, obedecer-se, consolar-se, castigar-se, colocar-se uma questão e respondê-la. Poder-se-ia imaginar homens que falassem apenas por monólogos. Que acompanhassem suas atividades com monólogos. [...].

Mas seria também *pensável* uma linguagem na qual alguém pudesse, para uso próprio, anotar ou exprimir suas vivências interiores – seus sentimentos, seus estados de espírito? – Não podemos fazer isto em nossa linguagem costumeira? – Acho que não. As palavras dessa linguagem devem referir-se *àquilo que apenas o falante pode saber; às suas sensações imediatas*, privadas. Um outro, pois, não pode compreender esta linguagem. (WITTGENSTEIN, 2000, p. 98, §243, grifo nosso).

O argumento de Wittgenstein é sumamente importante para a tese, porque demonstrar a impossibilidade de alguém fundar uma linguagem privativa implica demonstrar que *a inter-relação de seres humanos é condição necessária para a instauração da linguagem*. Portanto, o argumento contribui, e muito, para realizar o que ainda não pôde ser realizado até aqui: *mostrar que a pluralidade é mesmo um aspecto essencial da linguagem e, portanto, do pensamento*. Todavia, convém fazer uma advertência. A tradição filosófica anglo-saxã, pela qual, preponderantemente, Wittgenstein se orienta, diverge *conceitualmente*<sup>277</sup> da tradição hermenêutico-fenomenológica pela qual a tese vem se orientando. Assim, ao dialogar com Wittgenstein, ela, a tese, pode se deparar com alguns conceitos ainda estranhos até aqui: mente, sensação, representação etc. Mas tal divergência não diminui a importância do argumento de Wittgenstein para o fim específico da tese, pois, em seu cerne, a *coisa* mesma aí em questão ainda se faz valer, apesar de qualquer distorção conceitual.

A exposição seguinte se concentrará basicamente em quatro aspectos do argumento de Wittgenstein, abordados nos aforismos §§258, 265, 293 e 378. Quanto ao §258, ele retoma assim a experiência mencionada no §243:

Consideremos este fato. Quero escrever um diário sobre a repetição de uma certa sensação. Para tanto, associa-a com o signo ‘S’ e escrevo este signo no calendário, todos os dias em que tenho a sensação. – Observarei, primeiramente, que uma definição do signo é impronunciável. – Mas posso dá-la a mim mesmo como uma espécie de definição ostensiva! – Como? Posso apontar para uma sensação? – Não no sentido habitual. Mas falo ou escrevo o signo e ao fazê-lo concentro minha atenção na sensação; – aponto, pois, como que interiormente, para ela. – Mas para que esse ritual? Pois parece ser apenas isto! Uma definição serve para estabelecer a significação de um signo. – Ora, isto se dá precisamente pela concentração da atenção; pois, desse modo, gravo em mim mesmo a ligação do signo com a sensação. – “Gravo-a

<sup>277</sup> Ou, talvez, *metafisicamente*, há entre elas uma divergência profunda quanto àquilo que cada uma considera princípio fundamental. Não se trata de uma mera diferença no “estilo de escrita”, como Vattimo (1999) defende.

em mim mesmo” pode significar apenas: este processo faz com que no futuro me recorde *corretamente* da ligação. Mas, em nosso caso, não tenho nenhum critério para a correção. Poder-se-ia dizer aqui: correto é aquilo que sempre *me parecer* correto. *E isto significa apenas que aqui não se pode falar de ‘correto’ [grifo nosso]. (Ibid., p. 101, §258, grifos do autor).*

Ora, quando alguém fixa a atenção em uma sensação, ele poderia, no máximo, “gravar em si”, como diz Wittgenstein, uma ideia razoavelmente viva da qualidade da sensação, que, aos poucos, porém, se tornaria cada vez mais lânguida. Quando novamente sentisse uma sensação semelhante, ele primeiro partiria da suspeita quanto à possibilidade de ser *aquela mesma* sensação de outrora. Para confirmá-la, não lhe restaria alternativa, senão comparar a lembrança já bastante vaga daquela sensação experimentada antes com a sensação experimentada no momento da comparação. Porém, ao assim proceder, apenas lhe *pareceria* a *mesma* sensação, como conclui Wittgenstein, afinal, sensações não são coisas disponíveis objetivamente diante de quem as percebe; não é possível compará-las em seus vários aspectos para, finalmente, concluir pela identidade delas. A mera lembrança da qualidade de uma sensação não pode servir de critério para saber se *a* sensação experimentada em determinado momento é a *mesma* sensação experimentada outrora.

Trata-se de um primeiro passo no sentido de mostrar como o gesto denotativo, pelo qual a coisa designada conferiria significado à palavra correspondente, não pode ser suficiente para a instituição de uma linguagem. Assim, Wittgenstein introduz o próximo passo, realizado no aforismo seguinte da seleção feita acima:

Imaginemos uma tabela que exista *apenas* em nossa imaginação; algo como um dicionário. Por meio de um dicionário podemos justificar a tradução da palavra *X* para a palavra *Y*. Mas devemos chamar isto também de justificação, se esta tabela é consultada apenas na imaginação? – “Ora, trata-se então de uma justificação subjetiva”. – Mas *a justificação consiste em que se apele a uma instância independente. [...] (Ibid., p. 102, §265, grifo nosso).*

Aqui Wittgenstein introduz um aspecto extremamente importante para todo o argumento: a necessidade de recorrer a uma “instância independente” de quem almeja justificar alguma coisa, no caso, a tradução da palavra *x* pela palavra *y*. Ora, geralmente<sup>278</sup> é necessário recorrer a algo distinto daquilo que está sendo justificado para compreender por qual razão aquilo pode ser tal como é, pois, do contrário, seria evidentemente redundante apresentar como justificação a própria coisa a ser justificada. Analogamente, para saber se uma palavra está sendo relacionada à sensação a que lhe cabe se referir, de nada vale recorrer à própria lembrança da sensação, pois quem experimenta a sensação e quem dispõe de uma lembrança daquilo que parece ser essa mesma sensação – ambos, enfim, são uma só pessoa, que, portanto,

<sup>278</sup> É preciso dizer “geralmente”, porque coisas derradeiramente fundamentais não podem ser fundamentadas, mas, antes, lhes cabe fundamentar qualquer outra coisa.

não poderia averiguar se está fazendo corretamente a relação entre a palavra e a sensação específica a que ela, a palavra, deve corresponder; apenas lhe *pareceria*, como bem observa Wittgenstein, fazê-lo corretamente. Também aqui é necessária alguma outra “instância” para estabelecer tal relação de modo correto.<sup>279</sup>

Tais considerações, na verdade, visam ressaltar um aspecto particular do argumento de Wittgenstein: *ninguém basta a si mesmo* quando se trata de conferir significação às palavras da linguagem, especialmente, às palavras referentes a sensações. Uma vez que a linguagem precisa prover de significação toda a experiência possível de alguém, quem pretendesse falar uma linguagem que somente ele pudesse compreendê-la deveria ser suficientemente competente para prover de significação, obviamente, as palavras encarregadas de nomear as suas próprias sensações. Contudo, eis toda a questão, para fazê-lo, ele deveria contar apenas consigo mesmo, já que, se contasse com alguém outro, estaria admitindo recursos pelos quais alguém diferente dele poderia compreender a sua linguagem, que, então, deixaria de ser exclusiva. Ora, para os propósitos da tese, a consequência mais importante do argumento de Wittgenstein consiste em mostrar que ninguém pode contar apenas consigo mesmo quando se trata de instituir a linguagem; em mostrar que, mais especificamente, *cada um precisa contar com o auxílio dos outros para dispor de uma linguagem*.

É o que Wittgenstein assevera no §378:

Antes de julgar que duas de minhas representações são iguais, devo reconhecê-las como iguais. E se isto aconteceu, como saberei então que a palavra ‘igual’ descreve meu conhecimento? Apenas quando puder expressar esse conhecimento de um outro modo e *puder aprender de alguém que aqui a palavra certa é ‘igual’*.

Pois, se *preciso de uma autorização para usar uma palavra*, então também os outros precisam. (*Ibid.*, p. 120-121, §378, grifo nosso).

Quanto à importância das sensações em si mesmas para estabelecer a significação das palavras a elas relacionadas, o último aforismo da seleção pela qual a exposição vem se orientando apresenta um argumento bem contundente:

Quando digo a mim mesmo que sei o que significa a palavra ‘dor’ apenas a partir de um caso específico, – não devo também dizer *isto* de outros? E como posso generalizar *um* caso de modo tão irresponsável?

Ora, alguém me diz, a seu respeito, saber apenas a partir de seu próprio caso o que sejam dores! – Suponhamos que cada um tivesse uma caixa e que dentro dela houvesse algo que chamamos de ‘besouro’. Ninguém pode olhar dentro da caixa do outro; e cada um diz que sabe o que é um besouro apenas por olhar *seu* besouro. – Poderia ser que cada um tivesse algo diferente em sua caixa. Sim, poderíamos imaginar que uma tal coisa se modificasse continuamente. – Mas, e se a palavra ‘besouro’ tivesse um uso para estas pessoas? – Neste caso, não seria o da designação de uma coisa. *A coisa na caixa não pertence, de nenhum modo, ao jogo de linguagem* [grifo

<sup>279</sup> Vale acrescentar aqui uma observação de Glock (1998, p. 232-233): “O que está em questão não é a verdade que há em eu proferir a sentença ‘Eis aí ‘S’ novamente’, mas sim seu sentido. [...] a única coisa que ele [quem procura instaurar uma linguagem privativa] poderia querer dizer com ‘S’ é ‘a sensação que agora experimento’ – mas não ‘tal e tal sensação que experimentei antes’”.

nosso] nem mesmo como um *algo*: pois a caixa poderia também estar vazia. – Não, por meio desta coisa na caixa, pode-se ‘abreviar’; *seja o que for, é suprimido* [grifo nosso].

Isto significa: *quando se constrói a gramática da expressão sensação segundo o modelo de ‘objeto e designação’, então o objeto cai fora de consideração, como irrelevante* [grifo nosso]. (*Ibid.*, p. 107, §293, grifos do autor).

Em suma, a significação de palavras encarregadas de designar sensações não pode se assentar no sentimento mesmo das sensações, visto que, do contrário, ninguém poderia compreender alguém que dissesse algo tão trivial quanto: “Estou sentido dor!”. Não por acaso, no aforismo 293, Wittgenstein elabora uma situação onde cada um disporia de uma caixa com algo dentro e não poderia saber o que há na caixa dos outros, pois é exatamente o que acontece na experiência com qualquer espécie de sensação. Ninguém pode sentir *aquilo* que outras pessoas estão sentindo, o que, todavia, não representa nenhum impedimento para compreender o que elas dizem quando se referem às próprias sensações. Eis por que Wittgenstein conclui assim o aforismo: “A coisa na caixa”, ou, por analogia, a sensação em si mesma, “não pertence, de nenhum modo, ao jogo de linguagem”.<sup>280</sup>

Com tal argumento, Wittgenstein não pretende negar a existência mesma de sensações, pois algo assim seria evidentemente absurdo, mas ele apenas lhes destitui de qualquer papel estritamente *semântico*. Não por acaso, ele<sup>281</sup> se pergunta: “Não será você um behaviorista disfarçado? Você por acaso não diz que, no fundo, tudo isto [as sensações] é ficção, a não ser o comportamento humano?”. Então, ele mesmo responde: “Quando falo de ficção, falo de uma ficção *gramatical*”.<sup>282</sup> Na verdade, o argumento de Wittgenstein<sup>283</sup> se concentra, em parte, no seguinte propósito: mostrar como a significação das palavras repousa sempre em uma *convenção*, que, como tal, só pode ser estabelecida pelo acordo entre *vários* participantes de um jogo de linguagem, mas jamais por um suposto acordo privativo de uma só pessoa consigo mesma.

Enquanto *afirmação* do caráter essencialmente plural da linguagem, o argumento de Wittgenstein tem sido apresentado a partir do seu caráter eminentemente positivo, mas, sob outra perspectiva, ele também pode ser interpretado negativamente, o que deve ser ressaltado aqui, pois, assim, é possível abordar outro aspecto igualmente importante do problema motivador da tese. Se ninguém pode contar *apenas consigo mesmo* quando se trata de instituir a

<sup>280</sup> Tanto é assim, que “aquele que, sem nunca ter tido uma dor de dente, aplica e explica corretamente o termo ‘dor de dente’, sabe o que significa ‘dor de dente’” (GLOCK, 1998, p. 235).

<sup>281</sup> *Ibid.*, p. 109, §307.

<sup>282</sup> *Loc. cit.*, grifo do autor.

<sup>283</sup> *Ibid.*, p. 117, §355.

linguagem, porque, para tanto, ela requer uma pluralidade de seres humanos, o argumento de Wittgenstein pode ser interpretado enquanto *negação* da possibilidade de alguém se considerar *autossuficiente* enquanto se move na linguagem. Sob tal perspectiva, o argumento de Wittgenstein contribui significativamente com as críticas feitas no capítulo anterior à possibilidade de o filósofo prescindir dos outros enquanto pensa.

Como qualquer ação prática depende dos outros para ser realizada, o pensamento teórico, contemplativo, como Aristóteles (2001, p. 202, 1177b) ostenta no fim da *Ética a Nicômacos*, gozaria da vantagem de ser autossuficiente, *de ser independente dos outros para ser exercitado*. Entretanto, se a atividade de pensar em geral somente pode ser realizada por meio da linguagem, e se ela, por sua vez, for mesmo um fenômeno essencialmente plural, de acordo com o argumento de Wittgenstein, então o pensamento particularmente teórico, enquanto uma modalidade específica da atividade de pensar em geral, não parece poder reivindicar para si aquela vantagem que Aristóteles lhe atribui. A linguagem *como tal* parece estar essencialmente relacionada ao outro, de sorte que quem pensa, mesmo quando o faz teoricamente, dependeria de alguém diferente dele próprio.

O argumento de Wittgenstein parece revelar algo realmente substancial para o desenvolvimento da tese, ao mostrar como ele pode responder à pergunta motivadora da seção: como é possível a intervenção de alguém diferente de mim, mesmo quando me recolho ao foro íntimo do meu pensamento? Contudo, seria uma precipitação já propor uma resposta com base em um argumento do qual a tese sequer examinou os possíveis limites, em particular, os limites da pressuposição de Wittgenstein segundo a qual qualquer jogo de linguagem se funda em uma mera convenção. Ao problematizá-la, convém notar, a tese não pretende se posicionar em favor daquela corrente tradicionalmente oposta ao convencionismo, segundo a qual a linguagem, ao invés de se basear em uma mera convenção, se encarregaria de “espelhar”, por assim dizer, a estrutura mesma da realidade. Antes, o aspecto problemático do convencionismo, para o qual a tese pretende apontar aqui, diz respeito à espécie de competência de que cada um deve dispor para participar de um jogo de linguagem cujo fundamento último fosse nada mais senão uma mera convenção.

A propósito, ao apresentar a si mesmo a objeção segundo a qual ele não passaria de um comportamentista, Wittgenstein acaba denunciando a estreita relação entre o convencionismo, no qual ele pretende fundar a linguagem, e aquela doutrina psicológica – muito embora ele tenha apresentado a objeção, é verdade, no intuito de rebatê-la e, assim, se prevenir contra possíveis más interpretações de seu próprio argumento. Ora, na perspectiva do comportamentismo, como se sabe, o princípio regulador da relação de cada ser humano com o mundo

poderia ser reduzido aos limites estreitos da relação entre estímulo e resposta. Analogamente, na perspectiva do convencionalismo, a possibilidade humana de falar parece se resumir à competência de cada um para ser treinado a usar as palavras de certa maneira, em conformidade com as regras preestabelecidas de um jogo de linguagem. Consequentemente, pouco importam as características singulares de cada um, pois a condição de possibilidade para ser admitido em um jogo de linguagem repousa no simples cumprimento de regras, ou ainda, na subsunção do que é particular ao que é universal.

Para deixar mais claro o ponto crítico apresentado aqui contra o convencionalismo de Wittgenstein, vale perguntar como ele responderia à seguinte questão: se uma criança não dispõe de nenhuma linguagem quando ainda não sabe falar, de que maneira, então, ela pode aprendê-la? Afinal, ele censura, e com boa dose de razão, a descrição de Santo Agostinho (2000, p. 46, I, 8), nas *Confissões*, de como ele aprendeu a falar, justamente porque ali, segundo Wittgenstein, Santo Agostinho acaba atribuindo a si mesmo certa competência que só parece possível a quem já sabe falar. Em sua resposta, Wittgenstein dificilmente pressuporia, por exemplo, algo semelhante a um impulso divinatório, como o supõe Schleiermacher (2000, p. 45) quando apresenta a si mesmo exatamente a mesma questão.<sup>284</sup> Enquanto uma “mobilidade interior”, uma “quase infinita exteriorização de energia”, expressões usadas por Schleiermacher<sup>285</sup> para descrevê-lo, o impulso divinatório seria algo demasiadamente relacionado à singularidade de cada um, portanto, algo sem qualquer importância para quem fundamenta a linguagem em regras gerais oriundas de convenções.

No ensaio *Semântica e hermenêutica*, Gadamer apresenta algumas indicações sobre como a singularidade de cada um deve ser considerada tão imprescindível para a constituição da linguagem quanto as regras estabelecidas por meio de convenções. O que define a “vida da linguagem”, segundo Gadamer, é uma tensão constante entre duas tendências inclinadas para direções diametralmente opostas: por um lado, a tendência de cada um para conferir às palavras da linguagem uma significação singular e, por outro lado, a tendência de cada um para aceder às convenções preestabelecidas a respeito delas. Como se trata de uma tensão, cada

---

<sup>284</sup> Decerto, Schleiermacher geralmente apresenta a divinatoriedade do intérprete como um *procedimento*, como um *método*, aplicado durante exegese de um discurso, de sorte que poderia parecer estranho recorrer aqui a um “método” para saber como acontece a aprendizagem da linguagem. No entanto, convém notar, a divinatoriedade se baseia, antes de qualquer coisa, no *talento* do intérprete para compreender, no discurso interpretado, justamente aquilo que deve ser considerado “original”, “único” – aquilo que, portanto, escapa às convenções. Ora, por ser um talento, a divinatoriedade não deveria ser considerada estritamente um método, como, inclusive, Schleiermacher (*ibid.*, p. 46) mesmo se empenha em mostrar e a própria tese já ressaltou no capítulo anterior, mas, antes, ela deve ser considerada *uma característica universal da própria compreensão*. Não por acaso, Schleiermacher chega ao ponto de caracterizar “a alma [...] como [...] um ser divinatório” quando recorre à divinatoriedade para compreender como uma criança pode aprender a falar.

<sup>285</sup> *Loc. cit.*

tendência não pode ser nem mais nem menos essencial do que a outra, mas ambas regem a “vida da linguagem” com o mesmo grau de intensidade:

O que constitui a vida da linguagem é o fato de jamais podermos nos afastar completamente das convenções da linguagem. Aquele que fala uma língua particular, que ninguém entende, simplesmente não fala. Por outro lado, *quem só fala uma língua inteiramente assolada pela convencionalidade*, tanto na escolha dos vocábulos quanto na sintaxe e no estilo, *perde o poder de interpelação* e de evocação, apenas alcançável pela individualização do acervo e dos recursos da linguagem. (GADAMER, 2004, p. 208, grifo nosso).

Há algo deveras importante na descrição de Gadamer, que, por ser demasiado concisa, não lhe faz jus, plenamente. Ele apenas afirma: “[...] quem só fala uma língua inteiramente assolada pela convencionalidade [...] perde o poder de interpelação [...]”. Mas uma questão essencial permanece em aberto: por que a convencionalidade da linguagem, caso fosse absoluta, privaria cada um da possibilidade de interpelar? Ora, se a linguagem se baseasse absolutamente em convenções, cada ser humano em particular não passaria de uma espécie de autômato, pois, para falar, na hipótese de ser mesmo possível falar sob tal condição, bastaria aplicar regras gramaticais ao léxico de uma língua que, por ter sido preservada de maneira tão mecânica, seria completamente anistórica. Na verdade, eis a consequência mais importante da descrição de Gadamer, uma linguagem fundada plenamente em convenções seria tão impossível quanto uma linguagem privativa.

Para participar de uma convenção, eu devo dar meu próprio consentimento ao acordo proposto, e, para consentir, deve ser possível para mim *interpelar* os outros no sentido de lhes mostrar que eu mesmo pude compreender aquilo que está em questão no acordo. Em outras palavras, meu consentimento apenas acontece, caso me seja possível fazer *eu mesmo* a experiência com aquilo sobre o qual há um acordo previamente estabelecido; *experiência inalienável*, vale frisar, que ninguém mais pode fazer por mim, já que sou *eu* quem deve assentir. Somente então, *me reconheço* – assim como os outros passam a me reconhecer – enquanto participante de um ambiente comum, onde, a despeito de tal comunidade, é possível realizar projetos *com a marca da minha singularidade*, pois, de outro modo, eu não poderia reconhecê-los como *meus*. Analogamente, tal experiência também deve ter sido possível para cada um daqueles que me propuseram o acordo, visto que, se assim não fosse, o próprio estabelecimento da convenção entre eles teria sido impossível.

Convém notar ainda outro aspecto na breve, porém, inspiradora, descrição de Gadamer. Assim como Wittgenstein, ele, Gadamer, também versa sobre as condições pelas quais a linguagem como tal se torna possível, ou, pelo menos, o que ele diz na passagem supracitada pode ser assim interpretado. Todavia, enquanto o argumento de Wittgenstein procura mostrar



apenas quais condições são necessárias para *instituir* a linguagem, a descrição de Gadamer parece ser ainda mais abrangente, pois mostra também sob quais condições a linguagem *já instituída* pode *se manter em vigor*. Ora, por acaso, há uma diferença realmente substancial entre uma e outra perspectiva? Aparentemente, sim, pois um fator pode ser necessário para o surgimento de uma coisa, mas talvez por si só não baste para fazer tal coisa efetivamente surgir e, sobretudo, se manter em vigor. Sem dúvida, para haver linguagem, deve haver um comum acordo entre vários seres humanos, mas, ao mesmo tempo, cada um precisa se reconhecer em tal acordo enquanto alguém singular, pois, só assim, a linguagem pode ser um fenômeno vivo, portanto, passível de mudar paulatinamente sob o influxo do que nele a cada vez é singular, ou seja, diferente do que era antes.

Embora ressalte a necessidade de haver um ato de singularização dos “recursos da linguagem” – singularização apenas relativa, é verdade, mas mesmo assim necessária –, Gadamer concorda com Wittgenstein em um ponto fundamental. Também para ele, uma singularização *extrema* de tais recursos resultaria em uma linguagem “que ninguém entende”, em outras palavras, em uma linguagem exclusivamente privativa, como diria Wittgenstein. – Ambos, todavia, não parecem vislumbrar a possibilidade de alguém se apropriar da linguagem de uma maneira absolutamente singular, sem, contudo, partir da pretensão de instituir uma linguagem privativa. Em princípio, parece perfeitamente possível se apropriar da linguagem *já instituída* de um modo *absolutamente singular* no sentido de se valer dela para pensar sem, todavia, sofrer a determinação de alguém diferente de si próprio. Como se trata da linguagem *já instituída*, quem assim se apropriasse dela não estaria instituindo uma linguagem propriamente privativa, que somente ele pudesse compreendê-la; muito ao contrário, ele estaria falando aquela mesma linguagem pela qual os outros falam e para os quais, portanto, ela seria perfeitamente compreensível. Ele simplesmente mobilizaria a linguagem de tal maneira, que pudesse se dirigir aos outros desde uma perspectiva em cuja origem não houvesse qualquer determinação de alguém diferente dele próprio.

Decerto, em tal situação, deveria haver algum ponto comum entre quem assim se apropriasse da linguagem e os outros para os quais ele falaria, já que, do contrário, sem algo comum entre eles, os outros não poderiam compreendê-lo. Ora, falar significa falar a alguém *sobre alguma coisa*, de sorte que entre quem fala e quem ouve deve haver sempre um ponto comum: *a coisa mesma* em questão no discurso de quem fala. Todavia, tal ponto comum não desdiz em nada o que está sendo compreendido aqui por “apropriação absolutamente singular da linguagem”, que, pelo menos provisoriamente, poderia ser assim definida: *a possibilidade*

*de estar completamente imune à determinação de alguém outro quando se trata de elaborar um discurso sobre como as coisas são.*

Graças a tal observação, parece possível, a propósito, denunciar um importante limite na maneira em que o diálogo é geralmente compreendido, segundo a qual, em um diálogo, haveria apenas quem fala, quem ouve e a coisa sobre a qual eles dialogam. Falar não pode ser simplesmente falar a alguém sobre alguma coisa, mas significa, sobretudo, *falar sob a determinação de alguém*, que talvez não coincida exatamente com quem está falando e, todavia, está ali presente. Uma apropriação absolutamente singular da linguagem deve estar imune à possibilidade de sofrer a determinação de qualquer um que possa ser considerado outro em relação a quem fala, afinal, a sua singularidade, em tal caso, deve ser *absoluta*. Quem assim se apropriasse da linguagem deveria *partir exclusivamente de si mesmo*, pois, só assim, poderia ser considerado alguém absolutamente singular.

Mesmo em tal situação, vale frisar, não deixaria de haver algo comum entre quem fala e quem ouve, a saber, *a coisa mesma* visada no discurso, o que conduz a exposição à consequência mais importante de todas essas considerações. Pressupor a possibilidade de alguém falar sem sofrer a determinação de ninguém diferente dele próprio equivale a *partir da presunção de que ele se baseia exclusivamente no modo pelo qual a coisa se manifesta por si e a partir de si mesma*. Afinal, ela, a coisa, é o único aspecto do discurso que pode ser diferente de quem fala sem obliterar a sua singularidade e que, ao mesmo tempo, pode salvaguardar a necessidade de haver um ponto comum entre ele e quem o ouve, já que, sem tal fator comum, ele não poderia elaborar um discurso compreensível.

Mas qual seria, afinal, a importância de tais considerações para o desenvolvimento geral da tese? Na verdade, elas devem ser consideradas como uma preparação para a tese se contrapor ao elogio de Aristóteles à suposta autossuficiência do filósofo, agora, porém, em um estágio bem mais desenvolvido da exposição geral. Sim, conforme o capítulo anterior tratou de mostrar, mesmo quando se encontra a sós, o filósofo lida com alguém outro com o qual ele deve se confrontar e, assim, marcar uma posição mais clara sobre como compreender a coisa em apreço na investigação. Porém, na condição de uma forma *imprópria* de manifestação, ele, o outro, se encontra aí “sob o jugo do meu ego”, como a exposição enfatizou,<sup>286</sup> uma vez que, se eu me encontro a sós, ele ainda *depende de mim* para se manifestar enquanto tal. A situação do problema ainda deixava margem para que o filósofo pudesse se considerar autos-

---

<sup>286</sup> Cf. seção 2.5.4.

suficiente em algum sentido, pois, ali, o outro poderia ser reduzido a uma espécie de “extensão imperfeita”, embora necessária, do ego de quem pensa.

Agora, contudo, a situação parece ser bem diversa. Haja vista a necessidade de eu me mover em uma linguagem com a marca essencial de uma pluralidade formada por seres humanos concretos, vale dizer, *fisicamente* concretos, o outro com o qual eu preciso lidar já não é mais alguém que depende de mim para se manifestar; é alguém cuja presença em mim pode ser anônima, sem dúvida, mas, mesmo assim, não deixa de estar presente por intermédio da linguagem; alguém, portanto, de quem não posso me desvencilhar, mesmo quando estou a sós, porque “o acervo e os recursos da linguagem” graças aos quais posso pensar estão ancorados, eis toda a questão, no acordo que ele, o outro, estabeleceu com tantos outros antes de mim; acordo que eu devo aceitar *compulsoriamente*, já que não posso me escolher como filósofo sem realizar a possibilidade de falar – a condição primária da atividade do pensamento. Logo, parece impossível se apropriar da linguagem de uma maneira absolutamente singular, mesmo que tal apropriação não redunde em uma linguagem privativa, compreensível apenas para quem a fala, pois ela, a linguagem, deve não só ser instituída como também *se manter vigente* enquanto um fenômeno *em si mesmo* plural.

E, por acaso, houve na história da filosofia alguém que tenha buscado se apropriar da linguagem de um modo absolutamente singular? Parece possível apresentar aqui ao menos alguns projetos que podem ser assim interpretados. Nenhum deles, evidentemente, se apresentou perante a tradição como a exposição os apresentará aqui, ou seja, como alguém cujo propósito fosse se apropriar da linguagem de um modo absolutamente singular. Porém, mesmo assim, em tais projetos pode ser identificado, sem dificuldade, o intuito pelo qual se orientaria quem buscasse se apropriar da linguagem de tal maneira, qual seja: *o intuito de pensar sem ser determinado por ninguém diferente de si próprio*. Qualquer empreendimento realizado com base em tal projeto parece fatalmente visar a possibilidade de se apropriar da linguagem de um modo absolutamente singular.

Não cabe aqui, decerto, expor exaustivamente todos os projetos que, durante o período moderno, almejaram se apropriar da linguagem da maneira em questão aqui. Contudo, convém ao menos introduzir a exposição com Francis Bacon (1999, p. 39), que, antes mesmo de Descartes, elaborara um método pelo qual, assim ele supunha, seria possível expurgar “os ídolos e noções falsas” que “ocupam o intelecto humano e [...] o obstruem a ponto de ser difícil o acesso da verdade”. Depois de apresentar cada espécie de ídolo, ele assim sentenciava no audacioso projeto intitulado *Novum Organum*:

Já falamos de todas as espécies de ídolos e de seus aparatos. Por decisão solene e inquebrantável todos devem ser abandonados e abjurados. O intelecto deve ser liberado e expurgado de todos eles, de tal modo que o acesso ao reino do homem, que repousa sobre as ciências, possa parecer-se ao acesso ao reino dos céus [...]. (BACON, 1999, p. 54, I, LXVIII).

Digna de nota é a comparação do “reino do homem” ao “reino dos céus”, que esconde um preconceito, vale dizer, um “ídolo”, do qual Bacon parece ter esquecido: a pressuposição segundo a qual olhar o mundo sem quaisquer preconceitos equivale a experimentá-lo tal como um ente divino. Aqui parece óbvio como Bacon, apesar das querelas com a antiguidade clássica, ainda se vale daquele já discutido preconceito grego, segundo o qual deus, ou ainda, o *theós*, é o padrão por que deve se pautar qualquer teoria digna de tal nome. Tal comparação, enfim, reforça ainda mais aquilo que o capítulo anterior se encarregou de mostrar: o ideal da teoria de se tornar uma espécie de visão divina das coisas, já que somente a deus parece possível uma apreensão absoluta da verdade. Ora, algo assim só seria possível para quem pudesse falar uma linguagem da qual ele tivesse se apropriado absolutamente, portanto, sem qualquer indício de “ídolos”, para usar uma expressão de Bacon, de sorte que, enquanto falasse, ninguém diferente de si próprio o estivesse determinando, a semelhança de um *theós*, embora os outros pudessem compreendê-lo perfeitamente.

Embora possa ser considerado pioneiro de tal projeto, vale dizer, humanamente impossível, o método de Bacon não parece ter surtido um efeito tão decisivo para a história como o método de Descartes. Logo no início do *Discurso do método*, não parece difícil perceber como ele, carregado de angústia, imputa aos outros, pelos quais se tornou versado em “letras”, a origem da própria ignorância. Ao invés de lhe proporcionar “um conhecimento claro e seguro”, eles apenas o deixaram repleto de “dúvidas e erros”, embora tivesse estudado nas “mais célebres escolas da Europa”, onde, como ele (2000, p. 37) supunha, “devia haver homens sábios”. Ora, qual poderia ser a alternativa para alguém em tal situação? Não lhe parecia haver outra senão “sair da submissão aos [seus] preceptores” e decidir “não mais procurar outra ciência além daquela que [ele] poderia encontrar *em [si] mesmo, ou então no grande livro do mundo*”, como diz Descartes.<sup>287</sup> “[...] a respeito de *todas* as opiniões que até então acolhera em [seu] crédito”, continua ele, “o melhor a fazer seria dispor-[se], de uma vez para sempre, a *retirar-lhes essa confiança*, para substituí-las em seguida ou por outras melhores, *ou então pelas mesmas, após havê-las ajustado ao nível da razão*”.<sup>288</sup>

<sup>287</sup> *Ibid.*, p. 41, grifo nosso, com adaptações.

<sup>288</sup> *Ibid.*, p. 45, grifo nosso, com adaptações.

Há dois pontos fundamentais no depoimento de Descartes. Primeiro, não parece difícil notar como ele, muito espontaneamente, aliás, identifica os outros com a origem do erro e da dúvida e, conseqüentemente, não lhe resta alternativa senão considerar a si próprio o único terreno firme, como diria Hegel, no qual seria possível encontrar alguma certeza. Porém, há ainda algo diferente de si próprio no qual deve ser possível confiar: “o grande livro do mundo”, confirmando, assim, o que a exposição já havia concluído: partir exclusivamente de si mesmo implica partir exclusivamente das coisas.

Segundo, não se trata exatamente de rejeitar qualquer opinião alheia simplesmente por ser *alheia a mim*, conforme Descartes apenas insinua, mas sim, de rejeitar qualquer opinião *que eu mesmo ainda não a tenha “ajustado ao nível da razão”*. O que realmente importa é que o ego detenha sobre si domínio *absoluto*, o que não significa negar qualquer influência alheia, pois parece perfeitamente possível se manter absolutamente fiel a si mesmo e, ao mesmo tempo, divisar a verdade *através dos olhos alheios*, por assim dizer. Não por acaso, aliás, quando explicitou a pressuposição fundamental de quem pretende se apossar da linguagem de um modo absolutamente singular, a exposição a apresentou como a pretensão de pensar sem ser *determinado* por ninguém diferente de si próprio; propositalmente, ela não disse: pensar sem ser *influenciado* por alguém diferente de si próprio, pois importante mesmo é que o ego seja, e ninguém mais senão ele, o crivo *último*, portanto, *determinante*, do que pode ser considerado inabalavelmente seguro.

Para realizar tal projeto, Descartes, ciente ou não, precisou partir da pressuposição de que ele poderia dominar a linguagem tal maneira, que ela pudesse lhe proporcionar a possibilidade de “construir um terreno que [seria] *todo [dele]*”,<sup>289</sup> afinal, “não existe tanta perfeição nas obras formadas de várias peças, e feitas pela mão de diversos mestres, como naquelas em que um só trabalhou”.<sup>290</sup> Descartes não diz, vale frisar, “um terreno parcialmente meu”, mas sim, “um terreno *todo meu*”, pois ali “*todas* as opiniões” de origem alheia só poderiam ser admitidas, desde que fossem ajustadas “ao nível da razão” e, somente então, seria possível considerá-las *próprias*. Ora, se qualquer intervenção alheia, *cujo princípio determinante fosse o outro*, representa toda sorte de imperfeição e erro, como se precaver de tal empecilho senão por meio da pressuposição de que é possível se apropriar da linguagem de um modo absolutamente singular, de sorte que somente eu, e ninguém mais além de mim, pudesse ser considerado responsável último pelo pensamento desenvolvido por intermédio dela, da linguagem?

---

<sup>289</sup> *Ibid.*, p. 46, grifo nosso, com adaptações.

<sup>290</sup> *Ibid.*, p. 43.

Uma vez aberto o caminho, houve ainda alguns outros empreendimentos semelhantes, dos quais podem ser destacados o projeto iluminista de Kant e, sobretudo, o método fenomenológico de Husserl, que, afinal, se inspirou em Descartes. Logo na primeira proposição do ensaio *Resposta à pergunta: o que é esclarecimento?*, Kant (2005b, p. 63, grifo do autor) assevera sem titubeio o que ele compreende por ‘esclarecimento’: “[...] *é a saída do homem de sua menoridade, da qual ele próprio é culpado*”. De maneira igualmente direta, ele define, em seguida, o que significa ‘menoridade’: “*é a incapacidade de fazer uso de seu entendimento sem a direção de outro indivíduo*”.<sup>291</sup> Ora, também aqui “pensar por si mesmo” parece implicar uma apropriação absolutamente singular da linguagem, já que “por si mesmo” significa “sem a direção de outrem”. Assim, a determinação última da atividade de pensar, caso queira reivindicar para si o título de “pensamento esclarecido”, deve provir de ninguém mais senão do ego singular de quem pensa.

Ao por em questão a autoridade de qualquer um que seja diferente de quem procura exercitar a própria razão, a máxima do esclarecimento supostamente acaba prescrevendo a suspensão prévia da legitimidade de toda a tradição e funda, sem notar, um novo preconceito, como bem observa Gadamer (2003b, p. 360): “o preconceito contra os preconceitos em geral”. A exposição, por sua vez, não pretende opor ao esclarecimento a máxima contrária segundo a qual ninguém poderia “pensar por si mesmo”, restando apenas retomar o que já estabeleceram os outros pelos quais fala a tradição. Antes, como há de se tornar mais claro com o desenvolvimento da tese, o verdadeiro propósito aqui consiste em se contrapor à pretensão de tornar *absoluta* a possibilidade de alguém mobilizar a própria razão a ponto de se considerar imune a *qualquer* determinação alheia a si.

Mais recentemente, no século XX, Husserl reanima tal pretensão de uma maneira particular, agora, por meio de um método específico, a *epokhé*, que, a partir de certo momento, passou a determinar o caminho da fenomenologia. Nas *Investigações lógicas*, como se sabe, Husserl se dedicou com certa veemência a minar a força com que predominavam, pelo menos até o fim do século XIX, interpretações psicologistas da lógica, que, para ele, deveria ser considerada “teoria da ciência”, à qual caberia estabelecer, portanto, os fundamentos para todas as demais ciências. Posteriormente, a própria fenomenologia passa a se encarregar de tal tare-

---

<sup>291</sup> *Loc. cit.*, grifo nosso. Convém, aliás, notar a diferença da maneira como Kant define ‘esclarecimento’ em relação ao modo como Mendelssohn também o definira, um pouco antes da publicação do ensaio de Kant. Enquanto “a cultura parece mais orientada para o elemento prático”, segundo Mendelssohn (KANT, 2011, p. 16), “[...] o esclarecimento, ao contrário, parece se relacionar mais com a dimensão teórica, com o conhecimento racional (objetivamente) e com a habilidade para a reflexão racional sobre as coisas da vida humana (subjektivamente), de acordo com sua importância e influência para os propósitos humanos”. Mendelssohn, portanto, não se preocupava em negar, como Kant, a possibilidade de os outros dirigirem a elaboração desse “conhecimento racional” e dessa “habilidade para a reflexão racional sobre as coisas da vida humana”.

fa e, para tanto, Husserl procura estabelecer um método pelo qual seria possível descobrir e assegurar um princípio indubitável para o conhecimento, o que, como até poderia parecer previsível, o induz a retomar, à sua maneira, é claro, o projeto filosófico de Descartes. Com tal propósito em vista, Husserl abre a segunda lição da série publicada sob o título *A ideia da fenomenologia*, apresentando alguns traços da *epokhé*:

A *εποχή*, que a crítica de conhecimento deve exercitar, não pode ter o sentido de que ela não só comece por, mas também persista em impugnar todos os conhecimentos – *ergo*, também os seus próprios –, não deixando valer dado algum, portanto, também não aqueles que ela própria estabelece. Se nada lhe é permitido pressupor como *previamente dado* [grifo do autor], deve então começar por algum conhecimento, *que ela não toma sem mais de outro lado, mas antes a si mesma o dá* [grifo nosso], que ela própria põe como conhecimento primeiro. (HUSSERL, 2008, p. 51).

É necessário ressaltar: o método da *epokhé* não pode partir de nenhum conhecimento que, por ventura, ela pudesse tomar “de outro lado”, como diz Husserl, “mas antes” deve partir de um conhecimento que ela “a si mesma o dá”. Não por acaso, logo adiante Husserl recorda “a meditação cartesiana sobre a dúvida”:

Ao considerar as múltiplas possibilidades de erro e de ilusão, posso enredar-me num tal desespero céptico que acabe por dizer: ‘nada de seguro há para mim, tudo é duvidoso’. Mas, logo se torna evidente que, para mim, nem tudo pode ser duvidoso, pois, ao julgar que tudo é duvidoso, é indubitável que eu assim julgo e, por conseguinte, seria absurdo querer manter uma dúvida universal. E em cada caso de uma dúvida determinada é indubitavelmente certo que eu assim duvido. E o mesmo se passa em toda a *cogitatio*. Sempre que percepciono, represento, julgo, raciocino, seja qual for a certeza ou incerteza, a objectualidade ou a inexistência de objecto destes actos, é absolutamente claro e certo, em relação à percepção, que percepciono isto e aquilo e, relativamente ao juízo, que julgo isto e aquilo, etc. (*Ibid.*, p. 52).

Diferentemente de Descartes, como a passagem esclarece, Husserl estende a certeza do ato de duvidar à miríade de atos da consciência – ao ato de julgar, de perceber, de representar etc., independentemente da existência objetiva da coisa neles visada. Nas palavras de Husserl: “o conhecimento [...] é um título de uma multiforme esfera do ser”, cujas “formas singulares” podem ser dadas, caso ele, Husserl, “reflecta sobre elas, as receba e ponha tal como *puramente* [ele as vê]”.<sup>292</sup> Ora, a reflexão sobre os atos da consciência tal como eles se dão em si mesmos consiste justamente no método da *epokhé*, em cuja “pureza” parece possível entrever, portanto, a pretensão implícita da fenomenologia de realizar aquilo que tem sido caracterizado até aqui como uma apropriação absolutamente singular da linguagem. Graças a tal presumida “pureza”, a *epokhé* procura conferir à fenomenologia o estatuto de uma filosofia “livre de preconceitos”, por conseguinte, livre de qualquer determinação alheia a ela própria, conforme Husserl alardeia nas *Ideias para uma fenomenologia pura e para uma filosofia fenomenológica*:

<sup>292</sup> *Ibid.*, p. 53, grifo do autor, com adaptações.

Nada pressupomos em nossas constatações fundamentais, nem mesmo o conceito de filosofia, e assim também queremos nos manter daqui por diante. A [εποχή]<sup>293</sup> filosófica que nós nos propomos deve consistir expressamente nisto: *abster-nos inteiramente de julgar acerca do conteúdo doutrinal de toda filosofia previamente dada e efetuar todas as nossas comprovações no âmbito dessa abstenção*. (HUSSERL, 2006a, p. 59-60, grifo do autor).

Um pouco depois, ele ainda arremata, em franca polêmica com os empiristas, que descreiriam de qualquer “conhecimento de essência”:

Enquanto eles [os filósofos empiristas], como filósofos autênticos que adotam um ponto de vista e em manifesta contradição com seu princípio de que se deve estar livre de preconceitos, partem de opiniões prévias não-clarificadas e infundadas, nós outros temos nosso ponto de partida naquilo que se encontra *antes* de todo ponto de vista: na esfera completa do que é dado intuitivamente e antes de todo pensar teorizante [...] – não nos deixando ofuscar por preconceitos e ficar impedidos de prestar atenção a classes inteiras de dados autênticos. (*Ibid.*, p. 64, grifo do autor).

Apesar de ter submetido a fenomenologia de Husserl a uma crítica rigorosa, Heidegger também se empenhou para encontrar algum meio pelo qual ele não se deixaria “ofuscar por preconceitos” e, assim, pudesse “prestar atenção” àquilo que ele, por sua vez, julgou ser “dados autênticos”, para continuar usando as expressões de Husserl. Contudo, a proposta de Heidegger parece superar em sofisticação a de Husserl, uma vez que ele, Heidegger, já não assenta a possibilidade de conquistar aquela clarividência, que Husserl tanto almejou, em um método como a *epokhé*, que, na condição de um método, poderia ser empregado quando fosse necessário; antes, ele funda a possibilidade de tal clarividência em um fenômeno existencial, a saber: na relação de cada ser-aí (*Dasein*) com a própria morte, contornando, assim, os preconceitos cientificistas da fenomenologia de Husserl.

Mas, antes de abordar a perspectiva de Heidegger, convém fazer uma advertência. Ao longo de toda a obra, ele constantemente se prontificou a prevenir quem o interpretasse de que a perspectiva da qual ele fala sobre fenômenos como ser, verdade, história e linguagem deveria ser considerada “originária”. Ele assim a denomina, porque se trataria de uma perspectiva pela qual seria supostamente possível fazer ver as coisas tal como elas podem se mostrar *a partir de si mesmas*, ou seja, em sua própria “origem”, por assim dizer. Ela seria, portanto, *anterior* às perspectivas já consagradas na tradição sobre aqueles mesmos fenômenos, já que os revelaria, segundo Heidegger, a partir dos fundamentos autênticos desde os quais eles deveriam ter sido revelados, o que a tradição não teria logrado realizar. Ao assim se prevenir, Heidegger, ao mesmo tempo, municiaria os intérpretes que, mais tarde, se encarregaram de defendê-lo contra possíveis críticas, pois eles justamente tendem a defendê-lo, mostrando co-

<sup>293</sup> Há um erro de ortografia na palavra grega εποχή, que, na tradução publicada pela editora Ideias & Letras, em vez da letra χ, foi escrita a letra γ (επογη). De agora em diante, a exposição escreverá, quando necessário, a palavra εποχή entre colchetes para sinalizar tal correção.



mo as críticas partem de pressuposições tradicionais e, portanto, se encontram sempre fora do âmbito “originário” do pensamento de Heidegger.

Ora, como a abordagem da perspectiva de Heidegger a ser apresentada logo adiante pode e talvez até deva ser interpretada como uma crítica à “ontologia fundamental”, é justamente quando a exposição precisa interpor uma advertência a quem geralmente está predisposto a se posicionar em favor de Heidegger. Neste estágio da tese, em particular, a exposição não pretende polemizar com ninguém, a fim de saber se a abordagem a ser apresentada realmente faz jus àquilo que poderia ser considerado a “verdadeira” perspectiva de Heidegger. Do contrário, a exposição perderia de vista a coisa mesma em questão aqui para se envolver em um debate a respeito da possível adequação de sua abordagem crítica ao ponto de vista de um filósofo ao qual parece difícil apresentar críticas verdadeiramente justas. A exposição só passará por Heidegger, porque, enquanto herdeiro da fenomenologia de Husserl, ele parece ser o melhor exemplo de alguém cujo projeto filosófico se baseia na possibilidade de uma apropriação absolutamente singular da linguagem. Para usar um jargão acadêmico muito em voga atualmente, basta considerá-la, a exposição, uma “interpretação possível”, o que significaria: “ela não chega a dizer algo absurdo em nome de Heidegger”, e, assim, a tese poderia seguir adiante sem se deter em questões secundárias.

Pois bem. Cada ser-aí existe “na maior parte das vezes”, diz Heidegger (2002a, p. 79) em *Ser e tempo*, em uma situação onde se encontra “sob a tutela dos outros”, que, por conseguinte, lhe retiram o encargo de ser ele próprio. Assim, ele tende a permanecer disperso na impessoalidade do cotidiano, que o induz a se perder de si mesmo para mantê-lo fiel à tendência de apenas “repetir e passar adiante”<sup>294</sup> a maneira como as coisas têm sido compreendidas. Para dizer algo verdadeiramente “originário” sobre as coisas, portanto, seria necessário, segundo Heidegger, escapar da impessoalidade cotidiana, ou seja, seria necessário a cada ser-aí *reassumir o encargo sobre si mesmo*. Ora, a morte seria, segundo Heidegger (2002e, p. 32), o único aspecto da existência capaz de proporcionar a cada ser-aí a possibilidade de concretizar tal reassunção, visto que a relação de cada um com a própria morte não pode ser remetida a ninguém. Em outras palavras, a morte possui, de acordo com Heidegger, um inigualável poder de *singularização*:

A possibilidade mais própria é *irremissível*. A antecipação [da morte] permite ao [ser-aí] compreender que o poder-ser, onde o que está em jogo é o seu próprio ser, só pode ser assumido por [ele] mesmo. [...] A irremissibilidade da morte, compreendida como antecipação, singulariza o [ser-aí] em si mesmo. [...] Assim, o [ser-aí] só pode ser *propriamente [ele] mesmo* quando [ele] mesmo dá a si essa possibilidade. (*Ibid.*, p. 47, grifos do autor, com adaptações).

<sup>294</sup> *Ibid.*, p. 228, grifo do autor.

Ora, a irremissibilidade não pode ser um aspecto meramente relativo da morte, como se houvesse alguma circunstância particular em que ela, a morte, pudesse ser remetida a alguém diferente de quem a antecipa como possibilidade própria. Não. A morte deve ser considerada um fenômeno *absolutamente* irremissível e, por conseguinte, o seu poder de singularização deve acometer de modo igualmente *absoluto* quem a antecipa.<sup>295</sup> Somente assim cada ser-aí pode se livrar da “tutela dos outros” – o que não implica necessariamente, eis um ponto importante, que, de repente, ele possa se abster da constituição ontológica de ser-com eles. Na verdade, o que, antes, poderia ser considerado uma relação “bidirecional”, por assim dizer, onde, reciprocamente, um retirava do outro o encargo sobre si próprio, agora, parece se tornar uma relação “unidirecional”, onde quem assume a sua possibilidade mais própria continua a se relacionar com os outros, porém, *sem se deixar determinar por eles*, sobretudo, quando se trata da relação de compreensibilidade mútua.

Na verdade, não só em comparação com o projeto de Husserl como também em comparação com os de Bacon, Descartes e Kant, o projeto filosófico de Heidegger talvez possa ser considerado o empreendimento mais ousado e mais sutil para se apropriar da linguagem de uma maneira absolutamente singular. Assim como no caso de todos aqueles outros filósofos, também no caso de Heidegger não se trata da tentativa de falar uma linguagem exclusivamente privativa, mas sim, da pretensão de desafiar o caráter essencialmente plural da linguagem. Contudo, se “a linguagem nos envolve por inteiro”, conforme assevera Gadamer (2005, p. 105) em resposta a Hegel, e “as palavras mesmas prescrevem o único modo em que podemos empregá-las”,<sup>296</sup> a própria linguagem, *em qualquer circunstância*, acaba se encarregando de fazer as vezes de outro em relação a quem se apropria dela para pensar. Mesmo a mais rigorosa crítica da tradição, mesmo a mais pura antecipação da própria morte – nada parece superar completamente a força com que o outro se faz valer até mesmo ali, no foro íntimo para onde o filósofo se recolhe quando pensa.

Em suma, quem parte da pressuposição segundo a qual seria possível lidar com a linguagem sem ser determinado por ninguém diferente de si mesmo se esquece de algo fundamental: *ele não estabeleceu nem sequer poderia ter estabelecido, partindo apenas de si mesmo, uma série de prescrições que a própria linguagem já traz consigo*. Portanto, só pode se considerar autossuficiente, quem crê ingenuamente na possibilidade de realizar aquilo que somente ao *theós* parece possível: um movimento no qual ele não se depararia com nada dife-

---

<sup>295</sup> Não por acaso, Heidegger (*ibid.*, p. 99) observa: “É na compreensão do ser-para-a-morte enquanto possibilidade *mais própria* [grifo do autor] que o poder-ser próprio se torna *totalmente* [grifo nosso] transparente em sua propriedade”.

<sup>296</sup> *Ibid.*, p. 100.

rente de si mesmo. Curiosamente, assim como Heidegger denunciou as pressuposições veladas das quais Husserl inadvertidamente partira enquanto suponha não partir de pressuposição alguma, também parece possível denunciar a pressuposição da qual Heidegger parece partir, que, porém, não se origina das coisas mesmas, mas sim, de uma maneira de compreender a atitude teórica oriunda da tradição inaugurada na Grécia Antiga. Também ele inadvertidamente parece considerar possível partir apenas de si mesmo e, sem o notar, talvez, acaba adotando certo modo de ser, exclusivo do *theós*, como padrão pelo qual a filosofia deveria se compreender enquanto atitude de distanciamento teórico.

Finalmente, convém agora responder à pergunta motivadora da presente seção: como posso, na condição de eu *mesmo*, *ser impelido a* lidar com alguém *diferente* de mim, mesmo quando me recolho ao foro íntimo do meu pensamento? Ora, a linguagem em si mesma já vigora sempre e necessariamente enquanto *alteridade*, pois ela já deve ter sido instituída antes mesmo de qualquer um ser lançado na existência. Já que não posso pensar sem me valer de palavras, mesmo ali, no foro íntimo do meu pensamento, alguém diferente de mim me *determina* quanto ao modo como articulo a minha compreensão de mundo. Não por acaso, há uma correlação estreita entre pensar e interpelar, pois, para pensar, preciso falar uma linguagem, ainda quando se trate de “falar comigo mesmo”, e falar, por sua vez, implica interpelar. Mas, o que significa interpelar? Ora, *dirigir-me a alguém*, no intuito de chamar a atenção dele para mim, a fim de fazê-lo ouvir o que eu tenho a lhe dizer.

Assim, a manifestação daquele outro anônimo com o qual dialogo enquanto penso ocorre por força de uma necessidade que não se funda exatamente na submissão ao meu ego, como a exposição supunha até aqui, mas sim, em algo mais essencial; tal manifestação *deriva* da minha relação com aquele outro com o qual convivo concretamente, feito de carne e osso, e sem o qual eu não poderia ter aprendido a falar.<sup>297</sup> Ali, na aprendizagem da fala, se inicia um processo necessário e sem fim chamado diálogo, que, no fundo, esclarece o sentido profundo daquela proposição de Hegel: “cada um tem sua própria determinação só na sua relação ao Outro; só é refletido sobre si enquanto é refletido no Outro”. Eu somente posso me constituir como eu reflexivo, portanto, como eu pensante,<sup>298</sup> a partir do contraste com alguém que eu mesmo não sou, pois, para voltar sobre mim mesmo, preciso de um ponto de referência a partir de onde realizo a volta sobre mim. Ora, tal ponto de referência é justamente o outro,

<sup>297</sup> Não por acaso, vale notar, o outro, quando não se faz presente de maneira anônima, se manifesta no foro íntimo do filósofo sob a forma de alguma personalidade histórica que o precedeu no curso da tradição, em especial, algum outro filósofo de cuja perspectiva ele pretende discordar.

<sup>298</sup> Pois ‘pensamento’ e ‘reflexão’ são, em certo sentido, palavras diferentes para um mesmo fenômeno, uma vez que não parece possível pensar sem refletir sobre si, sem se voltar para si mesmo.

que, na verdade, é o contraponto daquele (outro) si com o qual preciso me identificar para, nele, abrir a perspectiva desde onde devo desenvolver uma compreensão sobre as coisas ao meu redor que estou disposto a defender como legítima.

Logo, a linguagem não apenas enquanto âmbito prescritivo como também enquanto fala, enquanto interpelação, é um fenômeno *essencialmente* plural, no qual, portanto, a alteridade não pode ser um fator contingente, mas sim necessário, que solapa a pretensão do filósofo de se considerar alguém autossuficiente. Uma vez feitas tais considerações, que parecem ter sido apresentadas de maneira suficientemente clara, a tese assegura um ponto de partida razoavelmente sólido, do qual depende a ideia mesma de engajamento prático a ser desenvolvida neste capítulo. Afinal, se a atitude teórica é em si mesma uma atitude prática, portanto, uma ação, ela, a atitude teórica, precisa ser também plural, já que, convém admitir expressamente, a tese vem se baseando na pressuposição de Arendt segundo a qual a pluralidade é a condição mesma da ação prática. Resta saber qual a natureza da relação entre eu e outro, pela qual se constitui o caráter plural da linguagem, e mostrar como ela se move no horizonte do tempo, o que induz a tese a retomar o conceito de jogo e introduzir outro conceito fundamental da hermenêutica filosófica: a historicidade.

### 3.3 O jogo da historicidade

No presente estágio do seu desenvolvimento, a tese precisa esclarecer mais uma vez qual posição ela assume em relação à perspectiva de Gadamer, uma vez que ela pretende se apropriar de alguns conceitos da hermenêutica filosófica. A despeito dos posicionamentos críticos apresentados antes, nada impede a tese de considerar verdadeiros alguns aspectos da filosofia de Gadamer, em particular, a proposição segundo a qual a compreensão é um fenômeno universal. A própria maneira de a tese se apresentar como proposta, inclusive, deixou implícita a possibilidade de assumir para si tal proposição, já que a finalidade geral de toda a investigação se resume em saber se “a atitude teórica pode formar uma unidade com a atitude prática, a ponto de o fenômeno *universal* da compreensão ser plenamente prático, de ponta a ponta, mesmo quando for experimentado sob a forma de uma investigação teórica”.<sup>299</sup> Em outras palavras, ao evidenciar um problema no cerne do principal projeto filosófico da hermenêutica, a tese não precisa se contrapor a ela, completamente; não precisa negar, por exemplo,

---

<sup>299</sup> Cf. seção 1.7.

o cunho universal da compreensão, que, aliás, é também uma proposição inegavelmente fundamental para toda a hermenêutica filosófica.

Em contrapartida, como pretende *se apropriar* de certos conceitos da hermenêutica, ou seja, como pretende *torná-los próprios*, a tese também não precisa abrir mão do posicionamento crítico em relação ao modo como Gadamer legou-lhe tais conceitos – atitude válida, principalmente, para o conceito de jogo. Quanto ao conceito de historicidade, em particular, de cuja apropriação a tese se encarregará em primeiro lugar, será necessário retornar aos dois filósofos com os quais a hermenêutica filosófica mantém uma relação explicitamente estreita: Dilthey e Heidegger. Convém retornar a eles, porque a maneira como ambos abordam a historicidade acaba envolvendo a relação entre aqueles dois aspectos essenciais da natureza plural da linguagem, relação com a qual a seção anterior precisou lidar: aquela entre o que é singular e o que é comum. A exposição procurará ressaltar o que lhe parece negativo e o que lhe parece positivo em cada abordagem, haja vista, claro, o intuito mais geral de reunir em uma mesma experiência atitude teórica e atitude prática.

Mas, antes de prosseguir, é imprescindível apresentar a razão para reunir, repentinamente, dois conceitos da hermenêutica, que, nela própria, não parecem estar tão claramente reunidos; mais ainda, é imprescindível apresentar alguma razão para considerar o jogo como modo de ser da historicidade, conforme o título da seção trata de adiantar, “o jogo *da historicidade*”. Ora, parece possível justificar sem dificuldades como tais conceitos, na própria hermenêutica filosófica, se inter-relacionam de maneira íntima por meio de uma rápida exposição desenvolvida de um modo, por assim dizer, “lógico”.

Ainda no primeiro capítulo,<sup>300</sup> a tese mostrou como jogo e linguagem são fenômenos essencialmente correlacionados, uma vez que o modo mesmo de realização da linguagem, o diálogo, segundo Gadamer (2004, p. 180, com adaptações) mesmo pontua, “pode ser [descrito] a partir do conceito de jogo”. Enquanto linguagem, a compreensão, por sua vez, só pode se estruturar como diálogo e, conseqüentemente, deve ser ela própria um jogo,<sup>301</sup> tal como Gadamer (2003b, p. 631) conclui já no fim de *Verdade e método*. Ora, se a compreensão é um fenômeno essencialmente histórico, determinação implícita na expressão-chave tantas vezes utilizada em *Verdade e método*: “historicidade da compreensão”, então aquilo que a estrutura, a saber, o jogo, deve ser também aquilo que estrutura a “historicidade da compreensão”. Enfim, a exposição seguinte procurará apenas se apropriar de uma articulação da qual parte a

---

<sup>300</sup> Cf. capítulo I, seção 1.2.

<sup>301</sup> No artigo *A compreensão em jogo ou o jogo da compreensão*, Marco Casanova (2008, p. 59-65) esmiúça com clareza a proposição de Gadamer sobre a mútua imbricação entre jogo e compreensão.

própria hermenêutica filosófica, de sorte que considerar o jogo como modo de ser da historicidade não será exatamente o seu principal foco.

### 3.3.1 Historicidade na interpretação epistemológica de Dilthey

Em geral, as investigações de Dilthey se tornaram conhecidas pelo esforço para demonstrar que as “ciências do espírito” (*Geisteswissenschaften*), então emergentes, são ciência em sentido genuíno e, ao mesmo tempo, muito particular. Já que as ciências da natureza se tornaram padrão de conhecimento, se tornou senso comum compreender quaisquer fenômenos a partir de relações de causa e efeito puramente físicas. Contra o predomínio dessa tendência, Dilthey (1978a, p. 304; 2010a, p. 285) passa a defender a necessidade de uma “crítica da razão histórica”, pois, além dos fenômenos naturais, há outros que também podem ser conhecidos e que, todavia, não se fundam em relações meramente físicas. Quando se trata de economia, política, religião, filosofia etc., é necessário compreender *relações humanas* cujo sentido se funda, segundo Dilthey, em vivências, em impulsos vitais, que imediata e originariamente se manifestam já entretecidos uns nos outros.

Na seguinte passagem, convém notar, sobretudo, o que ele denomina “referências vitais” e a diferença delas em relação a uma “conexão causal”:

Não capto nela [na vida] outros homens e coisas apenas como realidades que se encontram comigo e entre si numa conexão causal: referências vitais partem de mim para todos os lados, relaciono-me com homens e coisas, tomo posição perante eles, satisfaço as suas exigências a meu respeito e deles espero algo. Alguns tornam-me feliz, ampliam a minha existência, acrescentam a minha força; outros exercem sobre mim uma pressão e restringem-me. (DILTHEY, 1992, p. 111-112).

Vale enfatizar atentamente: *tomar posição* perante alguém, *satisfazer as exigências* dos outros, *esperar* algo deles, *fortalecer-se* ou *acuar-se* devido à ação alheia – nenhuma dessas atitudes pode ser reduzida a meras relações mecânicas de causa e efeito! Entretanto, Dilthey ainda se deixa levar pelas orientações epistemológicas das ciências naturais, já que investiga a vida humana a partir da pergunta: como é possível conhecê-la de maneira *necessária e universal*? Enquanto objeto de uma investigação pretensamente científica, a vida deve conter leis cognitivamente necessárias e universais que, embora não possam ser conhecidas pelos métodos das ciências naturais, devem sê-lo, mesmo assim, por outros métodos. Enfim, somente se puderem elaborar um conhecimento necessário e universal, a exemplo das ciências naturais – somente assim, segundo Dilthey, as ciências do espírito poderiam reivindicar para si um estatuto genuinamente científico.

Desafortunadamente, as ciências do espírito mantêm uma relação essencial, portanto, inarredável, com a história, que acaba se tornando um obstáculo intransponível para satisfazer tal critério de cientificidade. De acordo com Dilthey (1978a, p.178; 2010a, p. 119), cada indivíduo pode ser compreendido como uma espécie de “ponto onde se cruzam sistemas de relações”<sup>302</sup> e onde se realizam “bens de ‘comunidade’”.<sup>303</sup> As referências vitais de cada indivíduo consigo mesmo, com os outros e com as coisas arredor, formam, em conjunto, um sistema cultural que proporciona estabilidade e segurança a cada um, enquanto a cooperação mútua entre eles, em compensação, mantêm todo aquele sistema em vigor. Na verdade, tal vínculo de mútua fundamentação estabelecido entre sistema cultural e indivíduos pode ser considerado uma reformulação bastante astuta do velho princípio da reciprocidade entre partes e todo, oriundo da hermenêutica de Schleiermacher.<sup>304</sup>

De maneira geral, tanto a comunidade de indivíduos quanto as obras ali produzidas são modos pelos quais a vida se concretiza, ou ainda, como diria Dilthey (1978a, p. 170; 2010a, p. 109), são “uma realização do espírito no mundo sensível”.<sup>305</sup> O que realmente importa ressaltar na objetivação da vida são duas características fundamentais. Primeiro: qualquer manifestação da vida em um indivíduo singular somente pode ser compreendida em referência à comunidade da qual ele faz parte, conforme reza aquele já mencionado princípio da reciprocidade entre partes e todo. Dilthey diz muito claramente:

Toda manifestación de vida singular representa, en el reino de este espíritu objetivo, algo común. Cada palabra, cada frase, cada ademán o fórmula de cortesía, cada obra de arte y cada hecho histórico, son inteligibles porque hay una “comunidad” que une o que en ellos se manifiesta o exterioriza con el que lo comprende; el individuo vive, piensa y obra siempre en una esfera de “comunidad” y sólo en tal esfera comprende. Todo lo que es comprendido lleva consigo la marca de la familiaridad, de ser conocido en razón de esa “comunidad”. Vivimos en esta atmósfera, nos rodea por doquier. Nos hallamos inmersos en ella. (DILTHEY, 1978a, p. 170; 2010a, p. 109-110).

A segunda característica da objetivação da vida consiste na diversidade de formas de organização sob as quais os indivíduos podem se reunir em comunidades. Quanto à segunda característica da objetivação da vida, em particular, é fundamental interpor uma pergunta: como é possível que as comunidades difiram entre si? Talvez porque se ateu ao método descritivo da fenomenologia, não parece ter sido possível para Dilthey fazer tal questionamento, embora seja possível depreender uma resposta, partindo daquilo que ele mesmo legou em suas

<sup>302</sup> No original: “puntos de cruce de sistemas de relaciones”. Cf. *loc. cit.*

<sup>303</sup> No original: “bienes de ‘comunidad’”. Cf. *loc. cit.*

<sup>304</sup> Cf. SCHLEIERMACHER, 2000, p. 46s.

<sup>305</sup> No original: “una realización del espíritu en el mundo sensible”. Cf. *loc. cit.*

obras. Ademais, é necessário suprir outra lacuna nas suas investigações: mostrar como se correlacionam a primeira e a segunda característica da objetivação da vida e fazer ver em que medida uma esclarece a outra. Como a exposição ainda há de mostrar, se trata de aspectos sumamente importantes para plena elaboração do fenômeno da historicidade tal como ele aparece nas investigações de Dilthey.

Uma comunidade não somente proporciona consistência e estabilidade a cada indivíduo como ainda lhe impõe várias restrições sob a forma de dogmas e preconceitos tradicionais (DILTHEY, 1992, p. 55). Em contrapartida, o indivíduo também alimenta em si um impulso em favor da satisfação e do alargamento de si mesmo, de sorte que sempre pode confrontar aquilo que o restringe. Logo, em certo aspecto da vida em comum vigoram “a originalidade e a profundidade” singulares – que, como tais, não podem ser reduzidos ao comum vigente na comunidade, portanto, *àquilo que é inteligível*. Afinal, algo apenas pode ser compreendido, caso pertença à “esfera da comunidade”, como diz Dilthey na citação feita antes – e, novamente, convém denunciar mais um indício da herança romântica de Schleiermacher no pensamento de Dilthey: *individuum est ineffabile*.<sup>306</sup>

Enfim, parece haver uma constante tensão no interior daquela relação recíproca entre indivíduos e sistema cultural, ou ainda, entre partes e todo, tornando possível responder à pergunta sobre como as comunidades podem se diversificar uma da outra. Somente porque os indivíduos, na condição mesma de indivíduos, não podem ser reduzidos àquilo que é comum na comunidade, pode haver aqui e ali configurações distintas de sistemas culturais. Além daquelas duas características da objetivação da vida, parece possível depreender da diversificação de comunidades uma terceira característica: a possibilidade de *uma mesma comunidade se transformar ao longo do tempo*. Algo assim só parece ser possível, porque a comunidade sempre passa pela mediação do que cada indivíduo enquanto tal pode fazer com aquilo que ele compartilha em comum com os outros.<sup>307</sup>

Não é exatamente o que Dilthey mesmo pensa, mas é o que parece possível fazer ver a partir do que ele diz: *ser histórico*, portanto, consiste em trazer consigo a possibilidade de ser fruto de algo comum e estável que, todavia, está sujeito a transformações. Logo, as ciências do espírito, para fazer jus ao título de ciência, precisam elaborar um conhecimento necessário

---

<sup>306</sup> SCHLEIERMACHER *apud* DILTHEY, 1978a, p. 335.

<sup>307</sup> Aqui vale lembrar a observação de Hegel sobre a necessidade de que algum indivíduo assuma o encargo de “iniciador”, para que a “configuração incompleta de um Estado” possa adquirir uma unidade, o que demonstra o poder de influência que *um* indivíduo pode ter sobre toda a comunidade. Tal observação vale tanto para a formação de um Estado quanto para as grandes revoluções políticas, bastando lembrar a liderança insubstituível de certas personalidades históricas, por exemplo, a de Napoleão Bonaparte. Cf. HEGEL, 2003, p. 258s.



e universal sobre algo que, paradoxalmente, sempre pode ser de outra maneira. O enredamento entre vida e história parece ser um obstáculo incontornável para o critério de cientificidade que Dilthey pretende reconhecer nas ciências do espírito.

Não por acaso, ele (1978a, p. 160; 2010a, p. 97) se depara com o problema do historicismo e chama a atenção para “uma luta entre as tendências da vida e sua meta científica”,<sup>308</sup> já que, nas ciências do espírito, a contingência é um aspecto essencial tanto do “objeto”, a vida, quanto do conhecimento elaborado sobre ele. Afinal, os cientistas do espírito são eles próprios manifestações da vida, cujas tendências, por sua vez, contrariam a meta científica de conhecê-la necessária e universalmente. As tendências da vida agem silenciosamente sob a forma de dogmas e preconceitos *relativos* a uma época que, justamente por conta dessa relatividade, limitam a validade do conhecimento a um momento da história. É justamente o que deve ser notado nas seguintes palavras de Dilthey:

Como los historiadores, los economistas, los maestros de derecho público, los que estudian la religión se hallan en la vida, quieren también influir sobre ella. Someten a los personajes históricos, a los movimientos de las masas y a las diversas tendencias a su propio juicio, y éste se halla condicionado por su individualidad, la nación a que pertenecen, la época en que viven. [...] todo análisis llevado a cabo en los conceptos de una generación pasada nos muestra cómo en estos conceptos se contienen elementos que proceden de los prejuicios de la época. Pero ya sabemos que toda ciencia exige la validez universal. Si ha de haber, por lo tanto, ciencias del espíritu, en el sentido riguroso de esta palabra ‘ciencia’, tendrán que proponerse su meta de un modo cada vez más consciente y crítico. (DILTHEY, 1978a, p. 160; 2010a, p. 97-98).

Por ainda adotar o critério de cientificidade das ciências naturais, Dilthey fatalmente acaba determinando a historicidade de uma maneira eminentemente negativa. A condição histórica das ciências do espírito representa, sobretudo, um *limite* epistemológico para a elaboração de um conhecimento necessário e universal. Afinal, Dilthey também busca na vida o que as ciências naturais buscam no mundo físico: descobrir, sob a constante transformação do que se mostra à observação, algo estável, perene, em suma, cognoscível,<sup>309</sup> a respeito do qual seria possível formular leis. Ora, convém perguntar: seria possível compreender a historicidade sem recorrer a tal critério de cientificidade? Para responder, a exposição recorre à perspectiva de Heidegger sobre tal fenômeno.

<sup>308</sup> No original: “una pugna entre las tendencias de la vida y su meta científica”. Cf. *loc. cit.*

<sup>309</sup> Porque não parece ser possível conhecer o que muda a todo instante, desde os gregos antigos, talvez, particularmente, Parmênides, a constância passou a ser considerado critério de cognoscibilidade de qualquer fenômeno, de maneira que aquilo que fosse eterno (*aidion*) ensinaria também a mais digna de todas as teorias, a “filosofia primeira”. Cf. PARMÊNIDES, 2000, p. 19, B2 ss; ARISTÓTELES, 2005a, p. 271, E1, 1026a 11ss.

### 3.3.2 Historicidade na interpretação existencial de Heidegger

Embora Dilthey o tivesse influenciado profundamente quanto a como compreender “o que significa ser histórico”,<sup>310</sup> Heidegger não se deixou conduzir pela orientação epistemológica na qual se baseia todo o projeto de fundamentação das ciências do espírito. A presente exposição, por sua vez, também acompanhará Heidegger apenas até certo ponto, pois nele lhe interessa apenas aquilo que, provisoriamente, ela poderia chamar de “um conceito formal de historicidade”. Em *Ser e tempo*, Heidegger (2002e, p. 176ss) tende sempre a apresentar a historicidade do ser-aí a partir de um dos dois modos pelos quais ele pode existir: ora sob a perspectiva da inautenticidade, ora sob a perspectiva da autenticidade. Todavia, haja vista a crítica feita à pretensão de se apropriar da linguagem de uma maneira absolutamente singular – pretensão decorrente de uma existência autêntica –, a exposição seguinte se empenhará para desvincular da analítica existencial do ser-aí o fenômeno da historicidade. Em outras palavras, ela almeja elaborar justamente aquilo que ela acabou de chamar de “conceito formal de historicidade”, ou seja, um conceito pelo qual a historicidade possa ser vista sem qualquer relação com alguma forma particular de existência.

A maneira como a exposição pretende determinar conceitualmente o fenômeno da historicidade se vale, a princípio, da maneira como Heidegger, em *Ser e tempo*, responde à questão sobre o sentido do ser. No título da obra, ele não só anuncia os dois fenômenos em torno dos quais e a partir dos quais ele determinará todos os outros como também já sugere a articulação essencial entre ser e tempo, que se manifesta, inclusive, na maneira em que ambos se impõem como questão. Embora ninguém saiba “fixar conceitualmente” o que significa ‘ser’, conforme observa Heidegger (2002a, p. 31), cada um precisa se mover em uma compreensão prévia do ser quando diz: “Esta casa *será* pintada de branco”, “Aquela moça *foi* honesta”, “As obras de Edith Derdyk *são* impactantes”. Contudo, se alguém pergunta: “o que significa ser, afinal?”, ninguém saberia responder satisfatoriamente. Ora, algo assim também ocorre com o tempo, o que estupeficou Santo Agostinho:

Que é, pois, o tempo? Quem poderá explicá-lo clara e brevemente? Quem poderá apreender, mesmo só com o pensamento, para depois nos traduzir por palavras o seu conceito? E que assunto mais familiar e mais batido nas nossas conversas do que o tempo? Quando dele falamos, compreendemos o que dizemos. Compreendemos também o que nos dizem quando dele nos falam. O que é, por conseguinte, o tempo? Se ninguém mo perguntar, eu sei; se o quiser explicar a quem fizer a pergunta, já não sei. (AGOSTINHO, 2000, p. 322).

---

<sup>310</sup> Sobre o modo como Heidegger se apropriou de Dilthey no período que precedeu a escrita de *Ser e tempo*, cf. SCHARFF, 1997.

Tal afinidade, todavia, não passaria de mera coincidência, de mera curiosidade, se ela não derivasse de uma articulação realmente fundamental entre ser e tempo. Qualquer coisa somente pode *ser* o que é no âmbito do tempo, ou ainda, no âmbito de alguma determinação temporal; qualquer coisa necessariamente é ou está, foi ou esteve, será ou estará, vem sendo, tem sido etc. Aliás, enquanto “negação do tempo”, até mesmo a própria atemporalidade só pode ser compreensível no horizonte do tempo, visto que toda negação deve pressupor aquilo que está sendo negado. Ora, se “o sentido é aquilo em que se sustenta a compreensibilidade de alguma coisa”, segundo define Heidegger (2002a, p. 208), então o tempo deve ser aquilo que confere sentido ao ser, que o torna compreensível. Não por acaso, ele (2002e, p. 252, grifo do autor) mesmo conclui *Ser e tempo* com a seguinte pergunta retórica: “Será que o próprio *tempo* se revela como horizonte do *ser*?”.

Apesar da reserva em relação ao cunho existencial da interpretação de Heidegger sobre a historicidade, a exposição também não pode apresentar como ele compreende ser e tempo sem considerar alguns aspectos ontológicos mais gerais do ser-aí. Afinal, toda a interpretação do ser e do tempo parte necessariamente de uma análise ontológica do ser-aí, pois somente ele pode perguntar pelo sentido do ser, destacando-se, assim, dos demais entes, como Heidegger (2002a, p. 38ss) observa logo no início de *Ser e tempo*. Consequentemente, apenas no ser-aí se cumpre *aquilo* em virtude do qual o ser se torna compreensível; somente ele reúne em si a condição devido à qual se torna possível reconhecer que e como as coisas são. Em uma palavra: apenas o ser-aí *temporaliza*. Ele pode dizer: “Isto aqui *é*”, porque ele reconhece a coisa aí visada na sua permanência enquanto algo *presente*, ou seja, enquanto algo cuja apreensibilidade exige que ele seja reconhecido na determinação *temporal* própria do que está disponível para uma compreensão imediata.

Entretanto, a temporalidade (*Zeitlichkeit*) não se resume ao mero fato de o ser-aí existir no horizonte do tempo, mas consiste em um “fenômeno uniforme” (*einheitliche Phänomen*), palavras de Heidegger (2001, p. 326), que, no dia-a-dia, costuma ser compreendido de modo desconexo, ora como “presente”, ora como “passado”, ora como “futuro”. Originariamente, nada existe em uma sucessão de instantes fragmentários e evanescentes, que desaparecem um após outro à medida que passam. A unidade originária do tempo pode ser constatada indiretamente na própria “continuidade una”, por assim dizer, pela qual qualquer coisa se manifesta ao ser apreendida seja como algo passado, seja como algo presente, seja como algo futuro. Em qualquer uma de tais determinações temporais, a coisa manifesta permanece sendo aquilo mesmo que tem sido, sem deixar de ser assim tal como vinha sendo. Enfim, tudo o que pode ser caracterizado enquanto algo “presente”, “passado” ou “futuro”, requer um ente a cuja

compreensão seja possível reconhecer a unidade do tempo em virtude da qual algo pode *já-vir-sendo-aquilo-que-é-enquanto-vem-a-ser*.

Tais considerações panorâmicas sobre como se relacionam ser e tempo devem apenas garantir as condições mínimas para a realização de outra finalidade, mais importante para o propósito particular da exposição, a qual consiste em mostrar *como a historicidade se enraíza na temporalidade da existência do ser-aí*. Em *Verdade e método*, quando pretende se apropriar das descobertas de Heidegger acerca da estrutura prévia da compreensão, Gadamer (2003b, p. 354) trata de diferenciar, timidamente, é verdade, a maneira como ele e Heidegger se interessam pela “problemática da hermenêutica histórica”. Enquanto Heidegger visa apenas um esclarecimento ontológico da compreensão, ele, por sua vez, almeja saber “como a hermenêutica [poderia]<sup>311</sup> fazer jus à historicidade da compreensão”.<sup>312</sup> Curiosamente, porém, Gadamer parece ter negligenciado aquilo que poderia até ser considerado condição necessária para uma compreensão razoavelmente profunda da historicidade da compreensão, a saber: as descobertas de Heidegger sobre o tempo! Ora, a historicidade é um fenômeno eminentemente temporal, o que, inclusive, motivou Heidegger a dedicar um capítulo inteiro de *Ser e tempo* à relação entre historicidade e temporalidade.<sup>313</sup>

Para tanto, a exposição precisa se aproximar mais do modo temporal característico das coisas consideradas históricas: o passado, o qual compartilha com o futuro um aspecto comum: ambos são modos temporais de fenômenos cuja abordagem não ocorre em um presente imediato. É justamente para tal aspecto que Heidegger chama a atenção na seguinte passagem do prólogo à conferência *Tempo e ser*:

[...] então encontramos no ausentar, seja aquilo que foi, seja o futuro, uma maneira de apresentar e de abordar (dirigir a) que, de modo algum, coincide com o apresentar no sentido do presente imediato. De acordo com isto, trata-se de observar: nem todo apresentar é necessariamente presente; coisa estranha. Não obstante, encontramos tal apresentar, a saber, a abordagem que nos alcança, também no presente. Também nele é-nos alcançado apresentar. (HEIDEGGER, 1999a, p. 260).

A fim de compreender o que Heidegger diz em tal passagem, convém partir daquilo que acontece quando alguém diz: “Isto é”, referindo-se a algo que se encontra diante dele. Ora, para enunciar uma proposição tão simples, ele precisa ter feito uma experiência absolu-

<sup>311</sup> Em vez de ‘pôde’, conforme consta na tradução brasileira, parece mais adequado ‘poderia’ para traduzir o verbo alemão na forma conjuntiva “*vermöchte*”. Ora, dizer: “a hermenêutica pôde”, remetendo, assim, a um suposto acontecimento passado na história da hermenêutica, parece ser muito diferente de dizer: “a hermenêutica poderia”, onde o verbo remete, ao contrário, a uma tarefa que ainda precisa ser realizada. A segunda alternativa parece ser muito mais condizente com o intuito de Gadamer. Cf. GADAMER, 1999, p. 270.

<sup>312</sup> *Loc. cit.*

<sup>313</sup> Ademais, algo somente pode ser histórico para aquele a quem aconteceu existir temporalmente; de maneira mais específica, algo passado só pôde passar para aquele a quem aconteceu a possibilidade de passar, assim como algo futuro só pode vir a acontecer para aquele a quem aconteceu a possibilidade de vir-a-ser, portanto, de “permanecer na expectativa”.

tamente banal, porém, extremamente difícil de verter em palavras: a de ter sido *abordado* por algo que se dirige a ele em um presente imediato. É justamente tal *abordagem* que Heidegger chama “presentar”: o fato de que algo aborda ou, como diria Gadamer, interpela, ao tornar-se presente para quem existe segundo a possibilidade de reconhecer tal apresentação. Mas, quando se trata de algo passado ou futuro, há também uma abordagem que, todavia, se realiza de uma maneira própria, sem passar pela mediação dos olhos, para dizê-lo abertamente. Trata-se de uma abordagem específica que Heidegger chama de “ausentar” e, para expressá-la, ele recorre a um belo jogo de palavras: “nem todo apresentar” – ou seja, nem toda abordagem – “é necessariamente presente; coisa estranha”.

Esse estranhamento talvez possa ser desfeito por meio da diferença entre *presentar* e *presente imediato*. Esta mesa, por exemplo, me aborda em um presente imediato. Entretanto, aquilo que me aborda segundo o modo temporal passado se dirige a mim de maneira ausente, ou melhor, se faz presente – *sem se fazer presente à vista*. Eis a diferença! Apesar desse caráter, por assim dizer, “sorrateiro”, a forma de abordagem do passado não deixa de surtir efeitos sobre mim. É o que interessa à exposição na passagem citada de *Tempo e ser*, pois assim ela acaba revelando, com a ajuda de Heidegger, é claro, a maneira como a tradição influencia cada ser humano, mesmo quando ele não lida diretamente com ela. Porque se apresenta sem se fazer presente à vista, a história aborda cada ser humano de maneira ausente, sem se identificar e, principalmente, sem se fazer notar.

Como a presente exposição pretende seguir um caminho próprio tanto em relação a Heidegger quanto em relação a Dilthey, a historicidade também não pode ser compreendida como um fator epistemologicamente negativo. Portanto, uma vez abstraída de qualquer relação com modos específicos de ser e enraizada na temporalidade da existência humana em geral, a historicidade poderia ser definida de uma maneira formal, significando a possibilidade de *existir de tal maneira, que aquilo que alguém é presentemente envolve aquilo que ele veio sendo, que, por sua vez, orienta aquilo que ele pode vir-a-ser*. Sorrateiramente, a abordagem da história a partir do modo temporal passado acomete cada ser humano, em particular, sem se fazer claramente presente à vista, de sorte que, para dizê-lo mais diretamente, cada um *joga* sem saber ao certo quais as regras do jogo.

Para não perder de vista o fio condutor da exposição, convém situar tais considerações sobre a historicidade no âmbito do desenvolvimento geral da tese. Enquanto já vêm sendo de uma determinada maneira, os outros com os quais convivo, a princípio, me ajudam a falar, o que significa: eles me fazem *compreender, pensar*, as coisas de uma determinada maneira. Ora, por *já vir sendo* de uma maneira específica, eles se revelam como “meio”, por assim di-

zer, pelo qual alguém outro, muitos outros, aliás, falam a mim por intermédio deles, os quais costumam ser chamados por um único nome: *tradição*. Ela tende a me interpelar indiretamente, quase sempre de um modo oculto, porque ela me interpela, vale dizer, se apresenta, sem se fazer presente “em pessoa”; ou ainda, porque *aborda de uma maneira ausente, anônima*, para usar uma expressão do capítulo anterior. Tal é a maneira de a história me interpelar por meio dos outros, que se encarregam de me transmitir um legado oculto para, assim, me integrar a uma tradição, à revelia da minha vontade.

Não por acaso, Gadamer introduz o conceito de *situação* justamente quando apresenta aquilo que ele chama de “o princípio da efetividade da história” (*das Prinzip der Wirkungsgeschichte*), segundo o qual qualquer saber sobre si mesmo procede de algum fator historicamente preestabelecido. Também aqui, nesta exposição, está sendo visada a situação onde se encontra cada ser humano, necessariamente, que, por se tratar de uma situação, jamais se mostra de uma maneira objetiva. O que caracteriza uma situação, vale lembrar a observação decisiva de Gadamer (2003b, p. 399), é justamente o fato de ser impossível se posicionar diante dela, no intuito de vê-la à distância, fora do seu âmbito de influência. Para por em jogo aquilo que a tradição me transmitiu mediante a sua maneira ausente de abordar, preciso me valer de um esforço crítico, o que acontece *somente depois* de já ter sido abordado e, sobretudo, graças à minha *decisão* de criticá-la. Mais uma vez, como Gadamer<sup>314</sup> bem adverte, a abordagem da história não depende do reconhecimento de ninguém, mas simplesmente aborda e orienta, sempre sorrateiramente, sendo a situação, por conseguinte, um conceito bem adequado para caracterizar tal abordagem.

Eis, enfim, uma primeira aproximação de um aspecto fundamental da relação entre eu e outro no âmbito necessariamente plural da linguagem; relação cuja natureza móbil e temporal a exposição vem chamando de “jogo da historicidade”. Uma vez realizada uma apropriação razoavelmente satisfatória do conceito de historicidade, a exposição passa a se apropriar, finalmente, do conceito de jogo. Para tanto, a seção seguinte partirá daquele ponto onde a tese parou ainda no primeiro capítulo, quando tratou de expor o que Gadamer estabeleceu sobre o fenômeno de jogo. Agora, porém, a exposição em geral precisa retomar tal assunto a partir da seguinte questão: se a historicidade da existência humana consiste em uma situação da qual não parece possível se apropriar completamente, de modo que o outro, sob a forma da tradição, sempre determina de algum modo a maneira como qualquer um pensa – se assim for,

---

<sup>314</sup> *Ibid.*, p. 398.

então, seria eu, assim como qualquer outro, um simples joguete no jogo da história, de cujas regras jamais poderia estar plenamente ciente?

### 3.3.3 O problema da independência do jogo

Bem antes da publicação de *Verdade e método*, em 1960, quando a tradição consagraria as contribuições de Gadamer sobre o jogo, Johan Huizinga, desde 1903, já vinha divulgando uma perspectiva própria sobre o mesmo fenômeno, a qual adquiriu um acabamento mais sistemático em *Homo ludens*, conforme ele (2008, paginação irregular) mesmo testemunha no prefácio à obra. Ora, então por que a exposição seguinte não parte das contribuições de Huizinga sobre o fenômeno do jogo, nas quais até mesmo Gadamer se baseia quando lhe parece importante encontrar uma confirmação para o que ele pretende estabelecer a respeito de alguns aspectos essenciais do jogo? Sem nenhuma intenção de desmerecê-las, a exposição não partirá de Huizinga, mas sim de Gadamer, não só porque ele, Gadamer, parece ter preservado os aspectos mais importantes das contribuições de Huizinga como também porque ele aborda o jogo a partir de uma orientação filosófica.

Já no prefácio, Huizinga<sup>315</sup> adverte: “Seria mais ou menos óbvio [...] considerar ‘jogo’ toda e qualquer atividade humana. Aqueles que preferirem contentar-se com uma conclusão metafísica deste gênero farão melhor não lerem este livro”. Embora não esclareça exatamente o que ele chama de ‘metafísica’, palavra tão cara aos filósofos, parece possível depreender como Huizinga a compreende a partir daquilo que ele chama de “conclusão metafísica”, a saber: “considerar ‘jogo’ *toda e qualquer* atividade humana”.<sup>316</sup> Aparentemente, portanto, uma conclusão seria “metafísica”, segundo Huizinga, caso pretenda *universalizar* o fenômeno investigado, o que ele almeja evitar expressamente, apesar de, mais adiante, ainda no prefácio, ele mesmo demonstrar certo pendor “metafísico”, ao definir assim a finalidade da própria investigação: “minha intenção não era definir o lugar do jogo entre todas as outras manifestações culturais, e sim determinar até que ponto *a própria cultura* possui um caráter lúdico”.<sup>317</sup>

Seja como for, a maneira como Huizinga caracteriza indiretamente o que ele chama de “conclusão metafísica” coincide muito bem com a maneira pela qual poderia ser caracterizada uma “conclusão filosófica”, já que ela, a filosofia, também tende a se interessar, sobretudo,

---

<sup>315</sup> *Loc. cit.*

<sup>316</sup> *Loc. cit.*, grifo nosso.

<sup>317</sup> *Loc. cit.*, grifo nosso.

por coisas universais.<sup>318</sup> Pois bem, a partir de agora, a fim de justificar por que prefere partir de Gadamer, em vez de Huizinga, a exposição interpretará a advertência em relação à mencionada “conclusão metafísica” como uma advertência em relação à filosofia. Assim, a questão motivadora de tais considerações talvez devesse ser reelaborada: por que a abordagem *filosófica* de Gadamer se revela mais significativa do que a abordagem de Huizinga? A propósito, *como* ele, Huizinga, aborda o fenômeno do jogo, já que não pretende se comprometer com “conclusões metafísicas”, ou melhor, filosóficas?

Ora, ele recusa qualquer “conclusão metafísica” para adotar, em *Homo ludens*, uma abordagem, por assim dizer, mais “etnográfica” do jogo e, não por acaso, ele o determina de antemão como um fenômeno cultural. Com o olhar de um pesquisador etnográfico, Huizinga<sup>319</sup> compara entre si várias manifestações do jogo nos mais diversos setores da cultura – religião, esporte, família etc., a fim de colher aqui e ali “características formais” comuns entre elas, tais como liberdade, evasão da vida habitual, desinteresse utilitário, isolamento e limitação no tempo e no espaço e, por fim, ordenação. Assim, ele acaba contemplando “de longe”, por assim dizer, a coisa visada, comparando os vários setores nos quais ela se mostra e extraíndo dali algumas características comuns, embora tal abordagem não o impeça de olhar para o jogo mais intimamente.

Porém, é justamente quando Huizinga resolve se tornar mais íntimo da coisa que a investigação dele assume um caráter mais filosófico, talvez a contragosto, porém, mesmo assim, mais afeito àquela universalidade “metafísica” que, todavia, não parece lhe inspirar muita simpatia. Ora, apesar da advertência feita no prefácio, ele não poderia evitar as tais “conclusões metafísicas”, porque a abordagem pela qual vêm à tona conclusões dessa natureza é exatamente aquela que torna o investigador mais íntimo da coisa investigada. Diferentemente da maneira como a etnografia se dirige às coisas, uma abordagem filosófica, vale dizer, “metafísica”, se caracteriza por uma visada cujo foco tende a se concentrar no cerne mesmo do fenômeno, ao invés de abordá-lo indiretamente por meio de comparações entre os diversos setores nos quais e pelos quais ele se manifesta. Eis a razão fundamental da presente exposição para preferir a abordagem filosófica de Gadamer, sem a menor intenção de desmerecer, vale frisar, as valiosas contribuições de Huizinga.

---

<sup>318</sup> A partir daqui, ‘filosofia’ e ‘metafísica’ passam a denotar aquela investigação que visa o princípio em virtude do qual uma coisa é tal como é. Enquanto princípio, ele deve ser universal, já que determina *todo* o ser das várias coisas de que ele é um princípio.

<sup>319</sup> *Ibid.*, p. 10ss.



Não é necessário reapresentar o fenômeno do jogo tal como Gadamer o compreende, mas apenas recapitular brevemente os pontos mais importantes da exposição feita no primeiro capítulo da tese. Gadamer (2003b, p. 154) se norteia por um propósito específico, que determina toda a maneira como ele compreende o fenômeno do jogo, qual seja: libertá-lo, o jogo, do “significado subjetivo” no qual Kant e Schiller o compreenderam. Ele parte do princípio segundo o qual haveria uma “essência própria” do jogo, que, por ser *própria*, vale frisar, independeria do que acontece na consciência dos jogadores; independeria do comportamento, das variações no estado de ânimo ou mesmo da liberdade de quem atua em um jogo. De antemão, portanto, ele se predispõe a negar, na essência mesma do jogo, qualquer espécie de fator que possa ser considerado subjetivo.

Não por acaso, ele se detém nos empregos metafóricos da palavra ‘jogo’, por exemplo, “jogo das ondas”, pois eles designam fenômenos onde o jogo se manifesta, embora não haja ali nenhum jogador dotado de consciência. Logo, a essência do jogo não poderia ser descoberta em outro aspecto senão naquilo que acontece *entre* os jogadores, ou seja, no “sentido medial” (*der mediale Sinn*), que se caracteriza por um “movimento de vaivém” em “constante repetição” e sem qualquer meta fixa. Assim, Gadamer (2003b, p. 155, grifo nosso) prepara a conclusão mais decisiva: “O sujeito do jogo não são os jogadores. Ele apenas ganha representação *através* dos que jogam o jogo”.

Aqui, é necessário explicitar um aspecto da perspectiva de Gadamer extremamente importante para os desdobramentos da presente exposição. Quando se propõe a desvencilhar o jogo daquilo que acontece na consciência do jogador, Gadamer não parece visar qualquer espécie de consciência, mas sim a consciência particularmente *humana*, o que se evidencia quando ele<sup>320</sup> busca dissolver a distinção “entre uso próprio e metafórico” da palavra ‘jogo’. Geralmente, o emprego de uma palavra pode ser considerado uma metáfora quando transpõe e amplia o campo de aplicação para o qual a palavra havia sido originalmente cunhada, conferindo-lhe, portanto, um “significado próprio”. “Jogo das moscas”, por exemplo, somente poderia ser considerado uma metáfora, se o uso da palavra ‘jogo’ for considerado próprio apenas quando se referisse a certas coisas, quais sejam: as atividades humanas. Conseqüentemente, a distinção entre uso próprio e metafórico de ‘jogo’ esconde, na verdade, a pressuposição segundo a qual o jogo seria um fenômeno exclusivamente humano, de sorte que seria impróprio, vale dizer, simplesmente metafórico, caracterizar como jogo a relação entre coisas como moscas, ondas, cores etc.

---

<sup>320</sup> *Ibid.*, p. 158.

A fim de se contrapor a tal perspectiva antropológica sobre o jogo, Gadamer argumenta, em concordância, aliás, com Huizinga:<sup>321</sup>

Do fato de o modo de ser do jogo encontrar-se tão próximo da forma de movimento da natureza, podemos extrair uma importante conclusão metodológica. É claro que não podemos dizer que os animais também jogam e que a água e a luz só “jogam” em sentido figurado. *Antes, deveríamos dizer que também o homem joga.* Também o seu jogar é um processo natural [...] Assim, nesse âmbito já não faz sentido distinguir entre uso próprio e metafórico. (GADAMER, 2003b, p. 158, grifo nosso).

Convém notar algo importante aí. Aparentemente, Gadamer apenas destitui o ser humano de qualquer privilégio sobre a possibilidade de jogar, sendo ele apenas um dentre muitos outros entes aos quais o jogo se tornou possível. Todavia, a crítica de Gadamer à perspectiva antropológica sobre o jogo parece ter um caráter bem mais incisivo e amplo. Se não parece haver razão para considerar o ser humano como um ente no qual ‘jogo’ assumiria um significado próprio, de onde derivariam, portanto, todos os empregos metafóricos da palavra, *também não parece haver razão para atribuir tal privilégio a nenhuma outra coisa.* Afinal, o jogo, segundo Gadamer, possui uma essência própria, independente dos jogadores, *de qualquer um*, não importa quais sejam: moscas, cores, ondas, forças ou mesmo seres humanos etc., já que todos eles são apenas meios “*através [dos quais]*”, palavras dele, o jogo adquire uma representação concreta. Portanto, a essência do jogo, na qual, a princípio, Gadamer busca uma razão para considerá-lo independente da apenas consciência humana, agora acaba transcendendo a particularidade de *qualquer coisa*.

Mas aonde a exposição pretende chegar? Que alguns desdobramentos da própria exposição de Gadamer falem por si mesmos:

Em princípio, percebemos aqui *o primado do jogo face à consciência do jogador* [grifo do autor], e se partirmos de fato do sentido medial do jogo [...] fica claro que *o jogo representa uma ordem na qual o vaivém do movimento do jogo se produz como que por si mesmo* [grifo nosso]. [...] A estrutura ordenadora do jogo faz com que o jogador se abandone a si mesmo, dispensando-o assim da tarefa da iniciativa [...] É o que aparece também no impulso espontâneo para a repetição, que surge no jogador e no contínuo renovar-se do jogo [...]. (GADAMER, 2003b, p.158).

Depois, ele chega à conclusão realmente visada aqui, aliás, bastante coerente com o que ele já vinha estabelecendo sobre o jogo:

Dessa análise destaca-se um traço comum no modo como a natureza do jogo se reflete no comportamento lúdico: *Todo jogar é um ser-jogado.*<sup>322</sup> O atrativo do jogo, a fascinação que exerce, reside justamente no fato de que o jogo se assenhora do jogador. [...] Justamente essas experiências em que há apenas um único jogador demonstram que o verdadeiro sujeito do jogo não é o jogador mas o próprio jogo. É o jogo

<sup>321</sup> “O jogo é fato mais antigo que a cultura, pois esta, mesmo em suas definições menos rigorosas, pressupõe sempre a sociedade humana; mas, os animais não esperaram que os homens os iniciassem na atividade lúdica. [...] Os animais brincam tal como os homens” (HUIZINGA, 2008, p. 03).

<sup>322</sup> No original: *Alles Spielen ist ein Gespieltwerden.* Cf. GADAMER, 1999, p. 112.

que mantém o jogador a caminho, que o enreda no jogo e que o mantém nele. (GADAMER, 2003b, p. 160, grifo do autor).

Convém retomar agora a coisa mesma em virtude da qual vêm sendo feitas todas essas considerações, a fim de saber quais consequências a perspectiva de Gadamer poderia surtir para a presente exposição. Ora, interessa aqui apenas a repercussão da perspectiva de Gadamer para o jogo humano, em particular, já que a palavra ‘jogo’, na expressão “jogo da historicidade”, se encarrega de designar a estrutura mesma da historicidade *humana*. Em suma, se ela, a exposição, concordasse com Gadamer, tal estrutura deveria impor uma natureza própria, *independente de quem existe na condição de ser histórico*. Logo, cada ser humano, na qualidade de jogador, deveria ser jogado no jogo da história – como diria Gadamer: “o verdadeiro sujeito do jogo”, o qual imporá a todos um “impulso espontâneo para a repetição”. Enfim, se a exposição simplesmente partisse de Gadamer, o fenômeno do jogo acabaria conferindo um caráter *determinista* e também *relativista* à história, pois, se ela predeterminasse por si mesma os movimentos de todos os seres humanos, as ações deles deveriam ser relativas aos ditames do período histórico no qual eles vivessem.

Entretanto, como ensina a dialética de Hegel, qualquer pensamento já traz consigo as condições da sua própria superação, o que não invalida e esvazia por completo tudo aquilo que tal pensamento pôde mostrar, mas apenas exige que ele seja elevado mais uma vez ao nível do conceito para aí preservar aquilo mesmo que o inquietou e o motivou. Seria um erro crasso desconsiderar a perspectiva de Gadamer sobre o jogo, até porque, de fato, um traço marcante da história, compreendida enquanto *tradição*, parece ser mesmo a tendência para repetir alguma coisa, assim como acontece no jogo. A propósito, não seria demais lembrar, a palavra ‘tradição’ significa originalmente “transmissão”, e quem transmite algo o faz na esperança de preservá-lo entre aqueles aos quais o transmitiu. Portanto, nem seria necessário recorrer à determinação mais rigorosa de Heidegger acerca do fenômeno da história para constatar uma relação estreita entre a maneira como, em geral, ele pode ser compreendido e a maneira como Gadamer caracteriza o jogo.

Então, de qual maneira a perspectiva de Gadamer sobre o jogo ainda seria apropriável aqui? A princípio, vale prestar atenção ao modo como ele responde à pergunta sobre qual a origem da diversidade de espírito entre os jogos:

[...] os jogos possuem um espírito próprio e pessoal. Isso tampouco se refere ao humor ou ao estado psíquico daqueles que jogam o jogo. Ao contrário, essa diversidade do estado de ânimo ao se jogar diferentes jogos ou ao sentir prazer em tais jogos é consequência e não causa da diversidade dos próprios jogos. *Os próprios jogos distinguem-se entre si por seu espírito. A única base para isso está no fato de eles prefigurarem e ordenarem cada vez diferente o vaivém do movimento do jogo.* O

que constitui a essência do jogo são as regras e disposições que prescrevem o preenchimento do espaço lúdico. (GADAMER, 2003b, p. 160, grifo nosso).

Sim, o que promove a mudança de humor do jogador, quando ele passa de um jogo a outro, parece ser mesmo a natureza específica do “espaço lúdico” aberto em cada jogo, ao invés da disposição subjetiva do jogador para mudar de ânimo. Todavia, se a essência do jogo, como pensa Gadamer, se encontra no movimento de vaivém realizado *entre* os jogadores, mas não *neles* mesmos enquanto entes dotados de certa consciência – se assim for, como um jogo pode se diversificar de outro? Como o jogo das moscas, mais especificamente, pode se diferenciar do jogo das cores, uma vez que nem as moscas nem as cores parecem ser relevantes, diria Gadamer, para a determinação da essência do jogo, que reside exclusivamente na “forma medial” comum a ambos os jogos? Ora, conforme o trecho citado, a resposta de Gadamer deveria ser: “a única base para” tal diferença residiria “no fato de [cada um prefigurar e ordenar] cada vez diferente o vaivém do movimento do jogo”. Em outras palavras, os próprios jogos seriam eles mesmos a origem da diferença de espírito entre eles, independentemente da natureza particular dos jogadores, já que eles, os jogadores, não passam de meios “através [dos quais]” os jogos obtêm uma representação concreta.

Enfim, a resposta de Gadamer parece conduzir a uma consequência absurda. Se a diferença de espírito entre um jogo e outro residisse exclusivamente no caráter distintivo de cada jogo, que, por sua vez, se encontra em seu “movimento de vaivém”, ou melhor, em seu “sentido medial”, que o define como certo jogo particular, então deveria ser possível que essa relação medial se instaurasse por si própria, *mesmo se os jogadores não existissem!* Não por acaso, Gadamer<sup>323</sup> afirma, vale ressaltar: “[...] o vaivém do movimento do jogo *se produz como que por si mesmo* [...]”. O movimento ordenador característico de cada jogo poderia preexistir aos próprios jogadores para, somente depois, submetê-los a si e, através deles, instaurar concretamente a diversidade de jogos. A resposta de Gadamer à questão proposta na passagem supracitada conduz a uma consequência totalmente implausível, convém admitir. Porém, justamente por tê-la apresentado na sua mais extrema possibilidade, a exposição abre caminho para superá-la.

---

<sup>323</sup> *Ibid.*, p. 158, grifo nosso.

### 3.3.4 A transformação: uma tarefa do jogo da historicidade

Apesar de problemática e, inclusive, implausível, quando considerada até as últimas consequências, é necessário fazer jus ao “quinhão de verdade”, por assim dizer, da perspectiva de Gadamer: de fato, a “forma medial” distintiva de cada jogo não depende do que acontece na consciência subjetiva dos jogadores. Mesmo assim, ela também não pode se realizar “como que por si mesma”, conforme a exposição tratou de mostrar – o que conduz a uma conclusão extremamente importante aqui: deve haver outra maneira de fazer jus à essência mesma do jogo sem torná-lo independente de quem o joga. Talvez seja possível satisfazer o propósito fundamental de Gadamer de não submeter o jogo à subjetividade do jogador e, ao mesmo tempo, fazer jus à influência dos jogadores na determinação da essência do jogo. Ora, para ver como a particularidade dos jogadores determina a essência definidora do espírito de cada jogo, não parece necessário partir da consciência subjetiva de ninguém, mas, antes, basta se concentrar no *modo de ser* de quem joga.

Sem dúvida, como diz Gadamer na passagem supracitada, “o que constitui a essência do jogo são as regras e disposições que prescrevem o preenchimento do espaço lúdico”, cujos limites, portanto, são estabelecidos a partir de dentro, e não por força de alguma coação externa. Todavia, tais aspectos inerentes ao jogo não podem ser a “única base”, como pensa Gadamer, em virtude da qual ele se diferenciaria dos outros jogos, pois, embora possa prescindir do que ocorre subjetivamente com os jogadores, *o jogo não pode prescindir daquilo que os determina ontologicamente*. Que os jogadores sejam moscas, ondas, cores, humanos etc. não pode ser indiferente para a ordenação que abre e prefigura um espaço lúdico, porque a “forma medial” de qualquer jogo depende daquilo que os jogadores podem fazer uns com os outros. Ora, nenhum jogo pode prefigurar um espaço lúdico cujos lances estejam além das possibilidades factíveis dos jogadores! Por exemplo, seria até estúpido organizar uma partida de futebol com dois times compostos por cães e exigir deles a obediência às regras tradicionais do futebol; afinal, como cães poderiam evitar o impedimento quando jogassem no campo de ataque? – Em uma palavra, o jogo depende, sim, de quem joga.

Tão importante quanto mostrar como o caráter distintivo de um jogo depende e talvez até derive do modo específico de ser dos jogadores é enfatizar como a exposição feita até aqui coere plenamente com o propósito de livrar o jogo em si mesmo do que acontece subjetivamente com os jogadores. O que torna problemática a maneira como Gadamer compreende o jogo parece ser o despercebimento de dois aspectos distintos, porém, *correlacionados* do fenômeno em apreço aqui: se, por um lado, há uma essência própria do jogo em geral, por outro

lado, há também a essência particular dos jogadores. Ao visar apenas o movimento conjunto dos jogos, como o faz Gadamer, é possível descobrir o que os caracteriza em geral, ao passo que, ao visar os jogadores, se torna possível ver o que *determina* o movimento particular de cada jogo e que, por ser o fator determinante da sua particularidade, o *distingue* dos outros jogos enquanto variações possíveis do jogo em geral.

Quanto à espécie de jogo que mais importa investigar aqui, o jogo *humano*, convém retomar apenas os apontamentos de Gadamer mais apropriados à finalidade visada na presente exposição. Se jogar, quando se trata do jogo humano, em particular, consiste em jogar *alguma coisa*, como diz Gadamer,<sup>324</sup> o que significa, por sua vez, “jogar algo”? De acordo com ele,<sup>325</sup> significa *desempenhar a tarefa* designada no jogo e *representá-la para os outros jogadores*.<sup>326</sup> Mas em que consiste essa tarefa? Certamente, ela varia conforme a natureza específica de cada um dos vários jogos humanos, no qual cada jogador pode ter uma tarefa determinada no âmbito do movimento geral do jogo. No futebol, por exemplo, cabe ao lateral ocupar os flancos do campo, de modo que, no campo de ataque, deve apoiar os centroavantes e, no campo de defesa, os zagueiros.

Ora, todas as considerações feitas até aqui em nenhum momento perderam de vista uma espécie de jogo particular, que, para permanecer no âmbito conceitual da exposição, pode ser apresentado provisoriamente sob a expressão “jogo teórico”. Aí, grosso modo, a tarefa do filósofo consiste em *dialogar com alguém outro*, já que a atitude teórica não pode ser realizada senão por meio do exercício do pensamento, que, por fim, não pode ser reduzido a uma atividade solitária, vale dizer, autossuficiente. Conforme a exposição procurou demonstrar, a condição para o exercício do pensamento é a linguagem, cuja característica essencial é a pluralidade, que, por ser essencial, não pode ser considerada um aspecto contingente, como se a linguagem, em alguns casos, pudesse ser totalmente submetida a um só ser humano. Enfim, para dialogar, o filósofo precisa aplicar a si mesmo a verdade que o outro lhe propôs acerca da coisa em questão no diálogo e, ao aplicá-la, ele deve “representá-la”, mostrá-la,<sup>327</sup> tal como

---

<sup>324</sup> *Ibid.*, p. 161ss.

<sup>325</sup> *Loc. cit.*

<sup>326</sup> “A função do jogo”, diz Huizinga (2008, p. 16, grifo do autor), “nas formas mais elevadas que aqui nos interessam, pode de maneira geral ser definida pelos dois aspectos fundamentais que nele encontramos: uma luta *por* alguma coisa ou a representação *de* algum coisa”.

<sup>327</sup> Como diz Huizinga (2008, p. 17): “representar significa mostrar”.

ele a compreendeu, para alguém diferente dele, mesmo quando se trata de alguém anônimo, até mesmo fisicamente inexistente.<sup>328</sup>

O “jogo teórico”, na verdade, faz parte de outro jogo bem mais amplo, que a exposição vem chamando aqui de “jogo da historicidade”, de maneira que a pergunta feita anteriormente precisa ser reformulada, até para fazer jus à amplidão do fenômeno visado agora: qual a tarefa designada para o filósofo no jogo da historicidade? Ora, na própria etimologia da palavra ‘tradição’ já parecem se encontrar os primeiros indícios da resposta: assim como aconteceu quando ele aprendeu a falar, cabe ao filósofo transmitir adiante o legado de uma tradição, ao menos, *a princípio*, já que a simples iniciativa de se dedicar à filosofia requer, no mínimo, a aceitação do modo pelo qual ela tem sido determinada enquanto tal e tal atividade específica. Afinal, não é possível participar de um jogo sem aceitar as regras básicas que o definem como tal, somente por cuja admissão parece possível considerar alguém um verdadeiro jogador daquele jogo particular; nenhum físico, por exemplo, pode se tornar um filósofo, caso não aceite ser aquilo que tradicionalmente define um filósofo.

Por acaso, caberia ao filósofo única e exclusivamente aderir ao movimento de vaivém do jogo da tradição filosófica? Ora, se a exposição partisse de Gadamer, ela deveria responder: “sim, qualquer filósofo estaria condenado a ‘ser jogado’ no jogo da história, restando-lhe apenas repetir tudo o que a tradição já vinha transmitindo”. Aliás, uma crítica a Gadamer semelhante a esta parece ter sido feita contra ele, o que talvez o tenha motivado a escrever um ensaio, cujo título já mostra como ele condiz bem com o problema visado aqui: *Até que ponto a linguagem prescreve o pensamento*. Uma passagem particular pode ser interpretada como uma resposta a alguém que Gadamer não identifica, cuja crítica parece condizer com a aquela apresentada aqui. Logo, ela, tal passagem, poderia muito bem ser interpretada como uma possível réplica de Gadamer à presente exposição:

O fato de nos movermos no mundo da linguagem, de estarmos inseridos em nosso mundo através da experiência pré-formada pela linguagem não restringe nossa possibilidade crítica. Ao contrário. Abre-se para nós a possibilidade de ultrapassar nossas convenções e todas as nossas experiências pré-esquemmatizadas, dialogando com outras pessoas, pessoas que pensam diferente, aceitando um novo exame crítico e novas experiências. (GADAMER, 2004, p. 239).

Por si mesma, tal passagem não pode ser considerada uma resposta suficiente às críticas apresentadas a Gadamer, pois, apesar de ser verdadeira, ela não coere com os aspectos problemáticos já denunciados a respeito da maneira como ele, Gadamer, compreende o jogo.

---

<sup>328</sup> Na lida com um interlocutor imaginário, em particular, o que realmente importa é a *exposição* a que o filósofo se submete quando aplica a si mesmo um ponto de vista pretensamente verdadeiro, porque, assim, ele se evidencia como alguém passível de *ser julgado* por aquilo que pensa; na qualidade de alguém *julgado*, ele se encontra em uma situação onde deve padecer de uma ação, cuja origem, portanto, deve remontar a alguém diferente de quem o filósofo pretende ser.

No máximo, ela demove a presente exposição a manter com ele uma relação ambígua, visto que, embora possa até concordar com ele neste ponto, lhe parece mais justo dele discordar em várias outras questões. Sim, “o mundo da linguagem” possibilita a convivência com pessoas que “pensam diferente”, de maneira que umas podem proporcionar a outras um “exame crítico” de suas “experiências pré-esquemáticas”. Contudo, conforme o primeiro capítulo tratou de mostrar,<sup>329</sup> se o diálogo é, como pensa Gadamer, o modo de realização da linguagem e, ao mesmo tempo, ele pode ser descrito como jogo, então ele, o diálogo, acaba intermediando uma relação igualmente essencial entre linguagem e jogo. Logo, se a linguagem comporta a possibilidade de “exame crítico”, o espaço lúdico humano, enquanto espaço de articulação da linguagem enquanto diálogo, jamais pode ser totalmente prefigurado! Ora, tal conclusão contraria claramente a tese de Gadamer segundo a qual “todo jogar é um ser-jogado”, pois, segundo ele, “a estrutura ordenadora do jogo” levaria o jogador a “abandonar a si mesmo”, dispensando-o, por conseguinte, da “tarefa da iniciativa”.

A propósito, quando interpreta etimologicamente a ação a partir da palavra grega *archein*, “começar”, “ser o primeiro”, Hannah Arendt (2002, p. 190) acaba discernindo justamente na iniciativa a raiz da disposição para agir. Graças a ela, cada ser humano não se resume a ser simplesmente outro em relação àqueles com os quais convive, mas se faz valer como alguém distinto, singular, conforme o capítulo anterior já tinha ressaltado. Se o jogo roubasse a iniciativa dos jogadores, ele os desproveria da própria possibilidade de agir, “da qual nenhum ser humano pode abster-se sem deixar de ser humano”.<sup>330</sup> Mais ainda: ele se autodestruiria enquanto tal, já que, sem a iniciativa dos jogadores, quem se encarregaria de promover aquele primeiro impulso sem o qual não parece possível haver movimento, e, sem movimento, convém admitir, não pode haver jogo?

Para fazer frente à interpretação determinista de Gadamer acerca do jogo, convém realizar uma revisão mais atenta daquele momento da exposição feita no capítulo anterior sobre a diferença que Arendt estabelece entre ser simplesmente outro em meio a muitas coisas e ser alguém singular. A pluralidade particularmente humana jamais pode ser reduzida a uma pluralidade de “meros objetos físicos”, mas, conforme Arendt<sup>331</sup> chama a atenção, sempre se apresenta como uma “paradoxal pluralidade de seres singulares”. Cada ser humano traz consigo a marca da singularidade não só porque, ao agir, toma a iniciativa, inicia um movimento, como

<sup>329</sup> Cf. seção 1.2, sobre a universalidade da compreensão.

<sup>330</sup> *Ibid.*, p. 189.

<sup>331</sup> *Loc. cit.*



também porque responde à pergunta “quem és?” e, assim, “se identifica, anuncia o que fez, faz e pretende fazer”.<sup>332</sup> “É da natureza do início”, eis uma observação importante de Arendt,<sup>333</sup> “que se comece *algo novo, algo que não pode ser previsto a partir de coisa alguma que tenha ocorrido antes*”. – “O fato de que o homem é capaz de agir significa que se pode esperar dele o inesperado, que ele é capaz de realizar o infinitamente improvável”.<sup>334</sup>

Ora, se a singularidade deve ser considerada a característica essencial da ação humana, a qual, por sua vez, traz consigo a marca da imprevisibilidade, como ela poderia movimentar um jogo cuja estrutura ordenadora dispensasse cada um da responsabilidade de tomar a iniciativa e, assim, o induzisse a apenas repetir um movimento previamente estabelecido? Muito ao contrário, se for mesmo possível uma atitude ao menos semelhante a um “exame crítico” da tradição, convém reconhecer o jogo humano, mais especificamente, o jogo da historicidade, como um *movimento aberto* e, como tal, sujeito a uma transformação constante. Em contrapartida, embora a singularidade da ação se contraponha ao suposto determinismo do jogo, tal como Gadamer o apresenta, ela própria, a singularidade, pode culminar em outro extremo. Sob a perspectiva de Heidegger, como a exposição já advertiu, a possibilidade de se afirmar como alguém singular ante o domínio da impessoalidade cotidiana pode se tornar tão radical quanto uma compreensão determinista do jogo. Basta compreendê-la, a singularidade, à luz da antecipação da morte, pela qual seria possível, como Heidegger sugere, “por entre parênteses” toda a tradição. Logo, a exposição precisa responder à seguinte pergunta: como fazer jus à singularidade sem convertê-la na possibilidade de reivindicar para si a condição oposta de existir sob a determinação exclusiva de si mesmo?

Ora, a singularidade não parece ser um aspecto a ser adquirido por cada um, mas sim uma característica inerente à ação em si mesma, inerente até à própria existência humana em geral, pois, do contrário, deveria ser possível a cada ser humano se tornar, quando bem quisesse, alguém outro em relação a quem ele vinha sendo. Não por acaso, Dilthey, a exemplo de Schleiermacher, aliás, simplesmente considera um fato originário a singularidade irreduzível de cada um,<sup>335</sup> que, por ser irreduzível, se encontra em constante tensão com a imposição de dogmas e preconceitos comuns pela tradição. Gadamer também *parte do mesmo fato*, quando

---

<sup>332</sup> *Ibid.*, p. 191.

<sup>333</sup> *Ibid.*, p. 190, grifo nosso.

<sup>334</sup> *Ibid.*, p. 191.

<sup>335</sup> Vide, por exemplo, a seguinte passagem de *Teoria das concepções de mundo*, onde Dilthey diz: “A raiz última da mundividência é a vida. Espalhada pela terra em *incontáveis decursos vitais singulares, vivida de novo em cada indivíduo* [...]”. Cf. DILTHEY, 1992, p. 111, grifo nosso.

aponta para a tensão entre a necessidade de cada um de imprimir um matiz singular aos significados preestabelecidos das palavras e a imposição da própria linguagem de ser instituída somente por meio de um comum acordo. Nenhum deles advoga em favor da radicalização da singularidade de cada ser humano contra a influência do outro realizada sob a forma de tradição, mas, antes, eles acentuam a *tensão*, que Gadamer, em particular, a considera *essencial*, entre ambos os fatores. Por ser uma tensão *essencial*, ela impede um de se livrar completamente da pressão exercida pelo outro, pois, se não fosse assim, ela mesma cessaria para possibilitar a predominância de um dos extremos.

A fim de esmiuçar um pouco mais a estreita relação entre o caráter imprevisível da ação, enquanto expressão de alguém singular, e a conseqüente abertura do movimento do jogo, poderia vir a propósito aquela imagem de Dilthey (1978a, p.178; 2010a, p. 119) segundo a qual cada ser humano representa um ponto onde se cruzam relações, concretizando, assim, a herança de uma comunidade. Enquanto um sistema de relação entre pontos singulares, ela, a comunidade, é um tecido dinâmico onde cada ponto, dada a sua condição de ponto *singular*, representa a possibilidade de a tradição em vigor na comunidade ser retomada de uma maneira sempre *diferente*; um tecido dinâmico, enfim, onde cada ponto acaba se tornando um foco de transformação.<sup>336</sup> Em contrapartida, a tradição, cuja motriz fundamental consiste na transmissão de uma herança, advoga sempre em favor da repetição do que já vinha vigorando e, inclusive, se impõe como a condição ineludível para cada um concretizar a possibilidade fundamental de falar, já que ninguém pode instituir por si uma linguagem. Enfim, a abertura do jogo da historicidade repousa exatamente na *tensão* entre a possibilidade da transformação, oriunda da singularidade própria a cada um, e a possibilidade da repetição, oriunda da necessidade de cada um de retomar uma tradição para, somente assim, concretizar a própria possibilidade fundamental de ser alguém capaz de falar.

Quanto ao grau de intensidade, a transformação não precisa se basear em nenhuma experiência excepcional para ampliar a sua força, até porque seria demasiado pretensioso se investir da missão de ser um “verdadeiro emissário” cuja palavra pudesse reivindicar para si a autoridade da própria palavra divina, conforme o significado etimológico da palavra grega *hermeneús* poderia sugerir.<sup>337</sup> A transformação pode muito bem se basear no puro e simples exercício da crítica, daquele já bem notório esforço de duvidar de *certas* convicções, enfati-

---

<sup>336</sup> Estruturalmente, portanto, a imagem de Dilthey parece retratar muito bem a situação da linguagem, cujas convenções, conforme a exposição tratou de mostrar, só podem receber o consentimento de quem puder reconhecer a si mesmo, *enquanto alguém singular*, naquilo que, nelas, está sendo proposto como algo significativo.

<sup>337</sup> Cf. HEIDEGGER, 2008a, p. 27ss.

zando o grifo na palavra ‘certas’. Afinal, o exercício da dúvida é sempre e necessariamente pontual, pois duvidar de uma convicção significa lidar com algo *pré*.estabelecido. Ora, por se tratar de algo temporalmente prévio, a convicção aborda quem dela duvida a partir do passado, cuja abordagem, por sua vez, se caracteriza pela ausência, conforme a exposição tratou de mostrar, seguindo Heidegger. Portanto, o exercício da dúvida comporta sempre a possibilidade de ser realizado em uma situação cheia de “pontos cegos”, por assim dizer, já que muitas outras convicções podem agir sobre quem duvida, despercebidamente, graças à maneira de elas o interpelarem sem se fazer presentes.

A necessidade de Heidegger de radicalizar a singularidade do ser-aí parece resultar diretamente da maneira de veras opressora em que ele compreende a coexistência, de forma que, para lhe fazer resistência, pareceu-lhe necessário encontrar uma experiência cuja realização pudesse proporcionar uma força contrária com equiparável grau de intensidade. Analogamente, a exposição não pode ser induzida pela maneira opressora em que Gadamer caracteriza o jogo, já que, ao compreendê-lo enquanto aspecto estruturador da historicidade, ela acabaria sendo imbuída de uma urgência semelhante à de Heidegger de encontrar alguma possibilidade de resistir às imposições do jogo. Antes, convém questionar a própria compulsoriedade do movimento prefigurativo do jogo, pois, somente assim, parece possível fazer jus à singularidade sem convertê-la na possibilidade igualmente radical de existir sob a determinação exclusiva de si mesmo. Basta considerá-la como um ímpeto espontaneamente transformador e inerente a cada um, de maneira que ampliar a sua força deve ser a tarefa do “jogo teórico” no âmbito mais amplo do jogo da historicidade.

### 3.3.5 O conceito de transformação

Talvez porque tenha encontrado na singularização radical do ser-aí a partir da antecipação da morte uma alternativa para o predomínio opressor do impessoal, Heidegger, ao contrário de Gadamer, compreende o jogo como um fenômeno essencialmente aberto. A exposição só não recorreu antes a Heidegger, pois ele desenvolve o conceito de jogo em uma série de preleções ministradas em 1928, publicadas depois sob o título *Introdução à filosofia*, em um período, portanto, onde ele ainda se mantinha na esteira do projeto filosófico de *Ser e tempo*. Em tais preleções, não por acaso, o jogo se manifesta para Heidegger como o fenômeno estruturador do ser-no-mundo e, por conseguinte, da possibilidade de o ser-aí assumir a

existência de um modo próprio ou impróprio.<sup>338</sup> Foi necessário adiar a abordagem de Heidegger sobre o jogo, pois a possibilidade de assumir a existência de uma maneira própria pressupõe, como a seção anterior mostrou, aquela problemática possibilidade de alguém se apropriar da linguagem de um modo absolutamente singular, na qual remanesce a tendência grega de considerar a filosofia uma atividade autossuficiente.

Uma vez feita tal advertência, a exposição pode muito bem ressaltar alguns aspectos da abordagem de Heidegger sobre o jogo com os quais ela mesma está disposta a concordar, para que, por meio deles, ela possa introduzir o que realmente a interessa: o conceito de transformação. Diferentemente de Gadamer, para quem “todo jogar é um ser-jogado”, logo no princípio da exposição, Heidegger (2008b, p. 332, grifo nosso) trata de se orientar pela seguinte pressuposição: “Não jogamos porque há jogos, mas o inverso: há jogos *porque jogamos*”. Ao invés de submeter os jogadores ao movimento do jogo, conforme o faz Gadamer, ele<sup>339</sup> funda o jogo, “em primeiro lugar”, na própria “realização do jogo”, na atividade de jogar, que consiste em “estar-em-uma-tonalidade afetiva”, e somente então, “em segundo lugar”, no “conjunto de regras de acordo com os quais um jogo é realizado”. Ora, na medida em que “há jogos porque jogamos”, “as regras do jogo não são normas fixas”, diz Heidegger,<sup>340</sup> mas “só se formam em meio ao jogar”, de sorte que, partindo de tal princípio, a seguinte conclusão resulta óbvia: “Esse jogar praticamente *cria para si mesmo, a cada vez*, o espaço no interior do qual ele pode se formar, o que significa, ao mesmo tempo, *transformar-se*”.

O que Heidegger compreende por transformação ele o apresenta de maneira mais clara em outra série de preleções ministradas entre 1929 e 1930 e publicadas depois sob o título *Os conceitos fundamentais da metafísica*, portanto, logo depois das preleções reunidas em *Introdução à filosofia*. Embora, também aqui, ainda seja possível constatar uma filiação razoavelmente estreita com o projeto filosófico de *Ser e tempo*, a exposição não vê nenhum inconveniente em se orientar por tais preleções, porque o que a interessa aí, o conceito de transformação, pode ser perfeitamente abstraído da referência às possibilidades de ser da existência. Em princípio, para compreender o que Heidegger compreende por ‘transformação’, é necessário partir de uma discussão bem curiosa sobre a vacuidade filosófica de objeções meramente ló-

---

<sup>338</sup> O ser-aí se caracteriza por existir, segundo Heidegger (2008b, p. 345), “em virtude de si mesmo” e, assim sendo, ele precisa se decidir “quanto ao que pode o seu ser mais próprio em relação às possibilidades de ser que essencialmente lhe pertencem”, quais sejam, “ser com os outros, ser junto ao ente por si subsistente, ser si-mesmo”. “[...] ele é constantemente um ponderar e um usar”, esclarece Heidegger (*ibid.*, p. 360, com adaptações), “um cair e um levantar, um tomar e um dar” – eis, enfim, “o jogo no qual o ser-aí está colocado”, “a essência daquilo que [Heidegger denomina] mundo”.

<sup>339</sup> *Ibid.*, p. 331.

<sup>340</sup> *Ibid.*, p. 332-333, grifo nosso.

gico-formais. Para mostrar como elas geralmente se apresentam em um debate, Heidegger evoca um interlocutor imaginário:

“– Alto lá! Vós [no caso, Heidegger] afirmais continuamente em um tom decidido que a filosofia não é nenhuma ciência, nenhum conhecimento absolutamente certo. Isto, contudo, exatamente isto, o fato de ela não ser nenhum conhecimento absolutamente certo, deve ser absolutamente certo; e esta proposição absolutamente certa é por vós proclamada em uma preleção de filosofia”. (HEIDEGGER, 2003a, p. 22).

Logo depois, Heidegger trata de desmascarar tal objeção:

Sem sombra de dúvida, este argumento é tão convincente quanto *inútil*; ele é tão inútil que permaneceu durante todo o tempo sem produzir *efeito* algum. Não pode ser por acaso que este argumento, apesar de aparentemente inabalável, não tenha provocado nenhuma *transformação efetiva*. (*Ibid.*, p. 23, grifo nosso).

Nestas observações feitas na parte introdutória de *Os conceitos fundamentais da metafísica*, se insinua uma pressuposição de Heidegger digna de nota. Se ele taxa de “inútil” aquele argumento lógico-formal, então ele parece pressupor a necessidade de a investigação filosófica *ser útil* de algum modo, porém, em um sentido bem diferente, claro, da utilidade com a qual se comprometem as atividades voltadas para as necessidades imediatas da vida cotidiana. Então, como a filosofia deve ser útil? Ora, se a disposição para servir de meio à realização de alguma outra coisa é o que define a disposição para “ser útil”, então o filósofo deve realizar algo distinto daquilo que, segundo Heidegger (2003a, p. 10, 11, 12), o caracteriza como tal; ele não pode se restringir a simplesmente “permanecer [...] junto ao que está em questão”, a fim de “ficar só [...] como um singular diante da totalidade [...] transpassando conceptivamente a existência”. O que ele deve fazer, afinal?

Em uma palavra: ele precisa *provocar uma “transformação efetiva”*, como Heidegger assevera, porém, apenas sugestivamente, é verdade; mesmo assim, não deixa de ser uma asseveração. Para tornar mais patente o que Heidegger visa aí com a palavra ‘transformação’, basta atentar para a finalidade fundamental dos conceitos filosóficos enquanto “indicadores formais”, conforme ele os caracteriza mais adiante:

Todos os conceitos filosóficos são *indicações formais*, e, somente quando são tomados deste modo, eles fornecem a autêntica possibilidade do conceber. [...] é preciso que eles sejam tomados como *indicações* do fato de que a compreensão precisa primeiramente se desprender das concepções vulgares do ente e *se transformar* [grifo nosso] explicitamente no ser-aí neste ente. Em todos estes conceitos – morte, decisão, história, existência – reside a *requisição por esta transformação* [grifo nosso]; e, em verdade, não como uma espécie de aplicação ética ulterior do que foi concebido, mas como uma abertura prévia da dimensão do que é concebível. [...] Eles são *indicações formais* porque, segundo a sua essência e em meio a esta indicação, eles sempre apontam em verdade para o interior da concreção do ser-aí singular no homem, mas *nunca trazem já consigo em seu conteúdo esta concreção* [grifo nosso]. (HEIDEGGER, 2003a, p. 23, grifo do autor).

Primeiramente, os conceitos filosóficos são indicações e, enquanto tais, *indicam um fato*, qual seja: “que a compreensão precisa primeiramente se desprender das concepções vulgares do ente e se transformar explicitamente no ser-aí neste ente”. Eles são formais, porque não podem ser em si mesmos a própria concretização de tal fato, que pode ser apenas indicada por meio deles, restando-lhes apenas *requerê-la*, tal concretização. Como se trata de um requerimento, ele pode não ser atendido, de sorte que, em tal caso, os conceitos filosóficos também não cumpririam plenamente a finalidade que o filósofo precisa visar ao elaborá-los, se ele pretende realmente ser útil. Qual finalidade? Ora, provocar uma transformação. Se transformar implica transformar *alguma coisa*, o que a filosofia precisa transformar? Heidegger diz claramente: a compreensão. Mas a compreensão *de quem?* De quem se propõe a interpretar os conceitos filosóficos. Qual espécie de transformação seria ela, afinal? “Desprender-se das concepções vulgares do ente”, Heidegger responderia, para, somente assim, “se transformar explicitamente no ser-aí neste ente”.

Enfim, requerer a transformação de quem se propuser a interpretar os conceitos filosóficos parece ser mesmo algo distinto de permanecer só como alguém singular junto ao ente em sua totalidade, na qual ele mesmo, o filósofo, se encontra envolvido. Em tal transformação, o filósofo visa e até mesmo espera uma atitude específica *de alguém distinto dele próprio*, a qual consiste em se transformar após o abandono de “concepções vulgares”; inclusive, ele, o filósofo, precisa *servir* a tal transformação, pois, senão, todo o seu esforço conceitualizador padeceria de uma esterilidade semelhante à daquele argumento lógico-formal, tão criticado na introdução de *Os conceitos fundamentais da metafísica*. Somente assim, os conceitos elaborados naquela suposta solidão cumpririam plenamente a própria essência, qual seja: ser indicações formais da necessidade de a compreensão se transformar naquilo que pode ser apenas indicado por meio de tais conceitos.

Mais uma vez, enfim, a exposição se depara com a oportunidade de mostrar como a utilidade extrapola “o mundo do trabalho”, “das atividades comuns determinadas pelas nossas necessidades cotidianas”, onde Pieper e Arendt a circunscrevem quando procuram purificar a filosofia de qualquer determinação prática. Caso ser útil signifique apenas servir de meio para a realização de algo distinto de si mesmo, parece haver ainda outra espécie de utilidade, diferente daquela pela qual se caracterizam as atividades que buscam satisfazer necessidades cotidianas. A tão reivindicada inutilidade da filosofia se define, portanto, pela oposição a uma espécie particular de utilidade, que Heidegger mesmo, aliás, parece visar no seguinte trecho do seu discurso pronunciado em 1959, quando ele fez setenta anos e recebeu o título de “cidadão honorário” de Meeskirch, sua cidade natal:

A originalidade de um pensamento não consiste na descoberta de assim chamados ‘novos’ pensamentos. A autêntica originalidade consiste na força de conceber pensamentos pensados, sustentar o concebido e desenvolver o que assim no escondimento se suportou. Então os pensamentos atingem por si mesmos a esfera a que pertencem, a dimensão daquilo a que chamo ‘originário’. *Então cresce a autêntica paixão do pensamento, a paixão pelo ‘inútil’*. *Então cresce a compreensão de que um pensamento é autêntico pensamento, se não precisa de utilidades e nem de comparação com o que possa ser útil.* (HEIDEGGER *apud* STEIN, 2002, p. 12, grifo nosso).

Mas uma determinação razoavelmente rigorosa da transformação, enquanto tarefa do jogo da historicidade, não pode ignorar a composição da palavra, que aponta para a vigência de uma formação prévia, *além da qual*, como ensina a etimologia do prefixo *trans-*, se encaminha aquele que procura realmente fazer jus ao cunho transformador da sua *trans. formação*. Logo, a exposição precisa se deter, ao menos brevemente, no conceito de formação, que, segundo Gadamer, remonta à tradição do humanismo na qual ele desempenhou o papel de conceito-guia (*Leitbegriff*). Não parece necessária uma apropriação exaustiva do que Gadamer legou a respeito do conceito de formação, mas convém ressaltar apenas o que realmente pode contribuir para a realização do propósito visado aqui.

Em um primeiro momento, a formação precisa ser distinguida de outro conceito ao qual ela costuma ser relacionada: o conceito de cultura. Enquanto a cultura consiste na “maneira especificamente humana de aperfeiçoar [...] aptidões e faculdades”, a formação se refere a “algo mais elevado e mais íntimo”, diz Gadamer (2003b, p. 45), citando Wilhelm von Humboldt. Enquanto cultivo de aptidões preexistentes, a cultura, prossegue Gadamer,<sup>341</sup> seria o verdadeiro fim em virtude do qual as aptidões seriam exercitadas, as quais, na condição de meios, perderiam a função no momento exato em que aquela finalidade, a cultura, fosse realizada, assim como instrumentos perdem a função depois de terem consumado a obra. Uma vez adquirida, a formação, ao contrário, preserva tudo aquilo que ela assimilou, o que a torna “um conceito genuinamente histórico”, diz Gadamer,<sup>342</sup> pois a conservação de algo é a característica fundamental da história.

Eis um aspecto extremamente importante da formação, graças ao qual parece possível fortalecer ainda mais o empenho da presente exposição para minar a força daquele preconceito secularmente enraizado que, desde os gregos antigos, vem opondo a filosofia, enquanto realização máxima da teoria pura, ao compromisso de ser útil a algo distinto de si mesma. Ao visar a transformação de alguém distinto dele próprio, o filósofo não se torna um meio evanescente do qual alguém pode se livrar depois de ter sido transformado, como se ele, o filósofo-

---

<sup>341</sup> *Ibid.*, p. 46-47.

<sup>342</sup> *Loc. cit.*

fo, pudesse se tornar apenas um meio que perdesse a função depois de realizada a finalidade pretendida, tal como acontece com uma ferramenta em relação à obra produzida. A transformação proporcionada pela filosofia se caracteriza por um caráter verdadeiramente *formador*, e, portanto, os conceitos responsáveis pela transformação só podem realmente transformar, desde que eles sejam *assimilados*, vale dizer, *preservados*, pois, somente assim, a *trans. formação* de alguém pode ser efetivamente consumada.

Enfim, quando se trata da filosofia, a expressão “ser útil” não pode ser interpretada como se tratasse da utilidade de um conhecimento técnico, de maneira que todas as considerações de Gadamer (2003b, p. 415ss) sobre a diferença entre saber prático e saber técnico também devem valer aqui. Uma vez compreendidos, os conceitos filosóficos não podem ser esquecidos como alguém pode se esquecer do conhecimento técnico aprendido sobre como produzir uma determinada obra, já que eles, os conceitos filosóficos, assim como o saber prático, também concernem a um saber-de-si (*Sich-Wissen*), ou ainda, a um saber-para-si (*Für-sich-Wissen*). Ora, segundo Heidegger (2003a, p. 12), como a exposição já observou, “eles [os conceitos filosóficos] sempre compreendem a cada vez também o homem conceptor e seu ser-aí”, de sorte que, se é mesmo necessário aplicar *a si mesmo* a verdade daquilo que está sendo interpretado, quem interpreta os conceitos filósofos precisa visar a si mesmo ao compreendê-los e, ao assim proceder, acaba *se transformando*.

Não seria demais frisar a proposição defendida no segundo capítulo da tese: *a utilidade não pode ser reduzida ao “mundo do trabalho”*, haja vista a diferença fundamental entre o que significa “ser útil” relativamente ao saber prático e, também, ao saber teórico e o que significa “ser útil” relativamente ao saber técnico. Em nenhum momento, portanto, a tese pretendeu “instrumentalizar”, por assim dizer, a atitude teórica, muito menos, a filosofia, mas, antes, ela almeja mostrar como a palavra ‘prático’, conceito-chave no título deste capítulo, possui um significado muito mais amplo do que, em geral, o senso comum poderia supor; aliás, uma amplitude da qual ela sempre desfrutou, desde que Aristóteles resolveu inaugurar a filosofia prática, e da qual Heidegger parece ter sido consciente ao elaborar o conceito de facticidade, em explícito confronto com a fenomenologia de Husserl.

Uma vez justificada a importância da incursão na diferença entre formação e cultura para o desenvolvimento da presente exposição, convém determinar de uma maneira efetivamente positiva o conceito de formação, tal como Gadamer o apresenta. Ela, a formação, revela um caráter eminentemente universal, e aqui Gadamer parte do mesmo princípio do qual parte Hegel (1989, p. 310, §41, grifo do autor) na *Propedêutica filosófica*: o ser humano “*não é por natureza o que deve ser*”. Hegel enuncia tal proposição quando procura apresentar os



“deveres para consigo mesmo” (*Pflichten gegen sich*) que cabem a cada um, dos quais, além da “preservação física” (*physische Erhaltung*), ele destaca a necessidade “de se formar” (*sich zu bilden*), mais especificamente, “de elevar a sua individualidade à sua natureza universal”.<sup>343</sup> Ora, nenhum dever pode ser considerado algo dado por natureza, mas algo cujo desenvolvimento passa pela medição da racionalidade, ou ainda, da “essência espiritual” (*geistiges Wesen*) – justamente aquele aspecto graças ao qual o ser humano pode “ultrapassar aquilo que ele sabe e experimenta imediatamente”.<sup>344</sup> Assim, ele “se afasta de si mesmo” e, inevitavelmente, “aprende que há outros e melhores modos de conduta e de acção e que o seu não é o único necessário” (HEGEL, 1989, p. 311, §42).

Eis o movimento fundamental onde Gadamer (2003b, p. 50) divisa a essência mesma da formação: *o retorno a si mesmo*, realizado depois de se alhear de si enquanto estava absorvido na relação com outra coisa. Mas a reconciliação consigo mesmo pressupõe evidentemente, como Gadamer<sup>345</sup> nota, o alheamento mediante o qual se torna possível reconhecer a si próprio no outro. Juntos, reconciliação e alheamento conduzem à segunda determinação positiva da formação: *seu carácter comunitário*, pois ela exige a abertura para “outros pontos de vista”, como Gadamer<sup>346</sup> conclui.

Ora, bem aí parece possível divisar outro aspecto genuinamente *formador* da transformação que, segundo Heidegger, cabe à filosofia cumprir. Ela só pode requerer do outro o desprendimento em relação a “concepções vulgares”, como Heidegger o requer, caso lhe apresente alguma coisa estranha, portanto, algo com o qual o outro ainda não se familiarizou. Inversamente, ao requerer tal desprendimento, a filosofia acaba exigindo justamente a abertura para um ponto de vista diferente daqueles herdados do vulgo, e, porque a exige, ela proporciona o exercício da formação. – A filosofia *transforma*.

A partir da ideia de formação em geral, Hegel (1989, p. 311, §§42, 43) ainda determina, na *Propedêutica filosófica*, dois modos distintos de formação: uma teórica e outra prática. De fato, a primeira determinação positiva da formação: “a elevação à universalidade”, “se torna ainda mais clara”, como nota Gadamer (2003b, p. 49), na “formação teórica”, em parti-

<sup>343</sup> Aqui a exposição teve de recorrer ao texto original da *Propedêutica filosófica* disponível em: <http://www.marxists.org/deutsch/philosophie/hegel/propaed/k1-2-pflicht.htm>. Na tradução para a língua portuguesa, o verbo *sich bilden* e o substantivo *Bildung* foram vertidos, indiscriminadamente, por “cultura”, o que obscurece a importante distinção de Gadamer entre formação e cultura.

<sup>344</sup> No original: „[...] der Mensch über das, was er unmittelbar weiß und erfährt, hinausgeht [...]“. Cf. HEGEL, *Philosophische Propädeutik*. Zweiter Abschnitt: Pflichtenlehre oder Moral, I. Pflichten gegen sich, §42.

<sup>345</sup> *Loc. cit.*

<sup>346</sup> *Ibid.*, p. 53.

cular, pois lhe cabe, por definição, conduzir o ser humano para além da própria individualidade, daquilo que ele sabe e vivencia de imediato. Todavia, a propensão natural da formação teórica para a universalidade não pode obscurecer a sua relação igualmente íntima com a segunda determinação positiva da formação em geral: o seu carácter comunitário. Quem reivindica universalidade para a própria teoria pressupõe, obviamente, a possibilidade de ela ser válida para *todos* os outros que possam compreendê-la. Mas não só. Uma vez alheio à própria individualidade na investigação teórica, ele percebe a si mesmo em um âmbito universal, enquanto um dentre muitos outros, que, a exemplo dele próprio, podem o interpelar com igual reivindicação de universalidade para as suas teorias. Portanto, a pretensão de universalidade da atitude teórica não pode perder de vista a íntima relação com o carácter comunitário da formação, pois a abertura para outros pontos de vista é, na verdade, outro aspecto igualmente fundamental do abandono da experiência imediata.

Finalmente, resta à exposição coligir os aspectos positivos apresentados até aqui a respeito do fenómeno mais geral, a historicidade, para adentrar na especificidade da sua estrutura, o jogo, e, somente então, definir melhor a tarefa transformadora da filosofia no “jogo teórico”, mais especificamente. Segundo o conceito formal de historicidade, ser histórico significa existir de tal maneira, que aquilo que alguém é agora padece da abordagem ausente daquilo que ele teve de ser enquanto alguém lançado em meio a uma tradição já consolidada; abordagem que, por sua vez, orienta aquilo que ele pode vir-a-ser. Trata-se de uma situação da qual, na qualidade de situação, ninguém pode se distanciar a ponto de vê-la desde fora, já que é impossível existir sem se encontrar em situação alguma. Para determinar a estrutura da situação histórica do ser humano, a exposição se valeu do fenómeno do jogo, que, ao invés de ser um movimento ao qual se submetem os jogadores, precisa ser determinado a partir das suas possibilidades de tomar a iniciativa, de agir.

Ora, quem age e, assim, inicia um movimento o faz na qualidade de alguém singular que, sob tal condição, mantém em vigor a possibilidade de iniciar algo novo, algo, portanto, ainda não previsto a partir da maneira como o jogo tem sido conduzido até então. Embora não sejam fixas, as regras do jogo, enquanto jogo da historicidade, foram instituídas de tal maneira, que induzem os jogadores a repeti-las, já que assumi-las é a condição primeira e inarredável para qualquer um concretizar a própria possibilidade de se tornar um jogador, em outras palavras, de se tornar alguém capaz de falar e, assim, de se apresentar como alguém distinto. Há, portanto, uma tensão essencial entre a possibilidade de iniciar algo novo, enquanto iniciativa de alguém singular, e a possibilidade de repetir as regras segundo as quais o jogo vem sendo jogado. De qualquer maneira, justo em virtude da essencialidade dessa tensão, o jogo se

revela um movimento essencialmente aberto, onde a abordagem ausente das regras em vigor no passado pode se tornar foco de uma abordagem crítica, embora a situação jamais possibilite uma crítica completa de todas as regras em vigor.

À luz desse panorama geral do jogo da historicidade, quem participa do “jogo teórico” da filosofia, em particular, precisa assumir a tarefa de transformar aqueles aos quais ele se dirige, caso contrário, a filosofia sucumbiria na esterilidade. Como transformá-los? Ora, ele, o filósofo, precisa conduzi-los para além das concepções vulgares pelas quais eles tendem a se orientar no dia-a-dia, mesmo quando eles também estão engajados no jogo da filosofia. Dada a condição de terem sido vulgarizadas, tais concepções provêm de uma tradição cuja influência, na maioria das vezes, tende a se manter oculta, já que ela, a tradição, aborda a partir do tempo passado e, assim, se apresenta de modo ausente. Portanto, a transformação da filosofia é, antes de tudo, formadora, não apenas porque precisa ser assimilada para consumir verdadeiramente a sua potência transformante como também porque ela invariavelmente forma segundo a marca distintiva da universalidade, pois conduz quem ela forma *para além* daquela formação devido a qual ele vem sendo o que ele é.

Mas ela não visa uma universalidade qualquer, baseada em um assim chamado “espírito crítico”, mas sim, uma universalidade *fundamental*, pois ela trans.forma, interpelando aqueles a quem ela se dirige a partir dos fundamentos da sua existência e, portanto, elevando-os a uma universalidade verdadeiramente universal. Um fundamento, no sentido da palavra grega *arché*, traduzida geralmente por princípio, consiste naquilo em virtude do qual uma coisa vem sendo aquilo que ela é, de sorte que *tudo aquilo* que for o que tal coisa é obviamente precisa sê-lo segundo tal fundamento. Se um fundamento se caracteriza por ser abarcante, universal, quando se trata dos fundamentos da existência humana, em particular, ele abarca o próprio filósofo, enquanto aquele cujo modo de ser se deve a tal fundamento, assim como abarca todos aqueles aos quais o filósofo se dirige, congregando-os em um âmbito cuja universalidade os envolve todos. Em síntese, a universalidade visada na filosofia não se resume a ser simplesmente uma característica da coisa mesma nela investigada – do fundamento, do princípio – mas se revela, ao mesmo tempo, como o âmbito no qual se encontram o filósofo e todos os outros aos quais ele dirige o seu discurso.

Com igual direito, eles também pode interpelá-lo e exigir dele uma justificação do seu ponto de vista, de sorte que a universalidade para a qual ele os conduz se converte, ao mesmo tempo, na universalidade para a qual ele próprio precisa ser conduzido, vale dizer, trans.formado. Consequentemente, o jogo da historicidade é um âmbito de reciprocidade, onde a tarefa de transformar acaba se tornando, simultaneamente, uma tarefa de se abrir para a própria

transformação, o que condiz com três proposições defendidas anteriormente. Primeiro, a ação de pensar teoricamente precisa ser reconhecida como uma *ação transitiva*, que, enquanto tal, se dirige para alguém distinto daquele que a promoveu originalmente, suscitando em torno de si uma reação em cadeia sem limites previsíveis. Segundo, ela precisa ser reconhecida como uma *ação prática*, porque deve ser suficientemente *útil* para promover uma transformação em alguém diferente de quem a originou. Terceiro, para transformar, ela precisa se *justificar* perante os outros, em suma, ela precisa ser *justa* tanto em relação à coisa investigada quanto em relação aos outros pontos de vista sobre tal coisa.

Na verdade, a justiça em relação à coisa só pode ser decidida no “tribunal do diálogo”, de forma que, vale frisar mais uma vez, ninguém pode arrogar para si o dom da palavra divina, como se ele pudesse contemplar a coisa tal como o *theós* a contemplaria, restando-lhe apenas emitir aos outros a mensagem divina. A experiência teórica precisa se desvincular, de uma vez por todas, da relação com o *theós*, padrão a partir do qual, desde os gregos antigos, especialmente, desde Platão e Aristóteles, ela vem compreendendo a si mesma. Somente então, parece possível reconhecê-la como uma experiência “impura”, por assim dizer, como uma experiência definida por aspectos genuinamente práticos. A propósito, convém perguntar: se a pureza da atitude teórica acabou sendo “maculada” pela necessidade de ela requerer em seu cerne a atitude prática, então o que a exposição ainda teria a dizer sobre a pretensão de ela ser uma experiência autotélica, um fim em si mesmo?

Para responder a essa pergunta, a tese precisa retomar um problema relacionado à natureza autotélica da experiência teórica, o qual ainda carece de um desdobramento mais pleno. Como a exposição ali desenvolvida tratou de mostrar, a condição de a experiência teórica ser um fim em si mesmo mantém aberta a possibilidade de o filósofo se refugiar em uma absoluta solidão, uma vez que, para a realização de uma atividade autotélica, bastaria apenas um único ser humano cujo desejo de conhecer visasse exclusivamente ele mesmo. Portanto, enquanto a experiência teórica for considerada um fim em si, o filósofo, por exemplo, poderia se considerar alguém autossuficiente, já que, como resulta óbvio, ele não precisaria de ninguém mais além de si mesmo para cultivar o desejo de conhecer. Na solidão completa, o pensamento poderia ainda ser considerado uma ação *intransitiva*, pois aquele no qual ele, o pensamento, poderia surtir algum efeito não poderia ser ninguém diferente de quem o promoveu, no caso, o próprio filósofo. Em outras palavras, conforme diria Tomás de Aquino, a ação seria *imane*nte, porque permaneceria em quem a originou.

Ora, as considerações feitas no capítulo anterior assim como todas aquelas desenvolvidas até aqui, neste capítulo, buscaram fundamentar ao menos uma certeza: a autotelicidade da

experiência teórica não pode proporcionar nenhum dos três fatores aos quais ela parece estar relacionada – a solidão, a autossuficiência e a intransitividade do pensamento filosófico. A atitude teórica não pode ser cultivada por meio de uma ação intransitiva, porque ela se concretiza por meio do pensamento, cuja forma de realização, por sua vez, o diálogo, exige a presença de alguém diferente de quem está pensando. Mas se trata não apenas daquele outro com o qual eu preciso dialogar enquanto estou pensando, cuja existência se encontra, de certa maneira, sob o jugo do meu ego, mas também, sobretudo, de toda a tradição composta por tantos os outros fisicamente concretos, por cujos preconceitos me oriento enquanto me movo na linguagem. Quando eu interpelo o outro ou mesmo quando outro me interpela, seja ele aquele outro sob o jugo do meu ego, seja ele a própria tradição, o ato mesmo de interpelar precisa ser realizado sob a forma de uma ação que transita de um para outro interlocutor no qual ela, a interpelação, surte um efeito. Logo, o pensamento em geral não pode ser uma atividade rigorosamente solitária e, por conseguinte, não pode ser autossuficiente quem se dedica às ciências teóricas, mesmo no caso particular da filosofia.

Enfim, a pergunta feita anteriormente acerca da possibilidade de a atitude teórica ainda ser considerada um fim em si mesmo precisa ser interpretada à luz dessa situação mais geral, onde a tese vem concentrando a atenção; à luz, principalmente, do que ela, a tese, estabeleceu nesta seção acerca do jogo da historicidade, mais especificamente, acerca do compromisso com a tarefa de promover uma “transformação efetiva”, como diz Heidegger, naqueles aos quais se dirige quem se propôs a participar do “jogo teórico” da filosofia. O empenho para fazê-los abandonar as “concepções vulgares” sobre os fenômenos investigados na filosofia parece ser mesmo uma finalidade bem distinta daquela cuja característica fundamental consiste em visar apenas o próprio desejo de conhecer. Mas a situação parece ser bem mais complexa. O filósofo precisa não apenas almejar uma finalidade diferente do próprio desejo de conhecer, mas, antes, ele deve submeter o próprio desejo de conhecer àquela finalidade de transformar os outros para os quais ele discursa, pois, do contrário, a investigação correria o risco de se tornar estéril. Em outras palavras, a investigação filosófica precisa ser útil, portanto, precisa servir de meio para realizar uma finalidade distinta dela própria: transformar quem se propuser a compreender seus conceitos fundamentais.

Ora, em tal situação, como a experiência teórica pode ser ainda um fim em si mesmo? Parece haver uma maneira de considerá-la autotélica, mesmo que ela não possa mais ser uma atividade solitária, autossuficiente e, portanto, intransitiva; inclusive, para o propósito fundamental visado aqui, a condição autotélica por si mesma não representa um problema, desde que seja possível demonstrar como ela prescinde daqueles três aspectos – solidão, au-

tossuficiência e, portanto, intransitividade, nos quais ainda remanesce, eis todo o problema, um resquício daquele secular propósito grego de equiparar os seres humanos ao *theós*. Uma resposta realmente justa à pergunta em questão aqui parece pressupor a resposta a uma pergunta prévia: a tarefa de transformar é, de fato, uma finalidade extrínseca à experiência teórica? Aparentemente, sim, mas apenas enquanto ela for compreendida como uma experiência particular de alguém, que, ao se voltar para os outros, acaba visando, naturalmente, um fim distinto do seu próprio desejo de conhecer.

Mas a transformação visada no outro, vale notar, deve ser uma transformação pela qual ele mesmo já deve ter passado, até porque, para requerer ao outro o abandono de “concepções vulgares”, ele próprio precisa saber quais são elas e, sobretudo, como se diferenciam de conceitos mais fundamentais. Para compreender tal diferença, obviamente, ele precisa tê-la experimentado e, portanto, deve já ter sido transformado ao compreendê-la, afinal, para tanto, é necessário *aplicar* a verdade de tal diferença a si mesmo, como diria Gadamer, ainda que o faça, visando a possibilidade de ela valer para os outros. Tal experiência prévia chega a ser, aliás, um estágio necessário, porque, assim, o filósofo pode, por assim dizer, “verificar” a concretude da transformação e, então, legitimar a utilidade da investigação. Embora submeta o próprio desejo de conhecer a alguém diferente de si, o filósofo não se aliena totalmente, pois ele se reconhece na transformação alheia, que, assim, não se torna algo estranho àquela experiência teórica que ele mesmo havia feito. Em suma, ao visar a transformação do outro, o filósofo visa um aspecto inerente à própria experiência teórica, que apenas deixa de ser solitária, autossuficiente e intransitiva, para se revelar como uma experiência marcada pela pluralidade, pela reciprocidade e pela transitividade.

Portanto, parece possível considerar a experiência teórica como um fim em si mesmo, apesar de a exposição desenvolvida aqui tê-la apresentado como um jogo onde ela precisa assumir a tarefa de transformar os outros aos quais se dirige. Ao invés de ser uma experiência para cuja realização bastaria o engajamento de um único ser humano, ela apenas se revela como um âmbito comum, que, dada a sua natureza comunitária, naturalmente, acaba apontando para o engajamento de vários seres humanos. Embora um sirva de meio para a transformação do outro, panoramicamente, é possível ver um movimento coeso, onde a exigência de a experiência teórica ser transformadora para os outros não difere em nada da exigência de ela ser transformadora para quem está propondo o abandono de “concepções vulgares”; sob tal panorama, ela se prontifica a ser um meio no qual a finalidade visada não deixa de ser, ao mesmo tempo, ela própria. Diferentemente de um artesão, um filósofo não “produz” algo que

ele mesmo não deve usufruir, por se tratar de uma obra destinada ao uso alheio, pois o que ele “produz” traz consigo a marca da reciprocidade.<sup>347</sup>

Foram necessárias tantas e tão demoradas considerações sobre o jogo da historicidade, porque, por meio delas, a tese prepara nada mais nada menos senão o fundamento em virtude do qual pode ser considerada um autêntico *engajamento prático* a imersão do filósofo na experiência teórica. Uma vez demonstrada a pluralidade essencial do âmbito onde a filosofia precisa se realizar, a linguagem, a tese procurou se aprofundar na natureza da relação entre aqueles que compõem tal pluralidade; sobretudo, procurou mostrar como ela, tal relação, se move no horizonte do tempo. De maneira geral, o que rege a relação entre eu e outro é um jogo onde cada um deve realizar uma tarefa e representá-la, mostrá-la, para os outros; onde a abordagem ausente de toda uma tradição orienta a repetir um modo predominante de realizar aquela tarefa. Eis a situação geral sobre cujas bases transcorre o “jogo teórico” praticado na filosofia, que, em particular, exige do filósofo a tarefa de transformar a compreensão vulgar dos outros para os quais ele discursa, fazendo valer o seu poder de ação, a sua iniciativa singular, pois, de outro modo, toda a investigação seria inútil.

Agora, sim, a exposição dispõe das condições necessárias para, finalmente, apresentar o que ela compreende por “engajamento prático”.

### 3.4 A ideia mesma de engajamento prático

Como a exposição tratou de pontuar no início do capítulo, a tese não vem fazendo referência a um engajamento qualquer, mas exclusivamente àquele praticado na experiência de distanciamento teórico. Portanto, por ‘engajamento’ a tese compreende *o compromisso de quem se distancia teoricamente das coisas em redor de cumprir a finalidade última de transformar os outros aos quais se dirige*. Sem dúvida, como a seção precedente tratou de esclarecer, para transformar os outros, é necessário, primeiro, transformar a si próprio, pois, do contrário, deveria ser possível elaborar uma perspectiva transformadora sem, contudo, sofrer os seus efeitos transformadores. Mas, por ser a finalidade *última*, a transformação alheia acaba tornando a transformação de si próprio um *meio* graças ao qual o filósofo pode antever quão efetivamente transformadora para os outros pode ser a sua investigação. Apesar de parecer uma expressão redundante à primeira vista, se trata de um engajamento *prático*, porque *quem*

---

<sup>347</sup> Uma reciprocidade semelhante àquela que Paul Ricoeur (1994, p. 224ss), baseando-se em Kant, encontra na humanidade vigente tanto em mim quanto nos outros.

*se distancia teoricamente também precisa regular a sua conduta relativamente àquele(s) com o(s) qual (quais) dialoga enquanto pensa.*

A expressão “engajamento prático”, decerto, envolve uma série de fatores mais específicos que podem ser reunidos e classificados segundo dois aspectos distintos, porém, em íntima correlação: o primeiro deles a tese o chamará de “aspecto ético” e o segundo, de “aspecto político”. O aspecto ético não aparece em primeiro lugar por mero acaso, pois a conduta fundamental a ser investigada aí, a justiça, se afigura como condição necessária para a consumação da finalidade visada no aspecto político. De antemão, vale advertir: é impossível desenvolvê-los, tais aspectos, plenamente aqui, já que, por maior que seja o esforço empreendido, haverá sempre algum ponto cego, algum desdobramento imprevisto do qual a tese não pôde tomar consciência a tempo; sequer poderia ser diferente, mesmo em circunstâncias favoráveis, porque ela mesma, a tese, se encontra na situação sobre a qual ela está apresentando aqui apenas um breve e necessariamente imperfeito esboço.

### **3.5 O aspecto ético do engajamento prático**

#### **3.5.1 Ser justo com os outros e com as coisas**

Na verdade, a tese já teve a oportunidade de apresentar a coisa a ser investigada agora, porém, apenas introdutoriamente, quando foi necessário revelar as razões pelas quais o pensamento deve ser considerado uma ação transitiva e prática. Na ocasião, não foi possível desenvolver uma compreensão mais ampla e profunda do compromisso de ser justo com os outros, porque a tese ainda precisava estabelecer as pressuposições graças às quais seria possível legitimar mais concretamente o caráter prático do pensamento. Por uma questão formal, elas, tais pressuposições, só puderem ser apresentadas neste capítulo, quando a tese passou a tratar dos aspectos mais especificamente práticos do distanciamento teórico. Primeiro, ela mostrou como a linguagem é em essência um fenômeno plural e, depois, como tal pluralidade se estrutura no transcurso do tempo. Uma vez estabelecidas tais pressuposições, bastou à tese destacar os aspectos práticos mais gerais daquilo que, em diálogo com Gadamer, ela chamou de “jogo da historicidade” para, então, definir o que deve ser compreendido aqui pela expressão “engajamento prático”, que intitula capítulo.

A partir do panorama geral do jogo da historicidade, convém apresentar os aspectos mais específicos do “jogo teórico” praticado na filosofia, a fim de aprofundar a investigação



feita sobre a necessidade de o filósofo cumprir a tarefa de transformar aqueles aos quais ele se dirige, exortando-os a abandonar as “concepções vulgares” sobre fenômenos fundamentais. Como se trata de uma ação, mais precisamente, da iniciativa de mobilizar esforços para transformar alguém, ela precisa ser realizada segundo alguma *virtude*, por exemplo, segundo a coragem ou, melhor ainda, segundo a justiça. Exatamente neste ponto, a exposição feita no capítulo anterior sobre a necessidade de ser minimamente justo com o outro não só conflui com o panorama mais geral exposto neste capítulo como também encontra aí o âmbito onde parece possível desenvolvê-la mais profundamente.

Pois bem. Segundo a exposição do capítulo anterior, a solidão impôs ao filósofo a necessidade de se dividir em dois para, somente assim, lhe ser possível exercer a atividade de pensar, que, por sua vez, lhe impôs outra necessidade: lidar com alguém diferente de si. Ora, a exposição procurou mostrar como o filósofo, uma vez diante de alguém outro, precisa regular a própria ação; por exemplo, precisa ser minimamente justo com o outro para, só então, deixá-lo interpelar *na condição de alguém manifesto sob a determinação ontológica da alteridade*. Embora, à primeira vista, tivesse sido evocada ali a título de exemplo, a justiça acabou se revelando aos poucos não exatamente como uma maneira qualquer de agir dentre outras possíveis, mas sim como a própria condição devido a qual o outro pode se manifestar *enquanto outro*. Afinal, já que a solidão era a circunstância onde a manifestação do outro estava sendo investigada, para se afirmar como alguém efetivamente diferente, ele, o outro, precisa se submeter ao jugo de quem está pensando. Todavia, submeter-se ao jugo de quem está pensando significa submeter-se à *ação* mediante a qual ele, quem está pensando, deve *fazer jus à*, ou melhor, *ser justo com* a alteridade do outro, a fim de não reduzi-lo a si *mesmo*; do contrário, ele o anularia enquanto a sua contraparte e, então, interromperia a própria atividade de pensar, pondo-se à disposição de outra ocupação.<sup>348</sup>

Sem dúvida, a exposição tem sido desenvolvida até aqui com base em uma compreensão prévia de justiça, que ainda aguarda algum esclarecimento. Mas, antes, ela precisa se deter em algumas questões relativas à situação na qual se deteve a exposição do capítulo anterior. Naturalmente, enquanto o outro depender de mim para se manifestar, meu compromisso em ser justo com ele permanece reduzido ao compromisso mínimo de deixá-lo se manifestar a partir da alteridade que *lhe é própria* e que o define como alguém distinto de mim. Ora, dar a

---

<sup>348</sup> A propósito, é digna de nota uma observação sucinta, porém, muito arguta, de Hannah Arendt (2009, p. 207), em *A vida do espírito*: “[...] não é a atividade de pensar que constitui a unidade, que unifica o dois-em-um; ao contrário, o dois-em-um torna-se novamente Um quando o mundo exterior impõe-se ao pensador e interrompe o processo de pensamento. Quando o pensador é chamado de volta ao mundo das aparências, onde ele sempre é Um, é como se a dualidade em que tinha sido dividido pelo pensamento se unisse, violentamente, voltando de novo à unidade”.

alguém o que lhe é próprio, no caso em apreço aqui, a condição de ser outro em relação a mim, é o que tem sido designado até então pela palavra ‘justiça’, que, convém admitir, não passa de uma compreensão mínima de ação justa; mínima, porque conceder-lhe o dom da alteridade não implica conceder-lhe a possibilidade de ser verdadeiramente crítico em relação à minha maneira de pensar, de sorte que a solidão pode ser uma circunstância bem conveniente para a minha comodidade intelectual. Eu poderia muito bem fazer jus à alteridade do meu interlocutor imaginário, mas, ao mesmo tempo, figurá-lo como alguém cúmplice das minhas convicções prévias, já que o tenho sob meu jugo, assim como parecem ser cúmplices, segundo ajuízam alguns intérpretes, os interlocutores de Sócrates nos diálogos de Platão, que parecem estar sempre predispostos a concordar com o mestre.

Mesmo se eu assim agisse em relação ao meu interlocutor imaginário, eis o que realmente interessou à exposição feita no capítulo anterior, *eu não deixaria de regular a minha conduta em relação a ele*; mais ainda, ver sob tal perspectiva a experiência em apreço aqui parece tornar ainda mais claro um ponto capital: quando estou sozinho, a maneira mesma em que o outro se manifesta para mim enquanto outro *deriva diretamente da maneira em que eu regulo a minha conduta*. Quanto mais justo eu for com a questão investigada tanto mais autênticas e inquietantes se impõem as interpelações do outro, bem como, inversamente, quanto mais complacente eu for com as minhas convicções tanto mais cúmplice se torna o outro com quem dialogo enquanto penso sozinho. Como justiça e complacência são possibilidades distintas de agir, então, sob tal perspectiva, a tese parece realizar melhor o propósito de demonstrar a relação essencial entre pensamento e ação, contestando ainda mais incisivamente aquela velha pressuposição, em vigor desde a Grécia Antiga, segundo a qual a atitude teórica, por ser pura, prescinde da disposição para agir.

Todavia, mesmo depois de considerar demonstrado como a realização mesma do pensamento necessita da mediação da alteridade e, portanto, requer a ação, a tese ainda precisa responder uma questão importante. Se a manifestação do outro permanece submissa ao jugo do meu ego, o diálogo travado com ele padece de uma fragilidade inevitável, já que sempre pode ser desenvolvido apenas para reafirmar as minhas convicções. De fato! Mas não cabe à tese demonstrar a *eficácia teórica* da interlocução realizada entre mim e aquele outro imaginário com o qual eu preciso me defrontar quando estou sozinho; cabe-lhe apenas mostrar como, sem ele, eu não poderia pensar, já que o pensamento, por requerer a mediação da linguagem, se realiza por meio do diálogo e, para haver diálogo, são necessários ao menos dois interlocutores. Justamente porque a minha conduta em relação ao outro regula a experiência de pensar a sós, ela, tal experiência, pode ser realizada de muitas maneiras, segundo tantos níveis de

profundidade e de amplitude quantas forem as possibilidades de um ser humano assumir certa conduta em relação ao seu interlocutor imaginário.

Em compensação, é necessário acentuar o caráter deveras abstrato de um pensamento baseado exclusivamente na relação com um interlocutor imaginário, prerrogativa graças a qual, inclusive, a atividade contemplativa poderia reivindicar para si uma autossuficiência inalcançável para qualquer atividade de ordem prática. A exposição desenvolvida sobre o caráter essencialmente plural da linguagem<sup>349</sup> visa precisamente tal problema, e, não por acaso, o principal propósito ali consistiu em assentar a manifestação daquele interlocutor imaginário na relação com a existência dos outros fisicamente concretos, feitos de carne e osso, com os quais cada um precisa conviver diariamente. A imposição do outro imaginário quando estou pensando a sós deriva, na verdade, de uma imposição da própria natureza plural da linguagem, que me põe em relação com alguém diferente de mim de duas maneiras, pelo menos, intimamente relacionadas uma à outra. Primeiro, porque a linguagem requer a instituição de um acordo entre aqueles aos quais aconteceu existir de tal maneira, que podem interpelar uns aos outros, e, *enquanto acordo*, ela, a linguagem, acaba envolvendo a existência de muitos outros além de mim. Segundo, porque a linguagem *enquanto fala* é, sobretudo, interpelação e, assim, consiste na atitude de dirigir-se a alguém, no intuito de chamar a atenção dele para si e, então, fazê-lo ouvir aquele que lhe fala.

Portanto, supor a possibilidade de limitar a relação com o outro apenas ali, onde ele se encontra sob o jugo de um ego, não passa de uma ingênua pretensão, algo, aliás, impossível de ser plenamente realizado não só na filosofia, em particular, bem como em qualquer outra ciência teórica. A própria escolha de ser um filósofo pressupõe ao menos uma compreensão vaga do que seja filosofia, cuja origem, por sua vez, remonta necessariamente a uma tradição no decurso da qual, desde a Grécia Antiga, milhares de outros antes de mim se encarregaram de definir o que caracteriza uma atividade filosófica. É impossível permanecer recluso, cartesianamente recluso, nos limites do meu próprio ego, onde eu talvez pudesse manter sob controle as interpelações do meu interlocutor imaginário, quando, na verdade, o próprio cunho *filosófico* das questões investigadas por mim se encarregam de me relacionar inextricavelmente a toda uma tradição, conseqüentemente, a tantos outros seres humanos, vale frisar, fisicamente concretos. Mesmo se alguém resolvesse ignorar a própria condição fática de existir em meio a uma tradição, ele não poderia ser considerado autossuficiente, porque ignorar algo não

---

<sup>349</sup> Cf. seção 3.2.

implica anular a possibilidade de tal coisa influir sobre quem insiste em ignorá-la, sobretudo, quando se trata de uma tradição.

Agora, convém esclarecer qual o posicionamento prévio a partir do qual a exposição pretende compreender o que ela está chamando aqui de ‘justiça’ na qualidade da virtude prática por intermédio da qual parece possível realizar mais plenamente, conforme a tese aqui proposta, a tarefa de transformar os outros para os quais se dirige o filósofo. A exposição seguinte não compreenderá a justiça enquanto aquele bem em torno do qual se organizam instituições jurídicas nem mesmo enquanto um bem incondicional que, assim, somente poderia ser efetivamente concretizado pelo rigoroso atendimento a algum imperativo categórico. Antes, ela a compreenderá, a justiça, visando as vicissitudes, ora implícitas, ora explícitas, do diálogo entre eu e outro(s) no qual eles visam, ou pelo menos deveriam visar, a finalidade de conhecer a verdade sobre os princípios em virtude dos quais as coisas são tais como são. O que rege um diálogo não são a burocracia e o poder político de instituições jurídicas; também não é a idealidade de um bem incondicional, mas sim a *predisposição* de cada interlocutor para admitir a possibilidade de o(s) outro(s) ter(em) mais razão.

Sob tal perspectiva, a justiça fatalmente há de se tornar manifesta como um compromisso circunstancial e, portanto, contingente, já que, para se concretizar, ela depende da predisposição para ser justo, que, como qualquer outra predisposição, se funda em algo tão instável quanto à personalidade de quem participa do diálogo. Desde já, portanto, a perspectiva a partir de onde a exposição se dispõe a compreender a justiça se afina menos com a das teorias da justiça do que com a perspectiva da *Dialética Erística*, de Schopenhauer. Embora não a aborde de modo explícito, Schopenhauer claramente pressupõe, durante toda a exposição, a conduta justa como o parâmetro pelo qual seria possível realizar uma boa discussão. De fato, ela parece ser rara entre os seres humanos, o que talvez justifique a asseveração costumeiramente contundente e pessimista de Schopenhauer (1997, p. 184): “entre cem pessoas, há apenas uma com a qual valha a pena discutir”.

Ora, a razão do predomínio da desonestidade entre os seres humanos, quando eles discutem um assunto, não lhe parece ser outra senão:

[A] perversidade natural do gênero humano. Se esta não existisse, se no nosso fundo fôssemos honestos, em todo debate tentaríamos fazer a verdade aparecer, sem preocupar-nos com que ela estivesse conforme à opinião que sustentávamos no começo ou com a do outro; isto seria indiferente ou, em todo caso, de importância muito secundária. [...] Nossa vaidade congênita, especialmente suscetível em tudo o que diz respeito à capacidade intelectual, não quer aceitar que aquilo que num primeiro momento sustentávamos como verdadeiro se mostre falso, e verdadeiro aquilo que o adversário sustentava. (SCHOPENHAUER, 1997, p. 96-97, com adaptações).

Apesar de haver uma boa dose de razão no juízo pessimista de Schopenhauer, ele não parece considerar possível que alguém fracasse em ser justo com o outro e com a verdade da coisa em questão em um debate, não porque tenha sido perverso ou vaidoso, e sim porque *ser justo é uma tarefa muito difícil*. Uma vez que o diálogo é, primeiramente, uma situação onde os interlocutores se encontram, conforme a exposição sobre o jogo da historicidade tratou de mostrar, os interlocutores não podem evitar todos os pontos cegos graças aos quais, às vezes, não parece possível haver um verdadeiro acordo entre eles. Mesmo quando cada um *julga* ter compreendido bem o ponto de vista alheio, mais tarde, ele pode muito bem reconhecer quanto se enganou a respeito do que os outros pensavam, apesar de todo o esforço feito com sinceridade e dedicação para compreendê-los.

No caso particular da filosofia, a dificuldade parece se tornar ainda mais grave, pois, tratando de conceitos *fundamentais*, ela, a filosofia, tende a transformar o ser humano desde as bases sobre as quais ele existe. Nela, portanto, a grau de intensidade de uma convicção não se deve apenas à perversidade ou à vaidade “do gênero humano”, conforme pensa Schopenhauer, mas, antes, à importância dos “conceitos fundamentais” por que cada um se orienta no mundo. Em um debate filosófico, ser justo com o outro pode se tornar algo ainda mais difícil de ser realizado, pois, para lhe dar razão, seria necessário também encarar a insegurança típica de uma transformação fundamental, que, por ser *fundamental*, abalaria a própria maneira de alguém se orientar no mundo. Quão difícil seria, para quem se convenceu de que seja possível conduzir a filosofia segundo os padrões metodológicos da matemática, dar razão às críticas de Heidegger contra a ciência?

Haja vista tal posicionamento prévio, a exposição seguinte, não por acaso, *prescreverá* a ação justa por meio de um “imperativo condicionado”,<sup>350</sup> por assim dizer, segundo o qual ela, a ação justa, deverá ser praticada, se, e apenas se, quem participa do “jogo teórico” pretende realizar a finalidade de conhecer melhor as coisas em questão no diálogo. Para esclarecer, enfim, o que deve ser compreendido aqui por ação justa, a exposição se baseará, sobretudo, em dois aspectos comuns às perspectivas de Platão e de Aristóteles, aos quais parece imprescindível retornar quando se trata de compreender fenômenos fundamentais como a justiça.<sup>351</sup> Quanto ao primeiro aspecto, ambos parecem considerar a justiça como um bem propor-

<sup>350</sup> Talvez, um “imperativo hipotético”. “No caso de a acção”, diz Kant (1995, p. 50), “ser apenas boa como meio para *qualquer outra coisa*, o imperativo é *hipotético*”. Ora, no caso em apreço aqui, a ação justa não está sendo considerada boa em si, mas sim boa *para* realizar algo diferente dela: conhecer melhor as coisas investigadas em um diálogo filosófico.

<sup>351</sup> Basta citar a importância de Platão e Aristóteles, respectivamente, para a abordagem do conceito de justiça de dois grandes teóricos do direito no século XX, Hans Kelsen e John Rawls. Kelsen (2008) dedica quase toda uma obra, *A ilusão da justiça*, à interpretação do conceito de justiça segundo Platão, enquanto John Rawls (2008, p. 12ss, p. 527ss), em *Uma teoria da justiça*, se reporta constantemente ao conceito de justiça de Aristóteles em momentos importantes da exposição.

cionado aos outros,<sup>352</sup> e, quanto ao segundo aspecto, eles também parecem concordar em que a justiça, grosso modo, consista em estabelecer a equidade entre duas ou mais coisas. Ademais, o primeiro aspecto parece fundar a maneira como o segundo define a justiça, pois só parece possível a equidade entre seres humanos, quando um confere ao outro aquilo que lhe é próprio e, assim, lhe proporciona um bem.

No primeiro livro da *República*, o diálogo se encerra com uma aporia, pois Sócrates, ao invés de conduzir a conversação para responder à pergunta mais fundamental: “o que é a justiça?”, acaba se enveredando em um debate com Trasímaco, a fim de mostrar como a justiça deve prevalecer sobre a injustiça:

Parece que, antes de chegar ao que a princípio examinávamos – o que é a justiça? –, deixei escapar esse tema e dei um salto, passando a examinar se ela é ou vício e ignorância, ou sabedoria e virtude; e, de novo, mais tarde, ao ocorrer a afirmação de que a injustiça é algo que traz mais vantagem que a justiça, não me contive e troquei a questão anterior por essa... Sendo assim, nada sei, e isso foi o que resultou de nosso diálogo. Se não sei o que é a justiça, dificilmente saberei se ela é uma virtude ou não e se quem a tem não é ou é feliz... (PLATÃO, 2009a, p. 44, I, 354b ss).

No segundo livro da *República*, porém, a investigação evolui significativamente, quando Platão<sup>353</sup> estabelece um princípio realmente importante para a exposição feita aqui: “Uma cidade nasce, parece-me, porque cada um de nós não é auto-suficiente, mas carente de muitas coisas”. Não por acaso, quando Sócrates<sup>354</sup> pergunta, mais adiante, “Na cidade, portanto, onde estaria a justiça e a injustiça?”, Adimanto responde: “[...] numa *relação* dessas pessoas<sup>355</sup> entre si”. Mas, qual a sua natureza, afinal? Dois aspectos fundamentais de uma relação justa entre os cidadãos foram apresentados um pouco antes, quando Platão concluía: primeiro, “cada um deve pôr o trabalho dele à disposição de todos” (369e) e, segundo, “cada um, de acordo com sua natureza e no momento certo, deixando de lados os outros, faz um único trabalho” (370c). É importante notar como ambas as conclusões decorrem daquele fato mais

<sup>352</sup> Aqui, a exposição se vale da nota de rodapé de Mário da Gama Kury, tradutor da versão utilizada aqui da *Ética a Nicômacos*, a uma passagem onde Aristóteles (2001, p. 93, V, 1130a) faz uma citação sem indicar a fonte: “[...] a justiça [...] é o ‘bem dos outros’”. De acordo com Kury, Aristóteles extrai a frase “bem dos outros” da *República*, de Platão (2009a, p. 27, I, 343c), onde ele de fato escreve: “[...] a justiça e o justo constituem realmente um bem alheio [...]”. Porém, Platão o diz por meio do personagem Trasímaco, para quem a justiça é “a vantagem do mais forte” (*ibid.*, p. 20, I, 339a) e contra quem Sócrates argumenta durante todo o livro I da *República*. Ora, como Platão sempre tende a expor o próprio ponto de vista por meio do personagem Sócrates, talvez pudesse ser duvidoso considerar que ele mesmo, Platão, pensasse que a justiça é um bem alheio, pois quem enuncia tal proposição, no diálogo, é Trasímaco, não Sócrates. A exposição não pretende entrar em tais pormenores, mas apenas seguir a indicação de Mário da Gama Kury segundo a qual, para Aristóteles, Platão mesmo considerava a justiça um “bem dos outros”, o que não parece difícil de mostrar por meio de uma interpretação atenta do que Platão dirá mais adiante sobre a justiça.

<sup>353</sup> *Ibid.*, p. 62, II, 369b-c.

<sup>354</sup> *Ibid.*, p. 66, II, 372a, grifo nosso.

<sup>355</sup> No contexto, “os assalariados”, que, segundo Sócrates, “são parte constituinte da cidade”.

primordial: ninguém é autossuficiente, e, portanto, cada um deve por à disposição dos outros a sua força de trabalho e ser responsável por apenas uma única profissão.

Uma vez feitas tais considerações, Platão parece determinar as pressuposições necessárias para, enfim, no quarto livro, responder àquela pergunta mais fundamental, feita durante o diálogo de Sócrates com Céfalo, ainda no primeiro livro: “o que é a justiça?”. Ora, justo nada mais seria senão, de acordo com Platão,<sup>356</sup> *cada um cumprir a tarefa mais adequada à própria natureza*, de maneira que a um juiz caberia impedir a apropriação de bens alheios e garantir a posse daquilo que pertence a cada um. Por analogia, assim como cada ser humano particular só pode ser considerado justo, se cada parte da sua alma cumprir apenas o que lhe cabe, também uma cidade só pode ser justa, se cada classe se encarregar somente do que lhe convém.<sup>357</sup> No fim do livro, Platão finalmente resume em uma resposta detalhada o que ele compreende por ‘justiça’:

Na verdade, ao que se vê, a justiça era algo assim, mas em referência não às ações exteriores do homem, e sim à ação que se dá em seu íntimo, verdadeiramente em referência a ele próprio e ao que é seu. Não permite que cada uma das partes que há nele faça o que não lhe compete, nem que os três princípios de sua alma inferiram uns nas funções dos outros, mas, ao contrário, manda que ele disponha bem o que é dele, mantenha o comando sobre si mesmo, estabeleça ordem, venha a ser amigo de si mesmo e ponha em harmonia as três partes de sua alma [...] e, ligando todos esses elementos, de múltiplo que ele era, torne-se uno, temperante e pleno em harmonia. Assim, em tudo que fizer, seja a respeito da aquisição de bens ou do cuidado com o corpo, seja a respeito da política ou dos contratos particulares, considere, como ação bela e justa, a que preserva esse estado de alma e, como sabedoria, a ciência que preside essa ação e com ela colabora [...]. (PLATÃO, 2009a, p. 170-171, IV, 443d-e).

Pois bem. Essa passagem acentua tão claramente como a justiça não se refere às “ações exteriores”, e sim àquelas realizadas no íntimo de cada ser humano, que parece destoar com a interpretação, apresentada aqui, segundo a qual a justiça, *de acordo com Platão*, consistiria em proporcionar um bem *para os outros*. Apesar de parecer correta à primeira vista, tal objeção se deixa induzir por algumas ênfases de Platão e, conseqüentemente, desconsidera a finalidade última da ação realizada no íntimo de cada ser humano: *contribuir para a harmonia geral da cidade*. Como ninguém pode se considerar autossuficiente, cada um deve buscar em si a harmonia, submetendo à razão a concupiscência e a impetuosidade da sua alma, para que, assim, possa promover um bem aos outros dos quais ele mesmo depende e, inclusive, espera um esforço semelhante.

<sup>356</sup> *Ibid.*, p. 154-155, IV, 433b.

<sup>357</sup> Conforme bem sintetizam Winton e Garnsey, “[...] a alma individual (*psyche*) compreende três elementos análogos aos três elementos da *pólis*: razão, disposição e propensão. Também a *dikaosune* consiste de cada elemento executar sua função característica. Uma vez que a função da razão é obviamente dirigir, a definição implica que a *dikaosune* da alma só existe quando a razão domina os outros dois elementos; similarmente, na *pólis* só existe *dikaosune* quando a classe que detém a cultura governa as outras”. Cf. FINLEY, 1998, p. 59.

Por conseguinte, conforme a exposição também havia proposto, ser justo com os outros, na cidade ideal de Platão, consiste em lhes proporcionar um bem pautado na relação de equidade, que, para usar uma palavra de origem grega recorrente nas traduções de Platão, pode ser sinônimo de harmonia. Ora, como Platão<sup>358</sup> mesmo o admite, “cada um de nós não é semelhante a cada um dos outros, mas, *por natureza*, é diferente”, de forma que, para estabelecer entre eles uma relação harmônica, parece necessário *equalizar* as diferenças. Somente assim, a diversidade entre os cidadãos da República ideal poderia formar, panoramicamente, uma unidade, que, por sua vez, somente pode ser estabelecida, quando a relação entre as partes compensar a diferença específica de cada uma delas. Que relação seria? Ora, aquela pautada na *justiça*, graças à qual cada uma receberia uma responsabilidade *equivalente* à sua aptidão particular, de modo que, em conjunto, a cidade pudesse assumir uma *identidade*, ao invés de se esfacelar em vários pedaços.

Há, sem dúvida, uma diferença de ênfase muito clara entre Platão e Aristóteles quando se trata de mostrar como justiça e equidade se relacionam, pois, enquanto tal relação precisa ser explicitada em Platão, ela aparece por si mesma na filosofia prática de Aristóteles. No quinto livro da *Ética a Nicômacos*, todo dedicado a uma investigação sobre a justiça, Aristóteles (2001, p. 98, V, 4, 1131a) conclui expressamente: “O justo, portanto, é equidistante”, quando se refere à responsabilidade do juiz de conferir àqueles que o procuram um “meio-termo entre ganho e perda”. Naturalmente, duas ou mais pessoas são consideradas equidistantes em relação à distribuição de certos bens entre elas, “daqueles de que dependem a prosperidade e a adversidade”, como Aristóteles<sup>359</sup> esclarece, de forma que ela, a equidade, não pode ser estabelecida indiscriminadamente, mas deve atender a uma proporção. Mais especificamente, se trata de uma equidade *proporcional*, “porque aquilo que é distribuído às pessoas”, como Aristóteles<sup>360</sup> observa de passagem, “deve sê-lo ‘de acordo com o mérito de cada uma’”.

Assim como não parece haver dúvidas quanto à estreita relação entre justiça e equidade, não parece difícil mostrar como, de acordo com Aristóteles, a justiça significa proporcionar um bem mais especificamente aos outros. A princípio, em aparente discordância com a interpretação feita aqui, Aristóteles<sup>361</sup> elogia a perfeição da justiça, porque ela pode ser prati-

---

<sup>358</sup> *Ibid.*, p. 63, II, 370b.

<sup>359</sup> *Ibid.*, p. 92, V, 1, 1129a.

<sup>360</sup> *Ibid.*, p. 96, V, 3, 1131a.

<sup>361</sup> *Ibid.*, p. 96, V, 1, 1130a, grifo nosso.



cada “*não somente em relação a si [mesmo] como também em relação ao próximo*”. Logo depois, todavia, ele<sup>362</sup> passa a ressaltar muito mais o fato de a justiça ser uma ação praticada “especificamente em relação ao próximo”; para dizê-lo com as suas palavras: ele enfatiza o fato de ela ser “o ‘bem dos outros’”. Embora, intuitivamente, também pareça possível ser justo consigo próprio, no fim do livro, Aristóteles nega indiretamente tal possibilidade, quando procura saber “se uma pessoa é capaz de ser injusta em relação a si mesma”. Em resposta, ele<sup>363</sup> assevera sem titubeio: “[ser injusto consigo mesmo] levaria à possibilidade de a mesma coisa ser subtraída e adicionada à mesma coisa e ao mesmo tempo; mas isto é impossível, já que *o justo e o injusto sempre envolvem mais de uma pessoa*”.<sup>364</sup>

Seja como for, para o propósito visado aqui, não interessa saber se a impossibilidade de ser injusto em relação a si mesmo implica igualmente a impossibilidade de ser justo consigo mesmo, e sim mostrar como Aristóteles compreende a justiça enquanto um bem relativo aos outros. Até na própria maneira como ele define a justiça, relacionando a *atividade* de quem pratica a injustiça à *passividade* de quem a sofre, convém notar a necessidade de haver ao menos dois seres humanos para, então, ser possível a incidência mesma da ação injusta, ou justa, sobre um deles. A ação justa, segundo ele,<sup>365</sup> estabelece “um meio-termo entre *agir* injustamente”, quando alguém possui “mais do que aquilo a que tem direito”,<sup>366</sup> “e *ser tratado* injustamente”, quando alguém possui menos do que aquilo a que tem direito. A justiça, por sua vez, é “a qualidade [de estar predisposto] a fazer, por sua própria escolha, aquilo que é justo”, a saber, “dar a cada pessoa o que é proporcionalmente igual”,<sup>367</sup> “um quinhão igual antes e depois da ação”, conforme Aristóteles<sup>368</sup> esclarecera.

Não é possível desenvolver aqui uma determinação mais profunda do fenômeno da justiça,<sup>369</sup> que, certamente, seria digna de uma investigação à parte, onde haveria lugar para

---

<sup>362</sup> *Loc. cit.*

<sup>363</sup> *Ibid.*, p. 110, V, 11, 1130a, grifo nosso.

<sup>364</sup> Aristóteles (*ibid.*, p. 111, V, 11, 1138b) até considera possível, apenas “em sentido metafórico e analógico”, ser injusto consigo mesmo, quando alguém contraria a parte racional da própria alma e a deixa sob a mercê da parte irracional. Assim, sob tal perspectiva, também seria possível ser justo consigo mesmo, a exemplo do modo como Platão define a justiça na *República*. Porém, segundo Aristóteles (*loc. cit.*), não se trataria de “justiça plena”.

<sup>365</sup> *Ibid.*, p. 101, V, 5, 1133b, grifo nosso.

<sup>366</sup> *Ibid.*, 1129a.

<sup>367</sup> *Ibid.*, 1133b, com adaptações.

<sup>368</sup> *Ibid.*, 1132b.

<sup>369</sup> Quanto a uma perspectiva sobre a justiça orientada para a política, cf. BOURDÉÛS, 2007, em particular, cap. V, p. 61ss. Quanto ao problema da justiça na filosofia de Platão, cf. SANTOS, 2008, p. 80 ss.

uma discussão mais profunda, por exemplo, com a instigante perspectiva de Paul Ricoeur (1994) sobre a justiça, particularmente, em *Si mesmo como outro*.<sup>370</sup> A finalidade da exposição consistiu em apenas prover a tese de uma orientação geral, que, apesar de ser um breve delineamento, convém reconhecer, não se assenta em uma referência qualquer, mas sim, nos dois baluartes de onde resultou toda uma tradição em filosofia ética e política. Finalmente, qual seria a caracterização geral de justiça por que a exposição seguinte deve se pautar? Haja vista os pontos comuns a Platão e Aristóteles, *justiça significa aqui a qualidade de uma ação exercida sobre alguém outro e baseada na predisposição para lhe conferir, nem mais nem menos, algo do qual ele parece ser digno*.

Antes de esclarecer como ela deve ser realizada no movimento lúdico do “jogo teórico”, convém mostrar por que a justiça parece ser um fator necessário para realizar plenamente a tarefa do filósofo de transformar os outros para os quais ele discursa. Primeiramente, é fundamental não confundir justiça e transformação, porque se trata de dois propósitos distintos, embora estejam intimamente relacionados um ao outro. A justiça é apenas um meio para a realização de outro fim, bem mais amplo, qual seja, a transformação de alguém diferente de quem se esforça para ser justo; em outras palavras, ela é a virtude *por intermédio da qual* parece possível realizar bem a transformação dos outros – esta, sim, a finalidade última do filósofo no “jogo teórico”. Como se trata de persuadir alguém a abandonar “concepções vulgares”, como propõe Heidegger, sobre fenômenos fundamentais para a existência humana, tal empreendimento não pode se basear em um mero ludíbrio, pois, uma vez desfeito, ele perderia imediatamente todo o efeito surtido em quem, a princípio, nele acreditou e, inclusive, descreditar a reputação de quem o promoveu.<sup>371</sup>

Para promover uma efetiva transformação em alguém, é preciso mostrar – *tal como elas são* – as “concepções vulgares” sobre certos fenômenos, de sorte que a maneira como o filósofo as apresenta *equivale* à maneira como ela mesma se apresentaria, caso pudesse falar por si mesma. Exatamente no compromisso de promover tal equivalência reside todo o envolvimento do filósofo com a equidade característica da ação justa, virtude graças à qual, inclusive, ele pode medir, sem subterfúgios sofistas, o grau de transformação da perspectiva que ele mesmo considera mais ampla e profunda. Mais uma vez, o personagem Estrangeiro, no

<sup>370</sup> Ricoeur (1994, p. 169ss) tece considerações muito precisas sobre a estreiteza da relação entre justiça e equidade no sétimo estudo, intitulado “O si e a aspiração ética” (*The self and the ethical aim*), em particular, sobre o fato de os seres humanos almejarem viver “em instituições justas” (*ibid.*, p. 194ss).

<sup>371</sup> Exemplos inigualáveis de tal fato são os diálogos de Platão (2009b; 2009c) com os sofistas, *Eutidemo*, *Protágoras* e *Górgias*. É digna de nota a maneira como Platão, acintosamente, sobretudo, no diálogo *Protágoras* (339a ss), mostra os efeitos de um sofisma para, em seguida, o desmascarar por meio dos argumentos de Sócrates.

diálogo *Sofista*,<sup>372</sup> propõe a Teeteto nada mais nada menos senão o atendimento a esse compromisso, quando se predispõe a apresentar o que os filósofos precedentes disseram sobre o ser “como se eles estivessem aqui presentes em pessoa”.

Mais importante ainda, a própria manifestação da coisa investigada depende da prática da justiça segundo duas maneiras distintas: primeiro, é necessário fazer justiça à própria vulgaridade das concepções vigentes no senso comum para, somente então, ser possível fazer justiça à própria coisa visada em tais concepções. É necessário notar o caráter prático da observação de Heidegger (2002a, p. 207), em *Ser e tempo*, quando ele adverte: “A interpretação pode haurir conceitos pertencentes ao ente a ser interpretado *a partir dele próprio*, ou então forçar conceitos contra os quais o ente pode resistir em seu modo de ser”. Sob a perspectiva defendida aqui, a expressão “a partir dele próprio” significa apresentar uma interpretação das coisas *equivalente* àquilo de que as próprias coisas se considerariam dignas, caso lhes fosse concedido o dom de falar por si mesmas. Inversamente, “forçar conceitos” contra os quais elas, as coisas, podem resistir acaba se revelando uma forma de agir com iniquidade, em outras palavras, de conferir a algo aquilo que ele não merece, no intuito de simplesmente, talvez, figurar como vencedor de um debate filosófico.

Não por acaso, somente quando *fazem jus* à obscuridade da perspectiva desde a qual os filósofos anteriores compreendiam o ser, o Estrangeiro e Teeteto experimentam a perplexidade motriz da atitude filosófica e se prontificam a *transformar* a condição sob a qual eles se encontram no momento, a ignorância sobre o que significa ser:

Toda vez que um deles afirma em seu discurso que *muitos* ou *um* ou *dois* são, ou se tornaram, ou estão se tornando, e depois discursa do quente se mesclando com o frio, e em outra parte de sua exposição sugere separações e combinações, pelos deuses, Teeteto!... Fazes alguma idéia do que querem dizer com qualquer uma dessas coisas? Quando eu era mais jovem, costumava pensar que entendia perfeitamente quando alguém empregava a expressão *não-ser* que agora nos deixa perplexos. Mas percebes hoje quanta perplexidade essa expressão nos acarreta? (PLATÃO, 2009b, p. 201, 243b).

A maneira como a tese compreende a íntima relação entre verdade e justiça difere significativamente da maneira como Ricoeur (2008b) a expõe na conferência *Justiça e verdade*, publicada na coletânea *O justo*, pois, ali, o propósito consiste em saber se proposições práticas podem ser consideradas verdadeiras. Aqui, entretanto, a finalidade é inteiramente outra; não se trata de conhecer o estatuto epistemológico de proposições sobre ações práticas, mas, antes, de demonstrar como certas ações práticas são necessárias justamente ali, na experiência teóricas, onde, tradicionalmente, os filósofos as julgaram prescindíveis. Quando se dedica a mos-

---

<sup>372</sup> Cf. PLATÃO, 2009b, p. 201, 243d.

trar “a implicação do verdadeiro no justo”, Ricoeur<sup>373</sup> apresenta a si mesmo a seguinte situação: “Realmente, alguém pode me perguntar se considero verdadeiro aquilo que acabo de articular aqui [a supremacia do justo no campo prático]”; a que ele responde: “Mas considerá-lo verdadeiro consiste tão somente numa reiteração das *proposições práticas* acompanhadas por um sim de assentimento”.

Ademais, vale ressaltar como a necessidade de ser justo com alguém se relaciona com a necessidade de ser justo com a coisa e, para tanto, a exposição parte de uma pressuposição básica: *ela, a coisa, sempre se torna linguagem a partir da perspectiva de alguém*, até porque ela própria, evidentemente, não pode falar por si mesma, embora possa interpelar naquele tom confrontativo característico de tudo o que se evidencia para alguém. Por conseguinte, quanto mais justo eu for com a perspectiva dos outros, seja para reforçar ainda mais a verdade nela proposta, seja para criticá-la, tanto mais a coisa ali visada se mostra com maior nitidez – haja vista, claro, as possibilidades de manifestação abertas no âmbito limítrofe definido pelas pressuposições fundamentais de onde parte a perspectiva interpretada. É exatamente quando convém introduzir um aspecto essencial da interpretação, que parece ter sido negligenciado na hermenêutica filosófica e que parece ser importante para a maneira como deve ser realizada a ação justa na tarefa de transformar os outros.

### 3.5.2 Como ser justo com os outros e com as coisas?

Para atribuir a alguém uma perspectiva que equivalha ao que ele mesmo poderia admitir como próprio, é necessário *reconstituí-la* mediante o empenho interpretativo, já que, apenas assim, parece possível lhe mostrar como eu o compreendi e, em caso de ele anuir à minha interpretação, dizer-lhe se haveria entre nós entendimento ou discordância. Gadamer negligencia tal aspecto, porque ele procura contestar, e com certa razão, um procedimento da hermenêutica de Schleiermacher (2000, p. 39, 55, grifo nosso) relacionado ao aspecto psicológico da interpretação: a suposta necessidade de “*reconstruir* do modo mais completo possível [...] o processo psíquico original” de quem está sendo interpretado. A principal razão de Gadamer para contestar a legitimidade desse procedimento proposto por Schleiermacher se baseia na própria natureza da linguagem, cujo “verdadeiro sentido”, conforme ele (2004, p. 179) o descreve, é remeter à coisa mesma visada em um discurso e, portanto, induzir quem o interpreta ao esquecimento de si próprio. Portanto, quando eu interpreto o que alguém me diz, ao

---

<sup>373</sup> *Ibid.*, p. 69, grifo nosso.

invés de me deter na “inteira evolução da [sua] atividade compositora”, como diria Schleiermacher (2000, p. 39, com adaptações), sou remetido, segundo Gadamer, à coisa em questão no discurso em virtude da própria natureza da linguagem. Quando alguém me diz “árvore”, por exemplo, eu não viso “o processo psíquico original” que motivou a pronúncia da palavra ‘árvore’ em quem a enuncia, mas sim, a coisa mesma chamada ‘árvore’, aquele ente com cujos traços já me familiarizei.

Aqui, não convém expor em minúcias a perspectiva de Schleiermacher assim como o questionamento de Gadamer,<sup>374</sup> mas, antes, cabe à exposição esclarecer como ela pretende se posicionar tanto em relação a Schleiermacher quanto em relação a Gadamer. Quando defende a necessidade de reconstituir a perspectiva de quem está sendo interpretado para, assim, lhe fazer justiça, principalmente, se pretende criticá-lo, ela, a exposição, embora concorde com a legitimidade do procedimento que Schleiermacher propõe, dele discorda quanto a *quê* deve ser reconstituído na interpretação. A palavra ‘perspectiva’, portanto, não está sendo empregada casualmente, pois, segundo a tese a ser defendida aqui, ao invés de um “processo psíquico”, de “um ato [de] produção contínua de idéias”, como diz Schleiermacher,<sup>375</sup> uma interpretação sempre reconstitui a *perspectiva* desde a qual a coisa está sendo compreendida em um discurso. A diferença entre ambos, perspectiva e “processo psíquico”, há de ser esclarecida com o andamento da exposição, uma vez que, para apresentá-la, parece necessário se aprofundar um pouco mais no problema.

Apesar de discordar de Schleiermacher, e com razão, vale frisar, Gadamer lhe faz uma concessão extremamente sutil, é verdade, mesmo assim, uma concessão decisiva, que acaba fazendo ver a intuição fundamental e plenamente legítima por detrás do procedimento que supostamente reconstrói o “processo psíquico original” de alguém. No ensaio *Sobre o círculo da compreensão*, Gadamer argumenta:

Pode-se deixar de lado aquilo que Schleiermacher desenvolveu como interpretação subjetiva. Quando procuramos compreender um texto, não nos transferimos para a estrutura espiritual do autor, mas *desde que se possa falar de transferência*, transferimo-nos para seu pensamento. Isso significa, porém, que procuramos deixar e fazer valer o direito objetivo daquilo que o outro diz. (GADAMER, 2004, p. 73. grifo nosso).

Ainda que o propósito original da argumentação fosse criticar a “interpretação subjetiva” proposta por Schleiermacher, quando Gadamer faz a seguinte concessão: “desde que se possa falar de transferência”, ele mesmo acaba reconhecendo como legítimo aquilo que parece ser a condição da “interpretação subjetiva” – *o processo de transferência* para a “estrutura

<sup>374</sup> Para uma exposição mais detalhada do problema, cf. BACK, 2010b.

<sup>375</sup> *Ibid.*, p. 42.

espiritual” de alguém. De maneira semelhante à perspectiva defendida aqui, na presente exposição, incomoda a Gadamer não tanto o procedimento em si mesmo proposto na hermenêutica de Schleiermacher, e sim aquilo que, por meio dele, deveria ser visado: “a estrutura espiritual do autor”. Ao substituí-la pelo “pensamento” de quem está sendo interpretado, Gadamer pretende apenas mostrar o verdadeiro propósito daquela transferência: “deixar e fazer valer o direito objetivo daquilo que o outro diz”. Assim, ele reforça a razão original de onde parte para criticar Schleiermacher, segundo a qual a linguagem tende a remeter aquele que interpreta à *coisa* em apreço no discurso interpretado.

Além de parecer duvidoso em si mesmo tal processo de transferência, mesmo quando Gadamer o relaciona ao pensamento, ao invés da “estrutura espiritual” de alguém, restaria saber se Schleiermacher propõe mesmo algo como uma transferência, pois, nos *Discursos Acadêmicos* bem como em *Hermenêutica e crítica*,<sup>376</sup> não parece claro como acontece, segundo ele, a relação entre quem interpreta e quem está sendo interpretado. Seja como for, Gadamer também acaba considerando, talvez à revelia, o processo de transferência para o pensamento alheio a *condição* para “deixar e fazer valer o direito objetivo daquilo que o outro diz”, sem o qual, portanto, por se tratar de uma condição, talvez não fosse possível fazer jus ao “direito objetivo” do discurso alheio. Assim como fez em relação a Schleiermacher, a exposição deve se posicionar aqui em relação a Gadamer, considerando mais apropriada palavra ‘reconstituição’, ao invés de ‘transferência’, quando se trata de descrever o que acontece entre quem interpreta e quem está sendo interpretado.

Antes de considerar a diferença entre perspectiva e “processo psíquico”, metodologicamente, parece ser melhor distinguir primeiro reconstituição e “transferência”, porque, como se tornará claro, o que está em questão aí parece servir de fundamento para aquela outra diferença. Para tanto, convém acompanhar uma argumentação de Gadamer baseada em um exemplo, aliás, bem convincente à primeira vista:

Quando recebemos uma carta, vemos o que é comunicado através dos olhos de nosso correspondente: mas, ao ver as coisas através de tais olhos, não são as suas opiniões pessoais, e sim o acontecimento mesmo que acreditamos dever conhecer pela carta. Ter em vista, ao lermos uma carta, os *pensamentos* de nosso correspondente, e não *aquilo* que ele pensa, contradiz o sentido mesmo do que seja uma carta. Do mesmo modo, as antecipações que implicam a nossa compreensão de um documento transmitido pela história procedem de nossas relações com as “coisas”, e não da maneira pela qual essas mesmas “coisas” nos são transmitidas. (GADAMER, 2003a, p. 66, grifo do autor).

<sup>376</sup> “O método *divinatório* [grifo do autor]”, segundo Schleiermacher (2005, p. 202), “é aquele que, em se transformando, *por assim dizer* [grifo nosso], no outro, procura compreender diretamente o singular”. O complemento adverbial “por assim dizer”, nessa passagem, em particular, mostra quanto parecia obscura para Schleiermacher a verdadeira natureza da relação entre eu e outro no exercício na interpretação.

De fato, quando leio uma carta, sou remetido às coisas nela descritas, as pessoas mencionadas e os acontecimentos relatados, ao invés dos pensamentos do meu correspondente, de sorte que, mesmo quando procuro visá-los, tais pensamentos, se algo assim for possível, acabo sendo remetido à coisa pensada. Ainda assim, apesar de parecer bem evidente a argumentação de Gadamer, resta uma pergunta: em que medida a passagem “através dos olhos” de quem escreveu a carta não condiciona consideravelmente *a maneira como* as coisas, as pessoas e os acontecimentos se manifestam? Conforme o trecho final da passagem citada, contudo, quem compreende uma carta, ou, inclusive, um documento histórico, parte da *sua própria* relação com as coisas ali descritas, segundo Gadamer, e não da maneira como elas são transmitidas. Ora, mas a maneira como qualquer um se relaciona com as coisas não se deve à maneira como a tradição o ensinou a se relacionar com elas, de sorte que tanto a maneira de quem interpreta quanto a maneira de quem escreveu a carta ou o documento histórico não seriam igualmente *maneiras herdadas* de compreender as coisas? Aliás, “deixar e fazer valer o direito objetivo daquilo que o outro diz”, segundo Gadamer mesmo o prescreve, não parece significar nada além de “deixar e fazer valer” *a maneira como* ele, o outro, e não quem o interpreta, compreende a coisas em questão no discurso.

O empenho de Gadamer para contornar a perspectiva de Schleiermacher acaba o induzindo a trair a própria tese segundo a qual, em uma interpretação, dois horizontes sempre se fundem um no outro, já que conferir uma primazia, aliás, duvidosa, à relação do próprio intérprete com as coisas, com o propósito de evitar a necessidade de ele visar o pensamento de quem está sendo interpretado, equivaleria a ignorar a força de interpelação do horizonte próprio ao discurso interpretado. Justamente aí convém introduzir a diferença entre reconstituir e “transferir”. Não é necessário realizar transferência alguma seja para a “estrutura espiritual”, seja para o “pensamento” de alguém, pois há sempre um fenômeno muito concreto intermediando a minha relação com quem eu estou interpretando: *a forma escrita e/ou a forma falada* pelas quais a linguagem se manifesta para mim.

Enquanto o processo de transferência supõe um movimento de natureza obscura, segundo o qual quem interpreta “se moveria” em direção a quem está sendo interpretado, o processo de reconstituição procura fazer jus a ideia mesma de interpelação, própria de quem discursa seja falando, seja escrevendo *para alguém*. Eu não preciso me dirigir ao outro, mas é ele quem se dirige a mim por meio da escrita ou do pronunciamento de um discurso, de maneira que, quando o leio ou o ouço, preciso atender à sua interpelação. Como tal coisa acontece, afinal? Com base nas convenções da língua, quando leio ou ouço um discurso, *eu preciso falar junto com o outro*, por assim dizer, a fim de *me apropriar* do que ele diz, torná-lo *meu*, e,

então, reconstituir *em mim* a maneira como ele compreende as coisas sobre as quais discorre. Não por acaso, quando se trata de um discurso profundo ou importante, trato de anotá-lo em um caderno e, não raro, até estaciono em um momento particular,<sup>377</sup> no intuito de elaborar melhor algum aspecto que mais me chamou a atenção.

Quando leio, por exemplo, um ensaio de alguém sobre certo assunto, a cada passagem eu preciso lidar com uma maneira diferente daquela em que eu próprio desenvolveria o mesmo tema e, para tanto, eu preciso fazer jus à diferença entre mim e o outro a ponto de eu compreender as coisas ali em questão segundo o modo como *ele*, não eu, os compreende. Ora, em tal experiência, não há necessidade de realizar nada semelhante a uma transferência, porque o encadeamento de afirmações escritas ou faladas, com todas as ênfases e recursos retóricos nelas presentes, se encarrega de *trazer o outro até mim*. Resta-me apenas dedicar-lhe a atenção e, mediante a minha familiaridade com as convenções da linguagem, dar voz àquele modo diferente de compreender certo tema, até que tal diferença *se faça valer em mim* e me transforme, fazendo-me compreender a coisa em questão ali de um modo em que, talvez, eu não a compreenderia sem a ajuda do outro.

Não por acaso, constantemente são empregadas expressões tão corriqueiras, cuja importância hermenêutica, justo por serem corriqueiras demais, não se deixa notar facilmente: “segundo Espinosa”, “de acordo com Rousseau”, “conforme pensa Maquiavel” etc. O intuito de quem as emprega não parece ser outro senão mostrar àqueles para quem ele se dirige que tais e tais conceitos ou tal e tal maneira de compreender a coisa em apreço ele mesmo não os desenvolveu, mas sim outros filósofos. Portanto, ele procura indicar que está apenas *reconstituindo* o modo como alguém outro pensa; modo pelo qual ele mesmo não seria responsável, originalmente, embora pudesse defendê-lo como se fosse dele próprio. Em suma, quem emprega expressões tais como “segundo *x*” ou “de acordo com *y*” indica que está compreendendo as coisas em questão *através dos olhos* de alguém – eis o que significa aquela proposição de Gadamer,<sup>378</sup> enunciada na passagem citada acima.

Entretanto, *o que* eu reconstituo, afinal? Ora, não parece ser precisamente um “processo psíquico”, embora seja justo considerar um tanto plausível a intuição de Schleiermacher, já que, ao ler ou ouvir o discurso de alguém, também produz em mim, portanto, psicologicamente, um encadeamento de ideias tão semelhante quanto possível àquele do outro. Não importa tanto que meu encadeamento de ideias corresponda ao encadeamento “original” de idei-

<sup>377</sup> Quando se trata de um discurso pronunciado, a situação se complica, porque meu interlocutor prossegue falando e corro o risco de perder o fio condutor da exposição.

<sup>378</sup> A saber: “ver o que está sendo comunicado *através dos olhos* [de alguém]”.



as de quem as objetivou em um discurso compreensível, como sugere Schleiermacher (2000, p. 55), mas, sim, que eu reconstitua bem *a maneira como o outro pensa*, que, aqui, tem sido chamado de *perspectiva*. Por tal palavra, ‘perspectiva’, a exposição pretende designar aquilo que Gadamer (2003b, p. 399, grifo nosso) supõe sem, contudo, determiná-lo, quando define assim a ideia de horizonte: “é o âmbito de visão que abarca tudo o que pode ser visto *a partir de um determinado ponto*”. Ora, justamente tal “ponto” parece definir não só a amplitude do “âmbito de visão” onde alguém vê todas as coisas manifestas para ele como também *a própria possibilidade de vê-las tal como elas têm sido vistas*.

Uma perspectiva, portanto, é o ponto de mediação entre o horizonte, onde certas coisas se tornam efetivamente presentes para alguém, e a estrutura prévia da compreensão, composta pela posição, visão e concepção prévias, que condicionam *a maneira pela qual* aquelas mesmas coisas se tornam presentes. Para reconstituir a perspectiva de alguém, não basta certamente encadear certas ideias tal como elas foram encadeadas originalmente em quem as produziu e, depois, as enunciou mediante a fala ou as registrou em texto, mas é necessário reasumir as pressuposições de quem está sendo interpretado, pois, graças a elas, as coisas podem se tornar manifestas tal como elas devem se tornar manifestas, caso a interpretação logre ser bem-sucedida. Não por acaso, Heidegger, por exemplo, não se cansa de fazer advertências quanto ao modo como certo fenômeno deve ser compreendido, exatamente porque, assim, ele pode conduzir quem o está interpretando para a *perspectiva* desde onde o fenômeno investigado pode se tornar manifesto *da maneira como ele*, Heidegger, almeja torná-lo manifesto. Ao assim proceder, ele tenciona promover em quem, por ventura, o interpretar o abandono de certas pressuposições, desde as quais os fenômenos jamais se apresentariam *do modo como ele*, Heidegger, deseja apresentá-los, e a assunção das pressuposições desde as quais aí, sim, eles se apresentariam na maneira pretendida.<sup>379</sup>

Em primeiro lugar, conforme o mostra a rica e condensada etimologia da palavra, pressuposições são *posições, posicionamentos*, que, enquanto tais, definem um ponto onde se determina o ângulo desde o qual alguém pode ver as coisas arredor. Porém, se trata de posicionamentos definidos pela temporalidade e pela espacialidade, porque, além de serem *prévios*, eles também se encontram *sob* outras posições, conforme indica o prefixo latino *sub-*, as quais, portanto, se encontram mais próximas da “superfície”, por assim dizer, da minha ma-

---

<sup>379</sup> Basta notar, por exemplo, no ensaio *A linguagem*, a seguinte advertência de Heidegger (2003b, p. 14), depois de citar um poema de Georg Trakl, *Uma tarde de inverno*: “Poder-se-ia descrever ainda mais detalhadamente o conteúdo do poema e delimitar com maior precisão a sua forma. Fazendo isso permaneceríamos contudo presos a uma representação da linguagem há séculos predominante. Segundo essa representação a linguagem é a expressão humana de movimentos interiores da alma e da visão de mundo que os acompanha”.

neira de pensar em comparação com aqueles pré.sub.posicionamentos. Na hierarquia das várias posições que definem a minha relação com as coisas, com os outros e comigo mesmo, as minhas pressuposições possuem uma importância ímpar na minha existência, de sorte que, quando troco uma pressuposição por outra, passo a ver tudo de outra maneira, inteiramente diferente daquela com a qual eu me habituei.

Ora, que transformação poderia ser mais determinante em mim senão o abandono de pressuposições arraigadas nas profundezas da minha existência, que, dado seu caráter temporalmente prévio, me abordam sem se denunciar e, dado seu caráter espacialmente subjacente, suportam todos os meus posicionamentos mais evidenciados no dia-a-dia? Não é exatamente assim que a filosofia se dispõe a ser útil aos outros, transformando-os por meio da investigação de fenômenos fundamentais para existência humana, cuja compreensão requer o abandono das “concepções vulgares” pelas quais a maioria das pessoas os compreende cotidianamente? Logo, para proporcionar uma transformação efetiva, também não seria necessário ao filósofo realizar o processo de reconstituição da perspectiva alheia, porque, só assim, parece possível contrastar a maneira em que algo vinha sendo compreendido com a maneira em que ele, o filósofo, supõe ser necessário compreendê-lo?

Por conseguinte, assim como é necessário reconstituir a perspectiva alheia para realmente ser justo com o “direito objetivo” do outro de dizer alguma coisa *segundo a maneira pela qual* ele a compreende, também o filósofo, caso pretenda cumprir a tarefa de transformar os outros, precisa reconstituir a perspectiva de quem ele critica. Quanto melhor realizá-la tanto mais distinto ele se torna em relação à tradição criticada bem como tanto maior se torna a transformação da perspectiva que ele pretende defender como verdadeira ou como mais originária, mais conforme o cunho fundamental do fenômeno. Do contrário, ele correria o risco de se basear em um mero equívoco, que, uma vez desfeito, acabaria desfazendo também a diferença do filósofo em relação a quem ele havia criticado, reconduzindo-os, por fim, ao mesmo ponto de onde todo o diálogo começara.

É preciso fazer uma observação sumamente importante a respeito de algo subjacente a todas as considerações feitas sobre a relação entre a necessidade de reconstituir a perspectiva alheia e a igual necessidade de ser justo com o outro. Uma delas, a reconstituição de perspectiva, aparentemente figura aqui como condição da outra, a ação justa, o que talvez pudesse conferir à primeira, por ser uma condição, o estatuto de algo *precedente* em relação à outra, à ação justa, que não passaria de um efeito decorrente dela, da reconstituição de perspectiva. No

entanto, a ação justa parece ser um aspecto tão fundamental da experiência teórica,<sup>380</sup> que, quando alguma coisa parece precedê-la, na verdade, ela surpreende e se mostra necessária naquilo mesmo que, a princípio, deveria ser um meio de cuja realização parecia depender o cumprimento dela, da justiça. *A própria reconstituição precisa ser realizada de maneira justa*. Aparentemente, não se trata de um erro da presente exposição, mas sim, de uma característica da própria justiça a impossibilidade de estabelecê-la como um fim cuja realização se concretizaria somente depois de terem sido realizados os meios necessários mediante os quais alguém esperaria, enfim, cumpri-la.<sup>381</sup>

Contudo, não é possível se estender em tal problema aqui, cabendo à exposição situar o aspecto ético da experiência teórica no interior do panorama mais geral do jogo da historicidade, onde se desenrola o “jogo teórico”, em particular. Para realmente cumprir a tarefa de transformar os outros aos quais se dirige, o filósofo engajado no jogo da historicidade precisa ser justo com quem ele critica, a fim de que ele mesmo possa se afirmar como alguém distinto, portanto, como alguém capaz de fazer a diferença e propor alternativas efetivas em relação àquelas em vigor no jogo do qual ele tem feito parte. Quando se engaja assim, o filósofo pode acirrar ainda mais a abertura constitutiva do jogo e abrir a possibilidade de inaugurar novos lances, que somente se tornam parte do jogo, caso aqueles com os quais ele joga reconheçam tais lances como lances efetivos, justos, em uma palavra, transformadores. Então, o filósofo acaba notando que sempre houve, desde o início, outro aspecto do jogo, além daquele em virtude do qual ele agia em relação ao outro; um aspecto devido ao qual ele precisa lutar pelo reconhecimento da verdade, dos novos lances, que ele pretende inaugurar no “jogo teórico”; um aspecto, enfim, mais propriamente *político*.

### 3.6 O aspecto político do engajamento prático

Basicamente, o propósito desta seção consiste em responder à seguinte observação de Hannah Arendt, apresentada no fim de *A vida do espírito*:

[...] a liberdade política só é possível na esfera da pluralidade humana e com a condição de que essa esfera não seja simplesmente uma extensão deste eu-e-eu-mesmo (*I-and-myself*) dual para um nós plural. *A ação*, em que um nós está sempre engajado em mudar nosso mundo comum, *mantém a oposição mais aguda possível com a atividade solitária do pensamento*, que funciona do diálogo de mim comigo mesmo. Em circunstâncias excepcionalmente propícias, esse diálogo pode, como vimos, estender-se a um outro, já que um amigo é, como disse

<sup>380</sup> Aqui a exposição está visando, claro, o caso de quem experimenta a teoria, com o propósito de realizá-la *bem*.

<sup>381</sup> Sócrates parece ter se deparado com um círculo semelhante no diálogo *Ménon* (2009e, p. 45), quando nota que seu interlocutor pressupunha em todos os exemplos de ações virtuosas a própria natureza da virtude a ser explicitada por meio deles.

Aristóteles, “um outro eu”. Jamais pode, porém, alcançar o nós, o verdadeiro plural da ação. (ARENDR, 2009, p. 469, grifo nosso).

Entre parênteses, ela ainda acrescenta:

(Um erro bastante frequente entre filósofos modernos que insistem na importância da comunicação como garantia de verdade – em especial Karl Jaspers e Martin Buber, com sua filosofia do Eu-Tu – é acreditar que a intimidade do diálogo, a “ação interna” na qual “apelo” a mim mesmo ou ao “outro eu”, o amigo em Aristóteles, o amado em Jaspers, o Tu em Buber, possa estender-se e tornar-se paradigmática para a esfera política). (*loc. cit.*)

Embora pareçam bem fundamentadas, tais advertências somente podem preservar toda a incisividade com que elas interpelam, caso seja necessário considerar verdadeira o modo como Arendt compreende a experiência com o pensamento. Durante quase todo o desenvolvimento da tese, praticamente uma finalidade tem sido visada: demonstrar como a atividade de pensar não pode ser exercitada solitariamente, mas envolve a intervenção de alguém que eu mesmo não posso ser. Aquele outro com o qual eu travo um diálogo quando me encontro sozinho não pode ser reduzido simplesmente a “outro eu”, a um cômodo reflexo de mim mesmo; caso possa ser assim compreendido, ele é, antes, um “reflexo” de todos aqueles outros, feitos de carne e osso, com os quais eu preciso conviver diariamente e, inclusive, dos quais eu dependo para realizar a possibilidade mesma de me orientar em uma linguagem. Aliás, se alguém cometeu um erro, não foram os “filósofos modernos”, mas sim Arendt, pois, se a atividade de pensar fosse como ela a descreve, enquanto estivesse pensando, eu não poderia me relacionar com ninguém diferente de mim. Contudo, se pensar significa pensar *alguma coisa*, não parece possível realizar tal atividade sem considerar todos aqueles outros que, antes de mim, também se ocuparam de pensar tal coisa e, sobretudo, trataram de legar a mim uma maneira de pensá-la, que, agora, procuro questionar.

Mesmo assim, a objeção de Arendt não parece perder força, porque ainda questiona se a pluralidade de seres humanos envolvidos na experiência teórica realmente se constitui de relações genuinamente *políticas*. Aqui, sem dúvida, a exposição precisa responder a uma pergunta prévia: “o que é uma relação política?”. Para tanto, não pareça haver qualquer problema em permanecer na perspectiva de Arendt, ao invés de seguir a “filosofia política tradicional”, tal como ela, Arendt (2006, p. 74), bem a caracteriza no ensaio *O interesse pela política no recente pensamento filosófico europeu*. Enquanto ela, “a filosofia política tradicional”, se propõe a encontrar a melhor maneira de satisfazer às necessidades decorrentes da “infeliz condição” de “viver em conjunto com os demais”, Arendt considera mais apropriado fundar “o lado político da vida [...] na capacidade de agir”. “A essência de toda ação”, sobretudo, “da ação política”, segundo Arendt<sup>382</sup> observa em outro ensaio, *Compreensão e política*, nada

<sup>382</sup> *Ibid.*, p. 52.

mais seria senão “fazer um novo começo”, portanto, nada diferente da perspectiva pela qual a presente exposição já vinha se norteando.

Contudo, é necessário expandir o horizonte onde se manteve circunscrita toda a exposição feita na seção anterior, que apresentava apenas a necessidade de regular a ação dirigida ao outro em particular, pois, só então, parece possível ressaltar mais propriamente a miríade de relações na qual um filósofo se encontra envolvido. Assim, a tese adentra efetivamente no âmbito da pluralidade, não apenas “a condição [...] de toda vida política”, de acordo com Arendt (2002, p. 15), mas também a condição da própria experiência teórica, já que não parece possível realizá-la sem linguagem, que, por sua vez, só pode ser instaurada e, inclusive, se manter em vigor devido à inter-relação entre vários seres humanos. Tal como foi necessário abordar os pormenores da relação ética entre eu e outro, agora também será preciso examinar de perto como um filósofo se relaciona com todos os outros com os quais ele precisa lidar ao realizar a experiência teórica. Mais especificamente, a tese pretende mostrar como a relação com os outros acaba revelando as feições típicas de uma *luta por reconhecimento*, no sentido consagrado por Hegel na *Fenomenologia do Espírito*.

Que a luta por reconhecimento possa ser considerada um fenômeno genuinamente político talvez seja uma pressuposição deveras discutível, sobretudo, porque as apropriações de Axel Honneth e de Paul Ricoeur tendem a apresentá-lo como um conceito ético ou moral. Entretanto, se a presente exposição compreende por ‘política’ qualquer ação conjunta em favor da inauguração de algo novo, mantendo-se, portanto, na perspectiva de Arendt, não parece haver nenhuma dificuldade em considerar a luta por reconhecimento uma ação efetivamente política. A principal tese a ser defendida aqui consiste em mostrar como um filósofo, para concretizar a verdade da sua perspectiva sobre alguma coisa, precisa lutar para obter daqueles com quem dialoga o reconhecimento de que ele lhes apresenta uma perspectiva realmente verdadeira. Trata-se de uma luta necessária, porque, sem a anuência de ninguém mais além daquele que a propõe, a perspectiva em questão padeceria daquele mesmo dilema com o qual se depararia quem pretendesse instaurar uma linguagem privativa: as coisas apenas *pareceriam* ser tal como elas se manifestam sob tal enfoque.

Mais importante ainda é notar como o caráter político da luta por reconhecimento acaba se revelando um aspecto essencial do próprio “jogo teórico”, já que somente parece possível cumprir a tarefa de transformar os outros, se o filósofo convencê-los de que a sua perspectiva sobre a coisa investigada realmente demanda o abandono de “concepções vulgares”. Ora, um requisito extremamente importante para abandonar uma “concepção vulgar” parece ser a disposição para se abrir a uma nova perspectiva sobre as coisas, visto que, assim, quem está

sendo interpelado se deixa conduzir até o âmbito onde a novidade se revela como novidade: o âmbito do extra.ordinário.<sup>383</sup> A inauguração de uma nova perspectiva na tradição filosófica, eis toda a questão, envolve uma ação conjunta, que, como qualquer ação, requer não só um pontapé inicial como também o desdobramento do que assim vem ao mundo, cuja plena realização cabe mais aos que aderirem àquele primeiro impulso.<sup>384</sup>

Há pelo menos duas razões para que a exposição seguinte não se oriente nem por Honneth nem por Ricoeur: primeiro, porque não parece claro que eles se interessem pelo caráter particularmente político da luta por reconhecimento; segundo, e principalmente até, porque eles permanecem em um âmbito da experiência prática onde não parece possível aduzir os aspectos visados na experiência em questão aqui – o distanciamento teórico. Axel Honneth busca “fazer das pressuposições *normativas* da relação de reconhecimento”, conforme ele (2009, p. 119, n. 2, grifo nosso) pontua em uma nota de rodapé, “[...] o ponto de referência de uma explicação dos processos de transformação histórica e empírica da sociedade”. Paul Ricoeur (2006, p. 165), por sua vez, pretende duvidar da ideia mesma de luta, a fim de “apresentar a hipótese segundo a qual a luta pelo reconhecimento se perderia na consciência infeliz se não fosse dada aos humanos a possibilidade de ter acesso a uma experiência efetiva, embora simbólica, de reconhecimento mútuo”; mais especificamente, como ele<sup>385</sup> esclarece adiante, “experiências [...] de caráter pacificado”.

Uma vez estabelecida tal diferença entre o propósito da presente exposição e as investigações de Honneth e Ricoeur, nada a impede de recorrer a eles para, talvez, compartilhar algumas posições, especialmente, quando se trata das críticas de Axel Honneth contra Hegel. Assim como Paul Ricoeur, a tese também concede a Honneth toda a razão quando ele faz a seguinte ressalva a respeito da “pressuposição idealista” subjacente à maneira como Hegel compreende o fenômeno do reconhecimento:

Mas, como é evidente, essa construção<sup>386</sup> se encontra ainda sob a pressuposição idealista de que o processo conflituoso a ser investigado é determinado por uma marcha objetiva da razão, que ou desdobra, aristotelicamente, a natureza comunitária do homem ou, nos termos da filosofia da consciência, a autorrelação do espírito. Hegel não concebeu o processo de formação, descrito na qualidade de um movimento de reconhecimento mediado pela experiência da luta,

<sup>383</sup> Não por acaso, Heidegger (1999c, p. 43) sentença: “Filosofar é investigar o extra-ordinário. [...] por não se achar na ordem trivial de todos os dias [...]”.

<sup>384</sup> Eis o que subjaz à proposta de Alexandre Marques (FIGAL, 2012, p. 08), exposta na apresentação à edição brasileira de *Nietzsche: uma introdução filosófica*, de Günter Figal: “Para que seu pensamento [de Nietzsche] *faça sentido* (grifo do autor), é necessário que existam aqueles por meio dos quais seu universo semântico possa ser desvelado e torne-se, desse modo imprescindível para os futuros questionamentos e conceituações. Em outras palavras: *Nietzsche depende de intérpretes que transformem seu pensamento em* (grifo nosso) *tradição* (grifo do autor)”.

<sup>385</sup> *Ibid.*, p. 201.

<sup>386</sup> Honneth (*loc. cit.*) se refere aqui ao “programa” de Hegel no qual ele procura “reconstruir o processo de formação ética do gênero humano”; programa realizado ainda na primeira fase de seu pensamento, em Jena, antes de se mudar para Berlim.

como um processo intramundano, realizando-se sob as condições iniciais *contingentes* da socialização humana. (HONNETH, 2009, p. 117-118, grifo nosso).

A presente exposição também pretende assumir a contingência das relações humanas como um aspecto fundamental da experiência teórica, a despeito de interpretá-la sob a perspectiva de um fenômeno, a luta por reconhecimento, que se tornou historicamente manifesto no horizonte de uma filosofia idealista, como Honneth bem adverte. A exemplo da apropriação de Honneth e até mesmo da interpretação de Ricoeur, parece bem possível interpretar a luta por reconhecimento sem qualquer comprometimento com as pressuposições idealistas de Hegel. Não por acaso, a seção anterior tratou de apresentar o compromisso de ser justo com o outro como uma virtude cuja realização depende de *certas condições completamente contingentes*, das quais pôde ser destacada pelo menos uma: a disposição para conhecer melhor. Decerto, talvez haja ainda outras condições, de sorte que a disposição mesma para conhecer melhor não resulta em uma ação justa, até porque, enquanto um compromisso, como qualquer outro, ela própria, a justiça, sempre pode ser negligenciada.

Enfim, a exposição sobre a luta por reconhecimento pretende se pautar, sobretudo, pelos inigualáveis comentários de Alexandre Kojève (2002) à parte da *Fenomenologia do Espírito* onde Hegel trata da famosa dialética entre senhor e escravo. A elogiável clareza dos comentários, na verdade, decorre da disposição de Kojève para justificar e, assim, desdobrar, quase passo por passo, toda a riqueza extremamente condensada da exposição de Hegel. Graças à minúcia de tais justificativas, a presente exposição poderá apresentar mais claramente os aspectos da luta por reconhecimento que, segundo a tese defendida aqui, constituem a relação do filósofo com quem ele deve dialogar durante a experiência teórica. Além de Kojève e, claro, de Hegel mesmo, a exposição também recorrerá, quando necessário, aos comentários de Jean Hyppolite (1999) e de Vittorio Hösle (2007).

No percurso da fenomenologia do Espírito, a luta por reconhecimento requer, como prerequisite, que a consciência chegue à verdade a respeito de si mesma quando se descobre como consciência-de-si, pois, conforme Hegel (1995, p. 195, §424) esclarece, “toda consciência de um outro objeto é consciência-de-si: eu sei de um objeto como meu [...]; [...] nele eu sei de mim”. Precisamente nesse estágio, desponta a motriz essencial da luta por reconhecimento, *o desejo*, ao qual caberá imprimir movimento à aparente tautologia onde, apenas a princípio, se encontra presa a consciência-de-si: a identidade de si consigo mesma, expressa na fórmula ‘Eu=Eu’.<sup>387</sup> Segundo Kojève busca esclarecer em alguns comentários introdutórios à dialética

---

<sup>387</sup> “A consciência de si não é [...]”, como adverte Hyppolite (1999, p. 174), “a tautologia sem movimento do Eu=Eu”; apresenta-se, porém, como *engajada em um debate com o mundo* (grifo nosso). O mundo é para ela o que desaparece [...]; o

do reconhecimento, o desejo realiza a passagem da consciência de algo diferente de quem é consciente dele para a consciência de si mesmo:

O homem que contempla é absorvido por aquilo que ele contempla; o sujeito cognoscente se perde no objeto conhecido. A contemplação revela o objeto, não o sujeito. [...] O homem absorvido pelo objeto que ele contempla só pode voltar a si por um desejo: pelo desejo de comer, por exemplo. O desejo (consciente) de um Ser constitui esse Ser como Eu e o revela como tal, levando-o a dizer: “Eu...”. É o desejo que transforma o Ser revelado a si mesmo por si mesmo no conhecimento (verdadeiro) em um objeto revelado a um sujeito por um sujeito diferente do objeto e oposto a ele. [...]

O Ser do homem, o Ser consciente de si, implica e supõe o desejo. (KOJÈVE, 2002, p. 11).

Um aspecto fundamental do desejo, conforme Kojève<sup>388</sup> observa em sequência, consiste em tornar o ser humano inquieto a ponto de conduzi-lo a *agir*, a fim de se satisfazer “pela negação, pela destruição ou, ao menos, pela *transformação* do objeto desejado”. “[...] toda ação é negadora”, ele<sup>389</sup> afirma. “Longe de deixar o dado tal qual é, a ação o destrói; se não em seu Ser, ao menos em sua forma dada”. Naturalmente, a íntima correlação entre desejo, ação e transformação da coisa desejada é bastante significativa para a presente exposição, embora Kojève se refira ao desejo fisiológico e, sobretudo, acabe opondo a inquietude ativa do desejo à presumível “quietude passiva” do conhecimento. Aqui, decerto, ele está partindo daquela mesma pressuposição secular, de onde também partem Hannah Arendt e quase toda a tradição filosófica, segundo a qual a contemplação teórica de uma coisa se caracteriza pela quietude, pela ausência de ação. Mas a explicitação desse pressuposto talvez torne ainda mais oportuno lembrar que até mesmo a realização da “ciência em máximo grau”, como Aristóteles (2005a, p. 11, A2, 982a 33) insinua na *Metafísica*, parece depender justamente de um *desejo*: “[...] quem deseja a ciência por si mesma deseja acima de tudo a que é ciência em máximo grau [...]”<sup>390</sup>.

Por enquanto, não parece recomendável polemizar com Kojève, mas, para não perder o fio condutor da sua exposição, apenas pontuar os aspectos da luta por reconhecimento que

---

próprio desaparecimento, no entanto, lhe é necessário para que ela se ponha; é, portanto, no sentido mais geral do termo, *Desejo* (grifo do autor)”.

<sup>388</sup> *Ibid.*, p. 12, grifo nosso.

<sup>389</sup> *Loc. cit.*

<sup>390</sup> As duas ocorrências do verbo ‘desejar’, na passagem, flexionado na terceira pessoa do singular, traduzem as duas seguintes formas flexionadas do verbo  $\epsilon\upsilon\omicron\lambda\upsilon\sigma\kappa\omicron\upsilon$ : respectivamente,  $\alpha\epsilon\upsilon\lambda\upsilon\sigma\kappa\omicron\upsilon$  e  $\alpha\epsilon\upsilon\lambda\upsilon\sigma\kappa\omicron\upsilon\tau\alpha\iota$ . A maneira como Giovanni Reale traduziu o verbo grego parece ser fundamental para legitimar a afirmação segundo a qual a ciência das coisas maximamente cognoscíveis se concretiza a partir de um desejo. O mesmo verbo,  $\epsilon\upsilon\omicron\lambda\upsilon\sigma\kappa\omicron\upsilon$ , poderia ser traduzido para a língua portuguesa por ‘preferir’ ou ainda por ‘escolher’, o que, então, talvez enfraquecesse a legitimidade da afirmação feita sobre a suposta relação íntima entre a ciência em máximo grau e o desejo. Todavia, caberia perguntar, *mantendo a atenção fixa no fenômeno mesmo*, e não na palavra utilizada: em que medida uma preferência ou uma escolha não ocorre em função de um desejo? Seja como for, se trata de um problema técnico, próprio de especialistas, para cuja discussão a tese não poderia contribuir em nada, já que não dispõe da competência necessária. Assim, não lhe resta alternativa senão confiar na reconhecida competência técnica do tradutor no qual ela está se baseando, Giovanni Reale, e agradecer ao prof. Gerson Brea pelo auxílio na análise da tradução do texto em grego para a língua portuguesa.



também parecem constituir aquela experiência visada aqui, a atitude teorética, e que revelariam, conforme espera a presente exposição, o seu caráter político. O primeiro deles, enfim, é a relação essencial entre desejo, ação e a conseqüente transformação da coisa desejada, enquanto o segundo aspecto deriva da correspondência ontológica do ser de quem deseja com o ser da coisa desejada. De acordo com Kojève:

[...] o Eu do desejo é um vazio que só recebe um conteúdo positivo real pela ação negadora que satisfaz o desejo ao destruir, transformar e assimilar o não-Eu desejado. E o conteúdo positivo do Eu, constituído pela negação, é uma função do conteúdo positivo do não-Eu negado. *Portanto, se o desejo se dirige a um não-Eu natural, o Eu também será natural. O Eu criado pela satisfação ativa de tal desejo terá a mesma natureza das coisas às quais esse desejo se dirige: será um “Eu-coisa”, um Eu apenas vivo, um Eu animal. E esse Eu natural, função do objeto natural, só poderá revelar-se a si mesmo e aos outros como sentimento de si. Ele nunca atingirá a consciência-de-si.* (KOJÈVE, 2002, p. 12, grifo nosso).

Ora, como uma consciência desejosa poderia se tornar consciência-de-si senão quando viesse a ser função de outra consciência-de-si, já que, segundo Kojève argumenta, um desejo, por ser vazio, acaba adquirindo a mesma natureza daquilo em que ele se satisfaz? De fato! “O desejo humano deve buscar outro desejo”, eis a conclusão decisiva de Kojève,<sup>391</sup> uma vez que “[...] um desejo só é humano se um deles não deseja o corpo mas sim o desejo do outro, se quer possuir ou assimilar o desejo considerado como desejo, isto é, *se quer ser desejado ou amado ou, mais ainda, reconhecido em seu valor humano [...]*”. Mas o que significa exatamente “desejar um desejo”? “É por-se no lugar do valor desejado por esse desejo”, pois, “sem essa substituição”, segundo o argumento de Kojève,<sup>392</sup> “desejar-se-ia o valor, o objeto desejado, e não o próprio desejo”. Em outras palavras, “desejar o desejo do outro é, em última análise, desejar que o valor que eu sou ou que represento seja o valor desejado por esse outro: quero que ele reconheça meu valor como seu valor, quero me reconheça como um valor autônomo”.<sup>393</sup>

Uma vez definido o segundo aspecto que deve ser ressaltado na luta por reconhecimento – a necessidade de o ser humano desejar o desejo de outro ser humano para, somente então, alçar ao patamar fenomenológico de uma consciência-de-si –, convém passar ao terceiro e mais importante aspecto. Kojève começa a apresentá-lo já no fim dos comentários preliminares à sua tradução da seção da *Fenomenologia do Espírito* onde Hegel trata da dialética do reconhecimento: “somente ao ser reconhecido por um outro”, conclui Kojève,<sup>394</sup> “pelos outros e – no extremo – por todos os outros é que o Ser humano é realmente humano: tanto

<sup>391</sup> *Ibid.*, p. 13, grifo nosso.

<sup>392</sup> *Ibid.*, p. 14.

<sup>393</sup> *Loc. cit.*

<sup>394</sup> *Ibid.*, p. 15.

para ele como para os outros”. “Só ao falar de uma realidade humana reconhecida é que se pode, ao chamá-la humana, enunciar uma verdade [...]”, “porque só nesse caso se pode revelar pelo discurso uma realidade”.<sup>395</sup>

Aqui, a exposição de Kojève se torna especialmente interessante, porque, conforme as considerações introdutórias desta seção procuraram adiantar, no “jogo teórico”, o filósofo parece necessitar do reconhecimento alheio, para que, por meio dele, e somente assim, seja possível consolidar a verdade da perspectiva que ele, o filósofo, propõe como verdadeira. Ora, é bem a relação entre reconhecimento e verdade que acaba transparecendo neste ponto da exposição de Kojève, porém, em uma situação específica, convém notar, onde um ser humano alimenta em si a certeza quanto à própria humanidade. “Mas sua certeza ainda não é um saber”, adverte Kojève,<sup>396</sup> uma vez que “o valor que ele se atribui pode ser ilusório; a ideia que ele faz de si pode ser falsa ou louca. Para que essa ideia seja uma verdade, é preciso que ela revele uma realidade objetiva, isto é, uma entidade que vale e existe não apenas para si, mas também para realidades outras [...]”. Mesmo assim, o conteúdo particular do exemplo citado – a certeza ou a possível verdade *da humanidade* de alguém – não determina em nada a relação entre reconhecimento e verdade, que, conforme a exposição ainda há de mostrar, parece ser tão fundamental a ponto de determinar a certeza e a verdade de tudo o que possa ser considerado saber, inclusive, saber filosófico.

O quarto e último aspecto, a necessidade de haver uma luta, interessa à presente exposição apenas em parte, já que ele mantém uma relação demasiado estreita com o risco de morte, que, segundo Hegel (1995, p. 202, §431), seria algo necessário na dialética do reconhecimento. No intuito de assimilar o desejo alheio, os seres humanos em busca de reconhecimento procuram superar o próprio “estado de natureza” e, para tanto, se veem na iminência de por em risco a própria vida, a fim de deixarem prevalecer o aspecto espiritual, livre, de suas respectivas naturezas. Não parece assim tão clara, conforme creem Kojève e Hegel, a razão pela qual seria necessária uma luta, para que, somente então, cada um pudesse resolver a “contradição” entre a naturalidade biológica do corpo e a liberdade do espírito. Segundo Vittorio Hösle, uma luta se impõe, porque:

[...] o reconhecimento do outro como um sujeito que é mais do que um objeto natural apenas é possível pelo fato de ambos os sujeitos implicados no processo de reconhecimento [...] se desfazerem de sua imediatez. Essa imediatez é, porém, o corpo, no qual a autoconsciência *existe* e assim também existe *para outros* (grifo do autor). Eu tenho, portanto, para reconhecer e poder ser reconhecido, de tentar supracorpoalizar a imediata corporalidade do outro e a minha própria – na luta de vida e morte. *Apenas abstraído eu próprio da minha corporalidade posso provar radicalmente que sou livre* (grifo nosso). (HÖSLE, 2007, p. 414).

<sup>395</sup> *Ibid.*, p. 15-16.

<sup>396</sup> *Ibid.*, p. 17.

Aparentemente, a submissão da corporeidade à morte seria necessária *apenas quando* alguém pretendesse afirmar a sua liberdade, *radicalmente*, a ponto de ser capaz de por em risco até mesmo a própria vida, o que, portanto, parece ser muito mais uma necessidade, uma exigência, meramente circunstancial. Seja como for, porque, na perspectiva de Hegel, ela se relaciona estreitamente ao risco de morte, a luta travada durante o processo de reconhecimento interessa à exposição apenas por dois aspectos, basicamente. Primeiro, como ambos precisam sobreviver à luta para haver reconhecimento efetivo,<sup>397</sup> ela acaba resultando em um reconhecimento unilateral, quando um se submete ao outro por preferir a vida, renunciando, assim, à pretensão original de ser reconhecido. Segundo, se trata de uma luta “por puro prestígio”, já que a finalidade última de cada um no embate é apenas, segundo Kojève (2002, p. 14), “impor-se ao outro como valor supremo”.

Ao contrário dos outros três, cuja qualidade prática não compromete a realização da finalidade mais positiva do “jogo teórico” – conhecer melhor –, as características definidoras deste último aspecto, a luta, são possibilidades das quais a experiência teórica precisa se abster, caso almeje ser bem sucedida. Primeiro, uma vez mediado pela luta, o reconhecimento no “jogo teórico” seria igualmente unilateral, pois ele se tornaria muito mais um “jogo de dominação intelectual”, onde a finalidade não seria conhecer melhor, mas sim subjugar a capacidade alheia de pensar e, para tanto, seria bem natural o emprego das mais diversas artimanhas sofisticadas. Segundo, em decorrência da unilateralidade da luta, a finalidade do reconhecimento no “jogo teórico” seria, de fato, a conquista de “puro prestígio”, que, em um diálogo teórico, corresponderia àquele orgulho de quem se sente “dono da verdade”, depois de embaraçar os interlocutores em supostas contradições.

Antes de destacar o aspecto positivo da luta, que parece figurar no processo de reconhecimento característico do “jogo teórico”, convém preparar o âmbito específico onde ele deve se manifestar, mostrando como aqueles três primeiros aspectos constituem positivamente a experiência teórica. Quanto ao primeiro aspecto, a relação entre desejo e transformação, a exposição parte do fato de que a filosofia, enquanto “ciência em grau máximo”, é escolhida em virtude de um *desejo* humano de conhecer certas coisas, aquelas que podem ser consideradas “maximamente cognoscíveis”. No primeiro capítulo, houve a oportunidade de a tese investigar um aspecto importante da “ciência em grau máximo”: a correlação essencial entre desejar uma ciência por si mesma e, conseqüentemente, desejar o conhecimento daquilo que

---

<sup>397</sup> “Porque, se um dos dois que estão lutando entre si por seu reconhecimento mútuo perece – ainda que seja só um deles”, conforme esclarece Hegel (1995, p. 202, §432), “nenhum reconhecimento tem lugar: o sobrevivente existe tão pouco quanto o morto como um [ser] reconhecente”.

pode ser considerado, segundo Aristóteles (A2, 982a 30ss), “maximamente cognoscível”. Apenas os fenômenos capazes de concentrar em si o olhar do filósofo, induzindo-o a se abstrair de qualquer outro interesse distinto do desejo de conhecê-los – apenas eles, tais fenômenos, podem fazê-lo desejar a ciência por si própria.

Agora, porém, importa investigar a natureza mesma do desejo, cuja determinação essencial, de acordo com Kojève (2002, p. 12), consiste em inquietar o ser humano a ponto de *conduzi-lo à ação*, que, por sua vez, se define pela negação, pois, para satisfazer o desejo, ela precisa promover a destruição ou, pelo menos, a transformação da coisa desejada. Então, convém perguntar: o que deseja a filosofia, na qualidade de “ciência em grau máximo”? Ora, conhecer. Mas, se conhecer significa sempre conhecer alguma coisa, o que ela, a filosofia, busca conhecer, afinal? As coisas “maximamente cognoscíveis”, os primeiros princípios em virtude dos quais todas as coisas são tais como são ou, como talvez Heidegger dissesse, os fenômenos mais fundamentais da existência humana.

Portanto, se um desejo é o que motiva um ser humano a escolher a filosofia, ele, na condição de alguém desejoso, precisa transformar, no mínimo, a coisa desejada, a saber, o conhecimento das coisas “maximamente cognoscíveis”. É necessário notar atentamente: não se trata de transformar as coisas mesmas investigadas na “ciência em grau máximo”, mas sim *o conhecimento* elaborado a respeito delas, ou ainda, para dizê-lo em conformidade com os conceitos desenvolvidos no capítulo anterior, *a maneira (wie)* como elas podem se manifestar para quem as investiga. Pois bem. Haja vista aquela correlação essencial entre desejar uma ciência por si mesma e desejar o conhecimento daquilo que pode ser considerado “maximamente cognoscível”, transformar a coisa desejada não poderia significar outra coisa senão transformar a própria “ciência em grau máximo”.

Todavia, ainda parece haver uma pergunta sem resposta aqui: por que, afinal, seria *necessário* ao desejo de conhecer “em grau máximo” transformar, por meio de uma ação renitentemente negadora, o modo como as coisas “maximamente cognoscíveis” têm sido conhecidas? De outra maneira, por que ele, tal desejo, não poderia simplesmente se satisfazer com a maneira como as coisas já vinham sendo compreendidas, restringindo-se, portanto, a apenas retransmitir a tradição vigente? Talvez pudesse bastar uma resposta inspirada em Hegel, mas ela acabaria sendo induzida a partir das mesmas pressuposições metafísicas, segundo adverte Honneth, e com razão, as quais fundamentam a teleologia visada em toda a fenomenologia do Espírito. Pior ainda, se assim procedesse, a exposição perderia a oportunidade de reforçar a tese defendida aqui segundo a qual a experiência teórica se define por um aspecto genuína-

mente político, que, como talvez parecesse até óbvio, não poderia residir em outro fator senão na relação íntima entre desejo e *ação*.

A necessidade de promover uma transformação no conhecimento desejado parece se assentar na mesma razão devido à qual a ação, enquanto possibilidade de tomar uma iniciativa, faz do jogo da historicidade um movimento essencialmente aberto, sujeito, portanto, à transformação constante.<sup>398</sup> A necessidade de a ação negar, transformar, remonta ao fato de ela se impor como ação de alguém *singular*, uma vez que a singularidade de alguém se define pela *negação* da tendência a reduzi-lo à simples generalidade daquilo que ele compartilha em comum com muitos outros. Se transformar uma coisa implica negar a maneira como ela vinha sendo até então, negá-la, por sua vez, implica imprimir na coisa a marca da singularidade de quem a nega enquanto tal e tal coisa para, então, transformá-la. No caso em apreço aqui, sobretudo, um verdadeiro filósofo jamais se contenta com as respostas prontas sobre as perguntas acerca das coisas “maximamente cognoscíveis”, mas deseja respondê-las *ele mesmo* bem como apresentar *novas questões* às quais, mais uma vez, *ele mesmo* se dispõe a responder. Só então, ele pode afirmar, *satisfeito*: “Eu conheço as coisas ‘maximamente cognoscíveis’”, pois *ele*, não outro qualquer, as assimilou *à sua maneira*.<sup>399</sup>

Todavia, como ninguém age sozinho, mas age sempre em ou com alguém, do qual, aliás, advém uma reação igualmente imprevisível, a ação, não por acaso, dentre todas as atividades humanas, “corresponde à condição humana da pluralidade”, conforme Arendt (2002, p. 15) esclarece. Naturalmente, não se trata de uma pluralidade qualquer, como se os seres humanos pudessem formar um conjunto de coisas indiferentes umas às outras, mas sim, de uma “paradoxal pluralidade de seres singulares”, para retomar as palavras de Arendt.<sup>400</sup> Assim, a exposição chega ao limiar da abordagem relativa ao segundo aspecto da luta por reconhecimento, o qual, segundo a tese proposta aqui, parece conferir mais densidade ao caráter político da ação de pensar em uma experiência teórica. O desejo de conhecer, na qualidade de um desejo, precisa se deparar com a necessidade de se satisfazer apenas quando deseja outro desejo de conhecer, o que rerepresenta mais profundamente, convém admitir, a pluralidade no âmbito da experiência teórica.

---

<sup>398</sup> Cf. seção 3.3.4.

<sup>399</sup> A interrelação entre transformação, negação e singularidade é o que parece constituir a determinação política da ação assim como é o que parece subjazer, na verdade, à seguinte afirmação de Arendt (2002, p. 191): “O fato de que o homem é capaz de agir significa que se pode esperar dele o inesperado, que ele é capaz de realizar o infinitamente improvável”.

<sup>400</sup> *Ibid.*, p. 189.

Quem deseja conhecer não se limita a simplesmente prestar atenção nas coisas “maximamente cognoscíveis” e nelas imergir todo o seu interesse, conforme reza a pré-compreensão predominante sobre a experiência teorética, mas ele *precisa* dialogar, eis a questão, com toda a tradição já consolidada a respeito de como aquelas mesmas coisas têm sido compreendidas até então. Assim, ele precisa desejar o desejo de todos aqueles seres humanos, feitos de carne e osso,<sup>401</sup> pelos quais a tradição procura se consolidar em sua época, e somente por intermédio dos quais, vale acrescentar, ele pode ser reconhecido como alguém cuja perspectiva também pode ser considerada digna de ser transmitida adiante. Ora, *o que* deve ser transformado para promover uma transformação no modo como a coisa vinha sendo compreendida senão *aqueles* pelos quais tal compreensão assume a forma concreta de uma tradição histórica? Já que eles também são outras consciências-de-si, o filósofo, enquanto alguém desejoso, não encontraria assim o fenômeno ideal cujo conteúdo, e somente ele, poderia fazer jus à sua condição de ser uma consciência-de-si?

Justamente aqui o primeiro e o segundo aspecto confluem um no outro, porque o filósofo, além de desejar o conhecimento das coisas “maximamente cognoscíveis, precisa desejar também o desejo alheio de conhecê-las, já que a satisfação do seu desejo, como a exposição o demonstrou, depende exatamente da transformação do modo como elas, tais coisas, vinham sendo compreendidas. Ora, para haver uma coisa compreendida, deve haver naturalmente *alguém* responsável por tal compreensão, de sorte que transformar a maneira como certas coisas têm sido compreendidas significa transformar *aqueles* que as compreendem de tal maneira. Portanto, a necessidade de transformar, embora tivesse se manifestado, no capítulo anterior, como um aspecto espontâneo da própria teoria enquanto *experiência*, agora se impõe de um modo cada vez mais claro como uma *necessidade* para quem escolhe participar do “jogo teórico”, especialmente, quando se trata da filosofia.

De modo análogo à descrição de Hegel e, por extensão, de Kojève sobre a luta por reconhecimento, o filósofo deve lutar para ser reconhecido como alguém que propõe uma perspectiva efetivamente nova, transformadora, quando comparada à compreensão vigente sobre as coisas “maximamente cognoscíveis”; ele deve desejar, em outras palavras, o desejo alheio, no intuito de impeli-lo a se satisfazer mediante a perspectiva que ele, o filósofo, propõe na qualidade de algo *digno* de ser conhecido, digno de ser desejado como um *verdadeiro conhecimento*. Decerto, se trata de lutar pelo reconhecimento de um valor – a dignidade de ser considerado um autêntico filósofo, portanto, alguém à altura da verdade sobre as coisas mais

---

<sup>401</sup> É necessário notar bem que já não se trata daqueles interlocutores imaginários com os quais alguém deve dialogar quando se encontra sozinho, visto que tal experiência foi superada com a abordagem do caráter essencialmente plural da linguagem.

fundamentais da existência humana –, o qual, todavia, não pode ser confundido com um valor qualquer, por exemplo, com um mero prestígio social. A dignidade de ser um filósofo somente conquista o genuíno reconhecimento alheio quando ela se funda em um valor mais fundamental: o seu talento heurístico para descobrir uma *verdade*, somente em virtude do qual, enfim, os outros podem considerá-lo digno.

Apesar de admitir a importância de esclarecer aqui o significado de uma palavra tão permeada de obscuridades como a ‘verdade’, a exposição não poderia se deter em um assunto tão difícil sem realizar uma longa digressão que acabaria perdendo de vista o fenômeno realmente em questão aqui. Ela deve se limitar a um breve esclarecimento: o que está sendo compreendido por ‘verdade’ pode ser derivado da seguinte observação de Heidegger (2001a, p. 207), em *Ser e tempo*: “A interpretação pode haurir conceitos pertencentes ao ente a ser interpretado *a partir dele próprio*, ou então forçar conceitos contra os quais ele pode resistir em seu modo de ser”. Verdade significa aqui apenas o esforço empreendido para conceituar as coisas “maximamente cognoscíveis” “a partir delas mesmas”, segundo diria Heidegger, de sorte que, se lhes fosse concedido o dom de falar, elas poderiam conceituar elas mesmas tal como as conceituou quem empreendeu aquele esforço.

Convém apenas acentuar um aspecto completamente ausente na observação de Heidegger, até mesmo, vale notar, em toda a sua obra, o qual, de acordo com a tese aqui defendida, deveria ser considerado um aspecto genuinamente prático do compromisso teórico com a verdade. A verdade não se baseia só em um esforço meramente intelectual, como poderia parecer à primeira vista, dada a evidente distância da essência mesma das coisas “maximamente cognoscíveis” em relação à simples percepção sensível, o que dificulta vê-la, a essência, tal como ela é em si. Esse esforço é prático, porque o filósofo precisa, ao mesmo tempo, regular a própria ação, a fim de ser justo com quem ele necessita dialogar, o que deve ser feito não apenas *enquanto* ele busca apreender as coisas “a partir delas mesmas” como também, sobretudo, *para* apreendê-las assim. – Em suma, a justiça figura até como condição da própria apreensão da verdade, pois *quem é injusto com os outros não compreende bem a maneira pela qual eles, enquanto tradição, vieram compreendendo as coisas e, por consequência, acaba elaborando o problema investigado a partir de um equívoco*.

Mas a determinação mais evidentemente política da verdade se encontra no fato de que ela, assim como a linguagem, não pode se limitar à “certeza subjetiva” ou mesmo ao esforço particular de um só filósofo, mas demanda necessariamente a mediação de uma *pluralidade* de seres humanos. Precisamente aqui, a exposição passa ao terceiro aspecto da luta por reconhecimento presente na experiência teórica, quando Kojève (2002, p. 17), muito sucin-

tamente, a relaciona, a luta por reconhecimento, àquele valor sem o qual não parece possível sequer imaginar o desejo de descobrir como e por que as coisas são tais como são: a verdade. “Para que [uma] ideia seja verdade”,<sup>402</sup> qualquer uma, independentemente do conteúdo particular dela, conforme a exposição já tratou de advertir, ela precisa revelar uma “realidade objetiva”; em outras palavras, *ela precisa valer* não apenas para quem a elaborou como também *para qualquer um capaz de compreendê-la*. Ora, “*ser objetiva*”, *ser verdadeira*, é exatamente o valor visado por qualquer interpretação derivada de uma experiência teórica, pois, do contrário, conforme diria Wittgenstein (2000, p. 101, §258),<sup>403</sup> apenas *pareceria* verdadeiro interpretar as coisas de tal e tal maneira.

Ademais, ser válido para *qualquer um* a quem foi facultada a possibilidade de compreender uma interpretação a respeito das coisas “maximamente cognoscíveis” é uma determinação essencial da espécie de verdade que a experiência teórica procura estabelecer: a universalidade. A despeito dos projetos de desconstrução da filosofia tradicional, geralmente identificada como “metafísica”, os quais assumiram uma forma mais nítida a partir de meados do século XX, a aspiração à validade universal ainda parece continuar inerindo à verdade filosófica, e – o até onde a presente exposição pode ver – assim será sempre.<sup>404</sup> Se qualquer discurso precisa tratar de algo, para que tal coisa se manifeste como algo para alguém, portanto, como algo compreensível, é absolutamente necessário a tal coisa se manifestar segundo uma unidade fenomênica<sup>405</sup> pela qual ela possa ser identificada, reconhecida,<sup>406</sup> como tal e tal coisa, em vez de outra qualquer. Ora, em tal unidade repousa a possibilidade de uma interpretação valer como verdadeira para *qualquer um*, já que ela, tal unidade, é nada mais senão o fundamento em virtude do qual qualquer fenômeno investigado se conserva enquanto *uma mesma coisa; em tal unidade fenomênica, portanto, se funda a determinação universal por que*

---

<sup>402</sup> *Loc. cit.*, com adaptações.

<sup>403</sup> Talvez até parafraseando Hegel.

<sup>404</sup> Aqui, a exposição visa mais particularmente Derrida, que, em princípio, tende sempre a combater a ideia mesma de universalidade e de unidade. Cf. a resenha do prof. Fernando Fragozo (2013), *Razão e desconstrução: Derrida entre a soberania incondicional e a incondicionalidade soberana*, que acompanha, passo a passo, os ataques de Derrida, na conferência *O ‘mundo’ das Luzes por vir (Exceção, cálculo e soberania)*, ao projeto “idealista” de Kant e, sobretudo, de Husserl, que procura submeter a pluralidade das ciências à pretensa soberania de uma única ciência: a filosofia. De maneira geral, outra referência instrutiva, mais especificamente sobre a história dos projetos de desconstrução da filosofia tradicional, pode ser o opúsculo *Desconstruir a metafísica?*, de Pierre Aubenque (2012a).

<sup>405</sup> Aqui, a exposição parte de uma pressuposição ao menos semelhante à de Husserl (2006b, p. 297), apresentada na segunda investigação das *Investigações Lógicas*, quando ele reúne diversos, e muito bem arquitetados, argumentos em favor da “unidade ideal” de tudo o que pode ser apreendido pela percepção ou mesmo pela imaginação. Em tal idealidade, conforme Husserl argumenta contra as teorias da abstração, todas de cunho empirista, se encontra o solo mesmo em virtude do qual se torna possível a *universalidade* de um juízo ou de uma simples ideia sobre qualquer coisa.

<sup>406</sup> Aqui, a exposição não poderia deixar de mencionar o “primeiro estudo” de Ricoeur (2006, p. 35ss), em *O percurso do reconhecimento*, onde ele versa sobre o ato de reconhecer enquanto “identificação” ou “distinção” de alguma coisa.



*uma coisa se manifesta assim não só para quem a percebeu “pela primeira vez” como também para todos os que vierem a compreendê-la, ainda quando ela, apesar de ser uma e mesma, for interpretada sob os mais diversos ângulos.*

O que é mais importante em tais considerações é mostrar como a universalidade, apesar de se basear na unidade mesma segundo a qual qualquer coisa se manifesta, é sempre *universalidade de uma interpretação*, que, portanto, precisa passar pelo crivo do reconhecimento alheio para, somente então, surtir a repercussão esperada de algo universal: *ser válido para todos*. Para retomar o fio condutor da exposição, em um “jogo teórico”, o filósofo precisa cumprir a tarefa de transformar os outros para os quais ele discursa, a fim de não sucumbir a uma esterilidade formal semelhante à daquelas argumentações a que Heidegger se refere em *Os conceitos fundamentais da metafísica*. Ora, para *trans*.formá-los, o filósofo precisa conduzi-los para além da formação tradicional com que eles se habituaram e, para tanto, naturalmente, ele, o filósofo, deve lhes propor algo *novo*, algo ainda imprevisível no horizonte geral em que a tradição costumava se mover até então. Em contrapartida, para concretizar tal transformação, o filósofo necessita do reconhecimento de quem ele intenciona transformar, ou seja, a ação do filósofo apenas inicia um movimento cujo efetivo cumprimento depende da reação de muitos outros. Unicamente assim, *em conjunto*, tal como acontece em qualquer ação com a marca característica da política, parece possível inaugurar uma nova perspectiva sobre as coisas “maximamente cognoscíveis”.

Se a ação política, segundo Arendt mesma a define, consiste em agir em conjunto, a fim de inaugurar algo novo, por que a experiência teórica, em particular, a filosofia, não poderia ser uma autêntica experiência política, já que ela se realiza mediante uma pluralidade de seres humanos singulares, tal como acontece em qualquer ação política, e, sobretudo, procura inaugurar algo novo, transformador, mediante uma ação em conjunto, assim como ocorre, vale frisar, em qualquer ação política? Principalmente, que transformação mais profunda poderia ser promovida em um conjunto de seres humanos senão uma transformação na maneira como eles compreendem as coisas “maximamente cognoscíveis”, as coisas mais fundamentais da existência humana, em razão das quais qualquer outra coisa pode ser tal como ela é? A resposta a tais questões só pode ser negativa para quem se aferra a preconceitos secularmente enraizados, a exemplo de Arendt, aliás, como atesta aquela passagem de *A vida do espírito*, citada logo na abertura desta seção enquanto mote para as considerações feitas até aqui; preconceitos segundo os quais a experiência teórica é puramente contemplativa, sem qualquer traço prático, que, tal como sucede ao *theós*, poderia ser realizada por apenas um único ser humano, sem qualquer interferência alheia.

Enfim, quanto ao quarto e último aspecto da luta por reconhecimento, a ideia mesma de luta, ele não parece constituir sem mais a experiência teórica, a exemplo dos outros aspectos, pois, na filosofia, não pode haver espaço para disputas por puro prestígio sem destruir totalmente a significação mesma de um diálogo verdadeiramente filosófico. Consequentemente, se os interlocutores não devem se importar com o próprio prestígio, mas devem visar única e estritamente a verdade das coisas “a partir delas mesmas”, também não pode haver unilateralidade entre eles, já que aquela, a busca por prestígio, é o que parece conduzir a esta, à unilateralidade. O fim visado por cada um dos interlocutores de um diálogo filosófico não pode ser a escravização do desejo alheio de conhecer, simplesmente porque, para escravizar alguém, qualquer espécie de artimanha sofisticada parece ser bem mais eficiente do que o difícil compromisso de se ater apenas à verdade.

Então, por que a ideia mesma de luta ainda poderia ser importante para os desígnios da presente exposição, quando os seus aspectos mais evidentes – a busca por prestígio e a unilateralidade – se revelam inapropriados ao diálogo filosófico, caso ele pretenda ser uma experiência autenticamente teórica? Ora, qualquer diálogo digno de ser considerado ‘filosófico’ não se baseia na pura autoridade de alguém muito menos em “opiniões” ingênuas e desprezíveis, mas, ao contrário, requer a disposição para *argumentar*,<sup>407</sup> e uma argumentação invariavelmente coage, constrange, ou ainda, impõe “força”, uma palavra por cuja popularização no âmbito da teoria da argumentação Habermas parece ter sido responsável. De acordo com ele, a “força”<sup>408</sup> de um argumento se caracteriza:

[...] pela acuidade das razões; esta se revela, entre outras coisas, pelo fato de o argumento convencer ou não os participantes de um discurso, ou seja, de o argumento ser capaz de motivá-los, ou não, a dar assentimento à respectiva pretensão de validade. (HABERMAS, 2012, p. 48).

Diferentemente de Habermas,<sup>409</sup> porém, a exposição não almeja tratar das “condições para uma situação ideal de fala”, graças à qual “[...] o sentido da pretensão de validade que estiver sendo problematizada [compele] conceitualmente os participantes à suposição de que

<sup>407</sup> Talvez aqui conviesse estabelecer uma diferença entre interpretar e argumentar, uma vez que aquela parece estar mais relacionada à atitude de “deixar fazer valer o direito objetivo do que o outro diz”, enquanto esta, a argumentação, parece estar mais relacionada ao uso de recursos formais e retóricos. Porém, vale perguntar: em que medida, para interpretar alguém, não seria necessário reforçar, *com argumentos próprios*, o ponto de vista interpretado, até para compreendê-lo melhor? Cf. o estudo de Paul Ricoeur (2008a, p. 153 ss), *Interpretação e/ou argumentação*, que, embora concentre a discussão no campo jurídico, acaba remetendo a aspectos mais gerais sobre a relação entre interpretação e argumentação.

<sup>408</sup> O fato de Habermas ele próprio ter grafado a palavra ‘força’ entre aspas no texto original parece apontar sugestivamente para a sua notória tese segundo a qual “a coação do melhor argumento” seria, na verdade, “não coativa em um sentido peculiar” (*ibid.*, p. 67). Infelizmente, não há espaço aqui para discutir mais profundamente essa tese de Habermas, restando à exposição apenas apresentar uma proposição, em certo sentido, contrária, já que ela pretende mostrar como a argumentação é sempre conflituosa e, portanto, pode ser considerada uma luta.

<sup>409</sup> *Ibid.*, p. 91, com adaptações.

se pode almejar, por princípio, um comum acordo racionalmente motivado”. Entretanto, convém admitir, a presente exposição também supõe algo como uma “situação ideal”, na medida em que toda a descrição feita até então sobre a experiência teórica frequentemente se baseia na possibilidade – “ideal”, talvez conviesse acrescentar – de um diálogo onde os interlocutores visassem *estritamente* a verdade.<sup>410</sup> Mesmo assim, a diferença em relação a Habermas não se dilui, porque em nenhum momento ela, a exposição, almejou estabelecer algo semelhante a “pretensões de validade”<sup>411</sup> absolutamente necessárias ao estabelecimento de um discurso considerado racional.

Antes, se há alguma referência mais apropriada à orientação adotada aqui, tal seria os diálogos de Platão, por exemplo, o diálogo *Protágoras*, no qual se evidencia de maneira mais patente, por meio da figura de Sócrates, o esforço necessário para se manter atento à verdade da coisa mesma, caso a intenção seja conhecer melhor. Convém mencionar uma passagem onde Platão descreve com maestria uma experiência pela qual já deve ter passado qualquer um que, alguma vez, tenha travado um diálogo filosófico mais intenso com alguém, experiência possível, inclusive, quando os interlocutores procuram se imbuir das melhores intenções. A passagem sucede uma discussão sobre a qualidade da composição de uma ode, escrita pelo poeta Simônides, a qual Sócrates, respondendo à pergunta de Protágoras, considera “corretamente composta”, dando ao sofista o ensejo necessário para mostrar uma suposta contradição na poesia. O que importa aqui é ressaltar como o ardil sofisticado do discurso de Protágoras repercute em Sócrates, o que Platão descreve assim:

Esse seu discurso [de Protágoras] recebeu uma calorosa aprovação de muitos de seus ouvintes e, num primeiro momento, *senti como se houvesse sido atingido por um hábil boxeador*; perdi momentaneamente a visão e senti-me tonto sob o efeito de suas palavras e do ruído produzido pelos aplausos. Então, para dizer-lhe a verdade, com o intuito de ganhar tempo para examinar o que queria dizer o poeta, voltei-me para Pródicos e, convocando-o à cena, disse: [...]. (PLATÃO, 2009b, p. 291, 339e).

A argumentação desenvolvida em um diálogo de cunho teórico revela os aspectos de uma luta, porque, embora possa ser necessário partir de certas “pretensões de validade” de natureza “contrafactual”, como pensa Habermas (2012, p. 91), é igualmente necessário mediar entre a situação real – repleta de presunção, anseio e às vezes, inclusive, desonestidade – e a situação ideal de um diálogo onde todos visariam apenas a verdade da coisa ela mesma. Ninguém pode simplesmente ignorar as próprias inclinações e as inclinações alheias, contra as quais deve *lutar* quem pretende ser reconhecido como alguém cuja perspectiva possa ser con-

<sup>410</sup> O que, aliás, deveria ser considerado muito natural, visto que o fenômeno fundamental investigado aqui é a ação, da qual não parece ser possível desvincular o compromisso com a realização de *fins*. Logo, Habermas (2012, p. 194, grifo do autor) parece ter razão quando conclui: “[...] a estrutura teleológica é fundamental a *todos* os conceitos de ação”.

<sup>411</sup> Cf. HABERMAS, 2012, p. 192ss.

siderada digna da verdade. Ainda quando os interlocutores se dispõem a agir com as melhores intenções,<sup>412</sup> lhes seria impossível despir-se totalmente de motivações suspeitas e, portanto, a possibilidade de incorrer em um mero jogo sofisticado parece inerir à experiência teórica enquanto uma experiência feita entre seres humanos.

Uma vez feitas tais considerações, convém retomar o ponto de onde a exposição partiu: a argumentação realizada em um “jogo teórico”, especialmente, na filosofia, parece se caracterizar, sim, por uma força coerciva, apesar de Habermas<sup>413</sup> considerá-la “não coativa em um sentido peculiar”. Se a tarefa do filósofo consiste em transformar a maneira como os outros compreendem os fenômenos mais fundamentais da existência humana e, para tanto, ele precisa *fazê-los* abandonar as “concepções vulgares” sobre tais coisas, então, o filósofo precisa *lutar* contra a adesão a tais preconceitos. Ora, só parece possível haver uma luta, quando há um jogo de forças, cujo traço fundamental parece ser a *contrariedade* entre dois movimentos, onde um tende a oferecer *resistência* à possibilidade de o outro ocupar certo espaço. Até onde a exposição consegue ver, claro, dentro do horizonte no qual ela se move, nenhuma relação estabelecida por meio de algo semelhante a uma luta parece possível sem o exercício de alguma forma de coercitividade, e qualquer argumentação parece revelar os caracteres típicos da luta: resistência, contrariedade.

Não é fácil abandonar preconceitos, principalmente, quando se trata de “concepções vulgares”, cuja capacidade para opor resistência a transformações parece ser ainda maior, pois, justamente por serem “vulgares”, portanto, comum a todos, são elas que, em um primeiro momento, abrem as portas para cada ser humano concretizar a possibilidade primordial de falar. Somente depois, muito depois, com o amadurecimento da possibilidade de julgá-las criticamente, é que se torna possível submetê-las à prova, e, quando algo assim acontece, se desencadeia um processo violento, portanto, coercitivo, como Platão retrata tão bem na alegoria da caverna. Uma vez acostumados a se orientar no mundo segundo certos preconceitos, pois aprender a falar significa aprender a se orientar em um mundo,<sup>414</sup> os seres humanos, diante da possibilidade de transformação, parecem sentir aquele receio típico de quem se vê

---

<sup>412</sup> Alguém como Protágoras talvez acreditasse piamente que o que ele propunha a Sócrates não passava da mais pura verdade.

<sup>413</sup> *Ibid.*, p. 67.

<sup>414</sup> Gadamer (2004, p. 176) mesmo não se cansa de reiterar essa tese, por exemplo, no ensaio *Homem e linguagem*: “É aprendendo a falar que crescemos, conhecemos o mundo, conhecemos as pessoas e por fim conhecemos a nós próprios”; ou então em *Linguagem e compreensão*: “Por que o ‘entendimento tácito’, que se estabelece sempre e de novo como uma orientação comum no mundo, significaria estrutura de linguagem? [...] É a linguagem que constrói e conserva essa orientação comum no mundo” (*ibid.*, p. 220); e ainda em *Até que ponto a linguagem prescreve o pensamento*: “O que se dá na linguagem dá-se também no todo de nossa orientação vital: o fato de estarmos familiarizados com um mundo convencional pré-formado” (*ibid.*, p. 236).

diante da obrigação de adotar um novo hábito. Não por acaso, boa parte de uma obra filosófica se dedica a corrigir antecipadamente possíveis equívocos de interpretação, pois o filósofo já sabe da tendência natural de cada um para se manter na zona confortável do que lhe é familiar e reduzir a ela tudo o que lhe parecer estranho.

Ademais, conviria ao menos mencionar uma última virtude prática, cuja apresentação, aparentemente, talvez devesse ter sido feita durante a exposição sobre o aspecto ético da experiência teórica, já que se trata de uma virtude, assunto geralmente relacionado à ética, e não à política. Todavia, ela parece decorrer do aspecto político da experiência teórica, pois se trata de uma virtude mais relacionada ao compromisso de alguém com uma pluralidade de seres humanos, característica determinante, portanto, do aspecto político investigado aqui. Pois bem. Um filósofo verdadeiramente comprometido com a pluralidade de seres humanos dos quais ele procura obter reconhecimento se sente *responsável* pela verdade em favor da qual ele tanto luta, pois sabe bem da sua possível repercussão na existência alheia, como Platão, sempre ele, tão bem o nota em uma sutil passagem da *República*, que, não por acaso, a tese acabou a escolhendo como epígrafe:

[...] proferir discursos quando ainda temos dúvidas e buscamos respostas, como eu faço agora, é algo que me causa medo e insegurança. [...] Meu medo é que, por ter cometido um deslize quanto à verdade, em relação àquilo em que menos se devem cometer deslizes, não serei só eu a levar o tombo, porque também estarei arrastando meus amigos. (PLATÃO, 2009a, p. 177-178, V, II 451a-b).

Não seria possível, dados os limites de uma tese, desenvolver mais profundamente tal aspecto assim como aconteceu com os outros fenômenos apresentados antes. Finalmente, a exposição julga ter sido clara, suficientemente clara, quanto à perspectiva defendida até aqui, restando-lhe apenas fazer uma última observação a respeito do vínculo essencial entre o aspecto ético e o aspecto político da experiência teórica na qualidade de um jogo. Não se trata de dois aspectos estanques, mas um precisa trazer em si o outro, mais especificamente, a ação política do filósofo requer a sua disposição para ser justo com os outros, pois, sem ela, a justiça, ele corre o risco de lutar em vão por reconhecimento. Ele apenas inicia algo novo, de sorte que, para ser reconhecido como alguém iniciador de algo *realmente* novo, transformador, ele precisa ter sido justo com a tradição a quem ele dirigiu críticas, a fim de mostrar em qual medida o que ele propõe realmente transforma o que tem sido compreendido a respeito das coisas “maximamente cognoscíveis”. Do contrário, a esperança de que os outros venham a realizar o que ele iniciou fatalmente culminaria no reconhecimento inverso de que tudo o que ele propôs não passou de um ledô engano.

#### 4 À GUISA DE CONCLUSÃO

Durante todo o seu desenvolvimento, a tese se baseou na pressuposição, herdada conscientemente da hermenêutica filosófica, segundo a qual a compreensão é uma experiência universal, tão universal quanto a linguagem. Conforme Gadamer (2004, p. 180) o nota, e muito bem, no ensaio *Homem e linguagem*, um ato tão simples quanto “ter em mente” alguma coisa já se realiza no âmbito da linguagem, portanto, no âmbito das possibilidades da compreensão. Afinal, qualquer coisa cujo modo de ser possa ser compreendido precisa sê-lo na linguagem, segundo reza o princípio fundamental da hermenêutica filosófica, enunciado no fim de *Verdade e método*,<sup>415</sup> com o qual a tese concorda expressamente. Todavia, a maneira como Gadamer caracteriza a natureza prática da compreensão é insuficiente demais, impedindo-a de determinar toda a universalidade da própria compreensão; afinal, ele considera legítimo aquele velho preceito grego segundo o qual a atitude teórica busca saber no intuito de apenas saber, portanto, despida de qualquer interesse de cunho prático.

Ora, se a atitude teórica não passa de uma modalidade específica da compreensão, então a hermenêutica filosófica conduz à seguinte questão: *a atitude teórica pode formar uma unidade com a atitude prática*, a ponto de o fenômeno universal da compreensão ser plenamente prático, mesmo quando for experimentado sob a forma de uma investigação teórica? No fundo, o que enseja todo o problema é o predomínio secular da pretensão grega de encontrar entre as possibilidades da experiência humana alguma que pudesse filiá-la ao ente considerado divino, para dizê-lo segundo Aristóteles, ao *theós*, cujo modo de ser se caracteriza pela ausência de movimento e pela perenidade, segundo Gadamer (2001, p. 26) diz em *Elogio da teoria*. Por conseguinte, o propósito da tese consistiu basicamente em investigar se havia algum aspecto no pensamento, que é a base de qualquer experiência teórica, graças ao qual fosse possível caracterizá-lo, o pensamento, como uma atividade genuinamente prática e, assim, interpretá-lo segundo padrões mais propriamente humanos.

A ação acabou se revelando o fio condutor fundamental para a descoberta de tal aspecto, pois é necessário agir mesmo quando me ponho a pensar enquanto me encontro totalmente sozinho. Mas o que me motiva a agir? Eis o aspecto verdadeiramente essencial: *a ineludível presença de alguém outro diante de mim*, algo impensável para um ente divino, para o *theós*,

---

<sup>415</sup> “[...] o ser que pode ser compreendido é linguagem” (GADAMER, 2003b, p. 612, grifo do autor).

cuja característica determinante, de acordo com Gadamer,<sup>416</sup> seria a impossibilidade de se mover para algo diferente de si mesmo. O passo mais importante da tese talvez tenha sido demonstrar que o interlocutor imaginário com o qual dialogo enquanto penso sozinho apenas reverbera a condição mais fundamental, mais originária, de existir com tantos outros, aos quais devo a concretização da própria possibilidade de falar e, portanto, de compreender. Devido à necessidade de se relacionar com todos aqueles entre os quais existe, *quem faz a experiência teórica se vê engajado em um amplo jogo prático*, cuja tarefa primordial é transformar os outros para os quais ele representa uma verdade. Trata-se de um jogo duplamente prático, pois a presença alheia exige sempre uma ação tanto ética – a prática da justiça, sobretudo – quanto política – a luta por reconhecimento.

Só assim, segundo a tese defendida aqui, é possível conferir à universalidade da compreensão uma determinação prática igualmente universal, de modo que *a ação*, tal como tem sido apresentada aqui, *acaba se insinuando como um aspecto da existência tão universal quanto a própria linguagem*. Ela, a ação, se encarrega de preencher aquela lacuna supostamente não-prática no âmbito universal da compreensão, aberta graças à suposição segundo a qual seria possível conhecer apenas por conhecer, a exemplo de um *theós*, que permanece absorto na fruição puramente contemplativa de si mesmo. Assim, a tese não instrumentaliza a “ciência em grau máximo”, a filosofia, tornando-a meio para realizar um fim diferente dela própria, mas apenas mostra como a política, enquanto inauguração de algo novo em conjunto com os outros, jamais poderia ter sido considerada ciência em grau inferior.<sup>417</sup> Ao contrário, ela talvez seja o ápice da experiência humana, pois, até quando se trata das coisas mais fundamentais da existência, ela mostra ao filósofo como o poder de transformação daquele valor que ele tanto busca: a verdade, não pode se limitar à sua própria existência singular, mas depende da possibilidade de ele transformar também o maior número possível daqueles tantos outros com os quais o filósofo necessita conviver.

Em suma, *a atitude de distanciamento teórico forma necessária e simultaneamente uma unidade com a atitude de engajamento prático*.

A perspectiva defendida aqui parece ser bem diferente da perspectiva de Günter Figal (2012, p. 27) segundo a qual “todo pensar e todo compreender [...] realiza-se em uma conjunção [...] de distanciamento e enredamento vital”. Para esclarecer a sua perspectiva, Figal se vale de um exemplo, a “experiência estética”, que, ao mesmo tempo, torna clara a diferença

---

<sup>416</sup> *Loc. cit.*

<sup>417</sup> Na verdade, tal distinção já não parece fazer mais sentido.

em relação à tese proposta aqui. “[...] imiscuir-se em uma obra de arte”, diz ele, “significa sempre estar interessado, absorvido, e, apesar disso, livre – liberado das exigências e inevitabilidades que se colocam em situações de ação”.<sup>418</sup> Ora, segundo a perspectiva da presente tese, o distanciamento teórico, ao contrário do que Figal propõe, jamais poderia gozar de tal liberdade em relação “às exigências [...] que se colocam em situações de ação”. Antes, o propósito da tese consistiu em defender que o distanciamento teórico é sempre, ao mesmo tempo, engajamento prático em um jogo amplo, onde o filósofo precisa se comprometer com uma ação de natureza tanto ética quanto política.

Ademais, o propósito da tese também não se resumiu a mostrar, como parece ter sido a intenção de Figal, que “todo pensar e todo compreender” são sempre condicionados pela própria situação da qual eles mesmos procuram se distanciar. Embora concorde com Figal, se tal fosse o propósito visado aqui, a tese não se diferenciaria tanto do que a hermenêutica filosófica já propôs, visto que ela mesma, a hermenêutica, sempre enfatizou tal “enredamento” entre compreensão e situação histórica. Gadamer (2003b, p. 414, grifo do autor) mesmo observa, em *Verdade e método*: “[...] também o problema hermenêutico se aparta evidentemente de um saber puro, separado do ser. [...] Aquele que sabe não está frente a uma constelação de fatos, que basta constatar, mas é atingido por aquilo que ele conhece”. A crítica desenvolvida aqui contra a suposta pureza da atitude teórica parece ser diferente, porque, mais uma vez, ela não almejou preservar o distanciamento teórico do compromisso com a ação, mas, muito ao contrário, buscou mostrar como ambos formam uma unidade íntima.

Por defender a imbricação entre atitude teórica e ação ética, ela, a tese, também não procura mostrar, a exemplo de Nietzsche, como a verdade visada na filosofia seria, em realidade, um “ideal”, cuja busca, portanto, estaria perpassada de uma motivação fundamentalmente moral. Em relação ao valor de verdade de um juízo qualquer, o propósito de Nietzsche, conforme ele (2002a, p. 11, §4) mesmo o apresenta em *Além do bem e do mal*, consistiu em saber “em que medida ele [o juízo] promove ou conserva a vida, conserva ou até mesmo cultiva a espécie”. Tanto é assim, que, segundo ele,<sup>419</sup> “a falsidade de um juízo não chega a constituir [...] uma objeção contra ele”, o que mostra como a presente tese, comparada a Nietzsche, segue boa parte da tradição quando se trata da relação entre verdade e filosofia.

Apenas se fosse desconsiderada a posição prévia a partir da qual cada um se orienta, a presente tese poderia fazer eco às seguintes palavras de Nietzsche: “pensamentos são a-

---

<sup>418</sup> *Loc. cit.*, grifo nosso.

<sup>419</sup> *Loc. cit.*



ções”.<sup>420</sup> Porém, ela em nenhum momento defenderia algo sequer semelhante à seguinte proposição: “Não passa de um preconceito moral que a verdade tenha mais valor que a aparência; é inclusive a suposição mais mal demonstrada que já houve”.<sup>421</sup> Como o terceiro capítulo procurou mostrar, a descoberta de uma relação essencial entre atitude teórica e atitude prática não precisa culminar, segundo a tese defendida aqui, em um esvaziamento da realidade efetiva e em uma espécie de apologia da aparência. “Aparência é, para mim”, diz Nietzsche (2002b, p. 92, §54), “aquilo mesmo que atua e vive, que [...] chega ao ponto de me fazer sentir que tudo aqui é aparência, fogo-fátuo, dança de espíritos e nada mais”.

Tão importante quanto estabelecer a diferença entre a tese proposta e os projetos de outros filósofos com os quais ela parece ter alguma afinidade é denunciar pelo menos um problema do qual a tese não tratou ao longo do seu desenvolvimento, apesar de não lhe negar a sua devida importância. Ora, já que ela assume para si, expressamente, a pressuposição herdada da hermenêutica filosófica segundo a qual a compreensão seria um fenômeno universal, conviria responder às críticas apresentadas contra tal pressuposição, em particular, às críticas de Habermas (1987, p. 40ss). Entretanto, tal problema, embora incida sobre uma pressuposição de toda a tese, parece ensejar uma discussão à parte, onde as críticas de Habermas deveriam ser reconstituídas, para que, somente então, fosse possível respondê-las devidamente. Mas algo assim soaria muito mais como uma longa e, em certo sentido, desnecessária digressão, se tivesse sido apresentada em algum momento dos três capítulos, pois nada em tal discussão parece concernir diretamente aos aspectos do problema motivador da tese.

Basicamente, Habermas<sup>422</sup> procura questionar a pretensa universalidade da compreensão, apontando para casos de “comunicação sistematicamente distorcida”, por exemplo, uma “pseudocomunicação, em que não fica reconhecível aos participantes uma perturbação da comunicação”. Em uma situação assim, segundo Habermas, “somente alguém que chegue de fora perceberá que um entende mal o outro”, pois “a pseudocomunicação gera um sistema de mal-entendidos que não é descoberto ou percebido [...] na aparência de um falso consenso”.<sup>423</sup> Mas os exemplos mais investigados na exposição de Habermas são os casos em que doenças psicopatológicas, no âmbito particular, e ideologias, no âmbito coletivo, parecem determinar os rumos da comunicação. Como a hermenêutica se move apenas dentro dos limites da “lin-

---

<sup>420</sup> NIETZSCHE *apud* MACHADO, 1999, p. 95.

<sup>421</sup> *Ibid.*, p. 41, §34.

<sup>422</sup> *Ibid.*, p. 41.

<sup>423</sup> *Ibid.*, p. 41-42.

guagem natural”, “corrente”, tais casos estariam, de acordo com ele,<sup>424</sup> para além dos “limites da compreensão hermenêutica”.

Se, antes, não coube à tese responder a tais críticas, agora tampouco caberia realizar um empreendimento tão difícil, haja vista a complexidade dos argumentos de Habermas, restando ao menos uma alternativa: fazer uma breve menção às próprias réplicas de Gadamer.<sup>425</sup> Há pelo menos dois ensaios de Gadamer (2004) dedicados às objeções de Habermas: *Retórica, hermenêutica e crítica de ideologia: comentários metacríticos a “Verdade e método I”* e também *Réplica a “Hermenêutica e crítica de ideologia”*. Além deles, Gadamer às vezes também evoca a discussão com Habermas em outros ensaios, como ocorre, por exemplo, em *Até que ponto a linguagem prescreve o pensamento*<sup>426</sup> e, principalmente, em *Hermenêutica clássica e hermenêutica filosófica*.<sup>427</sup> Neste último ensaio, em particular, Gadamer<sup>428</sup> adverte, visando Habermas, aparentemente: “Uma crítica da ideologia que pensa estar isenta de toda preocupação ideológica não é menos dogmática que uma ciência social ‘positivista’ que se compreende como técnica social”.

Por fim, vale mencionar também a impossibilidade de a tese ter desenvolvido um possível desdobramento da perspectiva que ela procurou defender até aqui: a relação entre retórica e o caráter argumentativo da experiência teórica. Afinal, na luta por reconhecimento, uma boa argumentação tende a fracassar, caso desconsidere não só a contundência psicológica do seu teor crítico como também a vaidade intelectual daqueles a quem ela se dirige. Depois de tanto criticar a retórica, até mesmo Platão (2007, p. 90, XLIV, 260d, com adaptações) acabou admitindo no diálogo *Fedro*: “Por ventura, meu caro”, diz Sócrates a Fedro, “não tratamos a retórica com mais rudeza do que fora necessário?”, pois, “[sem ela]”, ele continua, “o conhecimento da realidade não basta para persuadir segundo as regras da arte”.

Todavia, para satisfazer bem tal propósito, seria necessário apresentar uma interpretação razoavelmente dedicada dos diálogos de Platão sobre a retórica e, claro, do tratado de Aristóteles (2009d) dedicado exclusivamente a ela, sem considerar, obviamente, a revivificação da retórica que Chaïm Perelman (2004; 2005) se incumbiu de realizar mais recentemente.

---

<sup>424</sup> *Ibid.*, p. 37.

<sup>425</sup> Para uma excelente exposição dos pontos fundamentais desse debate entre Habermas e Gadamer, cf. SOMBRA, 2008.

<sup>426</sup> *Ibid.*, p. 238ss.

<sup>427</sup> *Ibid.*, p. 139.

<sup>428</sup> *Loc. cit.*

te.<sup>429</sup> Tal conclusão poderia se aplicar a muitas outras possibilidades abertas durante o desenvolvimento da tese, mas, como uma investigação precisa delimitar um tema e nele se ater, a fim de não se perder em divagações sem rumo, a tese preferiu não abordar tais assuntos. Na verdade, talvez se trate de uma deficiência própria a qualquer experiência teórica, que, em vez de desembocar em uma verdade absoluta, divina, fatalmente padece da infinitude inerente ao diálogo, cuja interrupção, como Gadamer (2004, p. 181) bem o nota, guarda sempre uma referência à possibilidade de ele ser retomado em algum outro momento.

---

<sup>429</sup> Cf. também BEUCHOT, 1998.

## REFERÊNCIAS

- A ALMA do osso. Direção, edição e fotografia de Cao Guimarães; trilha sonora original de “O Grivo”. Belo Horizonte: Cinco em Ponto, 2004. Filme no formato super-8 e mini DV (74 min.), son., color.
- AGAMBEN, Giorgio. *Estado de exceção*. São Paulo: Boitempo, 2004.
- AGOSTINHO, Santo. *A doutrina cristã: manual de exegese e formação cristã*. 2. ed. São Paulo: Paulus, 2007.
- \_\_\_\_\_. *Santo agostinho*. São Paulo: Nova Cultural, 2000. (Coleção *Os Pensadores*)
- AQUINO, Tomás. *Suma teológica: questões 1-70*. v. 3. 2. ed. Porto Alegre: Escola Superior de Teologia São Lourenço de Brindes, 1980.
- \_\_\_\_\_. *Da justiça*. Trad. Paulo Tondinelli. São Paulo: Vide editorial, 2012.
- ARENDT, Hannah. *A condição humana*. 10. ed. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2002.
- \_\_\_\_\_. *A dignidade da política: ensaios e conferências*. 4. ed. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 2006.
- \_\_\_\_\_. *A vida do espírito: o pensar, o querer, o julgar*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2009.
- \_\_\_\_\_. *The human condition*. 2. ed. Chicago: University of Chicago, 1998.
- \_\_\_\_\_. *The life of the mind*. New York: Harcourt, 1981.
- ARISTÓTELES. *Ética a nicômaco*. São Paulo: Atlas, 2009a.
- \_\_\_\_\_. *Ética a nicômaco*. 3. ed. São Paulo: EDIPRO, 2009b.
- \_\_\_\_\_. *Ética a nicômacos*. 4. ed. Brasília: Universidade de Brasília, 2001.
- \_\_\_\_\_. *Ética eudemia*. 1. reimpr. Madrid: Alianza, 2009c.
- \_\_\_\_\_. *Metafísica*. v. 2. 2. ed. São Paulo: Loyola, 2005a.
- \_\_\_\_\_. *Metafísica*. v. 3. 2. ed. São Paulo: Loyola, 2002.
- \_\_\_\_\_. *Metafísica: livros IV e VI*. Trad. Lucas Angioni. 2. ed. v. 45. São Paulo: UNICAMP, 2003.
- \_\_\_\_\_. *Órganon: categorias, da interpretação, Analíticos anteriores, Analíticos posteriores, Tópicos, Refutações sofisticas*. São Paulo: EDIPRO, 2005b.

ARISTÓTELES. *Protréptico*: una exhortación a la filosofía. ed. bilingüe. Madrid: Abada, 2006.

\_\_\_\_\_. *Retórica*. Madrid: Alianza, 2009d.

AUBENQUE, Pierre. *A prudência em Aristóteles*. 2. ed. São Paulo: Discurso Editorial; Paulus, 2008.

\_\_\_\_\_. *Desconstruir a metafísica?* São Paulo: Loyola, 2012a.

\_\_\_\_\_. *O problema do ser em Aristóteles*: ensaio sobre a problemática aristotélica. São Paulo: Paulus, 2012b.

BACK, Rainri. O jogo da historicidade. *Em tempos de história*. Brasília, v. 16, p. 13-32, jan./jul. 2010a. Disponível em: <<http://seer.bce.unb.br/index.php/emtempos/article/view/2547/2101>>. Acesso em: 09 out de 2012.

\_\_\_\_\_. A reconstituição de perspectivas como momento fundamental da experiência hermenêutica. *Índice*. Rio de Janeiro, v. 2, n. 1, p. 01-12, jan./jun. 2010b. Disponível em: <<http://www.revistaindice.com.br/rainriback.pdf>>. Acesso em: 21.11.12.

BACON, Francis. *Bacon*. São Paulo: Nova Cultural, 1999. (Coleção *Os Pensadores*)

BENSUSAN, Hilan. *Excessos e exceções*: por uma ontologia sem cabimento. São Paulo. Ideias & Letras, 2008.

BEUCHOT, Mauricio. *La retórica como pragmática y hermenéutica*. Barcelona: Anthropos, 1998.

BORDÉÜS, Richard. *Aristóteles*: a justiça e a cidade. São Paulo: Loyola, 2007.

CAMUS, Albert. *O mito de Sísifo*. 6. ed. Rio de Janeiro: Record, 2008.

CASANOVA, Marco Antonio. A compreensão em jogo ou o jogo da compreensão. *Mente, Cérebro & Filosofia*. São Paulo, n. 11, p. 59-65, ago. 2008.

DILTHEY, Wilhelm. *A construção do mundo histórico nas ciências humanas*. Trad. Marco Antonio Casanova. São Paulo: UNESP, 2010a.

\_\_\_\_\_. *El mundo histórico*. Obras de Wilhelm Dilthey VII. México: Fondo de Cultura Económica, 1978a.

\_\_\_\_\_. *Ideias sobre uma psicologia descritiva e analítica*. Trad. Marco Antonio Casanova. Rio de Janeiro: Via Verita, 2011.

\_\_\_\_\_. *Introdução às ciências do espírito*: tentativa de uma fundamentação para o estudo da sociedade e da história. Trad. Marco Antonio Casanova. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2010b.

DILTHEY, Wilhelm. *Introducción a las ciencias del espíritu*: en la que se trata de fundamentar el estudio de la sociedad y de la historia. 2. reimpr. México: Fondo de Cultura Económica, 1978b.

\_\_\_\_\_. *Psicologia e compreensão*. Lisboa: Edições 70, 2002.

\_\_\_\_\_. *Teoria das concepções do mundo*: a consciência histórica e as concepções de mundo; tipos de concepção de mundo e a sua formação metafísica. Lisboa: Edições 70, 1992.

DELEUZE, Gilles; GUATTARI, Félix. *O que é a filosofia?* São Paulo: Editora 34, 2000.

DESCARTES, René. *Descartes*. São Paulo: Nova Cultural, 2000. (Coleção os pensadores)

FERREIRA, Luciana. *O 'Outro' em Heidegger é o 'mesmo' em Lévinas?: uma defesa da alteridade na ontologia fundamental*. Taguatinga, DF: Universa, 2010.

FIGAL, Günter. *Nietzsche: uma introdução filosófica*. Trad. Marco Antonio Casanova. Rio de Janeiro: Mauad X, 2012.

\_\_\_\_\_. *Oposicionalidade: o elemento hermenêutica e a filosofia*. Trad. Marco Antonio Casanova. Petrópolis: Vozes, 2007.

FINLEY, Moses (Org.). *O legado da Grécia: uma nova avaliação*. Brasília: Universidade de Brasília, 1998.

FOUCAULT, Michel. *Arqueologia do saber*. 6. ed. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2002.

FRAGOZO, Fernando. *Razão e desconstrução: Derrida entre a soberania incondicional e a incondicionalidade soberana. Ensaios filosóficos*. Rio de Janeiro, 2013. No prelo.

GADAMER, Hans-Georg. *A atualidade do belo: a arte como jogo símbolo e festa*. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1985.

\_\_\_\_\_. *A ideia do bem entre Platão e Aristóteles*. São Paulo: Martins Fontes, 2009.

\_\_\_\_\_. *A razão na época da ciência*. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1983.

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

\_\_\_\_\_. *Gesammelte Werke I: Hermeneutik I*. 10 Bände. Unveränd. Taschenbuchausg. Tübingen: Mohr Siebeck, 1999.

\_\_\_\_\_. *Hegel, Husserl, Heidegger*. Trad. Marco Antonio Casanova. Petrópolis: Vozes, 2012.

\_\_\_\_\_. *Herança e futuro da Europa*. Lisboa: Edições 70, 1998.

\_\_\_\_\_. *Hermenêutica em retrospectiva: Heidegger em retrospectiva*. v. I. Trad. Marco Antonio Casanova. Petrópolis: Vozes, 2007a.

GADAMER, Hans-Georg. *Hermenêutica em retrospectiva: a virada hermenêutica*. v. II. Trad. Marco Antonio Casanova. Petrópolis: Vozes, 2007b.

\_\_\_\_\_. *Hermenêutica em retrospectiva: hermenêutica e a filosofia prática*. v. 3. Trad. Marco Antonio Casanova. Petrópolis: Vozes, 2007c.

\_\_\_\_\_. *La dialéctica de Hegel: cinco ensayos hermenéuticos*. 6. ed. Madrid: Cátedra, 2005.

\_\_\_\_\_. *O problema da consciência histórica*. 2. ed. Rio de Janeiro: FVG, 2003a.

\_\_\_\_\_. *Verdade e método I: traços fundamentais de uma hermenêutica filosófica*. 5. ed. rev. Petrópolis: Vozes; Bragança Paulista, SP: Universitária São Francisco, 2003b.

\_\_\_\_\_. *Verdade e método II: complementos e índice*. 2. ed. Petrópolis, RJ: Vozes; Bragança Paulista, SP: Universitária São Francisco, 2004.

GLOCK, Hans-Johann. *Dicionário Wittgenstein*. Rio de Janeiro: Zahar, 1998.

GRONDIN, Jean. Understanding as Dialogue: Gadamer. In: GLENDINNING, Simon (Ed.). *The Edinburgh Encyclopedia of Continental Philosophy*. Edinburgh: Edinburgh University Press, 1999, p. 222-230. Disponível em: <<http://jeangrondin.files.wordpress.com>>. Acesso em: 02 jul.12.

HABERMAS, Jürgen. *Dialética e hermenêutica: para a crítica da hermenêutica de Gadamer*. São Paulo e Porto Alegre: LP&M, 1987.

\_\_\_\_\_. *Teoria do agir comunicativo: racionalidade da ação e racionalização social*. v. I. Trad. Paulo Astor Soethe. Rev. téc. Flávio Beno Siebeneichler. São Paulo: WMF Martins Fontes, 2012.

HEGEL, Georg W. F. *Enciclopédia das ciências filosóficas em compêndio (1830): a ciência da lógica*. v.1. 2. ed. Trad. Paulo Meneses. São Paulo: Loyola, 2005.

\_\_\_\_\_. *Enciclopédia das ciências filosóficas em compêndio (1830): a filosofia do Espírito*. v. III. Trad. Paulo Meneses; Pe. José Machado (colaborador). São Paulo: Loyola, 1995.

\_\_\_\_\_. *Fenomenologia do espírito*. 2. ed. Trad. Paulo Meneses. Petrópolis: Vozes, 2003.

\_\_\_\_\_. *Philosophische Propädeutik*. In: \_\_\_\_\_. *Hegel Studienausgabe*. Frankfurt am Main: Fischer, 1968, S. 45-199. Disponível em: <<http://www.marxists.org/deutsch/philosophie/hegel/propaed/k1-2-pflicht.htm>>. Acesso em: 27 nov. 2012.

\_\_\_\_\_. *Propedêutica filosófica*. Lisboa: Edições 70, 1989.

HEIDEGGER, Martin. *A caminho da linguagem*. Petrópolis: Vozes; Bragança Paulista, SP: Universitária São Francisco, 2003b.

\_\_\_\_\_. *Caminhos da floresta*. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2002d.

HEIDEGGER, Martin. *Ensaio e conferências*. 2. ed. Petrópolis: Vozes, 2002c.

HEIDEGGER, MARTIN. *Gesamtausgabe*. I. Abteilung: veröffentlichte Schriften 1914-1970. Wegmarken. Band 9. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1976.

\_\_\_\_\_. *Gesamtausgabe*. II. Abteilung: Vorlesungen 1923-1944. Die Grundbegriffe der Metaphysik: Welt, Endlichkeit, Einsamkeit. Band 29/30. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1983a.

\_\_\_\_\_. *Heidegger*. Trad. Ernildo Stein. São Paulo: Nova Cultural, 1983b. (Coleção *Os Pensadores*).

\_\_\_\_\_. *Heidegger*. Trad. Ernildo Stein. São Paulo: Nova Cultural, 1999a. (Coleção *os pensadores*).

\_\_\_\_\_. *Interpretaciones fenomenológicas sobre Aristóteles*: indicación de la situación hermenéutica (Informe Natorp). Madrid: Trotta, 2002b.

\_\_\_\_\_. *Introdução à filosofia*. Trad. Marco Antonio Casanova. São Paulo: Martins Fontes, 2008b.

\_\_\_\_\_. *Introdução à metafísica*. 4. ed. Trad. Emmanuel Carneiro Leão. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1999c.

\_\_\_\_\_. *Ontología*: hermenéutica de la facticidad. 3 ed. Madrid: Alianza, 2008a.

\_\_\_\_\_. *O princípio do fundamento*. Lisboa: Instituto Piaget, 1999b.

\_\_\_\_\_. *Os conceitos fundamentais da metafísica*: mundo, finitude e solidão. Trad. Marco Antonio Casanova. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2003a.

\_\_\_\_\_. *Sein und Zeit*. 18. Aufl. Tübingen: Max Niemeyer, 2001.

\_\_\_\_\_. *Ser e tempo*. v.1. 12. ed. Petrópolis: Vozes; Bragança Paulista, SP: Universitária São Francisco, 2002a.

\_\_\_\_\_. *Ser e tempo*. v. 2. 10. ed. Petrópolis: Vozes; Bragança Paulista, SP: Universitária São Francisco, 2002e.

HOLANDA, Sérgio Buarque. *Raízes do Brasil*. 26. ed. 10 reimp. São Paulo: Companhia da Letras, 2000.

HONNETH, Axel. *A luta por reconhecimento*: a gramática moral dos conflitos sociais. 2. ed. São Paulo: Editora 34, 2009.

HÖSLE, Vittorio. *O sistema de Hegel*: o idealismo da subjetividade e o problema da intersubjetividade. São Paulo: Loyola, 2007.

HOUAISS, Antonio. *Houaiss*: dicionário da língua portuguesa. São Paulo: Objetiva, 2001.



HUIZINGA, Johan. *Homo ludens: o jogo como elemento da cultura*. 5 ed. 3. reimpr. São Paulo: Perspectiva, 2008.

HUME, David. *Investigação acerca do entendimento humano*. São Paulo: Nova Cultural, 2000. (Coleção os pensadores).

HUSSERL, Edmund. *A ideia da fenomenologia*. Lisboa: Edições 70, 2008.

\_\_\_\_\_. *Ideias para uma fenomenologia pura e para uma filosofia fenomenológica: introdução geral à fenomenologia pura*. Aparecida, SP: Ideias & Letras, 2006a.

\_\_\_\_\_. *Investigaciones lógicas*. v.1. Madrid: Alianza, 2006b.

\_\_\_\_\_. *Investigaciones lógicas*. v. II. 1 ed. 2. reimp. Madrid: Alianza, 2006c.

\_\_\_\_\_. *Meditaciones cartesianas*. 1. reimp. México: Fondo de Cultura Económica, 1996.

\_\_\_\_\_. *Meditações cartesianas: introdução à fenomenologia*. São Paulo: Madras, 2001.

HYPPOLITE, Jean. *Gênese e estrutura da fenomenologia do espírito de Hegel*. 2. ed. São Paulo: Discurso Editorial, 1999.

KANT, Immanuel. *Crítica da faculdade do juízo*. Trad. Valerio Rohden. 2. ed. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2005a.

\_\_\_\_\_. *Crítica da razão pura*. Trad. Valerio Rohden e Udo Baldur Moosburger. São Paulo: Nova Cultural, 2000. (Coleção os pensadores).

\_\_\_\_\_. *Fundamentação da metafísica dos costumes*. Lisboa: Edições 70, 1995.

\_\_\_\_\_. [et al.]. *O que é esclarecimento?* Rio de Janeiro: Via Verita, 2011.

\_\_\_\_\_. *Textos seletos*. 3. ed. Petrópolis: Vozes, 2005b.

KELSEN, Hans. *A ilusão da justiça*. São Paulo: Martins Fontes, 2008.

KOJÈVE, Alexandre. *Introdução à leitura de Hegel: aulas sobre a Fenomenologia do Espírito ministradas de 1933 a 1939 na École des Hautes Études reunidas e publicadas por Raymond Queneau*. Rio de Janeiro: Contraponto, 2002.

LOCKE, John. *Ensaio acerca do entendimento humano*. São Paulo: Nova Cultural, 1997. (Coleção os pensadores).

LUFT, Eduardo. *Para uma crítica interna ao sistema de Hegel*. Porto Alegre: EDIPUCRS, 1995.

MACHADO, Roberto. *Nietzsche e a verdade*. Rio de Janeiro: Graal, 1999.

MARX, Karl; ENGELS, Friedrich. *Manifesto comunista*. São Paulo: Boitempo, 1998.

NIETZSCHE, Friedrich. *Além do bem e do mal: prelúdio a uma filosofia do futuro*. 2. ed. Trad. Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia da Letras, 2002a.

\_\_\_\_\_. *Gaia Ciência*. São Paulo: Companhia da Letras, 2002b.

PARMÊNIDES. *Da natureza*. Trad. José Trindade Santos. Brasília: Thesaurus, 2000.

PELLEGRIN, Pierre. *Vocabulário de Aristóteles*. São Paulo: WMF Martins Fontes, 2010.

PERELMAN, Chaïm. *Retóricas*. 2. ed. São Paulo: Martins Fontes, 2004.

PERELMAN, Chaïm; OLBRECHTS-TYTECA, Lucie. *Tratado da argumentação: a nova retórica*. 2. ed. São Paulo: Martins Fontes, 2005.

PIEPER, Josef. *O que é filosofar?* São Paulo: Edições Loyola, 2007.

PLATÃO. *A república*. 2. Trad. Anna Lia Amaral de Almeida Prado. São Paulo: Martins Fontes: 2009a.

\_\_\_\_\_. *Diálogos I: Teeteto (ou do conhecimento), Sofista (ou do ser), Protágoras (ou Sofistas)*. São Paulo: EDIPRO, 2009b.

\_\_\_\_\_. *Diálogos II: Górgias (ou da retórica), Eutidemo (ou da disputa), Hípias Maior (ou Do Belo), Hípias Menor (ou Do Falso)*. São Paulo: EDIPRO, 2009c.

\_\_\_\_\_. *Diálogos IV: Parmênides (ou Das Formas), Político (ou Da Realeza), Filebo (ou Do Prazer), Lísias (ou Da Amizade)*. São Paulo: EDIPRO, 2009d.

\_\_\_\_\_. *Diálogos V: O banquete, Mênon (ou da virtude), Timeu, críticas*. São Paulo: EDIPRO, 2010.

\_\_\_\_\_. *Fedro, Cartas, O primeiro Alcibíades*. 2. ed. rev. Trad. Carlos Alberto Nunes. Belém: EDUFPA, 2007.

\_\_\_\_\_. *Mênon*. 5. ed. Trad. Maura Iglésias. Rio de Janeiro: PUC-Rio, 2009e.

PLEBE, Armando. *Breve história da retórica antiga*. São Paulo: E.P.U., 1978.

RAWLS, John. *Uma teoria da justiça*. 3. ed. São Paulo: Martins Fontes, 2008.

REALE, Giovanni. *História da filosofia antiga*. v. 2. São Paulo: Loyola, 1997.

RICOEUR, Paul. *O justo I: a justiça como regra moral e como instituição*. Trad. Ivone C. Benedetti. São Paulo: WMF Martins Fontes, 2008a.

\_\_\_\_\_. *O justo 2: justiça e verdade e outros estudos*. Trad. Ivone C. Benedetti. São Paulo: WMF Martins Fontes, 2008b.

\_\_\_\_\_. *Oneself as another*. Chicago and London: University Chicago, 1994.

RICOEUR, Paul. *O si-mesmo como um outro*. Campinas: Papirus, 1991.

RICOEUR, Paul. *Percurso do reconhecimento*. São Paulo: Loyola, 2006.

SANTOS, José G. T. *Para ler platão: a ontoepistemologia dos diálogos socráticos*. Tomo I. São Paulo: Loyola, 2008.

SANTOS, Roberval J. L. Modelos de engajamento. *Estudos Avançados*, São Paulo, vol.19, n. 54, mai./aug. 2005. Disponível em: <[http://www.scielo.br/scielo.php?pid=S0103-40142005000200021&script=sci\\_arttext](http://www.scielo.br/scielo.php?pid=S0103-40142005000200021&script=sci_arttext)>. Acesso em: 12 fev de 2013.

SARTRE, Jean-Paul. *O existencialismo é um humanismo*. In: Sartre. 3. ed. São Paulo: Abril Cultural, 1987. (Coleção *Os pensadores*).

\_\_\_\_\_. *O ser e o nada: ensaio de ontologia fenomenológica*. 12 ed. Petrópolis: Vozes, 2003.

SCHARFF, Robert C. Heidegger's 'appropriation' of Dilthey before *Being and Time*. *Journal of the History of Philosophy*, Baltimore, v. 35, n. 1, p. 105-128, jan. 1997.

SCHILLER, Friedrich. *Cartas sobre a educação estética da humanidade*. São Paulo: Pedagógica e Universitária (EPU), 1991.

SCHLEIERMACHER, Friedrich. *Hermenêutica: arte e técnica de interpretação*. 2. ed. Trad. Celso Reni Braida. Petrópolis: Vozes, 2000.

\_\_\_\_\_. *Hermenêutica e crítica*. v. I. Trad. Aloísio Ruedell. Ijuí, RS: UNIJUÍ, 2005.

SCHOPENHAUER, Arthur. *Como vencer um debate sem precisar ter razão: em 38 estratégias (dialética erística)*. Rio de Janeiro: Topbooks, 1997.

SILVANO, Gustavo. *Hermenêutica e práxis em Gadamer*. 2007. 93 f. Dissertação (Mestrado em filosofia) – Centro de Teologia e de Ciências Humanas, Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2007.

SOMBRA, Laurênio. Gadamer e Habermas: os atritos da linguagem. *Intuitio*, v. 1, n. 2, p. 171-187, Porto Alegre, nov. 2008. Disponível em: <<http://revistaseletronicas.pucrs.br/ojs/index.php/intuitio/article/view/4223/3332>>. Acesso em: 12 fev. 2013.

STEIN, Ernildo. *Introdução ao pensamento de Martin Heidegger*. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2002.

VATTIMO, Gianni. *Il vecchio Kant può trovare un accordo con Heidegger: la contrapposizione filosofica tra gli analitici e i continentali non ha senso, è una questione di stile di scrittura: lo conferma la tesi di McDowell*. *La Stampa*, Torino, set. 1999. Disponível em: <[http://www.giannivattimo.it/doc/vecchio\\_kant.html](http://www.giannivattimo.it/doc/vecchio_kant.html)>. Acesso em: 17 jan. 2013.

WITTGENSTEIN, Ludwig. *Da certeza*. Lisboa: Edições 70, 1998.

\_\_\_\_\_. *Investigações filosóficas*. São Paulo: Nova Cultural, 2000. (Coleção *os pensadores*).

VATTIMO, Gianni . *Tractatus logico-philosophicus*. 3. ed. Trad. Luiz Henrique Lopes. São Paulo: EDUSP, 2001.

YARBROUGH, Jean; STERN, Peter. Vita activa and vita contemplativa: reflections on Hannah Arendt's political thought in "The life of the mind". *Review of Politics*, Indiana, v. 43, p. 323-354, jul. 1981.

## REFERÊNCIAS

- ALMEIDA, Custódio Luís Silva de. *Hermenêutica e dialética: dos estudos platônicos ao encontro com Hegel*. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2002.
- ALMEIDA, Custódio Luís Silva de; FLICKINGER, Hans-Georg; ROHDEN, Luiz (org.). *Hermenêutica filosófica: nas trilhas de Hans-Georg Gadamer*. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2000.
- APEL, Karl-Otto. *Transformação da filosofia I: filosofia analítica, semiótica, hermenêutica*. São Paulo: Edições Loyola, 2000a.
- \_\_\_\_\_. *Transformação da filosofia II: o a priori da comunidade de comunicação*. São Paulo: Edições Loyola, 2000b.
- AUBENQUE, Pierre. El lugar de la Ética a Nicómaco en la discusión contemporánea sobre la ética. *Laguna: Revista de filosofía*, San Cristóbal de La Laguna, n. 15, p. 9-17, jul./dez. 2004. Disponível em: <<http://webpages.ull.es/users/rlaguna/Laguna15/01.pdf>>. Acesso em: 16 de julho de 2012.
- BERNSTEIN, Richard. *Beyond objectivism and relativism: science, hermeneutics and praxis*. Oxford: Basil Blackwell, 1983.
- \_\_\_\_\_. From hermeneutics to praxis. *Review of Metaphysics*, Washington, v. 35, jun, p. 823-845, 1982.
- BERTI, Enrico. Gadamer and the reception of Aristotle's intellectual virtues. *Revista Portuguesa de Filosofia*, Braga, n. 56, p. 345-360, jul./dez. 2000. Disponível em: <[http://www.facfil.ucp.pt/2000\\_3-4\\_art\\_03.html](http://www.facfil.ucp.pt/2000_3-4_art_03.html)>. Acesso em: 16 jul de 2012.
- BLEICHER, Josef. *Hermenêutica contemporânea*. Lisboa: Edições 70, 2002.
- BROGAN, Walter. Gadamer's praise of theory: Aristotle's friend and the reciprocity between theory and practice. *Research in phenomenology*, Leiden, v. 32, p. 141-155, jan./jun. 2002.
- CASANOVA, Marco Antonio. A vida da linguagem compreensiva. *Mente, Cérebro & Filosofia: Ricoeur e Gadamer: presença do outro e interpretação*. São Paulo, n. 11, ago, p. 66-73 2008.
- \_\_\_\_\_. World and Singularity: The Necessity to Rethink the Essence of Action and the Failure of Heidegger's Hermeneutics of Facticity. In: PORTOCARRERO, Maria Luíza; UMBELINO, Luiz Antonio; WIERCINSKI, Andrzej (Hrsg.). *Hermeneutic rationality: la rationalité herméneutique*. Berlin: LIT, 2012, p. 255-270. (Reihe *International Studies in Hermeneutics and Phenomenology*, Bd. 3)
- CLEARY, John. Emending Aristotle's division of theoretical sciences. *Review of Metaphysics*, Washington, v. 48, p. 33-70, set. 1994.
- CHISHOLM, Roderick. Gadamer and Realism: reaching an understanding. In: HAHN, Lewis E. (ed.) *The Philosophy of Hans-Georg Gadamer*. Chicago: Open Court, 1997.

COLTMAN, Rod. *The Language of Hermeneutics: Gadamer and Heidegger in Dialogue*. Albany: SUNY Press, 1998.

CORETH, Emerich. *Questões fundamentais de hermenêutica*. São Paulo: EPU/Edusp, 1973.

DAVEY, Nicholas. *Unquiet understanding*. New York: SUNY Press, 2006.

DOSTAL, Robert (ed.). *The cambridge companion to Gadamer*. Cambridge: Cambridge University Press, 2002.

DUQUE-ESTRADA, Paulo César. Da problemática do método ao método como problema: hermenêutica filosófica e a questão do compreender. *Gragoatá*, Rio de Janeiro, n. 29, p. 49-61, jul./dez. 2010. Disponível em: <<http://www.uff.br/revistagragoata/revistas/gragoata29web.pdf>>. Acesso em: 16 jun de 2012.

\_\_\_\_\_. Gadamer's rehabilitation of practical philosophy: an overview. 1993. 180 f. Tese (Doutorado em Filosofia) – The Graduate School of Arts and Sciences, Departamento de Filosofia, Boston College, 1993.

\_\_\_\_\_. Limites da herança heideggeriana: a práxis na hermenêutica de Gadamer. *Revista Portuguesa de Filosofia*, Braga, n. 56, p. 509-520, jul./dez. 2000.

\_\_\_\_\_. The double move of philosophical hermeneutics. *Études phénoménologiques*, Bruxelles, n. 26, p. 19-31, 1997.

DUTT, Carsten. *En conversación con Hans-Georg Gadamer: hermenéutica, estética, filosofía práctica*. Madrid: Tecnos, 1998.

ESCUADERO, Jesús Adrian Escudero. *Heidegger e a filosofia prática de Aristóteles*. São Leopoldo, RS: Nova Harmonia, 2010.

FIGAL, Günter. *Der Sinn des Verstehens: Beiträge zur hermeneutischen Philosophie*. Stuttgart: Philipp Reclam, 1996.

\_\_\_\_\_. *Martin Heidegger: zur Einführung*. Hamburg: Junius, 1999.

GALISON, Peter; DASTON, Lorraine. *Objectivity*. New York: Zone Books, 2010.

GALLAGHER, Shaun. The place of *phronesis* in postmodern hermeneutics. *Philosophy Today*, Chicago, v. 37, p. 298-305, 1993.

GARRETT, Jan Edward. Hans-Georg Gadamer on the 'fusion of horizons'. *Man and World*, Berlin, v. 11, p. 392-400, 1978.

GJESDAL, Kristin. *Gadamer and the legacy of german idealism*. Cambridge: Cambridge University Press, 2012.

GRONDIN, Jean. Gadamer on humanism. In: HAHN, Lewis E. (ed.). *The philosophy of Hans-Georg Gadamer: the library of living philosophers*. v. 24. Chicago: Open Court Publishing, 1997, p. 157-170. Disponível em: <<http://jeangrondin.files.wordpress.com/2010/05/gadamer-on-humanism-1997.pdf>>. Acesso em: 16 jun de 2012.

\_\_\_\_\_. Humanism and the hermeneutic limits of rationality. *Graduate Faculty Philosophy Journal*, Virginia, v. 16, p. 417-432, 1993. Disponível em: <[http://mapageweb.umontreal.ca/grondinj/pdf/herm\\_limits\\_rationality.pdf](http://mapageweb.umontreal.ca/grondinj/pdf/herm_limits_rationality.pdf)>. Acesso em: 16 jun de 2012.

\_\_\_\_\_. *Introdução à hermenêutica filosófica*. São Leopoldo: Unisinos, 1999.

\_\_\_\_\_. *O pensamento de gadamer*. São Paulo: Paulus, 2012.

\_\_\_\_\_. Play, festival, and ritual in Gadamer: on the theme of the immemorial in his later works. In: SCHMIDT, Lawrence Kennedy (ed.). *Language and Linguisticity in Gadamer's Hermeneutics*, Lanham: Lexington Books, 2001, p. 43-50. Disponível em: <[http://mapageweb.umontreal.ca/grondinj/pdf/play\\_festival\\_ritual\\_gadam.pdf](http://mapageweb.umontreal.ca/grondinj/pdf/play_festival_ritual_gadam.pdf)>. Acesso em: 16 jun de 2012.

HANS, J. S. Hans-Georg Gadamer and hermeneutic phenomenology. *Philosophy Today*, Chicago, v. 22, p. 3-19, 1978.

HERRMANN, Friedrich-Wilhelm von. Way and method: hermeneutic phenomenology in thinking the history of being. In: MACANN, Christopher (ed.). *Critical Heidegger*. London and New York: Routledge, 1996, p. 171-190.

HÖFFE, Otfried. *Praktische philosophie: Das Modell des Aristoteles*. 3. Aufl. Berlin: Akademie Verlag, 2008.

HOGAN, John. Gadamer and the hermeneutical experience. *Philosophy Today*, Chicago, v. 20, p. 3-12, 1976.

IBBETT, John. Gadamer, application and history of ideas. *History of Political Thought*, London, v. 8, n. 3, p. 545-555, 1987.

INEICHEN, Hans. *Philosophische hermeneutik*. Freiburg und München: Karl Alber, 1991.

JASPERS, Karl. *Die geistige situation der zeit*. 5. Aufl. Berlin: De Gruyter, 1947.

KISIEL, Theodore. The happening of tradition: the hermeneutics of Gadamer and Heidegger. In: HOLLINGER, Robert (ed.). *Hermeneutics and Praxis*. Notre Dame: University of Notre Dame Press, 1985, p. 3-31.

KANT, Immanuel. *Über den Gemeinspruch, Das mag in der Theorie richtig sein, taugt aber nicht für die Praxis*; Zum ewigen Frieden: ein philosophischer Entwurf. Hamburg: Felix Meiner, 1992.

LONG, Christopher P. The ontological reappropriation of *phronesis*. *Continental Philosophy Review*, Berlin, v. 35, p. 35-60, 2002.

PALMER, Richard. *Hermenêutica*. Lisboa: Edições 70, 1986.

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

RISSER, James. From concept to word: on the radicality of philosophical hermeneutics. *Continental Philosophy Review*, Berlin, v. 33, p. 309-325, 2000.

\_\_\_\_\_. Hermeneutics and the voice of the other: re-reading Gadamer's philosophical hermeneutics. Albany: SUNY Press, 1997.

\_\_\_\_\_. Philosophical hermeneutics and the question of community. In: SCOTT, Charles E.; SALLIS, John (ed.) *Interrogating the tradition: hermeneutics and history of philosophy*. Albany: SUNY Press, 2000, p. 19-35.

ROHDEN, Luiz. *Hermenêutica filosófica*. São Leopoldo: Ed. Unisinos, 2002.

\_\_\_\_\_. Hermenêutica filosófica como filosofia prática. *Filosofia Unisinos*, São Leopoldo, v. 2, n. 3, p. 193-211, jul./dez. 2001.

\_\_\_\_\_. Hermenêutica filosófica: uma configuração entre a amizade aristotélica e a dialética dialógica. *Síntese*, Belo Horizonte, v. 31, n. 100, p. 191-212, mai./ago. 2004. Disponível em: <<http://www.faje.edu.br/periodicos/index.php/Sintese/article/view/353/662>>. Acesso em: 16 jun de 2012.

SCHUCKMAN, Paul. Aristotle's *phronesis* and Gadamer's hermeneutics. *Philosophy Today*, Chicago, 23, p. 41-50, 1979.

SILVA, Maria Luísa Portocarrero Ferreira da. *O preconceito em Hans-Georg Gadamer: sentido de uma reabilitação*. Coimbra: Fundação Calouste Gulbenkian, 1995.

STEIN, Ernildo. *Aproximações sobre hermenêutica*. Porto Alegre: EDIPUCRS, 1996.

\_\_\_\_\_. Da fenomenologia hermenêutica à hermenêutica filosófica. *Veritas*, Porto Alegre, v. 47, n. 1, p. 21-34, mar. 2002a.

\_\_\_\_\_. *Dialética e hermenêutica: uma controvérsia sobre o método em filosofia*. *Síntese*, Belo Horizonte, v. 10, n. 29, p. 21-48, set./dez. 1983.

\_\_\_\_\_. Desconstrução e hermenêutica. In: FELTES, Heloísa Pedroso de Moraes; ZILLES, Urbano (org.). *Filosofia: diálogo de horizontes: Festschrift em homenagem a Jayme Paviani*. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2001.

\_\_\_\_\_. É a hermenêutica filosófica filosofia? *Filosofia unisinos*, São Leopoldo, v. 3, n. 4, p. 65-85, jan./jun. 2002b.

TAYLOR, Charles. *As fontes do self: a construção da identidade moderna*. São Paulo: Edições Loyola, 2011.

VATTIMO, Gianni. *O fim da modernidade: niilismo e hermenêutica na cultura pós-moderna*. São Paulo: Martins Fontes, 2002.



VATTIMO, Gianni. *Para além da interpretação: o significado da hermenêutica para a filosofia*. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1999.

VOLPI, Franco. Dasein as praxis: the heideggerian assimilation and the radicalization of the practical philosophy of Aristotle. In: MACANN, Christopher (ed.). *Critical Heidegger*. London and New York: Routledge, 1996. p. 27-66.