

UNIVERSIDADE DO VALE DO RIO DOS SINOS - UNISINOS
UNIDADE ACADÊMICA DE PESQUISA E PÓS-GRADUAÇÃO
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA
NÍVEL DOUTORADO

EDIMARCIO TESTA

A PRÁXIS HERMENÊUTICA COMO RESPONSABILIDADE ÉTICA

SÃO LEOPOLDO

2022

EDIMARCIO TESTA

A PRÁXIS HERMENÊUTICA COMO RESPONSABILIDADE ÉTICA

Tese apresentada como requisito parcial para obtenção do título de Doutor em Filosofia, pelo Programa de Pós-Graduação em Filosofia da Universidade do Vale do Rio dos Sinos - UNISINOS

Orientador: Prof. Dr. Luiz Rohden

São Leopoldo

2022

T342p Testa, Edimarcio.

A práxis hermenêutica como responsabilidade ética /
Edimarcio Testa. – 2022.

171 f. : il. ; 30 cm.

Tese (doutorado) – Universidade do Vale do Rio dos
Sinos, Programa de Pós-Graduação em Filosofia, 2022.

“Orientador: Prof. Dr. Luiz Rohden.”

Dados Internacionais de Catalogação na Publicação (CIP)

(Bibliotecária: Silvana Dornelles Studzinski – CRB 10/2524)

EDIMARCIO TESTA

A PRÁXIS HERMENÊUTICA COMO RESPONSABILIDADE ÉTICA

Tese apresentada como requisito parcial para obtenção do título de Doutor em Filosofia, pelo Programa de Pós-Graduação em Filosofia da Universidade do Vale do Rio dos Sinos - UNISINOS

Aprovado em: 23 de agosto de 2022.

BANCA EXAMINADORA

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

Prof. Dr. Denis Coitinho Silveira – Universidade do Vale do Rio dos Sinos

Prof. Dr. Castor Mari Martin Bartolomé Ruiz – Universidade do Vale do Rio dos Sinos

Prof. Dr. Roberto Wu – Universidade Federal de Santa Catarina

Prof. Renata Ramos da Silva – Universidade Federal Fluminense

AGRADECIMENTOS À CAPES

O presente trabalho foi realizado com o apoio da Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior - Brasil (CAPES) - Código de Financiamento 001.

Para Melania e Guilherme, amores no dito e
não-dito.

AGRADECIMENTOS

- Ao Instituto Federal de Educação, Ciência e Tecnologia do Rio Grande do Sul (IFRS) – Campus Caxias do Sul, pela concessão do afastamento docente para qualificação.
- À Universidade do Vale do Rio dos Sinos (UNISINOS), pela disponibilização da estrutura.
- Ao orientador Luiz Rohden, pelo apoio, pelo acompanhamento e pela sábia orientação nesta pesquisa.
- Aos professores da banca avaliadora, pelas considerações críticas e pela avaliação do trabalho.
- Aos membros do Grupo de Pesquisa Hermenêutica e [em] Filosofia e Literatura, pela oportunidade de diálogo e aprendizagem.
- Ao amigo Nadir Antônio Pichler, pela apreciação do texto e pelas pontuais sugestões de melhoria.

“A hermenêutica filosófica pressupõe algo como uma ética da alteridade e da responsabilidade [...]”. (BRUNS, 2004, p. 38)

RESUMO

Aqui, defendo que a práxis hermenêutica é uma atividade responsável. O tema da responsabilidade está presente nas reflexões hermenêuticas de Hans-George Gadamer, mas de forma assistemática. Ele é ainda objeto de reflexão por parte de alguns intérpretes que, com exceção de Theodore George (2020), pouco o desenvolvem. Tanto a sistematização quanto o desenvolvimento mais amplo da responsabilidade ética, esta ínsita à atividade de compreender e interpretar, auxiliam na sua própria compreensão e também estabelecem as bases para a reflexão acerca de problemas práticos vigentes que exigem, sobretudo, a consideração da alteridade, seja em nível pessoal, social, político, cultural, ecológico. No âmbito do pensamento hermenêutico de Gadamer, a atividade do intérprete define-se como *práxis*, uma vez que seu modelo é a *phronesis* aristotélica da *Ética Nicomaqueia*. Após o estabelecimento do significado hermenêutico da *phronesis*, comparativamente ao significado aristotélico, caracterizo a práxis hermenêutica, a partir de seus elementos constitutivos fundamentais, como atividade mediadora do universal no particular, guiada pelo saber ético, enraizada na vida ética e no processo dialógico. Concluo apresentando cinco formas de responsabilidade que incidem, respectivamente, sobre a “escolha”, a “resposta”, a “autorresponsabilização”, a “singularidade” e o próprio “compreender”. Argumento que, apesar de suas peculiaridades, essas formas têm por base o exercício prático da hermenêutica e são permeadas por ele. Com isso, assumo que elas se fundem na generalidade da noção de práxis hermenêutica, bem como no encontro com a alteridade, que lhes confere fundamentalmente um caráter ético.

Palavras-chave: Gadamer; hermenêutica filosófica; *phronesis*; práxis hermenêutica; responsabilidade ética.

ABSTRACT

Here, I argue that hermeneutic praxis is a responsible activity. The theme of responsibility is present in the hermeneutic reflections of Hans-George Gadamer, but in an unsystematic way. It is still the object of reflection on the part of some interpreters who, with the exception of Theodore George (2020), do not develop it enough. Both systematization and the broader development of ethical responsibility, in the activity of understanding and interpreting, help in their own understanding and lay the foundations for reflection on current practical problems that require, above all, the consideration of otherness, whether on a personal, social, political, cultural, or ecological level. In the context of Gadamer's hermeneutic thought, the interpreter's activity is defined as praxis, since his model is the Aristotelian *phronesis* of *Nicomachean Ethics*. After the establishment of the hermeneutic meaning of *phronesis*, compared to the Aristotelian meaning, I characterize hermeneutic praxis, based on its fundamental constitutive elements, as a mediating activity of the universal in the private sphere, guided by ethical knowledge, rooted in ethical life and in the dialogical process. I conclude by presenting five forms of responsibility that focus, respectively, on "choice", "response", "self-responsibility", "singularity" and "understanding" itself. I argue that, despite their peculiarities, these forms are based on the practical exercise of hermeneutics and are thus, permeated by it. With this, I take the assumption that they merge into the generality of the notion of hermeneutic praxis, as well as in the encounter with otherness, which gives them fundamentally an ethical character.

Keywords: Gadamer; philosophical hermeneutics; *phronesis*; hermeneutic praxis; ethical responsibility.

LISTA DE SIGLAS

EN	Ética Nicomaqueia
EE	Ética a Eudemo
Metph.	Metafísica
Rep.	República

SUMÁRIO

1 INTRODUÇÃO	12
2 A <i>PHRONESIS</i> COMO MODELO HERMENÊUTICO.....	19
2.1 O SIGNIFICADO ARISTOTÉLICO DA <i>PHRONESIS</i>	19
2.1.1 A cosmologia da prudência.....	29
2.1.2 A antropologia da prudência.....	33
2.2 O SIGNIFICADO HERMENÊUTICO DA <i>PHRONESIS</i>	45
2.2.1 Analogia entre <i>phronesis</i> e hermenêutica.....	48
2.2.1.1 Aplicação do geral ao particular na ação e na compreensão	48
2.2.1.2 A reflexão do agente moral e do intérprete	50
2.2.1.3 Vinculação do saber à pessoa do agente moral e do intérprete	52
2.2.1.4 O caráter situado da ação e da compreensão	54
2.2.1.5 O juízo da <i>phronesis</i> e a interpretação de um texto.....	55
3 A HERMENÊUTICA COMO <i>PRÁXIS</i>.....	57
3.1 A APLICAÇÃO	60
3.2 O SABER PRÁTICO	65
3.3 A VIDA ÉTICA	70
3.4 O DIÁLOGO	83
4 A <i>PRÁXIS</i> HERMENÊUTICA COMO RESPONSABILIDADE ÉTICA	95
4.1 A RESPONSABILIDADE NA ESCOLHA.....	95
4.2 A RESPONSABILIDADE NA RESPOSTA	102
4.3 A AUTORRESPONSABILIZAÇÃO	113
4.4 A RESPONSABILIDADE NO SINGULAR	129
4.5 A RESPONSABILIDADE DE COMPREENDER.....	134
5 CONSIDERAÇÕES FINAIS.....	159
REFERÊNCIAS	164

1 INTRODUÇÃO

Para desenvolver sua hermenêutica filosófica, Hans-Georg Gadamer toma como referência temas da filosofia prática aristotélica¹. Um deles é o da *phronesis*. Apesar de Gadamer reconhecer que Aristóteles não trata do problema hermenêutico², sua *Ética Nicomaqueia*, em especial, fornece um relevante modelo para problemas hermenêuticos centrais. A abordagem aristotélica do tema da *phronesis* serve de estímulo para o exame que Gadamer empreende sobre a compreensão hermenêutica. Para ele, a *phronesis* é um modelo “prático” da experiência hermenêutica. Soma-se a esse quadro o caráter ético da hermenêutica, que pode ser evidenciado, de acordo com Dennis Schmidt, mediante a extrapolação do significado de conceitos hermenêuticos fundamentais, tais como abertura, diálogo, tradição e compreensão³. Ao se extrapolar, por exemplo, o significado da noção de compreensão, mediante seu aspecto prático conferido pela *phronesis*, percebe-se uma proximidade com a filosofia prática, bem como a possibilidade de a hermenêutica filosófica embasar uma ética.

O conceito aristotélico de *phronesis* está na base de todo pensamento de Gadamer. Ele é um tema constante na longa trajetória intelectual do filósofo de Marburgo⁴, desde sua formação acadêmica e escritos da juventude até suas produções da velhice. Tal constância temática da *phronesis* remonta aos primeiros anos da década de 1920, quando do encontro de Gadamer com as “interpretações fenomenológicas” da ética aristotélica desenvolvidas pelo jovem Heidegger, nos cursos de Friburgo (1919-1923) e de Marburgo (1923-1928). Ela é, depois, documentada praticamente ao longo de toda a obra de Gadamer, a saber: no ensaio de 1930, *Saber prático (Praktisches Wissen)*, dedicado à interpretação do pensamento socrático, platônico e aristotélico; na quarta conferência do texto *O problema da consciência histórica* (1957), denominada “O problema hermenêutico e a ética de Aristóteles”; no capítulo de

¹ O desenvolvimento da hermenêutica filosófica não se reduz ao parâmetro da filosofia prática de Aristóteles. Ele engloba outras referências teóricas fundamentais, tais como Platão, Kant e Heidegger.

² Na seção de *Verdade e método*, intitulada *A atualidade hermenêutica de Aristóteles*, Gadamer (2000a, p. 645) afirma: “É claro que, em Aristóteles, não se trata do problema hermenêutico e muito menos de sua dimensão histórica, mas da avaliação exata do papel que a razão tem no agir ético”.

³ Dennis Schmidt (2008, p. 37-38) sustenta, em seu artigo *Hermenêutica como ética originária*, que a hermenêutica filosófica pode embasar uma ética, em virtude de três razões básicas: primeira, Gadamer escreve textos e observações que tratam explicitamente de questões éticas; segunda, os textos da tradição ética possuem um papel determinante no esforço de Gadamer para delinear sua teoria hermenêutica e terceira conceitos hermenêuticos fundamentais, que dão mostras de uma proximidade com a filosofia prática, podem ter seu significado estendido para a abordagem de questões éticas.

⁴ Esta é a posição de Riccardo Dottori (2008). Para ele, o conceito de *phronesis* não só permanece como tema constante no pensamento de Gadamer, mas também conduz, a partir de seu desdobrar, ao desenvolvimento do pensamento gadameriano conhecido como filosofia hermenêutica. (DOTTORI, 2008, p. 11).

Verdade e método (1960) intitulado “A atualidade hermenêutica de Aristóteles”, no qual Gadamer mostra a original referência das ciências do espírito ao saber moral ou prático no sentido aristotélico; na “conversão” da hermenêutica em filosofia prática, implementada numa série de importantes ensaios dos anos setenta e oitenta, e, por fim, na tradução e no comentário do livro VI, da *Ética Nicomaqueia* (1998), efetuada e publicada pelo próprio Gadamer.

A *phronesis* também está na base do pensamento hermenêutico gadameriano. Ela é modelo para a hermenêutica filosófica, na medida em que participa decisivamente⁵ da elaboração da teoria hermenêutica de Gadamer, sob a forma de saber prático.⁶ Enquanto um tipo de modelo dos problemas oriundos da atividade hermenêutica, consoante exposto em *Verdade e método* (GADAMER, 2000a, p. 669), a *phronesis* serve ainda de parâmetro, por exemplo, para a formação da “linha argumentativa” gadameriana⁷, no que tange ao problema hermenêutico da aplicação, isto é, da conjugação do universal e do particular. Ela é responsável, inclusive, pela realização da unidade entre teoria e prática hermenêutica, conforme Gadamer expressa no título de um de seus ensaios tardios - *Hermenêutica como tarefa teórica e prática*. (1998, p. 293). Mais do que isso, a *phronesis* é responsável pela “fusão entre hermenêutica e práxis” (BERNSTEIN, 1982, p. 11; 21). Essa fusão permite que se compreenda a hermenêutica como uma atividade prática, não no sentido de técnica (*techne*), mas no sentido de *práxis*⁸. Assim, ao ser qualificada como *práxis*, a hermenêutica filosófica adquire um caráter ético, o qual possibilita a reflexão acerca de temas dessa natureza, por exemplo, o da responsabilidade.

O vínculo entre hermenêutica filosófica e responsabilidade é ainda pouco explorado no universo acadêmico especializado. A literatura existente, oriunda de pesquisas recentes, resume-se a poucos trabalhos. Tem-se, em nível nacional, um livro de Hans-Georg Flickinger (2014), em que consta uma abordagem hermenêutica explícita sobre o tema da

⁵ Dottori (2008, p. 11) observa, ainda, que a hermenêutica filosófica “somente é possível sobre a base da *phronesis*”.

⁶ Gadamer (1998, p. 381) relata que a apresentação da *phronesis* por Heidegger, no seminário de Friburgo, em 1923, como “um gênero de conhecimento diferente”, foi, para ele, uma palavra mágica. Esta ideia de um “saber completamente diferente”, denominada por Gadamer (1985, p. 232) de “saber prático”, conforme consta no próprio título de seu ensaio de 1930 (*Praktisches Wissen*), pode ser considerada, na interpretação de Stefano Marino (2008, p. 196), como “a intuição original de Gadamer”.

⁷ No ensaio *Problemas da razão prática*, publicado em 1980, Gadamer (1998, p. 317) afirma que a *phronesis*, ao servir de modelo para sua própria linha argumentativa, torna a hermenêutica, enquanto teoria da aplicação, “uma tarefa filosófica central”, para ele.

⁸ Conforme Dottori (2008, p. 14), a “hermenêutica é uma prática. Ela consiste na arte de compreender, assim como a retórica consiste na arte de persuadir. Mas arte e prática devem ser entendidas no sentido de ‘práxis’, não de ‘techne’”.

responsabilidade, com base na concepção gadameriana de diálogo. Há, também, dois artigos de Luiz Rohden (2020; 2021), que fazem referência à temática da responsabilidade, na perspectiva da hermenêutica filosófica. Encontra-se, no cenário internacional, um artigo de Dennis Schmidt (2019), em que se aborda a relação entre vida filosófica e responsabilidade moral, a partir da tradição hermenêutica de Heidegger e Gadamer. Há, ainda, um artigo de Ilaria Nidasio (2014), que relaciona a racionalidade hermenêutica com a responsabilidade ética. Existem, por fim, diversos textos de Theodore George (2014; 2020), nos quais o autor se ocupa da questão da responsabilidade hermenêutica de modo mais amplo, profundo e original. Com exceção de George, todos os outros autores pouco desenvolvem o tema da responsabilidade, pois suas abordagens são ligeiras, sucintas e limitadas a aspectos de outras questões mais abrangentes.

A responsabilidade é um tema constante (*leitmotiv*) nos escritos gadamerianos posteriores à obra *Verdade e método* (1960)⁹. Neles, o tema da responsabilidade¹⁰ aparece de forma diluída, no interior de outras temáticas mais amplas, abordadas por Gadamer. Sob essa forma, a responsabilidade está presente, por exemplo, nas reflexões gadamerianas desenvolvidas nos ensaios *Sobre a possibilidade de uma ética filosófica* (1963), *O que é a práxis? As condições da razão social* (1974), *Os limites do especialista* (1989) e *Sobre a incompetência política da filosofia* (1992/1993). Todavia, não há um texto de Gadamer que aborde especificamente essa temática. Por conta disso, a questão da responsabilidade carece de uma abordagem sistematizada. Ademais, o próprio tema da “responsabilidade hermenêutica”, que se pode identificar na hermenêutica filosófica de Gadamer, permanece “subestimado” e, até mesmo, “subdesenvolvido” (GEORGE, 2020, p. 44).

⁹ Conforme Flickinger (2014, p. 59), a questão da responsabilidade compõe um dos núcleos temáticos dos escritos gadamerianos dos anos 1970 e 1980, que consiste na “implicação ético-moral da experiência hermenêutica”. Nessa perspectiva, prossegue Flickinger (2014, p. 59), “a questão da responsabilidade pessoal perpassa toda a experiência hermenêutica”. Acrescentam-se a essa descrição os escritos dos anos 1990, nos quais Gadamer mantém-se interessado no tema da responsabilidade, como se pode notar no ensaio intitulado *Sobre a incompetência da filosofia* (1992/1993), bem como no seu comentário à tradução ao livro VI da *Ética Nicomaqueia* (1998). Para Flickinger (2014, p. 59), apesar de Gadamer não ter escrito nada específico sobre a questão da responsabilidade, nesses textos, a “preocupação com o diálogo e a língua viva”, enquanto “o meio social por excelência leva necessariamente à questão pelos princípios e das posturas sociais que condicionam sua assunção ou não”.

¹⁰ Quando se refere à responsabilidade ética, política ou social, em seus textos, Gadamer utiliza os termos *Verantwortlichkeit* e *Verantwortung* que, apesar da proximidade semântica, possuem sentidos distintos na língua alemã. Essencialmente, *Verantwortlichkeit* designa uma forma de responsabilidade que não pode ser compartilhada com outros, cabendo ao sujeito aceitar, reconhecer e responder, por si mesmo, pelas consequências de sua própria ação. *Verantwortung*, por sua vez, diz respeito a uma responsabilidade que pode ser compartilhada com outros, sob a forma de atribuição ou imposição, por dever ou autoridade, obrigando o sujeito a responder ao outro, nesse contexto de relações, pelas suas ações.

Pesquisas recentes sobre a responsabilidade hermenêutica dão mostras de possíveis implicações teórico-práticas, na abordagem de diversas questões, de natureza distintas. Em sua investigação acerca da racionalidade hermenêutica, Nidasio (2014, p. 08) destaca a importância de se constituir responsabilidades compartilhadas, mediante o diálogo, no mundo contemporâneo. Segundo essa pesquisadora, a racionalidade prática gadameriana, ao se constituir como uma proposta ética, é capaz de estabelecer as bases, sobre as quais conduz efetivamente um “diálogo” inter-religioso e intercultural. Ela pode permitir, ainda e ao mesmo tempo, às novas gerações a aquisição de uma identidade comunitária flexível e disponível à mudança, capaz de valorizar, no seu significado positivo, a interculturalidade. De modo mais amplo, George (2020, p. 84 *et seq.*) avança com a responsabilidade hermenêutica, tomando por base aspectos da *práxis* discriminados por Gadamer (DUTT, 1998, p. 97), em direção a uma diversidade de temas, a saber: “coisas”, “animais”, “outros”, “solidariedade”, “tradução”, além de “artes e literatura”. Embora ainda não os aborde, George anuncia também o “direito”, a “diplomacia” e as “relações políticas internacionais” como possíveis temas a serem investigados a partir do ponto de vista da experiência hermenêutica. No entanto, ao investigar o tema da responsabilidade ética, George toma a hermenêutica da facticidade de Heidegger como modelo fundamental de abordagem¹¹, e não a ética aristotélica, como procuro, aqui, dar ênfase.

A questão da responsabilidade recebe grande atenção na filosofia contemporânea. A partir da segunda metade do século XX, diversos pesquisadores, no âmbito da chamada filosofia continental, se ocupam desse tema, tais como Jean-Paul Sartre, Emmanuel Levinas, Dietrich Bonhoeffer, Karl-Otto Apel e Hans Jonas. Entre esses, talvez o mais representativo seja Jonas (2006), em razão do grande impacto acadêmico de sua teoria da responsabilidade, exposta na obra *O princípio responsabilidade*. Sob o impulso da ética kantiana, Jonas (2006) reformula o imperativo categórico, a fim de melhor atender às demandas éticas de nossa civilização tecnológica. Nessa reformulação, a responsabilidade humana, enraizada na temporalidade, estende-se para a totalidade da vida natural e para o futuro longínquo. Gadamer (2004, p. 479-482) conhece a teoria da responsabilidade de Jonas. Num de seus textos (GADAMER, 2002, p. 17), ele declara estar de acordo com Jonas acerca da ideia de que, atualmente, a “responsabilidade une a todos”; objeta, porém, que tal responsabilidade

¹¹ George (2020, p. 25) argumenta que o giro prático da experiência hermenêutica, empreendido por Gadamer a partir da ética aristotélica, não se concentra no tema da responsabilidade. Penso que, sobre isso, George não está totalmente certo. Se a responsabilidade não está, de fato, no centro dos interesses de Gadamer, algumas de suas formas, abordadas por ele, em certos textos, têm por base justamente esse giro prático da hermenêutica.

precisa considerar “os direitos de cada domínio cultural, com seus conceitos e valores vigentes”, visto serem “tarefas saturadas de tensões”, que “exigem, hoje, uma política de longo prazo”. Entendo que o ponto central dessa objeção de Gadamer à teoria de Jonas consiste na desconsideração da práxis, quer dizer, na exigência de se aplicar qualquer teoria ou princípio da responsabilidade às situações culturais particulares.

Tais considerações atestam que sobre o tema da responsabilidade ética, na perspectiva da práxis hermenêutica, ainda há o que pensar e fazer. Por práxis hermenêutica entendo, em sentido amplo¹², a ação do intérprete que tem por base a compreensão. Esse entendimento pressupõe, por sua vez, o sentido estrito de práxis hermenêutica, enquanto a atividade do intérprete de compreender e, a partir disso, desenvolver uma interpretação de algo linguístico. Ressalto que essa atividade não se restringe à compreensão e interpretação de textos ou de outras pessoas, mas engloba o mundo da vida [*Lebenswelt*] e a existência do próprio intérprete. Por responsabilidade entendo, seguindo Gadamer, a resposta¹³ do intérprete ao outro, acerca de seu agir, nas situações éticas em que se encontra. Essencialmente, a práxis hermenêutica é um exercício, uma atividade¹⁴ contínua, pois o processo de compreender e interpretar nunca se esgota num ponto de chegada. Isso permite que se pergunte: é a práxis hermenêutica uma atividade responsável? Enquanto atividade, a práxis hermenêutica se efetiva e se estrutura mediante a articulação dos elementos phronéticos da aplicação do universal ao particular, o saber prático, a vida ética e o diálogo. Avaliar se o exercício da práxis hermenêutica se constitui em responsabilidade ética é meu propósito aqui.

Para fazer isso, organizo minha exposição em três capítulos. No primeiro deles, explico o significado da *phronesis* na hermenêutica filosófica de Gadamer em comparação

¹² Acolho, aqui, a distinção de Lawrence Schmidt (2016), segundo a qual, em Gadamer, a práxis hermenêutica possui dois sentidos: um abrangente e outro restrito. O primeiro significa agir de acordo com o que foi compreendido e o segundo significa aplicar alguma teoria hermenêutica para interpretar a linguagem falada ou escrita. Entendo que essa distinção elucida melhor a relação entre práxis hermenêutica e ética. De modo estrito, pode-se compreender e não agir. De modo amplo, pode-se agir em decorrência do compreender. A título de exemplo, não se pode exigir do intérprete, por um lado, que faça algo com o que ele compreendeu, ao ler um determinado texto, por outro, a compreensão da pergunta de alguém, enquanto apelo da alteridade, exige do intérprete uma resposta como uma forma de agir ético.

¹³ Esta resposta pode se dar, a depender do contexto, tanto no sentido de *Verantwortlichkeit* como no sentido de *Verantwortung*.

¹⁴ No ensaio *Hermenêutica. Teoria e prática* (1996), Gadamer (2002, p. 21) afirma que não seria correto traduzir o termo grego *práxis* por “ação”. Para ele, melhor seria, talvez, falar de “atividade”, visto que “isso deixa totalmente em suspenso [aberto e indeterminado] o que tal atividade deve consistir em cada caso, que também pode consistir em palavras”. [...] Cada atividade consiste sempre “num ‘estar presente’ de corpo e alma, em tudo o que se faz. Com o ‘estar presente’ não se entende absolutamente um fazer nem de longe um ‘agir’. Poderíamos falar de um ‘poder com coisas’, por exemplo, se for perguntado se você ‘está indo bem’. Era a fórmula final das cartas entre os gregos: ‘que corra tudo bem’ [...]. Também aqui não há referência a nada que precise ser feito especificamente”. (GADAMER, 2002, p. 21-22).

ao significado aristotélico da *Ética Nicomaqueia*. Como mostro, ao ser objeto de reabilitação por parte de Gadamer, a *phronesis* aristotélica não é tomada no sentido de mera continuação, mas no sentido de modelo prático para a hermenêutica, pois encontra um lugar diferente num contexto também diferente. No segundo capítulo, caracterizo a noção gadameriana de práxis hermenêutica a partir de seus elementos constitutivos fundamentais. Argumento que, apesar de essa noção incorporar os elementos phronéticos da aplicação do universal ao particular e o saber ético, ela se constitui ainda pela vinculação à vida ética e ao diálogo hermenêutico. Por fim, no terceiro capítulo, apresento cinco formas de responsabilidade, as quais têm por base a noção gadameriana de práxis, denominadas respectivamente de “Responsabilidade na escolha”, “Responsabilidade na resposta”, “Autorresponsabilização”, “Responsabilidade no singular” e “Responsabilidade de compreender”. Sustento que essas formas de responsabilidade se edificam mediante o exercício da práxis hermenêutica, como também se articulam em torno da ideia de alteridade, a qual lhes confere, fundamentalmente, um caráter ético.

Ao apresentar a noção aristotélica de *phronesis*, tomo por base a tradução italiana da *Ética Nicomaqueia*, feita por Carlo Natali, especialmente o livro VI, por conta de sua boa avaliação acadêmica.¹⁵ Para expor os elementos constitutivos do universo conceitual da *phronesis*, utilizo a interpretação de Pierre Aubenque (2003), em seu livro *A Prudência em Aristóteles*¹⁶. Ademais, com a finalidade de situar a *phronesis* no âmbito da sistematização aristotélica do saber, recorro, na introdução, ao tratado da *Metafísica*. Dou início à explicitação do significado hermenêutico da *phronesis*, pela descrição da presença deste conceito no conjunto do pensamento gadameriano. Para isso, amparo-me na tese de Ricardo Dottori (2008)¹⁷, na participação de Gadamer nos seminários de Heidegger da década de

¹⁵ Na resenha sobre esta tradução da *Ética Nicomaqueia*, Marco Zingano (1999, p. 168) afirma que “Carlo Natali é autor de importantes estudos sobre a interpretação da filosofia aristotélica, sobretudo da ética, o que lhe dá muita segurança na discussão das teses filosóficas envolvidas na sua tradução”, além de não estar filiado a nenhuma tradição interpretativa específica, gozando da “rara habilidade de navegar entre tradições muito distintas”, o que “lhe dá uma certa distância em relação aos debates mais candentes, abrindo-lhe um panorama que, por vezes, escapa a aqueles que estão no centro das batalhas”. Zingano (1999, p. 179) diz, ainda, que “a tradução é cuidadosa, a escolha de termos é criteriosa, a base filosófica de interpretação é sólida, e as soluções oferecidas são atraentes”.

¹⁶ Utilizo o texto de Aubenque (2003), por três motivos básicos: primeiro, o texto é considerado um “clássico” sobre a ética aristotélica, segundo, Aubenque considera a doutrina da prudência central no pensamento ético de Aristóteles e, terceiro, a intenção, nesta investigação, não é a de realizar uma exposição exaustiva da noção de *phronesis*, mas somente caracterizá-la essencialmente.

¹⁷ Para ele, o conceito de *phronesis* não só permanece como tema constante no pensamento de Gadamer, mas também conduz, a partir de seu desdobrar, ao desenvolvimento do pensamento gadameriano conhecido como filosofia hermenêutica. (DOTTORI, 2008, p. 11).

1920¹⁸ e, principalmente, nos escritos gadamerianos, sejam eles de caráter hermenêutico ou não. Em seguida, apresento uma analogia entre *phronesis* e hermenêutica, seguindo a estrutura elaborada por Friederike Rese (2007)¹⁹, fazendo, obviamente, os ajustes necessários no que tange aos objetivos deste trabalho.

Quando caracterizo a noção de práxis hermenêutica, situo, em primeiro lugar, a noção de *phronesis* no contexto dos problemas da aplicação e da própria natureza da hermenêutica, exposto por Gadamer, na segunda parte de *Verdade e método*.²⁰ Em prosseguimento a essa caracterização, apresento a questão da vida ética, acompanhando basicamente os estudos de Schmidt, tornados públicos nos textos já supramencionados. Por último, exponho a concepção gadameriana de diálogo, enfatizando suas condições de possibilidade e seus elementos constitutivos, conforme consta principalmente no ensaio *A incapacidade para o diálogo*.

Começo a apresentação das possíveis formas de responsabilidade vinculadas à práxis hermenêutica pela “responsabilidade na escolha”. Para apresentar essa forma de responsabilidade, utilizo, como base, o ensaio gadameriano intitulado *Sobre a possibilidade de uma ética filosófica* (1963). Depois, quando exponho a “responsabilidade na resposta”, sigo as trilhas abertas por Flickinger (2014), em seu texto *Gadamer & a educação*, ampliando o leque de abordagem, com contribuições de Gadamer e de outros autores. Após, abordo a “autorresponsabilização” e a “responsabilidade no singular” amparando-me, na maior parte, nos seguintes e respectivos ensaios gadamerianos: *Os limites do especialista* e *Sobre a incompetência política da filosofia*. Por fim, na abordagem da “responsabilidade de compreender”, sigo exclusivamente os trabalhos de George, sobretudo seu livro mais recente. Observo também que, no decorrer dos três capítulos, recorro, sempre que necessário, às contribuições de intérpretes a fim de ilustrar e incrementar o texto.

¹⁸ Tal participação está documentada no ensaio *Autoapresentação de Hans-Georg Gadamer* (1977). (GADAMER, 1998, p. 375-402).

¹⁹ Opto por seguir essa estrutura analógica de Rese (2007) em virtude de ela ser conveniente para a investigação em curso como também se constitui, ao meu ver, no melhor trabalho existente desta natureza.

²⁰ Optei pela utilização, neste trabalho, da tradução italiana de *Wahrheit und Methode*, a cargo de Gianni Vattimo, por duas razões fundamentais: por ser uma edição bilíngue, o que facilita a consulta do texto original quando necessário; e por ser, ao lado da tradução espanhola, bem avaliada, pelo próprio Gadamer (1996, p. 519): “*Verdade e método* está traduzida corretamente para o espanhol e, sobretudo, para o italiano, graças ao trabalho de Vattimo”.

2 A PHRONESIS COMO MODELO HERMENÊUTICO¹

Conforme consta no livro VI da *Ética Nicomaqueia* de Aristóteles, a *phronesis* é uma virtude dianoética². Ela é objeto de reabilitação, por Gadamer, no âmbito de sua teoria hermenêutica, sistematizada em *Verdade e método*. Nesta obra, a *phronesis* é considerada “uma espécie de *modelo dos problemas que surgem na tarefa hermenêutica*”. (GADAMER, 2000a, p. 669). Explicito, em seguida, o sentido em que a *phronesis* é modelo para a hermenêutica filosófica, comparativamente ao sentido que ela possui nessa *Ética* de Aristóteles. Para isso, procedo a quatro momentos consecutivos: primeiro, situo o conceito de *phronesis* no contexto da *Ética a Nicômaco*; segundo, descrevo os elementos phronéticos de natureza cosmológica (contingência e tempo oportuno) e antropológica (deliberação, escolha e juízo); terceiro, mostro a centralidade da *phronesis* no pensamento gadameriano como um todo e, quarto, apresento uma analogia entre *phronesis* e hermenêutica segundo cinco pontos de comparação. Espero, ao final, deixar claro que a *phronesis* serve de referência para Gadamer abordar os problemas da aplicação e da natureza da própria hermenêutica.

2.1 O SIGNIFICADO ARISTOTÉLICO DA PHRONESIS

Aristóteles principia o tratado da *Metafísica* afirmando: “Todos os homens, por natureza, tendem ao saber”. (*Metph.* A 1 980a 21- 25). Essa tendência natural do ser humano ao saber se constitui no fundamento de toda a filosofia aristotélica. Além disso, ela embasa, como descrito pelo Estagirita no início da própria *Metafísica* e da *Ética Nicomaqueia*, os dois tipos de posturas humanas fundamentais frente ao saber: a teórica e a prática. A primeira consiste na busca do saber pelo desejo de saber, sem outra finalidade que não seja a do saber em si mesmo. A segunda, por sua vez, consiste no agir com vista a um fim, no sentido do saber somente se realizar mediante uma ação voltada para um determinado escopo.

Tais posturas epistemológicas moldam a concepção aristotélica de conhecimento científico. Conforme consta no livro E da *Metafísica*, as ciências se distinguem em três classes, como segue: “Todo conhecimento racional é ou prático, ou produtivo, ou teórico”.

¹ Com as devidas adaptações, partes do primeiro e segundo capítulos foram publicadas, no decorrer do curso, em dois artigos, a saber: (i) *O significado hermenêutico da phronesis aristotélica* - *Kínesis*, Vol. XIII, n° 34, julho 2021, p.162-186; e (ii) *A phronesis como forma de hermenêutica* - *Griot: Revista de Filosofia*, Amargosa – BA, v.21 n.2, p.148-160, junho, 2021.

² Virtude racional ou intelectual.

(*Metph.* 1 1025b 25-30). Assim, as ciências *teoréticas* buscam o saber pelo saber; as *produtivas*, o saber em função do fazer; e as *práticas*, o saber em função do agir. Essa classificação se pauta também por outro elemento epistemológico, a saber: o fundamento científico último. Em decorrência disso, o princípio das ciências teóricas (física, matemática e teologia) encontra-se no seu *objeto*. Por exemplo, a física ou ciência da natureza investiga as causas que estão em curso no mundo natural. Já o princípio das ciências práticas³ (ética, política e economia) encontra-se no *sujeito* da ação, no próprio agente. É o caso da própria ética, que não investiga um objeto que lhe é exterior e indiferente. Nela, sujeito e objeto da investigação se implicam mutuamente, uma vez que ambos são o próprio homem.

Nesse universo do saber científico aristotélico, a ética se constitui como uma ciência prática que investiga o homem. Ela é “uma reflexão do homem sobre o homem e para o homem”. (AUBENQUE, 1993, p. 04). Por conseguinte, é no homem, enquanto tal, que se encontra o princípio de toda ação. Pode-se dizer que, sem o elemento humano, não há ação. A causa da ação enraíza-se no próprio homem. Ele é, então, causa eficiente, por ser a motivação da ação. Mas ele também é a causa final da ação por ser o ponto que determina o fim de todo e qualquer encaminhamento prático.

A investigação ética se ocupa do bem supremo humano.⁴ É com a pergunta “se existe o bem supremo do homem” que inicia a *Ética Nicomaqueia*. Aristóteles estabelece que ele existe, visto que há um fim único para todas as atividades humanas: “o bem é aquilo a que as coisas tendem”. (*EN I 1 1094a 3*). Para o Estagirita, a existência de uma hierarquia de fins pressupõe necessariamente que existem fins últimos, em virtude de que uma cadeia finalística não pode caminhar rumo ao infinito, mas deve haver um final na série.

Se existe, então, para as coisas que fazemos, um fim que desejamos por si mesmo e tudo o mais é desejado em função dele; e se não escolhermos tudo com vistas em outro (porque, assim, procederíamos ao infinito, e nosso desejar permaneceria desprovido de conteúdo e utilidade), é evidente que este fim deve ser o bem, ou melhor, o bem supremo. (*EN I 2 1094a 19-23*).

Mas em que consiste o bem supremo? Quanto ao nome, diz Aristóteles (*EN I 4 1095a 15-20*), “a maioria dos homens está praticamente de acordo: tanto a massa quanto as pessoas distintas o chamam de ‘felicidade’ (*eudaimonia*)”. Tais pessoas, prossegue Aristóteles, não estão de acordo, porém, sobre o que seja a felicidade. Algumas a identificam com o prazer, outras com a riqueza, outras com a honra, outras com a virtude, outras ainda com o

³ O mesmo princípio também vale para as ciências produtivas.

⁴ O bem supremo humano não se constitui apenas como objeto da ética, mas também da política, uma vez que o bem do indivíduo faz parte do bem da cidade (*pólis*). (BERTI, 2008, p. 245).

conhecimento (*theoria*). Após examinar todas essas posições, Aristóteles imediatamente descarta uma delas: aquela de Platão, segundo a qual o bem supremo seria a Ideia do Bem. Aristóteles não aceita essa tese, exposta na República⁵, por dois motivos: em primeiro lugar, porque não existe um único bem, igual para todos; o que existe são bens tanto quanto são as categorias do ser, sendo que cada um deles é objeto de uma ciência diferente; e em segundo lugar, sendo a felicidade o bem supremo, ela não pode ser uma ideia transcendente, isto é, objeto de simples contemplação, mas deve ser, de alguma forma, praticável pelo homem:

O mesmo também se aplica à Ideia do bem: mesmo que exista algum bem único que seja universalmente predicável ou algo que exista separadamente em si, é claro que o homem não poderia realizá-lo na ação, nem sequer adquiri-lo: mas agora estamos procurando esse tipo de bem. (EN I 6 1096b 32-35).

No entanto, a praticabilidade da felicidade não exclui, em Aristóteles, que ela deva ser um bem “perfeito” (*teleion*), quer dizer, fim em si mesmo (*telos*), no sentido de ser desejado em vista de si próprio, e não de outro, e “autossuficiente” (*autarkhes*), embora num sentido diferente daquele com o qual esse termo é geralmente compreendido. Aristóteles, por sua vez, entende a autossuficiência da felicidade “não em relação a um indivíduo na sua singularidade, isto é, a quem leva uma vida solitária, mas também em relação aos pais, aos filhos, à esposa e, em geral, aos amigos e concidadãos, visto que o homem por natureza é um ser que vive em comunidade”. (EN I 7 1097b 8-12). Neste ponto, Aristóteles está de acordo com Platão, uma vez que a felicidade não é um fato somente individual, mas é um bem social, do qual todos devem poder participar. O motivo disso reside na natureza política do homem, uma vez que esse é constituído de forma a ser capaz de realizar a própria felicidade apenas na *pólis*.

A felicidade consiste no exercício da função específica do homem, qual seja, a racionalidade. A investigação da função (*ergon*) própria do homem é o ponto de partida do estudo aristotélico da felicidade. Como afirma Aristóteles, não se pode definir a felicidade sem:

[...] compreendermos a função do homem. Como, aliás, para o flautista, para o escultor e para quem pratica uma arte, e em geral para todas as coisas que têm uma certa função e um determinado tipo de atividade, se acredita que o bem e a perfeição consistem, precisamente, nesta função, se poderia acreditar que isso também é para o homem, mesmo que haja uma função própria. Talvez, portanto, haja funções e ações próprias do carpinteiro e do sapateiro, enquanto não há nenhuma própria ao homem, mas nasceu sem nenhuma função específica? Ou, como há, manifestamente, uma função determinada do olho, da mão, do pé e, em geral de qualquer parte do corpo, assim também do homem, deve-se admitir que existe uma determinada função, além de todas essas? Qual, então, poderia ser esta função? (EN I 7 1097b 24-36).

⁵ “E, então, assim será também para o Bem. Quem não for capaz de definir a Ideia do Bem com o raciocínio, abstraindo-a de todas as outras [...], não conhece o bem em si, nem qualquer outro bem”. (*Rep.* VII 534 b, c).

A noção de “função específica” ou “agir típico” designa aquilo que somente o homem consegue fazer no sentido de fazer melhor do que qualquer outro ente. O agir típico do homem não está no simples viver, que é comum também às plantas. Ele também não está numa vida feita de sensações, que é comum a todos os outros animais. Antes, ele diz respeito ao uso da razão, ao uso da alma racional. O bem, igualmente, não consiste apenas em realizar a própria função, mas em a realizar bem, isto é, de modo excelente. Por exemplo, é próprio do citarista tocar a cítara e do citarista excelente tocá-la bem. A capacidade do citarista tocar a cítara do melhor modo possível – tocá-la bem - manifesta a excelência no sentido de virtude (*areté*).

A virtude, embora não suficiente, é o componente principal da felicidade, uma vez que esta consiste no exercício virtuoso da alma. Como define Aristóteles, a felicidade é a “atividade da alma segundo a perfeita virtude”. (*EN I 13 1102a 5*). Enquanto virtude, a felicidade deverá ser exercitada por toda a vida, e não em apenas alguns momentos dela, prossegue Aristóteles: “uma andorinha não faz verão, nem um único dia: assim um único ou pouco tempo não fazem ninguém bem-aventurado e feliz”. (*EN I 7 1098a 19-20*). Assim, a felicidade é uma característica de toda a vida, não apenas de uma fase dela, bem como da vida humana vivida de corpo e alma neste mundo.

Além da virtude, a felicidade também implica bens exteriores. Apesar de os bens da alma (virtudes) serem os mais importantes, também são necessários, para a felicidade, os bens externos (amigos, uma boa família, amigos) e os bens do corpo (saúde, uma boa aparência). Assim, para Aristóteles, é evidente que a felicidade:

[...] necessita igualmente de bens exteriores: é impossível de fato, ou não é fácil, realizar boas ações estando privado de recursos materiais. Na verdade, muitas ações são realizadas por meio dos amigos, da riqueza, do poder político, bem como por meio de instrumentos. E aqueles que são privados de alguns desses bens, tem sua felicidade empanada: por exemplo, se carecem de nobreza, filiação próspera, beleza; não pode ser totalmente feliz aquele que é feio na aparência, malnascido, ou que está sozinho e sem filhos; e certamente é menos ainda quem em filhos ou amigos irremediavelmente maus, e quem, apesar de os ter bons, os viu morrer. Como já dissemos, a felicidade parece necessitar também dessa prosperidade exterior; razão pela qual alguns identificam a felicidade com a sorte, enquanto outros a identificam com a virtude. (*EN I 8 1099a 31-33 e 1099b 8 1-9*).

A felicidade envolve ainda a sorte. Considerada importante por Aristóteles, a sorte pode ser observada, segundo ele, na concepção de vida expressa por grandes poetas, épicos e trágicos. Sobre isso, o Estagirita menciona o destino ocorrido a Príamo: “e pode acontecer de quem desfrute da maior prosperidade caia em grandes infortúnios na velhice, como se conta de Príamo nos poemas de Tróia; mas quem foi vítima de semelhantes desgraças e

miseravelmente está morto, ninguém pode chamá-lo de feliz”. (*EN I 9 1100a 6-9*). Por ser um dos reis mais poderosos do mundo, Príamo poderia ser chamado de feliz. No entanto, ele destruiu a família e a cidade, tornando-se símbolo de precariedade, fragilidade e infortúnio.

Após determinar que a felicidade consiste no exercício da alma segundo a virtude, Aristóteles distingue, no final do livro I da *Ética Nicomaqueia* (*EN I 13 1103a 4-5*), dois tipos de virtudes: as éticas e as dianoéticas. Essa divisão nasce do modo segundo o qual Aristóteles considera a alma humana. De acordo com ele, “parte dela é irracional e a outra é dotada de razão”. (*EN I 13 1102a 29*). Embora distintas, essas partes ou funções são, por natureza, inseparáveis, uma vez que a alma, enquanto princípio da vida, contém dentro de si os aspectos vegetativo, sensitivo e racional. Os dois primeiros formam a parte irracional da alma e são partilhados pelo homem com outros seres vivos. A parte vegetativa, responsável pela nutrição, pelo crescimento e pela reprodução, é comum a todos os seres vivos, sejam eles vegetais, sejam eles animais e, entre esses, os humanos. A parte sensitiva, responsável pela sensação, pelo apetite e pelo movimento, é comum ao homem e aos demais animais. A parte intelectual, por sua vez, é o elemento racional da alma, pertencente exclusivamente ao homem.

Nota-se que alma humana se constitui como uma realidade complexa. Disso resulta uma multiplicidade de virtudes, posto que essas são capacidades de desempenhar funções da alma segundo a razão. Nesse sentido, a parte vegetativa da alma, privada totalmente de razão, não comporta nenhuma virtude. A parte sensitiva, por seu turno, é capaz de virtude. Não sendo em si mesmo racional, ela participa da razão, no sentido de ser capaz de a obedecer. Tal parte da alma corresponde ao “desejo” (*orexis*). A terceira parte da alma, que é a verdadeira razão (*dianoia*), também é dotada de virtudes. As virtudes do desejo são denominadas de “virtudes éticas”, pois, uma vez adquiridas, formam o caráter do indivíduo e os costumes da comunidade. Já as virtudes da razão são nomeadas de “dianoéticas” ou “intelectuais”.

A virtude em geral, conforme Aristóteles, se adquire mediante o hábito (*hexis*). (*EN II 1 1103a 26*). Isso significa realizar boas ações várias vezes. O mesmo vale para os opostos das virtudes, quer dizer, os vícios, que são adquiridos pela realização de más ações repetidas vezes. A prática de bons hábitos, conforme Aristóteles, possui também importância para a política, uma vez que “os legisladores, de fato, tornam bons os cidadãos criando neles determinados hábitos”. (*EN II 1 1103b 4-5*). As virtudes, ao contrário das paixões e da capacidade, são disposições da alma, afirma Aristóteles: “Se, portanto, as virtudes não são paixões nem capacidade, resta que sejam disposições”. (*EN II 5 1106a 11-12*). Tem-se, assim, o gênero da virtude, ou seja, aquilo que ela compartilha com todos os outros hábitos. A

diferença específica da virtude que, juntamente com o gênero, constitui sua definição, é assim exposta por Aristóteles:

[...] toda virtude tem o efeito, sobre o que é uma virtude, de colocá-lo em bom estado e permitir que desempenhe bem sua função específica: por exemplo, a virtude do olho torna o olho e a sua função específica excelentes: nós, na verdade, vemos bem graças à excelência do olho. Do mesmo modo, a virtude do cavalo o torna excelente e bom para correr, para carregar o seu cavaleiro e para resistir aos inimigos. Portanto, se isso é verdade para todos os casos, a virtude do homem também deve ser aquela disposição pela qual o homem se torna bom e para a qual ele cumpre bem a sua função.⁶ (EN II 6 1107a 20-25).

As virtudes são disposições para escolher o “justo meio” (*Mesotes*)⁷, como afirma Aristóteles: “Mediania entre dois vícios, entre aquele por excesso e aquele por falta, [...] a virtude encontra e escolhe o justo meio”. (EN II 6 1107a 3-6). Desse modo, toda virtude ética é o justo meio entre dois vícios opostos, isto é, um por excesso e outro por falta. Sobre as virtudes do corpo, por exemplo, a capacidade de nutrir-se bem é o justo meio entre o comer em excesso e o comer demasiadamente pouco. No entanto, a determinação desse justo meio não é uma atividade mecânica, espontânea. Por mudar de indivíduo para indivíduo - assim como a quantidade adequada de comida muda de acordo com as dimensões do corpo -, ela deve ser calculada pela razão, caso por caso. A virtude da razão, capaz de fazer isso, é a *phronesis*.

Aristóteles particulariza as virtudes éticas na forma de uma tábua, sob a alegação de que, “entre as proposições relativas às ações, as gerais são de aplicação mais ampla, as particulares são mais ricas em verdade, já que as ações versam sobre casos particulares, e a teoria deve concordar com eles. Então, extraímos-los de nossa tábua”. (EN II 6 1107a 30-33). Nesse sentido, as virtudes éticas particulares, em Aristóteles, são: coragem, temperança, liberalidade, magnificência, justo orgulho, calma, veracidade, espirituosidade, amabilidade, modéstia, justa indignação (EN II 7 1107a -1108b). Essas virtudes são exemplificadas, nos livros III e IV, mediante o comportamento dos indivíduos dotados de tais virtudes, que servem de modelo.

Entre as virtudes éticas, Aristóteles atribui ênfase especial à justiça, uma vez que a considera a virtude completa e perfeita. No livro V da *Ética Nicomaqueia*, dedicado integralmente ao estudo dessa virtude, Aristóteles trata, em primeiro lugar, da justiça na perspectiva universal, isto é, no sentido normativo ou legal. Essa forma de justiça, declara

⁶ Nota-se que, para Aristóteles, bem como para Platão e os gregos em geral, virtude significa via de regra qualquer forma de excelência, de perfeição, não possuindo apenas um significado moral.

⁷ Natali (1989, p. 02 *et seq.*) traduz o termo grego *μεσότης* por “justo meio”. Manterei, no texto, essa tradução. “Meio-termo” e “justa medida” são também traduções usualmente conhecidas em língua portuguesa.

Aristóteles, “é uma virtude perfeita, mas não em si e por si mesmo, mas em relação ao outro. E é por isso que frequentemente se pensa que a justiça é a mais importante das virtudes, e que nem a estrela vespertina, nem estrela matutina são tão dignas de admiração”. (EN V 1 1129b 27 - 30). A justiça é uma virtude completa e perfeita, continua Aristóteles, porque “quem a possui pode exercitar a virtude também para com os outros, e não apenas para consigo”. (EN V 1 1129b 32 - 33). Nesse sentido, a justiça realiza aquilo que é vantajoso para os outros, seja um governante, seja um parceiro virtuoso da comunidade política.

Em segundo lugar, Aristóteles trata da justiça na perspectiva particular. Para ele, a justiça no sentido estrito “é a justiça que faz parte da virtude”. (EN V 2 1130a 14). Desse modo, a justiça se constitui numa forma de “mediania”, podendo ser aplicada tanto na distribuição dos bens públicos quanto na troca de bens privados. No primeiro caso, a justiça assume a forma de uma proporção, como no exemplo, “as honras deve ser proporcionais aos méritos”. Essa forma de justiça se denomina “distributiva”, pois “ocorre na distribuição de honras, dinheiro ou qualquer outra coisa que pode ser repartida entre os membros da constituição”. (EN V 2 1130b V 31 - 32). No segundo caso, a justiça assume uma forma de igualdade, como quando um bem deve ser trocado por um outro bem de igual valor, sem ter em conta os méritos pessoais. Essa forma de justiça se chama “corretiva”: há “um segundo tipo de justiça, a corretiva, que ocorre nas relações privadas, tanto voluntárias quanto involuntárias”. (EN V 3 1131b 25 - 26).

As virtudes dianoéticas são tratadas por Aristóteles no livro VI da *Ética Nicomaqueia*. Antes de iniciar o exame delas, Aristóteles esclarece melhor a natureza das virtudes éticas ao especificar o que é a reta razão (*orthos logos*) que as comanda. Diz ele:

Na verdade, em todas as disposições de caráter que mencionamos, assim como nos outros casos, há uma espécie de alvo, no qual aquele que possui a razão mira, esticando e soltando a corda de seu arco, e há uma determinada medida que determina as medianias, que chamamos de intermediárias entre o excesso e a falta, porque estão de acordo com a reta razão. (EN VI 1 1138b 21-25).

A reta razão consiste, então, na regra da atividade intelectual que torna possível encontrar o justo meio para as virtudes éticas. Aquele que age de acordo com essa regra é virtuoso, no sentido do prudente (*phronimos*), uma vez que a virtude capacitada para determinar tal regra é a prudência.

No contexto da *Ética Nicomaqueia*, a *phronesis* é uma virtude dianoética. Como visto anteriormente, virtude (*areté*) diz respeito, geralmente, a qualquer forma de excelência ou de perfeição. Designa, ainda, algo não inato, que se adquire mediante processo de habituação, o qual requer, para se consolidar, um certo tempo. Designa, também, um traço de caráter

[comportamento] perdurável, revelado nas ações habituais, levando a pessoa a agir de modo desejável. Designa, por fim, um tipo singular de conhecimento, qual seja, o saber prático. Nota-se que, de modo sucinto, “a virtude é resultado mais da ação do que do saber”. (PICHLER, 2004, p. 14). O dianoético, por sua vez, refere-se àquilo que se origina diretamente da razão. Ele corresponde à parte racional da alma, considerando-se a bipartição aristotélica da alma humana. Desse modo, enquanto virtude dianoética, a *phronesis* define-se como virtude racional ou intelectual.

Conforme exposto anteriormente, a alma humana, para Aristóteles, possui duas partes: a racional e a irracional. A parte racional ou razão (*dianoia*) igualmente se divide de forma dupla, a saber: a científica (*epistemonikón*) e a calculativa (*logistikón*). Com a primeira contempla-se “os entes cujos princípios não podem ser diferentes” [necessários]; nela estão incluídas tanto as ciências teóricas - matemática, física e metafísica -, cujos objetos e princípios são necessários, como as ciências práticas, cujos objetos [bens] possuem princípios ao menos geralmente necessários. Já com a segunda consideram-se os princípios que podem ser diferentes, isto é, “contingentes”; essa abrange as atividades cujo objeto versa sobre realidades que dependem da “deliberação” humana, porque, segundo Aristóteles, “deliberar e calcular são a mesma coisa, mas ninguém delibera sobre coisas que não podem ser diferentes”. (*EN VI 1 1139a 10-15*). Tais partes ou funções racionais da alma também são conhecidas como “razão teórica ou científica” e “razão prática ou calculativa”.⁸ A primeira forma de razão tem por fim o conhecimento puro (*theoria*), ao passo que a segunda forma de razão tem por fim a ação (*praxis*). Essa também é chamada de calculativa, uma vez que calcula os meios em relação ao fim.

De acordo com Aristóteles, três são os elementos da alma que determinam, em conjunto, a ação e a verdade: “sensação, intelecto e desejo”. (*EN VI 2 1139a 15-20*). Desses três, a sensação não é princípio de nenhuma ação. Isso fica muito claro com os outros animais, os quais possuem sensação, porém não participam da ação moral. Já o intelecto e o desejo determinam a ação, mas de modos diferentes. Essa diferença Aristóteles evidencia no que tange à virtude ética. Segundo ele, a virtude ética “é uma disposição para a escolha, e a escolha um desejo deliberativo, por isso é preciso que o raciocínio seja verdadeiro e o desejo seja correto [...]”. (*EN VI 2 1139a 23-24*). Isso quer dizer que a escolha implica tanto o desejo por um fim bem como a razão que determina os meios adequados para se alcançar esse fim.

⁸ Do ponto de vista aristotélico, “teórico” e “prático” são dois aspectos da mesma razão. Essa divisão da razão é retomada e assumida por Kant, tempos depois, nas suas obras *Crítica da razão pura* e *Crítica da razão prática*.

Desse modo, para que a escolha seja boa ou tenha um fim bom, a razão deve ser verdadeira e o desejo correto, quer dizer, este buscando precisamente o que aquela estabelece. Em suma, para Aristóteles, “o princípio da ação é a escolha [de onde o movimento procede, mas não o fim para o qual o movimento tende], e os princípios da escolha são o desejo e o cálculo dos meios para se alcançar o fim”. (EN VI 2 1139a 31-33).

Prosseguindo na questão da origem da ação, Aristóteles afirma que o intelecto, em si mesmo, não põe nada em movimento, isto é, não altera o mundo contingente. O intelecto ou pensamento que move ou modifica a realidade da contingência é aquele que estabelece os meios para se alcançar um fim, ou seja, o pensamento prático. Este preside tanto a ação moral quanto a ação produtiva. Apesar das diferenças, declara Aristóteles, “a função de ambas as partes intelectuais da alma é a verdade”. (EN VI 2 1139b 10-15). A verdade teórica, como obra da razão teórica, obtida via demonstração, e a verdade prática, como obra da razão prática, obtida via silogismo prático. No entanto, chega-se à verdade, determinada pela “afirmação ou negação”, por meio das cinco virtudes intelectuais. As da razão teórica são a ciência (*ἐπιστήμη*), o intelecto (*νοῦς*) e a sabedoria (*σοφία*) e as da razão prática são a arte (*τέχνη*) e a prudência⁹ (*φρόνησις*).

A *ciência* designa a capacidade de demonstrar a partir de princípios. De acordo com Aristóteles, “aquilo de que temos ciência não pode ser diferente do que é”. (EN VI 3 1139b 20-25). A função da ciência consiste, então, em ocupar-se de objetos necessários e eternos. Tais objetos, por sua vez, são passíveis de demonstração, pois, nas palavras de Aristóteles, “a ciência é uma disposição demonstrativa”. (EN VI 3 1139b 30-35). A demonstração requer que se parta sempre do conhecido para, em seguida, proceder de forma indutiva ou silogística. Com isso, torna-se possível estabelecer os princípios sobre os quais se funda o processo do silogismo. Aristóteles também acrescenta que a ciência pode ser ensinada e seu objeto pode ser cientificamente aprendido: “toda ciência é ensinável e o que é objeto da ciência pode ser aprendido”. (EN VI 6 1139b 25-26).

O *intelecto* é a capacidade de conhecer invariavelmente os princípios. Para Aristóteles, então, o intelecto tem por objeto os “princípios”. (EN VI 6 1141a 1-5). Ele é capaz, enquanto disposição da alma, de chegar ao conhecimento dos primeiros princípios da ciência e faz isso

⁹ Prudência é a tradução latina (*prudencia*) do termo grego *phronesis*, “mas somente no sentido particular de virtude dianoética concernente ao agir”. (BERTI, 2004, p. 113). Tanto Natali quanto Aubenque – autores basilares, neste primeiro capítulo - utilizam o termo latino: o primeiro usa “saggezza”, a versão italiana de *prudencia*, o segundo utiliza simplesmente prudência (*prudence*, no francês). Gadamer, por outro lado, utilizará, em seus textos, o termo grego *phronesis*. Para manter a originalidade, seguirei rigorosamente o uso que cada autor faz do termo.

mediante os silogismos científico e prático. Nas demonstrações do silogismo científico, o intelecto consegue aprender as definições primárias e imutáveis, ao passo que, no silogismo prático, ele aprende os fatos fundamentais e variáveis. Nesse último caso, os pontos de partida do intelecto são os acontecimentos particulares do mundo contingente, dos quais infere paulatinamente o universal, mediante juízos e raciocínios. Em outros termos, após realizar várias experiências particulares, o intelecto conquista uma verdade universal que, por definição, mostra-se evidente por si mesmo.

A *sabedoria* consiste na unidade das duas virtudes anteriores, quer dizer, a capacidade de conhecer os princípios e de demonstrar a partir deles. Por essa razão, ela é considerada por Aristóteles como a “mais perfeita das ciências” (EN VI 7 1141a 15-20). Por usufruir da sabedoria, continua Aristóteles, ao sábio cabe não só saber aquilo que se origina dos princípios, mas também alcançar a verdade sobre os princípios. (EN VI 7 1141a 15-20). Fica claro, então, que a virtude da sabedoria pertence, do mesmo modo que a ciência e o intelecto, ao âmbito daquelas realidades que são as mais elevadas por natureza. Entende-se, pois, a razão de Anaxágoras e Tales - e homens como eles - serem chamados de sábios, e não de prudentes: eles ignoram o que lhes é vantajoso, bem como os bens humanos, uma vez que “conhecem realidades extraordinárias, maravilhosas, difíceis e divinas”. (EN VI 7 1141b 6).

A *arte* é a capacidade de produzir objetos de modo racional. Ela se constitui, consoante Aristóteles, como “uma espécie de disposição, acompanhada de razão verdadeira, voltada para a produção”. (EN VI 4 1140a 20-25). Uma disposição produtiva acompanhada de razão falsa, prossegue Aristóteles, expressa a ausência de arte, enquanto a produção sempre se relaciona com aquilo que pode ser diferente. Nesse sentido, ao atuar sobre o mundo contingente e imutável, a arte tem por objeto a própria produção de objetos (*poiesis*). Toda arte, afirma Aristóteles, “diz respeito ao fazer surgir e ao projetar, isto é, em considerar os modos segundo os quais algum objeto pode existir ou não, e cujo princípio está em quem produz, não naquilo que é produzido”. (EN VI 4 1140a 11-14). A produção de instrumento musical, por exemplo, encontra seu princípio no sujeito que o produz, não no próprio instrumento. Ao elaborar um instrumento musical, o sujeito produz uma obra (*ergon*) que, enquanto tal, torna-se externa e alheia à sua ação de produzir. Além disso, a finalidade do instrumento produzido não está nele mesmo, mas no uso que se pode fazer dele, seja por um outro, seja pelo próprio sujeito que o produziu.

A *prudência* consiste na capacidade de realizar boas ações (*praxeis*), no sentido de se deliberar bem sobre quais ações se deve realizar e quais ações se deve evitar, a fim de alcançar o bem próprio, o da família e o da cidade. Ela é, para Aristóteles, “necessariamente

uma disposição racional, verdadeira, voltada para a ação no campo dos bens humanos”. (EN VI 5 1140b 20-25). A prudência também, declara Aristóteles, “tem por objeto aquilo que é bom ou é mal para o homem”. (EN VI 5 1140b 5-10). Ela não é ciência nem arte. A prudência não é ciência porque o objeto da ação pode ser de outro modo e não é arte porque o gênero da ação e o gênero da produção são diferentes. A produção tem por fim um objeto diferente do próprio ato de produzir, enquanto a ação tem, por fim, a própria atividade (*enérgeia*) em que se realiza.

Ao ter como objeto o bem humano, a ação possui como fim a própria perfeição, quer dizer, o agir moralmente bem. Isso faz da prudência, no entendimento de Aristóteles, uma virtude superior à arte, bem como a constitui na mais elevada virtude da razão prática. A prudência refere-se ainda a todas as coisas passíveis de deliberação. Aquele capaz de deliberar bem denomina-se de prudente (*phronimos*), como é o caso de Péricles. (EN VI 5 1140b 8). Por fim, a prudência é condição de possibilidade das virtudes éticas, em razão de ela ser capaz de determinar exatamente o justo meio entre dois vícios opostos. Apesar disso, a prudência requer, para ser exercida, o domínio de certas virtudes éticas, tal como a temperança, visto que o desejo descontrolado pode obscurecer o juízo.

Como se pode notar, Aristóteles evidencia, no livro VI da *Ética Nicomaqueia*, três formas específicas de saber, quais sejam, a ciência (*episteme*), a técnica (*techne*) e a prudência (*phronesis*). Nesse contexto epistêmico, a *phronesis* é um saber prático, na medida em que está vinculada ao agir humano (*práxis*). Ela também é uma virtude dianoética, em razão de concernir à excelência ou perfeição da razão (*dianoia*). Assim sendo, a *phronesis*, no âmbito das virtudes dianoéticas, configura-se como a virtude da razão prática por excelência, capaz de deliberar acerca dos melhores meios para se alcançar o bem, cuja constituição básica se deve a elementos de caráter cosmológico e antropológico.

2.1.1 A cosmologia da prudência

Na segunda seção do livro IV da *Ética Nicomaqueia*, Aristóteles diz que a “disposição é definida por suas atividades e objetos”. (EN IV 2 1122b 1-5). Esta fórmula, embora situada no contexto da abordagem das virtudes éticas, manifesta a dupla face da virtude em geral, qual seja: a face subjetiva, constituída pela deliberação, escolha e juízo, e a face objetiva, constituída pela contingência e pelo tempo oportuno. A partir disso, nota-se que a virtude não se define apenas por um determinado tipo de disposição subjetiva, mas também por referência a um determinado tipo de *situação*. Desse modo, “ser virtuoso não é apenas agir como é

preciso mas também com quem é preciso, quando é preciso e onde for preciso”. (AUBENQUE, 2003, p. 108). Como não se pode definir a virtude sem considerar seu objeto, decorre que o agir virtuoso e a virtude em geral não seriam o que são se, respectivamente, as circunstâncias e o mundo fossem diferentes.

A virtude floresce quando as situações são dadas. É o caso das virtudes éticas. São as situações que fornecem ao homem a ocasião de ser virtuoso – ser corajoso, justo, liberal etc. Sem elas, não haveria nenhum motivo para o florescimento dessas virtudes. Posto que existe um tipo de situação apropriada para cada virtude ética particular, existe também um *horizonte* para a virtude humana em geral. Caso se queira procurar a definição deste horizonte em algum lugar, declara Pierre Aubenque (2003, p. 109), deve-se buscá-la “evidentemente na definição do objeto da virtude prudencial”. A prudência, não sendo uma virtude particular situada, constitui-se como retora, isto é, ela determina a incumbência das outras virtudes. Sua função consiste em julgar e apreciar as situações, nas quais se encontram as outras virtudes particulares. Tal função somente é possível num horizonte mais universalizado. Conforme Aubenque (2003, p. 109), esse horizonte é assim nomeado por Aristóteles: “*A prudência se move no domínio da contingência*”. Assim sendo, a contingência do mundo constitui-se como o primeiro elemento de uma “cosmologia da prudência”. (AUBENQUE, 2003, p. 107). Contudo, o que significa propriamente esta contingência cosmológica?

Do ponto de vista aristotélico, contingência significa aquilo que, no mundo, “pode ser diferente”. Ela designa, em outros termos, a presença do “acaso” no mundo. Isso possibilita supor que o mundo, em toda sua amplitude, comporta algum inacabamento, alguma indeterminação, requerendo, por conseguinte, uma ordenação. Essa exigência de ordem, num mundo em constante devir, contribui para a definição do significado da contingência, na medida em que ela se coloca em oposição àquilo que, no mundo, é absolutamente necessário. Tal ponto distingue também a virtude da prudência da virtude da sabedoria, pois cada uma delas atua em domínios cosmológicos diferentes. Se a prudência opera no mundo dos objetos contingentes, a sabedoria, diz Aristóteles, sendo “a mais perfeita das ciências”, opera no mundo em que os objetos existem por “necessidade” (*EN VI 3 1139b 20-25*), desconsiderando, com isso, o universo do devir. Percebe-se, então, que a prudência somente teria razão de existir no âmbito de um mundo contingente.

Todavia, como Aristóteles chegou a esse resultado? Ao que parece, o caminho se encontra na análise que ele empreende sobre as “condições da ação e da produção”. (AUBENQUE, 2003, p. 110). Nesse horizonte, tanto o agir moral como a produção técnica se movimentam no mundo contingente, o qual se configura como condição de possibilidade para

os dois gêneros da ação. Por conseguinte, agir e produzir são, de alguma forma, inserções na ordem do mundo com o propósito de modificá-lo. Tal modificação se dá, conforme Aristóteles, porque “aquilo que pode ser diferente do que é pode ser tanto objeto da produção, como objeto da ação”. (EN VI 4 1140a 1-5). Com isso, fica claro que os objetos da ação e da produção fazem parte do domínio da contingência.

Apesar desse ponto em comum, ação e produção são diferentes. A disposição voltada para o produzir seguida de regra denomina-se arte. Já a disposição voltada para o agir seguida de regra denomina-se prudência. Conforme Aubenque (2003) é oportuno observar que, no contexto da *Ética Nicomaqueia*, o tema da *phronesis* é pouco desenvolvido por Aristóteles, visto parecer-lhe algo evidente. Quanto ao tema da arte, continua Aubenque (2003), Aristóteles o desenvolve de uma forma um pouco mais explícita: “Toda arte, portanto, refere-se ao fazer surgir e projetar, isto é, refere-se ao modo em que um objeto pode ser ou pode não ser, e cujo princípio está em quem produz e não naquilo que é produzido”. (EN VI 4 1140a 10-15). Contudo, isso que Aristóteles afirma sobre a arte, diz Aubenque (2003), pode ser aplicado para a *phronesis*.

Ao considerar o contingente como aquilo que “pode ser ou pode não ser”, Aristóteles concebe-o como uma espécie de “o que pode ser diferente”. Todavia, é acertado observar que “aquilo que pode ser diferente” tanto para Aristóteles como para o pensamento grego em geral, não possui relação, por exemplo, com a ideia cristã do poder-ser e do poder-não-ser, a partir do nada. O que está em questão é a possibilidade de uma matéria indeterminada adquirir uma forma e vir-a-ser, por conseguinte, uma essência. Trata-se, ainda, da possibilidade dessa essência se dissolver nos elementos dos quais é proveniente. Isso leva a crer que, no entendimento de Aubenque (2003, p. 11), “se a arte é produtora de seres *novos*, ela não os tira do nada, mas do indeterminado”. O novo ontológico da arte emerge, pois, precisamente desta indeterminação objetiva, que caracteriza o mundo da contingência.

O domínio do contingente, no entanto, é mais vasto do que o domínio da arte. No interior das coisas contingentes, há “aquelas cujo princípio reside no produtor, os *artefacta*, e aquelas cujo princípio está na própria coisa produzida, os seres naturais”. (AUBENQUE, 2003, p. 11). Nesse contexto, cabe perguntar onde se situam os objetos da ação. Por exclusão, eles não se situam no âmbito da natureza, pois, apesar de o agente moral ter em si mesmo seu próprio princípio, assemelhando-se aos seres naturais, seu agir no mundo demanda que ele transforme os agentes naturais, introduzindo na natureza uma determinada artificialidade. O agir moral, então, centra-se menos na natureza, enquanto objeto, do que em suas falhas e imperfeições. Essa indeterminação da natureza permite unir fundamentalmente os casos da

ação e da produção: “ambas são possíveis apenas no horizonte da contingência, a qual deve ser entendida, não como uma região do ser, mas como uma certa propriedade negativa afetando os processos naturais”. (AUBENQUE, 2003, p. 112).

Nesse sentido, arte e *phronesis* compartilham do mesmo domínio, a saber: o do acaso. Isso se evidencia nos próprios termos de Aristóteles: “De certo modo, o acaso e a arte têm os mesmos objetos, como também disse Agaton: *o acaso ama a arte e a arte ama o acaso*”. (EN VI 4 1140a 15-20). A intenção de Agaton, ao dizer isso, não é objeto de interesse. O que realmente interessa é o recurso de Aristóteles à sabedoria dos poetas para evocar uma certa afinidade ou cumplicidade dos empreendimentos humanos com o acaso. Tal postura aristotélica acentua-se no livro VI da *Ética Nicomaqueia*, em que o acaso se opõe à ciência por referir-se àquilo que não pode ser diferente do que é. Num mundo com essa característica, perfeitamente transparente para a ciência, não há espaço para arte nem para a ação humana em geral. A arte e a ação humana somente têm lugar e sentido, uma vez que a ciência não explica – na verdade, não pode explicar – a totalidade das coisas. Ademais, a sorte da arte e da ação humana não está vinculada ao progresso da ciência, mas ao insucesso científico, prosperando somente numa atmosfera de acaso.

O tempo oportuno (*kairos*) se apresenta como o segundo elemento constitutivo de uma “cosmologia da prudência”. Ser virtuoso significa, como visto anteriormente, agir como, onde, com quem e, por fim, *quando* é preciso. No livro II da *Ética Nicomaqueia*, Aristóteles diz: “há quem defina as virtudes como estado de passividade e de descanso: não é uma boa definição, porque ela fala em sentido absoluto, sem acrescentar ‘como é preciso’ ou ‘como não é preciso’ e ‘quando é preciso’, e assim por diante”. (4 1104b 25-30). Esta afirmação visa, obviamente, relativizar a ideia absoluta de virtude. Tal ideia, embora não possa ser atribuída a Sócrates, “devia ser corrente em todos os círculos provenientes do socratismo”. (AUBENQUE, 2003, p. 157). Entretanto, o fato relevante, aqui, é a introdução aristotélica da dimensão da temporalidade no domínio moral.

Para designar a coincidência da ação humana com o tempo, fazendo com que este seja propício e aquela boa, os gregos possuem o termo *kairos*, isto é, o tempo oportuno, a ocasião favorável. Apesar de essa noção ter origem popular, dada a sua familiaridade entre os gregos, Aristóteles mostra originalidade ao conceder a ela “um lugar na definição de ato moral”. (AUBENQUE, 2003, p. 158). A partir disso, o ato moral se constitui relativamente às circunstâncias, ao momento presente. Tal constituição circunstancial e temporal do ato moral evidencia o caráter instável do âmbito geral da moralidade. Como declara Aristóteles, a moral não é uma ciência exata porque “no campo das ações e daquilo que é útil, não há nada de

estável”. (EN II 2 1104a 1-5). Por mais que se legifere em geral, prossegue Aristóteles, será sempre aquele que age que deve examinar “aquilo que é apropriado em determinada circunstância, como acontece nos casos da medicina e da navegação”. (EN II 2 1104a 5-15).

Aubenque (2003) observa que, quiçá, o termo *kairos* teve, inicialmente, um significado religioso. Tal significação se configura a partir do comportamento arbitrário e caprichoso de um Deus, capaz de jogar com o tempo. Todavia, gradativamente, a noção de *kairos* deixa de ser utilizada em relação a Deus, adquirindo, por consequência, uma acepção laica e humana. O *kairos* passa a traduzir o caráter casual da experiência humana de tempo. Nas palavras de Aubenque (2003, p. 169), “o *kairos* não é mais o tempo da ação divina decisiva, mas o da ação humana possível [...]”. Sob este viés humano, o *kairos* representa o momento em que o rumo do tempo, por falta de direção suficiente, mostra-se instável e hesitante para o bem ou para o mal do homem. Enquanto ocasião favorável, o *kairos* enfatiza indubitavelmente o valor do tempo conferido por Aristóteles à ação humana. Dessa forma, o tempo, enquanto auxiliar benevolente da ação humana, constitui-se, no pensamento aristotélico, como objeto de reabilitação antropológica.

2.1.2 A antropologia da prudência

Como visto, a virtude da prudência torna-se possível apenas no mundo contingente, o qual se apresenta enquanto abertura à atividade humana. Nesse sentido, a contingência é condição de possibilidade do surgimento do humano, como atestam as palavras de Aubenque (2003, p. 173): “é a indeterminação dos futuros que faz do homem princípio; o inacabamento do mundo é o nascimento do homem”. Por conseguinte, ela é, também e ao mesmo tempo, condição para a manifestação da ação humana, em suas relações com a prudência. São essas relações que configuram, para além de uma perspectiva cosmológica, uma antropologia da prudência.

Do ponto de vista antropológico, o primeiro elemento constitutivo da *phronesis* é a deliberação (*boúleusis*). O *phronimos*, segundo Aristóteles, é o homem “capaz de deliberar” (EN VI 5 1140a 30-35). De forma mais particular, o *phronimos* é o homem “capaz de bem deliberar”. (EN VI 5 1140a 25-30). Essa definição se vincula a uma teoria da deliberação desenvolvida por Aristóteles no livro III da *Ética Nicomaqueia*. Em tal teoria, não se encontra uma psicologia da deliberação no sentido de uma descrição dos estados da alma daquele que delibera, mas uma preocupação de cunho ontológico, isto é, uma preocupação com o *objeto*

da deliberação. Sendo assim, pode-se perguntar: sobre o que se delibera? Ou de maneira oposta: sobre o que *não* se delibera?

De acordo com Aristóteles, não se delibera sobre todas as coisas, mas apenas sobre “aquelas coisas que dependem de nós, ou seja, sobre aquelas que podem ser realizadas por nós”. (*EN III 3 1112a 30-31*). Isso exclui os seres eternos e imutáveis, como a ordem do mundo e as verdades matemáticas; exclui, também, os seres cujo movimento é eterno, como os fenômenos celestes; exclui, ainda, os eventos submetidos ao acaso fundamental, como secas, chuvas ou a descoberta de um tesouro; exclui, ademais, os assuntos humanos com os quais não se tem nenhum envolvimento, como as leis de outros povos; exclui, inclusive, o passado, do qual não se pode fazer aquilo que não foi feito; e exclui, por fim, as coisas que são objeto da ciência, dado que ela se ocupa com o domínio do necessário. De fato, todas essas coisas ficam excluídas da deliberação porque nenhuma delas “pode depender de nós”. Tudo o que depende de nós, portanto, é suscetível à deliberação, uma vez que somente se delibera sobre o que está ao nosso alcance, quer dizer, sobre o possível.

Ao contrário de Deus e dos outros animais, o homem é o único ser capaz de deliberar. Ele delibera sobre as coisas humanas possíveis, entre as quais, estão os meios para se realizar um fim previamente estabelecido, como evidencia Aristóteles:

Não deliberamos sobre os fins, mas sobre os meios para alcançá-los. Na verdade, um médico não delibera se deve curar, nem um orador se deve persuadir, nem um político se deve estabelecer um bom governo, nem qualquer outro delibera sobre o fim. Mas, uma vez estabelecido o fim, eles examinam como e com quais meios isso pode ser alcançado: e quando o fim pode ser manifestamente alcançado com vários meios, eles examinam com qual será alcançado da maneira mais fácil e bela; se, por outro lado, o fim pode ser alcançado por apenas um meio, examinam como ele será alcançado com esse meio, e com qual outro meio tal meio será alcançado, até que alcancem a causa primeira que, na ordem da descoberta, é a última. Quem delibera parece que realiza uma pesquisa e uma análise, do modo já mencionado, como se estivesse para construir uma figura geométrica [...], e aquilo que é o último na análise é o primeiro na construção. E se nos depararmos com algo impossível, desistamos: por exemplo, se precisarmos de dinheiro e for impossível obtê-lo. Se, por outro lado, isso for possível, vamos agir. (*EN III 3 1112b 12-27*).

Desse texto, pode-se fazer algumas inferências. Em primeiro lugar, a prudência consiste na virtude da boa deliberação sobre os meios, não sobre os fins. Sobre esses, não se delibera, posto que são naturalmente dados pela própria situação dos homens, enquanto seres que vivem em comunidade e, de forma mais genérica, pela própria situação dos homens que almejam a felicidade. Em segundo lugar, a deliberação que leva a uma decisão se configura como uma análise regressiva que, supondo a realização do fim, questiona-se sobre qual causa o produziu, sobre o que poderia ter gerado essa causa e assim por diante. Tal procedimento analítico continua até chegar a uma causa que esteja ao alcance do homem. Ele decidirá pô-la

em prática, então, para produzir o efeito desejado. Em terceiro lugar, esse método analítico rigoroso é comparado por Aristóteles, de forma análoga, à análise empreendida pelos geômetras ao construírem uma figura. Para construí-la, eles a supõe já acabada. Em seguida, deduzem suas propriedades como meios para sua construção. Todavia, se na geometria a ordem da razão pode ser percorrida em ambas as direções, na ação moral, ela se inscreve num tempo aleatório e irreversível, o que impede qualquer previsão absoluta acerca da eficácia dos meios. Dada a incerteza e a complexidade das situações concretas, sempre existem muitos meios ou diferentes conjuntos de meios concebíveis. Assim sendo, a deliberação prudente será aquela que, comparando os meios disponíveis e o maior ou menor ajuste de seus supostos efeitos aos fins pretendidos, escolhe com um risco inevitável de erro aqueles meios que conduzirão a melhor e mais fácil realização do fim.

Aubenque (1993, p. 57) ilustra a eleição dos meios pela deliberação prudente com um exemplo. Se quisermos salvar alguém que está se afogando, diz ele, não devemos nos precipitar na água, sobretudo se não soubermos nadar, mas avaliar a eficácia dos meios disponíveis. Isso inclui considerar alguns elementos importantes para a tomada de decisão, tais como nossa própria intervenção, as perspectivas razoáveis de sucesso, a utilização de meios e o tempo necessário para a implementação desses meios. Podemos também nos deparar com o fato de que não haja meios úteis disponíveis ou que todos os meios disponíveis pareçam, à primeira vista, ineficazes. Temos, então, declara Aubenque (1993, p. 57), o ponto previsto por Aristóteles: “se nos deparamos com algo impossível, desistamos”. No entanto, podemos desistir de fazer o bem quando não possuímos os meios necessários para realizá-lo? Sim, dirá Aristóteles, pois a falta das condições para sua realização, longe de conduzir à felicidade, pode implicar o risco de uma dupla desgraça: seremos dois afogados, ao invés de um, se nos jogarmos na água sem saber nadar.

Como exposto anteriormente, por Aristóteles, a relação entre meios e fim envolve dois casos distintos: quando existe somente um meio de realizar um fim já estabelecido e quando o fim pode ser efetivado por intermédio de muitos meios. No primeiro caso, somente existe uma solução e, por conseguinte, é preciso descobri-la. Neste ponto, porém, há reciprocidade e necessidade na relação entre fim e meio. Tal relação será objeto de ciência, fazendo com que a deliberação, precedente à solução, seja a medida da ignorância ou da dificuldade humana de atualizar o saber. Se a solução não for encontrada, sendo ela única, não há ninguém para se responsabilizar, exceto o próprio homem. No segundo caso, a dificuldade emerge do fato de haver uma pluralidade de meios, poucos seguros quanto à sua eficácia, para se realizar um fim posto. É aqui que a deliberação encontra seu efetivo emprego, pois trata-se de saber ou,

principalmente, prever “a eficácia respectiva dos meios possíveis e também os riscos da causalidade adjacente e parasita que eles comportam”. (AUBENQUE, 2003, p. 179).

A deliberação, cuja origem remonta à prática política¹⁰, é também a condição imprescindível para a ação humana ser boa, quer dizer, virtuosa. Não obstante, Aristóteles se dá conta de que a deliberação é insuficiente para conceber a virtude, dado que ela pode ser posta a serviço tanto do bem como do mal: “aquele que delibera, pode deliberar bem ou mal”. (EN VI 9 1142b 5-15). Para enfrentar esse problema, Aristóteles introduz, no conjunto das virtudes dianoéticas, que acompanham a prudência, a noção de *eubolia*. Esta comporta uma determinada retidão. De modo mais específico, ela comporta uma retidão do entendimento. O termo *eubolia* comporta, ainda, ambiguidades que Aristóteles se esforça para superar como o intuito de fornecer “o meio de distinguir a ação má da ação propriamente virtuosa”. (AUBENQUE, 2003, p. 192). Se a ação boa requer deliberação, faz isso em função da escolha.

A escolha - *proairesis*, em grego - constitui o segundo momento da análise antropológica da ação, empreendida por Aristóteles, particularmente no livro III da *Ética Nicomaqueia*. Neste livro, Aristóteles analisa a estrutura geral da ação¹¹, a partir da qual se torna notável o caráter peculiar do homem prudente, qual seja, o bem *deliberar*, que visa ao alcance da *escolha*. Desse contexto emerge, então, o significado de *proairesis* enquanto escolha deliberada: “aquilo que foi previamente julgado pela deliberação, é o escolhido”. (EN III 3 1113a 1-5). A escolha é, portanto, consecutiva à deliberação. Todavia, a qual escolha alcança a deliberação?

A escolha dos meios, declara Aristóteles. Em suas próprias palavras, a “escolha tem por objeto os meios” (EN III 2 1111b 25-30). Ao se escolher os meios, não se escolhe, por consequência, os fins. Esses são dados no sentido de serem pressupostos e referência para

¹⁰ Aubenque (2003, p. 52-53) explicita a origem política do termo do seguinte modo: deliberação (*boúleusis*) “provém de *boulé*, que indica um conselho ou uma assembleia, o Conselho dos anciãos ou a Assembleia do povo, conforme o regime, mas cuja característica comum reside em ser um lugar de comunicação e diálogo, onde a troca de argumentos sobre uma questão prática permite, ponderando sobre os *prós* e os *contras*, chegar a uma decisão razoável, aceita coletivamente”. Aubenque (2003, p. 53) observa também que essa noção fora transferida para o plano da interioridade por Homero e Platão: o primeiro mostrando com frequência seus personagens com a intenção de “deliberar com eles mesmos”; o segundo apresentando o pensamento (*diánoia*) como um “diálogo silencioso que a alma conduz consigo mesmo”. Aristóteles, em contrapartida, mantém-se fiel ao exemplo das assembleias deliberantes.

¹¹ No livro III da *EN*, em especial na seção 5, Aristóteles também aborda a questão da responsabilidade moral sob o viés de suas condições. Considerando o caráter voluntário e involuntário da ação humana, Aristóteles explicita que, para se falar acerca da responsabilidade, é necessário se observar duas condições fundamentais: primeiro, a ação deve ser realizada voluntariamente [conscientemente], quer dizer, o agente moral deve conhecer as circunstâncias em que ela se efetiva; e, em segundo lugar, a ação deve ser realizada sem restrições, isto é, a causa da conduta do agente deve estar nele próprio, e não em outro agente ou causa exterior, conferindo-lhe uma conduta livre.

toda escolha possível, como deixa claro Aristóteles: “ninguém escolhe estar saudável, mas caminhar ou repousar em vista da saúde; ninguém escolhe ser feliz, mas fazer negócios ou correr perigos tendo em vista a felicidade”. (*EE* II 10 1226a 5-15). A busca e o alcance de um fim ético cabem, por sua vez, ao homem prudente que, mediante a escolha, determina os meios adequados, nas diversas circunstâncias da vida, por mais difíceis que elas sejam. Para isso, o homem prudente necessita pautar sua escolha por critérios.

Segundo Aubenque (2003, p. 58-59), a escolha prudente dos meios deve ser norteadada pela consideração de três critérios fundamentais: moralidade, eficácia e nocividade. Primeiro, os meios devem ser morais, isto é, devem ser da mesma natureza do fim ao qual aspiram. Em outros termos, se o fim é moral, os meios também devem sê-lo. Essa regra, afirma Aubenque (2003), torna-se absoluta em razão do caráter imanente da *práxis* encontrar-se voltado para a perfeição do agente moral, e não para a obtenção de qualquer vantagem externa. Trata-se, aqui, não “somente de fazer o bem, mas de fazê-lo *bem*”. A qualidade do fim, então, não pode estar desvinculada da qualidade dos meios empregados. Para Aubenque (2003), ainda, a ideia de que o fim poderia justificar ou canonizar os meios é inadequada, quer dizer, um fim supostamente moral não pode ser legitimamente obtido por meios imorais. Tal posição seria contrária às prescrições da prudência que, sendo o ponto de conjunção entre a habilidade e a virtude, não pode permitir, em circunstância alguma, que um desses momentos seja sacrificado em detrimento do outro.

Em segundo lugar, os meios devem ser eficazes no sentido de que o homem virtuoso não pode se refugiar atrás da pureza de suas intenções, desconsiderando as condições de sua aplicação prática. Pelo contrário, seu dever de ser hábil aumenta na medida em que sua habilidade está a serviço do bem. A habilidade, declara Aubenque (2003), sempre pressupõe um determinado saber, o qual deve ser cultivado pelo homem virtuoso. Desse modo, antes de tomar qualquer decisão, o homem virtuoso precisa se informar de modo suficiente, quer dizer, o dever da informação não deve retardar excessivamente a decisão. Deve haver, neste caso, um equilíbrio entre a urgência da ação e a necessidade da informação preliminar. Por exemplo, diz Aubenque (2003), se quisermos contribuir para a realização da justiça em nossa cidade, devemos conhecer as leis econômicas que permitem assegurar a multiplicação das riquezas, condição evidente para sua melhor distribuição. Nesse sentido, o homem prudente é aquele que realmente quer realizar o fim e, ao mesmo tempo, evitar de dizer que tudo fez para conseguir alcançá-lo. Mesmo no campo moral, afirma Aubenque (2003, p. 59), o “fracasso não é uma desculpa”.

Por último, os meios não devem ser nocivos, quer dizer, se mal empregados, eles podem provocar efeitos colaterais perversos, criando uma situação pior do que aquela que se propunham corrigir. Para dar conta desse critério, o prudente deve calcular as consequências, uma vez que os meios utilizados são dotados de causalidade própria, a qual nem sempre coincide com os efeitos desejados. Isso é ilustrado, por Aubenque (2003), com dois exemplos. Arrisca-se a matar o doente se uma intervenção cirúrgica for mal conduzida e uma revolução pode ocasionar sofrimentos à comunidade, piores do que aqueles que tentava eliminar, mesmo guiada por um ideal de justiça. Tais exemplos dão mostras de que, enquanto agentes morais, podemos, por um lado, desconsiderar os riscos assumidos por nós próprios e, por outro, devemos avaliar os riscos que nossas ações possam acarretar aos outros, sejam eles, a comunidade a que pertencemos, a natureza em geral ou a própria espécie humana. Com isso, a prudência nos ensina, diz Aubenque (2003), que há um dever de suposição, que também é um dever saber.

A questão da relação entre meios e fins, quando abordada por Aristóteles, não é uma novidade no âmbito filosófico. Platão já a tinha desenvolvido por diversas vezes. O novo consiste no fato de Aristóteles dar ênfase, pela primeira vez, “antes ao meio do que ao fim”. (AUBENQUE, 2003, p. 216). Ao distinguir fins e meios, Aristóteles não destaca a qualidade do fim. Antes, pressupondo a existência ou o querer do fim, Aristóteles sublinha a eficácia dos meios voltados à realização desse mesmo fim. Nesse contexto, o importante é que os meios sejam escolhidos entre as coisas pertencentes ao domínio do contingente, isto é, sejam da ordem do possível. Enquanto objeto da escolha, o possível deve ser compreendido como o *humanamente* possível. Ele assinala os limites não daquilo que é inteligível, mas do poder humano em geral e, em particular, do poder do indivíduo.

No horizonte do possível, Aristóteles descreve a *proairesis* como escolha do melhor meio no sentido daquilo que é escolhido preferencialmente em relação a outra coisa. Tal descrição do termo não remonta ao sentido erudito da Academia platônica, mas ao sentido etimológico encontrado no uso popular, que Aristóteles será o primeiro a teorizar. Em Platão, a noção de escolha possui um caráter absoluto, pois compromete a totalidade da existência humana, constituindo-se em algo da própria vida. Já em Aristóteles, a escolha é sempre relativa, isto é, preferencial, ocorrendo no interior da própria existência humana. Essa diferença conceitual da escolha entre Platão e Aristóteles é oportunamente destacada por Aubenque (2003, p. 210) quando diz: “não somos o que escolhemos ser de uma vez por todas, mas o que escolhemos *fazer* a cada instante”.

A escolha, por não ser absoluta, é sempre uma escolha do melhor possível. Com isso, a escolha se opõe à vontade no sentido socrático do querer se dirigir ao absolutamente bom. Aristóteles observa, porém, que a vontade pode tomar por objeto coisas sabidamente impossíveis de se alcançar, enquanto a escolha orientada pela pretensão do melhor não pode se voltar para o impossível: “De fato, não pode haver escolha do impossível [...]”. (EN III 2 1111b 20-25). Além disso, a vontade pode se comportar de modo desinteressado na realização do fim, o que não ocorre com a escolha. Todavia, o princípio que distingue vontade de escolha, segundo Aristóteles, consiste que a primeira se refere principalmente ao fim e a segundo aos meios: “a vontade tem como objeto preferencial o fim, a escolha, pelo contrário, os meios”. (EN III 2 1111b 25-30). Nesse sentido, a escolha se orienta muito mais do que a vontade no rumo das condições de realização, além de comportar uma maior exigência de discernimento da possibilidade e de afastar do querer a inútil busca do impossível. Assim sendo, a escolha se manifesta como “apreensão simultânea do fim e dos meios, vontade do fim realizável e também vontade de o realizar pelos meios adequados”. (AUBENQUE, 2003, p. 215).

Não obstante, a questão da relação entre fins e meios, na ética aristotélica, é algo controverso. Os intérpretes se dividem quanto à compreensão da natureza dessa relação. Um deles, Lucas Angioni (2009, p. 143)), apresenta e discute, no texto *As relações entre “fins” e “meios” e a relevância moral da phronesis na ética de Aristóteles*, três tipos possíveis de relações entre fins e meios na ética do Estagirita, com ênfase na *Ética Nicomaqueia*. Sua intenção principal, com isso, consiste em esclarecer o problema do “valor moral intrínseco da *phronesis*”.

O primeiro tipo de relação entre fins (*tele*) e coisas relativas ao fim (*ta pros ta tele*) caracteriza-se por ser instrumental. De acordo com essa relação, “as coisas relativas ao fim são, em si mesmas, neutras do ponto de vista moral e contam como instrumentos eficazes para a realização do fim”. (ANGIONI, 2009, p. 187). Elas são ou realizam apenas etapas, as quais colaboram para a realização do fim. No entanto, uma vez realizado o fim, é irrelevante a hipótese de o agente ainda persistir ou não na realização das coisas relativas ao fim. Conforme Angioni (2009, p. 187), este tipo de relação entre meios e fins se define sob três condições básicas: primeiro, o meio consiste em algo que contribui para a realização do fim; segundo, o meio não é capaz de produzir, por si mesmo e isoladamente, o fim, exigindo o acréscimo de outros meios; e terceiro, a realização ou utilização (*energeia*) do meio se dá em um momento distinto (anterior a) do momento em que o fim se efetiva por completo.

O segundo tipo de relação entre fins (*tele*) e coisas relativas ao fim (*ta pros ta tele*) caracteriza-se pela constituição, uma vez que “as coisas relativas ao fim são, em si mesmas, partes integrantes do fim”. (ANGIONI, 2009, p. 189). Isso implica afirmar que, em referência ao primeiro tipo de relação, as coisas relativas ao fim, por serem constitutivas desse fim, “não são em si mesmas moralmente neutras”. (ANGIONI, 2009, p. 189). Esse tipo de relação se configura e tem por base as seguintes condições: o meio contribui para a realização do fim, a título de parte constitutiva do fim; o meio não é capaz de produzir, por si mesmo e de forma isolada, o fim, visto que ele é parte do fim; e a realização do meio pode ocorrer no momento anterior ao momento da realização completa do fim, mas a realização do meio conserva-se concomitantemente à realização do fim.

Por último, o terceiro tipo de relação entre fins (*tele*) e coisas relativas ao fim (*ta pros ta tele*) caracteriza-se, por assim dizer, pela mútua realização entre fins e meios. Nesse tipo de vínculo, afirma Angioni (2009, p. 190-191), “o fim é inevitavelmente indeterminado, em virtude da própria natureza das circunstâncias relevantes que o envolvem e que condicionam sua realização”. Angioni observa, ainda, que a indeterminação do fim não é total, mas relativa, no sentido desse ser algo suficientemente determinado para ser compreendido pelo agente como um fim, caracterizado, porém, por uma descrição geral e vaga. As coisas relativas ao fim, por sua vez, “consistem em *especificações* dessa descrição geral, de acordo com circunstâncias singulares”. Elas são capazes de fazer o fim “passar da vagueza para a determinação completa”, pois consistem na “realização total do fim”. Neste tipo de relação, prossegue Angioni, seria correto dizer que “a realização do fim *consiste na realização das coisas relativas ao fim (e vice-versa)*”. (ANGIONI, 2009, p. 191). Para que isso ocorra, é preciso considerar três condições fundamentais: em primeiro lugar, o meio é algo que realiza, pela própria realização, o fim; em segundo lugar, o meio é capaz de engendrar, por si mesmo e isoladamente, o fim; e, em terceiro lugar, a realização (*energeia*) do meio acontece ao mesmo tempo que a realização do fim.

De acordo com Angioni (2009, p. 192), essa tipologia contribui para elucidar a divisão do trabalho entre virtude moral e *phronesis* no que se refere à adoção de fins e determinação de meios para as ações virtuosas. Na *Ética Nicomaqueia*, explicita o autor, pode-se encontrar a seguinte divisão de responsabilidades: a virtude moral responde pela correção dos fins ao passo que a *phronesis* responde pela correção das coisas que promovem ou realizam o fim. Essa divisão de responsabilidades, porém, reduz o papel da *phronesis* à “mera destreza (*deinotes*) instrumental no cálculo e na promoção dos meios que realizam um dado fim”, atribuindo a ela não um valor intrínseco, mas derivado do valor moral dos fins assumidos, de

antemão, pelo agente moral virtuoso. Desse modo, para abordar o problema de saber se a *phronesis* possui um valor moral intrínseco, é preciso que ela participe de alguma forma da determinação dos fins assumidos pelo agente moral. Como afirma Angioni (2009, p. 199):

A contribuição da *phronesis* na determinação dos fins passa a ter papel moral relevante e deixa de ser mera destreza instrumental somente se os fins, já adotados pela virtude moral do agente, são tais que, por sua natureza, necessariamente envolvem uma vagueza e requerem determinação ulterior, sem a qual seu valor moral bom se perderia por completo.

Angioni (2009, p. 192-193) afirma ainda que a relevância da determinação dos fins pela *phronesis* pode ser amparada por duas estratégias de resposta. Primeiro, fins e meios são designações relativas, no sentido de que, salvo o fim último (*eudaimonia*), qualquer coisa pode ser tomada, sob certo aspecto, como fim, dotado de valor moral intrínseco, ou como meio em relação a um fim ulterior. Segundo, pode-se considerar a alegação de que, para Aristóteles, a *phronesis* diz respeito à compreensão correta dos fins. Rejeitando tais estratégias, Angioni (2009, p. 201) sustenta que a *phronesis* somente possui valor moral intrínseco, quando “há uma *identificação circunstancial* entre fim e meio”, conforme reza o terceiro tipo de relação supramencionado. Isso quer dizer que, numa circunstância singular, o fim, descrito de modo vago, torna-se idêntico ao meio, plenamente determinado por implicações singulares. Nesse sentido, enfatiza Angioni (2009, p. 201), “os meios nada mais são que a determinação plena do fim em uma dada circunstância singular”.

A questão da relação entre meios e fins também pode ser compreendida a partir da noção aristotélica de justa medida. (*μεσότης*). É o que se propõe a fazer Márcio Paixão (2007), em *A relação entre meios e fins na compreensão aristotélica da virtude ética – um ensaio sobre a questão da justa medida na ética aristotélica*. Conforme Paixão (2007), a justa medida encontra-se no cerne da compreensão de Aristóteles dos meios e dos fins. No segundo livro do texto da *Ética a Nicômaco*, ao definir a virtude ética como “uma disposição para a escolha sendo uma justa medida relativa ao homem prudente”, Aristóteles “associa a escolha aos meios do agir, ao passo que o desejo estabelece os fins” (PAIXÃO, 2007, p. 02). Essa associação da escolha à justa medida não é casual, declara Paixão (2007, p. 02), uma vez que “a escolha determina também os meios pelos quais a ação atinge os seus fins”. Para ele, então, há uma “identidade, na ação virtuosa, entre o meio da ação e a justa medida” (PAIXÃO, 2007, p. 144).

Considerando a já mencionada distinção entre as três espécies de saber, propostas por Aristóteles na *Ética a Nicômaco*, Paixão (2007, p. 04-05) extrai dela três lições relevantes: primeiramente, o saber prático e o saber produtivo “são determináveis pela relação entre

meios e fins”, pois nesses saberes é possível separar relativamente a atividade do seu fim; em segundo lugar, no âmbito do saber prático, essa relação configura uma “identidade entre o meio e o fim”, devido ao agente operar “sobre si mesmo como fim da sua obra ou como objeto de seu saber”; e, em terceiro lugar, no saber teórico não existe a relação entre meios e fins, seja porque essa atividade ou saber se constitui tendo por escopo o próprio saber, como também porque seu objeto não é passível de transformação, por ser eterno e imutável.

Nos saberes prático (*práxis*) e produtivo (*poíesis*), o fim é sempre superior ao meio, porém, sem os meios não se pode atingir os fins. Conforme Paixão (2007, p. 13), nas ocupações da *práxis* e da *poíesis*, “aquele que atua, quer dizer, o artista e o prudente, é o princípio e o meio para as ações excelentes”. A *práxis* e a *poíesis* também compartilham o ponto, segundo o qual, ambas são meios “para a sua própria aquisição, conservação e aperfeiçoamento”. (PAIXÃO, 2007, p. 14). No horizonte dessa relação entre fins e meios, Paixão (2007, p. 16) argumenta que uma ocupação pode ser considerada a partir de dois aspectos, isto é, “como meio para si mesma ou como meio para outra coisa”. Desse modo, tanto a virtude ética quanto a prudência podem ser consideradas como meios para duas coisas: para a felicidade ou para elas mesmas.

Meio para si mesmo ou para outra coisa, por exemplo, a felicidade, a virtude ética também é fim em si mesma, da mesma forma que uma ação virtuosa é um fim. De acordo com Paixão (2007, p. 24), ao se considerar que a virtude ética “está em jogo na *práxis*, e visto que *práxis* possui em si uma incompletude que lhe é constitutiva (pois pode tender para qualquer lado), sempre deverá haver aí exercício e hábito (*práxis*)”. Nessa perspectiva, quanto mais um agente atua de forma virtuosa, mais será capaz de atuar no mesmo sentido, sendo, então, contínuo seu aperfeiçoamento. Todavia, o aspecto contingente das virtudes éticas indica que, apesar de diminuta, sempre haverá a possibilidade de desvio. Com isso, não se exclui da virtude ética a possibilidade, mesmo que remota, de retrocesso, erros involuntários pelo homem virtuoso, ou indecisões sobre o caráter do agir em situações difíceis, por exemplo, quando não se sabe exatamente qual decisão tomar. Nesses casos de desvio, torna-se difícil realizar a virtude, o que, por sua vez, não modifica a disposição do agente virtuoso, que sempre tende à justa medida.

Nota-se que as virtudes éticas mantêm um vínculo fundamental com a justa medida. Conforme Paixão (2007, p. 25), os meios escolhidos – as virtudes éticas – “devem estar de acordo com a justa medida e são por ela determinados”. Citando uma passagem da *Ética a Nicômaco* (1106b24-30), Paixão (2007) interpreta que, nessa, parece haver uma indecisão de Aristóteles a respeito da natureza da virtude: é ela mesma uma justa medida ou uma

habilidade para atingir um meio? No primeiro caso, a noção de justa medida estaria contida na ideia de virtude. Já no segundo caso, a justa medida seria uma habilidade para se alcançar a justa medida ou o meio. Diante disso, Paixão (2007, p. 26) entende que seria “mais correto considerar que a justa medida está tanto no meio como no fim”, em razão de que, sendo a virtude ética uma justa medida, “ela só pode ser uma habilidade para atingir a si mesma”.

Paixão (2007, p. 27) afirma que Aristóteles associa a justa medida à escolha dos meios, não dos fins. Assim sendo, “o que se apresenta à escolha, junto a uma necessidade de medida, são os meios de agir corretamente e contextualizar uma regra geral posta, entre outras coisas, como fim da ação”. No entanto, toda regra requer a circunstância, sendo levada a termo pela escolha dos meios, e não pelos fins. Na interação com as circunstâncias, o virtuoso se mostra capaz de escolher os meios com medida, ou escolher a medida. Nessa interação, ele precisa também e sobretudo perceber “a necessidade imposta pela circunstância” (PAIXÃO, 2007, p. 27), acolhendo aquilo que se apresenta como o mais propício e o meio mais perfeito possível para se realizar a ação. Nesse sentido, “a escolha medida e oportuna parece ser o acolhimento do que é a ela imposto pelo instante, pela oportunidade: eis aí a justa medida”. (PAIXÃO, 2007, p. 28). A justa medida está presente na aplicação da regra legal ao caso concreto, na medida em que, para sanar a incompletude ou insuficiência da lei, o juiz precisa “medir” cada caso de modo mais oportuno. O mesmo ocorre com a aplicação da regra ética, com a qual o prudente precisa saber lidar no caso concreto, sob a determinação da justa medida.

As investigações de Angioni e Paixão auxiliam, consideravelmente, na compreensão da problemática relação entre meios e fins, no contexto da *Ética Nicomaqueia*, no que diz respeito às virtudes éticas e, principalmente, à virtude dianoética da *phronesis*. Do ponto de vista antropológico, a *phronesis* se constitui, não só pela deliberação e escolha, mas também pelo juízo. Este integra um determinado número de qualidades, não constantes no rol das cinco notáveis virtudes dianoéticas, examinadas por Aristóteles, juntamente com sua investigação a respeito da *phronesis*. Tais qualidades podem ser consideradas, segunda a interpretação de Tricot (1959 *apud* AUBENQUE, 2003, p. 239), como “virtudes intelectuais menores”. Uma delas, já mencionada anteriormente, chama-se a *boa deliberação (Eubolia)*. Aristóteles a aproxima e, ao mesmo tempo, a distingue de duas outras qualidades adjacentes, a saber: a *precisão do golpe de vista* e a *vivacidade de espírito*. Essas se diferem da *boa deliberação*, uma vez que atuam de forma imediata e sem nenhum cálculo prévio. Em seguida, encontra-se a *inteligência*, isto é, a capacidade do homem inteligente ou daquele capaz de compreender. Por fim, tem-se o *juízo*.

O juízo diz respeito ao *juízo*. Não no sentido do julgamento em si, mas no sentido “segundo o qual falamos de homens que julgam”. (EN VI 10 1143a 15-20). O ato de julgar, porém, não se reduz a uma qualidade intelectual daquele que julga. O homem de bom julgamento, isto é, o homem prudente, não é o mesmo que o homem de ciência, pois, além de não possuir nenhuma cumplicidade com os princípios, ele não pode se amparar nas demonstrações. Ele tem ciência, ainda, que o verdadeiro nas questões humanas difere substancialmente daquilo que é demonstrável. Desse modo, sua importância propriamente moral decorre precisamente do reconhecimento das limitações da ciência. Ademais, o julgamento humano relaciona-se intrinsecamente com a equidade, na medida em que cabe a ele determinar corretamente aquilo que é equânime. A equidade, porém, é o substituto humano de uma justiça geométrica excessiva e, conseqüentemente, pouco flexível. A prova disso é, segundo Aristóteles, que do “homem equânime dizemos que está disposto à indulgência, e que é equânime ter indulgência em certos casos”. (EN VI 11 1143a 20-25). A indulgência, neste caso, configura-se como o julgamento que decide o equânime enquanto juízo reto e verdadeiro.

Nesse sentido, a indulgência concerne, de forma simultânea e indissociável, à equidade e à verdade. Nela se aglutinam, intrinsecamente, tanto uma determinação intelectual como um predicado moral. Tal coincidência, porém, não se dá sob a condição de um saber verdadeiro no sentido do demonstrável, do geométrico, mas no sentido do equânime. Aliás, é em oposição ao demonstrável e geométrico que a equidade se define. O saber, então, somente coincide com a moralidade enquanto é capaz de limitar suas pretensões, quer dizer, reconhecer seus limites.

Pode-se dizer, em suma, que a *phronesis*, enquanto virtude dianoética relativa ao agir, constitui-se na “capacidade de deliberar, ou calcular com a razão, quais ações realizar e quais evitar para alcançar o bem da cidade, da família ou do indivíduo”. (BERTI, 2004, p. 112). Seu objeto não reside nas coisas imutáveis nem nas coisas mutáveis que não dependem do homem. Outrossim, ela não procede, por demonstração, posto que, em seu domínio, tudo pode ser diferente. A *phronesis* também não é ciência, pois diz respeito às ações que podem ser diferentes, em virtude de possuírem o homem como princípio. Ela não é, ainda, técnica, em razão de a ação ser distinta da produção, isto é, o fim da produção é diferente da própria atividade de produzir e o fim da ação não é diferente de sua própria atividade, a ação boa. Ademais, a *phronesis*, sob a ótica cosmológica, está imersa na contingência e se manifesta no tempo oportuno. Por fim, sob a perspectiva antropológica, ela procede mediante a deliberação, alcançando a escolha e a verdade prática no juízo do homem. É propriamente

essa noção de *phronesis* que Gadamer recupera, reformula e toma como modelo para a elaboração de sua hermenêutica filosófica.

2.2 O SIGNIFICADO HERMENÊUTICO DA *PHRONESIS*

O interesse inicial de Gadamer pela questão da *phronesis* emerge de sua participação dos cursos e seminários ministrados por Heidegger na Alemanha nos anos de 1920. Dos cursos¹² de Heidegger, Gadamer recorda sobre sua participação no primeiro seminário, ocorrido em Friburgo, no ano de 1923, que abordou o livro VI da *Ética Nicomaqueia*. Gadamer (1998, p. 381) relata que, ali, “a *phronesis*, a *areté* da ‘razão prática’, *allo eidos gnoseos*, ‘um gênero de conhecimento diferente’, foi então para mim uma palavra mágica”. Esta concepção de um “saber completamente diferente”, Gadamer a denomina de “saber prático” (*praktisches Wissen*), conforme consta no título de um de seus ensaios da juventude. Stefano Marino (2008, p. 196) ressalta que a ideia de um saber prático, enquanto “um outro tipo de saber”, pode ser considerada como “a intuição original de Gadamer”.

O interesse de Gadamer pela temática da *phronesis* pode ser aferido nas suas primeiras produções, as quais já angariam certa relevância acadêmica. É o caso do ensaio *O protréptico de Aristóteles e a consideração da ética aristotélica segundo o seu desenvolvimento histórico*¹³, que resenha criticamente a famosa obra de Werner Wilhelm Jaeger *Sobre a gênese da metafísica de Aristóteles*¹⁴. Essa crítica, de acordo com o próprio relato de Gadamer, recebeu atenção e estima de Jaeger e deu a ele sua primeira fama internacional como filólogo.¹⁵ De acordo com Dottori (2008, p. 04), Gadamer procura demonstrar, na resenha, a insustentabilidade da tese de Jaeger, segundo a qual o *Protréptico* representa um estágio do pensamento de Aristóteles, em que esse ainda se mantém firme ao ideal platônico de um estado utópico e de uma ética normativa, geometricamente exata, relativamente à posição subsequente de sua *Ética Nicomaqueia*. Além disso, a *Ética Eudêmia* não pode ser considerada um ponto de passagem entre essas duas concepções. Isso questiona toda a

¹² Heidegger ministrou, no semestre de verão de 1923, cinco cursos. Gadamer participou de todos eles. (GRONDIN, 2000, p. 141).

¹³ Este ensaio se encontra publicado no volume 5º das obras completas de Gadamer [*Gesammelte Werke*] (1985, p. 138-164), sob o seguinte título alemão: *Der aristotelische Protreptikos und die entwicklungsgeschichtliche Betrachtung der aristotelischen Ethik*.

¹⁴ *Studien zur Entstehungsgeschichte der Metaphysik des Aristoteles* (1912).

¹⁵ Segundo Gadamer (1998, p. 379), este trabalho foi utilizado, inicialmente, para o ingresso num seminário filológico de Paul Friedländer, servindo “para elaborar mais tarde um artigo que Richard Heinze acolheu na revista *Hermes*: uma crítica a Jaeger por meio de cujo êxito posterior angariei prestígio junto ao círculo dos filólogos, e isto, apesar de professar-me discípulo de Heidegger”.

estrutura do pensamento de Jaeger, quer dizer, “a ideia de um desenvolvimento histórico do pensamento de Aristóteles”. Essa conclusão de Gadamer (1985) se fundamenta no fato de que não se pode fixar, de modo rígido, tendo em conta o uso que Aristóteles faz do termo *phronesis* nestas três obras sucessivas, significados respectivamente diferentes do seu conceito.

A relevância da ética aristotélica acompanhou Gadamer no projeto de sua tese de habilitação, intitulada *A ética dialética de Platão. Interpretações fenomenológicas do Filebo*, defendida em 1928 e publicada em 1931, sob orientação de Heidegger. Gadamer confessa a Dottori (2008, p. 02) que sua intenção original era a de escrever seu trabalho de habilitação acerca da ética de Aristóteles. Em virtude disso, pensou em redigir, num primeiro momento, uma introdução sobre a ética de Platão, particularmente sobre o diálogo *Filebo*. Essa “brilhante ideia”, diz Gadamer, fez com que todo seu trabalho de habilitação fosse feito sobre o *Filebo*. É possível encontrar vestígios dessa intenção, conforme afirma Dottori (2008, p. 02), na própria resenha sobre Jaeger, na qual Gadamer declara que, para se determinar claramente o vínculo entre o conceito de *phronesis*, como desenvolvido no *Protréptico*, e o consequente uso do termo da *Ética Nicomaqueia*, bem como a conexão com Platão, deve-se considerar o *Filebo*.

A tema da *phronesis* também se mostra importante, para Gadamer, no ensaio “Saber prático”, escrito em 1930 e publicado somente em 1985. Nele, Gadamer afirma que *phronesis* possui um papel determinante no interior da filosofia prática aristotélica, pois trata-se de um termo fundamental, já presente nos diálogos platônicos com um significado amplo, que Aristóteles retoma lhe atribuindo uma determinação mais precisa. De acordo com Gadamer (1985, p. 242), na reflexão aristotélica, a *phronesis* torna-se um conceito fundamental de toda a teoria ética, uma vez que ela indica aquele “conhecimento do bem que diz respeito a si mesmo”, aquele *hexis praktike* que escolhe o que permite a cada um “viver bem”. Além disso, a *phronesis* tende a ser aquela possibilidade da racionalidade humana capaz de aplicar o universal na particularidade das situações, sendo considerada como a principal virtude verdadeira do “saber prático”.

Após um período, de mais de duas décadas, distante das publicações de Gadamer, a ética de Aristóteles ressurgiu, agora no domínio da hermenêutica, nas conferências de Lovaina e, de modo especial, em *Verdade e método*. Tal ressurgimento, nessa última obra, possui um caráter paradigmático para a hermenêutica gadameriana, visto que Gadamer se refere explicitamente à ética aristotélica como uma espécie de modelo para os problemas hermenêuticos, particularmente o problema da aplicação de um conteúdo universal à situação

particular do intérprete. Em tal contexto, a filosofia prática de Aristóteles e, por conseguinte, a *phronesis*, tornam-se, então, um tipo de “paradigma” para a hermenêutica filosófica que, por seu turno, procura sustentar, desde sua origem, a união do universal com o particular, tomando distância tanto de uma predefinição teórico-epistemológica bem como de toda postura genericamente metódica do ato interpretativo.

Em *Verdade e método* e nos seus demais textos, Gadamer utiliza o termo grego *phronesis*. Ele está ciente do fato de que no texto aristotélico ocorre “uma certa oscilação” entre dois significados diferentes da *phronesis*, pois ela “ora se orienta para o fim, ora se orienta para os meios em vista do fim”. Em nota de rodapé, na obra *Verdade e método*, Gadamer (2000a, p. 663)¹⁶ afirma que a *phronesis*, considerada a partir do lugar sistemático que ocupa no âmbito da ética aristotélica, não consiste em uma mera “capacidade de escolher corretamente os meios, mas é ela própria uma *hexis* moral, que visa também ao fim, pelo qual o agente é orientado pelo seu ser moral”. A compreensão da *phronesis*, enquanto apenas uma capacidade de escolher adequadamente os meios éticos, teria relação, no entendimento de Gadamer, com a tradução para o termo latino *prudentia*. Conforme o filósofo de Marburgo (GADAMER, 2000a, p. 665), a “tradução latina de *phronesis* por prudência deu origem à incompreensão da coisa, que ainda permeia a lógica ‘deôntica’ de hoje”. Na ótica gadameriana, essa tradução para o latim, feita por Cícero e depois instituída na Escolástica Medieval, contribuiu para a afirmação de uma concepção restritiva do termo grego, ou seja, uma compreensão técnica, difundida por séculos e também compartilhada por Kant. Com o intuito de recuperar o sentido originário do termo, libertando-o de interpretações sobrepostas, Gadamer propõe, em sua obra-prima, uma ampla concepção de *phronesis*, concebida como virtude ética fundamental, na qual, segundo ele, baseia-se toda a teoria aristotélica da deliberação prática.

Com o mesmo status de paradigma, a filosofia prática e a *phronesis* são retomadas, por Gadamer, em diversos escritos hermenêuticos, publicados posteriormente à obra *Verdade e método*. Entre eles, pode-se destacar o ensaio *Hermenêutica como filosofia prática*, no qual Gadamer procura justificar sua teoria hermenêutica apoiando-se na filosofia prática de Aristóteles, temática não muito enfatizada em sua obra-prima. Nesse ensaio, Gadamer (1983a, p. 74-76) observa que não só há um “parentesco próximo da hermenêutica com a filosofia

¹⁶ Gadamer (2009, p. 20) expõe, em outro texto, essa dupla atribuição laboral da *phronesis* do seguinte modo: “Aristóteles, na descrição do elemento racional de toda a decisão no agir humano, abordou no conceito de *phronesis* os dois aspectos, na sua inseparável unidade, por um lado, a racionalidade que preside à descoberta dos meios adequados para o fim desejado e, por outro, a descoberta, a consciência e a retenção do próprio fim, ou seja, a racionalidade na escolha do fim e não apenas na escolha dos meios”.

prática”, como também “a grande tradição da filosofia prática sobrevive em uma hermenêutica que tem consciência de suas implicações filosóficas”. Prosseguindo na exploração das conexões entre hermenêutica e filosofia prática, Gadamer (1983a, p. 76) afirma que ambas estão envolvidas com a reciprocidade de interesses teóricos e tarefas práticas, a qual Aristóteles concebeu em sua ética, uma vez que “dedicar a vida a interesses teóricos pressupõe a *phronesis*”. Com base nessa reciprocidade, Gadamer (1983a, p. 77) define a hermenêutica como uma “atitude teórica frente à práxis da interpretação”, seja de textos, seja “das experiências interpretadas neles e nas orientações do mundo, que se desenvolvem comunicativamente”.

A questão da *phronesis* é, finalmente, sistematizada por Gadamer, na sua tradução, com comentário do livro VI da *Ética Nicomaqueia*, cuja publicação ocorre em 1998. Nesse trabalho, Gadamer realiza uma exposição orgânica de sua interpretação da *phronesis* aristotélica. Após especificar a racionalidade das virtudes do agir, no contexto das virtudes dianoéticas, Gadamer apresenta a *phronesis* como a forma suprema da racionalidade prática, identificando-a inclusive com a própria razão prática. Para ele, a *phronesis* é uma forma de racionalidade (*Vernünftigkeit*), bem como uma “disposição fundamental no comportamento dotado de um saber verdadeiro, que se relaciona com as coisas que são boas ou más para o homem”. (ARISTOTELES, 1998, p. 35). Tal saber, por não estar previamente determinado, constitui-se mediante o refletir, o julgar e o ponderar, tendo em vista o alcance daquilo que é considerado justo numa determinada situação. Esse comportamento reflexivo, de acordo com Gadamer, sempre é determinado e sustentado pelo *ethos* que, combinado com a *dianoia*, constitui a verdadeira “excelência” da *phronesis*.

Nota-se, com isso, a constante presença da questão da *phronesis* no itinerário intelectual de Gadamer, principalmente no que se refere às suas produções de caráter hermenêutico. Nesse sentido, para melhor explicitar o significado hermenêutico dessa virtude intelectual aristotélica, apresento, em seguida, uma analogia entre *phronesis* e hermenêutica, que se desdobra em cinco pontos comparativos.

2.2.1 Analogia entre *phronesis* e hermenêutica

2.2.1.1 Aplicação do geral ao particular na ação e na compreensão

Na ação moral, assim como na compreensão, ocorre uma aplicação do geral ao particular. Entretanto, o geral e o particular possuem significados distintos sem ambos os

casos. No agir, a *phronesis* vincula os fins universais do agente moral à situação particular de ação com o intuito de estabelecer o comportamento correto naquela circunstância. Isso significa dizer, segundo Rese (2007, p. 132), que:

[...] a racionalidade prática olha para a situação de ação com o intuito de determinar quais fins do agente podem ser realizados nela. Desse modo, ela chega a um ‘juízo correto’ (*orthos logos*), que informa a decisão (*prohairesis*) do agente, habilitando-o, assim, a preferir (*prohairein*) o certo na respectiva situação.

Na compreensão, por sua vez, o intérprete textual relaciona certo texto, enquanto um universal, à sua situação particular de compreensão. O texto se torna um universal, na medida em que é objeto de compartilhamento entre os mais diversos intérpretes que, ao mesmo tempo, se diferenciam entre si por suas histórias de vida, leituras prévias e momento da leitura do texto em questão. Tais fatores mencionados contribuem para individualizar a compreensão do intérprete. Entretanto, para compreender o texto, o intérprete deve mediar o universal com o particular. Essa mediação se dá em razão do intérprete relacionar o assunto (*Sache*) do texto com suas ideias prévias sobre este mesmo assunto, ou seja, a mediação ocorre quando ele aplica as afirmações encontradas no texto aos seus próprios prejuízos. Procedendo dessa forma, o intérprete será conduzido, a partir do confronto textual, a uma compreensão diferente do assunto (*Sache*), sendo “somente neste caso que se pode dizer que o intérprete compreendeu o texto”. (RESE, 2007, p. 132).

Conforme perspectiva gadameriana, o universal e o particular não estão previamente dados, no sentido se estarem determinados antes do encontro com uma situação de ação ou antes de se ler o texto. Especialmente o universal, seja ele um fim moral ou o sentido de um texto, só existe na concretude de uma situação de ação ou de uma situação de compreensão textual. Assim, é somente no encontro com a situação que o universal se mostra como algo desejável. Nas palavras de Gadamer (2000a, p. 647), “um saber geral que não saiba aplicar-se à situação concreta permanece sem sentido, e até corre o risco de obscurecer as exigências concretas que se fazem sentir na situação”. Desse modo, o agente moral precisa perceber, ao ser solicitado a olhar para uma situação concreta, o que essa exige dele. Ao fazer isso, ele se dá conta que o bem somente existe no efetivo encontro com uma situação de ação. O mesmo ocorre com o intérprete que, no confronto com o texto, não depara com um sentido de natureza universal, dado independentemente dele próprio. Pelo contrário, o intérprete precisa relacionar o texto à sua compreensão prévia do assunto (*Sache*) e à sua situação concreta se quiser ter acesso ao sentido do texto, uma vez que esse só existe no vínculo com a situação

individual de compreensão. Além de ser capaz de aplicar o universal ao particular, o exercício hermenêutico da *phronesis* é, também, permeado pela atividade reflexiva.

2.2.1.2 A reflexão do agente moral e do intérprete

O exercício da *phronesis* consiste na reflexão. Ao deliberar, a racionalidade da *phronesis* aplica os fins do agente moral às circunstâncias concretas da situação particular, resultando no julgamento que determina a decisão e, conseqüentemente, na conduta do agente moral. Dessa forma, a deliberação comporta a atividade reflexiva que, por sua vez, consiste numa espécie de “consulta a si mesmo” no sentido daquilo que uma pessoa realiza por ela própria. É o que faz o agente moral, na ótica aristotélica, diante de uma situação de ação: ele “reflete sobre como seria uma boa ação ou uma boa resposta emotiva nessa situação”. (RESE, 2007, p. 135). Para Gadamer (1985, p. 245), esta capacidade de “consultar a si mesmo” possibilita, também, a abertura ao aconselhamento dos outros: “somente porque somos capazes de refletir, podemos adotar um conselho”. No entanto, Rese (2007) observa que, embora Aristóteles considere a possibilidade de se complementar a reflexão subjetiva com o aconselhamento intersubjetivo, ele põe em primeiro lugar, na sua descrição da *phronesis*, a reflexão enquanto atividade mental do indivíduo.

Mas em que medida a atividade reflexiva participa da compreensão de um texto? Pode-se dizer que, ao compreender um texto, o intérprete reflete? Se isso efetivamente ocorre, qual é a natureza dessa reflexão? Ao contrário do agente moral, que precisa “aconselhar-se” sobre como alcançar e realizar os fins numa dada situação de ação, o intérprete não se pergunta sobre o que deve fazer quando se encontra diante de um texto; ele apenas toma consciência de que deseja compreendê-lo. Pautado por esse desejo de compreensão, o intérprete estabelece uma relação interativa com o texto, mediante a qual se manifesta a estrutura da reflexão hermenêutica. Nesse sentido, o intérprete não apenas avalia consigo mesmo (*Mitsichzurategehen*) o que, no texto, está em questão, como também avalia com o outro (*Miteinanderenzurategehen*), isto é, com o próprio texto.

Ao relacionar o processo reflexivo com o outro, Gadamer combina seu entendimento da *phronesis* com a ideia de diálogo ilustrada nos Diálogos Platônicos, manifestando, por conseguinte, uma “compreensão distinta da filosofia prática”. (BERNSTEIN, 1982, p. 114). Com isso, a descrição da reflexão do intérprete, realizada por Gadamer (2000a, p. 474), tem por base o “modelo da dialética platônica”, concebida como um diálogo pautado pela “lógica de pergunta e resposta”. (GADAMER, 2000a, p. 761). Ao contrário de um interlocutor vivo,

um texto é incapaz de colocar perguntas e dar respostas. Por isso, o intérprete deve adotar a lógica de pergunta e resposta, ao lidar com o texto. Ele se move no itinerário indicado no texto, na medida em que não só reconstrói a pergunta geral do texto, mas também as perguntas de suas seções particulares para as quais o texto fornece uma resposta. Em outros termos, o intérprete procura compreender a pergunta motivacional do texto, partindo de suas próprias perguntas sobre a questão abordada nele. Ao perceber alguma divergência, entre suas próprias perguntas e o assunto (*Sache*) e as perguntas textuais, o intérprete principia a compreender alguma coisa nova, relativamente o que é abordado no texto.

Um texto, em si mesmo, nada tem a dizer. Ele é simplesmente mudo. Para dizer algo, o texto necessita da interação com o intérprete. Nas palavras de Gadamer (2000a, p. 791), os textos designam “expressões de vida fixadas duradouramente”, que devem ser compreendidas, significando que um dos interlocutores, o texto, somente fala através do outro, o intérprete”. É somente através do intérprete que os signos escritos se reconvertem em expressões dotadas de sentido. É o intérprete, em sua própria reflexão, que dá voz ao texto, quer dizer, expressa o assunto (*Sache*) de que fala o texto. Assim sendo, o diálogo entre intérprete e texto pressupõe a atuação do próprio intérprete. Este não deve apenas aplicar seus pré-juízos ao texto, mas, ao contrário, deve aplicar o que é dito no texto aos seus pré-juízos e à sua situação histórica de compreensão. Como diz Gadamer (2000a, p. 669), o intérprete “não pode prescindir de si mesmo e de sua situação hermenêutica concreta, na qual se encontra. Se quiser compreender o texto, deve relacioná-lo precisamente a essa situação”.

No modelo platônico de diálogo, Sócrates discute certas questões com seus interlocutores. No lugar de Sócrates, a hermenêutica filosófica põe o texto. À semelhança de Sócrates, o texto é capaz de desafiar o intérprete quanto à sua compreensão atual daquilo que nele é dito, pois tal como ocorre no “diálogo autêntico, no qual o que une os dois interlocutores – neste caso, o texto e o intérprete – é a coisa, o objeto do discurso que eles possuem em comum”. (GADAMER, p. 2000a, 791). Se Sócrates conseguiu conduzir seus interlocutores a uma compreensão diferente do assunto em questão, o confronto com o texto também pode fazer o mesmo com os intérpretes. Portanto, é esse confronto que estimula e que intensifica a reflexão do intérprete.

A orientação da dialética platônica, no entanto, apresenta algumas consequências sobre o tipo de reflexão que permite ao intérprete compreender um texto. Se a reflexão da *phronesis* se orienta para o bem, enquanto um fim previamente estabelecido, o diálogo platônico, por sua vez, guia-se em direção ao conhecimento daquilo que é seu objeto, o qual é compartilhado pelos interlocutores. O mesmo vale, no entendimento de Gadamer, para o

confronto entre intérprete e texto. O intérprete não insere o texto num padrão preestabelecido, ao modo do agente moral, que se dirige reflexivamente para o que é considerado um fim bom. Ao invés disso, ele procura compreender o texto simplesmente naquilo que o próprio texto diz.

Nesta perspectiva, nota-se que Gadamer, ao explicar a reflexão do intérprete, distancia-se do modelo da *phronesis* aristotélica, inclinando-se para o modelo do diálogo platônico. Por conta disso, a atividade reflexiva do intérprete se pauta pelo acontecimento da compreensão que, por sua vez, encontra-se vinculada ao acontecimento da própria verdade. Tais acontecimentos se evidenciam no confronto textual, uma vez que o intérprete não interroga o texto sobre a verdade daquilo que nele se diz, mas lida com uma verdade que vai acontecendo na medida em que a compreensão da coisa (*Sache*) do texto se amplia. Trata-se, aqui, de uma concepção da verdade, enquanto um evento que ocorre no confronto do intérprete com o texto, que Gadamer elabora com base no modelo de diálogo socrático-platônico.

Conforme o enfoque de Gadamer, somente aquele que não toma seus respectivos pré-juízos, como parâmetro de avaliação de quaisquer outras afirmações, está em condições de compreendê-las em termos de suas próprias pretensões e fazê-las valer em sua devida legitimidade. Pode-se objetar, porém, que tal posição possa conduzir a uma atitude pouco crítica relativamente aos enunciados dos outros e, também, aos enunciados que se encontram nos textos da tradição. Apesar disso, esta posição gadameriana se constitui como indispensável para se compreender outras posições. Não é à toa que Gadamer (2000a, p. 643), ao descrever o confronto do intérprete com o texto, insiste na primazia deste último em relação ao primeiro: “A hermenêutica [...] não é de forma alguma uma espécie de ‘saber dominador’ [*Herrschafteswissen*], isto é, de apropriação no sentido de adquirir uma posse, mas subordinada ao apelo superior que o texto nos dirige”. Na esteira dessa orientação, Gadamer esforça-se para validar, nas condições do presente, aquilo que diz o texto. A reflexão hermenêutica, contudo, relaciona-se com a pessoa do intérprete.

2.2.1.3 Vinculação do saber à pessoa do agente moral e do intérprete

Pode-se considerar, na ótica gadameriana, que o intérprete é, mormente, um mediador entre o passado e o presente, quer dizer, ele é capaz de traduzir as palavras do passado para a linguagem do presente. Não obstante, o próprio Gadamer não concebe o intérprete como um simples meio a serviço da compreensão de textos passados. Para o filósofo de Marburgo, o

que motiva o intérprete a ler os textos da tradição é o fato de poder realizar, no confronto com eles, uma experiência hermenêutica. Mais ainda, essa experiência hermenêutica está intrinsecamente vinculada à pessoa que realiza a compreensão. Nesse sentido, o primeiro a ser questionado, quando aplica o texto à sua situação atual de compreensão, é o próprio intérprete. Assim, o foco se volta menos para os destinatários da interpretação do que para seus respectivos pré-juízos acerca do assunto (*Sache*) textual. Para uma efetiva compreensão do texto, o intérprete não pode desconsiderar a situação hermenêutica específica na qual se encontra. Antes, ele deve relacionar o texto com essa situação se quiser empreender alguma compreensão. Essa abordagem “sugere considerar a compreensão como um acontecimento que ocorre na mente ou na consciência do intérprete” (RESE, 2007, p. 138), convertendo-a, conseqüentemente, numa questão individual ou pessoal.

Em *Verdade e método*, Gadamer afirma que os pré-juízos do intérprete, que configuram seu horizonte de compreensão, são condicionados historicamente. Para ele, não só o texto é produzido e acolhido em certas condições históricas, mas também o intérprete vive sob determinadas circunstâncias culturais e históricas, as quais determinam sua compreensão da questão tratada no texto. Todavia, o horizonte de compreensão do intérprete não é tão individual, como aparenta ser, ao menos num primeiro momento, pois ele o compartilha com a maior parte de seus contemporâneos. Este posicionamento é expresso de modo mais incisivo por Gadamer (2000a, p. 573) quando afirma: “A autorreflexão do indivíduo é apenas um vislumbre no compacto fluir da vida histórica. Por esta razão, os pré-juízos do indivíduo são mais constitutivos de sua realidade histórica, do que seus juízos”.

Ocorre, aqui, uma aparente marginalização da subjetividade. Entretanto, isso não se sustenta, na abordagem de Gadamer, em razão de seu recurso à virtude aristotélica da racionalidade prática (*phronesis*). Pautado pela *phronesis*, Gadamer ressalta que essa virtude é um tipo especial de saber que pertence essencialmente ao indivíduo. O saber da *phronesis* não está separado do indivíduo, como ocorre com o saber técnico (*techne*). Contrariamente, ele está vinculado intrinsecamente à pessoa daquele que age. Desse modo, este saber não pode ser transmitido a outros da mesma forma que o saber que compõe uma habilidade. Sua aquisição depende exclusivamente da atividade do indivíduo, isto é, da experiência que ele próprio realiza. Não há dúvida de que a experiência também é de suma importância para aquele que, guiado pelo saber técnico, produz alguma coisa. Mas a experiência é ainda mais importante para aquele que age, visto que ele somente pode adquirir o saber da *phronesis* a partir da experiência e através de uma variedade de situações de ação. Eis a razão de Gadamer descrever o saber da *phronesis* como um “saber-se” ou um “saber para si”.

Aristóteles [...] chama este saber de um saber-se ou um saber para si. Assim, o saber-se da consciência moral distingue-se do saber *teórico* de um modo que se apresenta, para nós, imediatamente elucidativo. Mas também aí se baseia a distinção do saber *técnico*, e é precisamente para definir a delimitação acerca do saber teórico e do saber técnico que Aristóteles se arrisca na expressão inusitada do ‘saber-se’. (GADAMER, 2000a, p. 653).

Nesta perspectiva, igualmente ao saber da *phronesis*, que está vinculado ao respectivo agente moral, o saber hermenêutico, capaz de permitir ao intérprete compreender e interpretar um texto, está vinculado à pessoa desse mesmo intérprete. Caso queira compreender um texto, o intérprete não só deve aplica-lo à sua compreensão prévia do assunto, como também deve transmitir aos outros o resultado dessa aplicação. Ao fazer isso, seu horizonte de compreensão se modifica, ao ponto de Gadamer denominar essa modificação, que se realiza no confronto entre o horizonte do intérprete e o horizonte do texto, de “fusão de horizontes”. Assim, “a compreensão [...] é sempre o processo de fusão desses horizontes considerados independentes uns dos outros”. (GADAMER, 2000a, p. 633). Fundamentalmente, ninguém pode compreender um texto se não conseguir ele mesmo se compreender. Nesse sentido, a “subjetividade do intérprete não é um mero momento externo do processo de compreensão, mas é essencial para a compreensão: é o lugar onde ocorre a compreensão”. (RESE, 2007, p. 140). Contudo, a compreensão também se mostra como um acontecimento situado no tempo e no espaço.

2.2.1.4 O caráter situado da ação e da compreensão

Compreender um texto assemelha-se à compreensão de uma situação de ação. Uma ação moral e um texto somente são compreendidos a partir do vínculo que possuem com determinada circunstância. Da mesma forma que o texto, o intérprete também se encontra numa situação particular de compreensão, constituída pela sua história individual, quer dizer, pelas suas leituras precedentes de outros textos, além de sua história de vida anterior. Em contrapartida, a situação de compreensão também faz parte de uma história mais abrangente, que inclui tanto a história individual como a história cultural. Essas histórias são codeterminadas pelos textos da tradição que, por sua vez, influenciam os pré-juízos do intérprete. Sob esse prisma, a situação de compreensão do intérprete participa, como declara Gadamer (2000a, p. 573), do “circuito fechado da vida histórica”, uma vez que ingressa no acontecimento da história efetual da tradição.

Na descrição aristotélica da *phronesis* consta que o bem é sempre uma questão de tempo oportuno. Analogamente, ocorre uma relação entre a situação concreta e a

temporalidade do compreender, o que põe uma luz completamente diferente sobre a relevância situacional da compreensão de um texto. Não se pode compreender um texto em qualquer momento. A compreensão textual, para ocorrer, exige a observância do momento correto, adequado, isto é, o *kairós*. A situação histórica, assim como a situação individual, determina quais textos falam a um intérprete. Portanto, o confronto textual só é proveitoso, para o intérprete, quando o texto diz respeito a questões que, de certa forma, também lhe dizem respeito. Não há outra forma, a não ser nessas circunstâncias, do texto poder dizer algo ao intérprete.

Segundo Rese (2007, p. 141), apesar da condicionalidade relativa aos pré-juízos individuais, culturais e histórico-intelectuais, a partir dos quais os textos falam a um intérprete num determinado momento histórico, o “intérprete é também responsável por quais textos lê, convertendo-os em objeto de intenso debate intelectual”. Se ele seguir somente o cânone, ou seja, aquilo que geralmente é considerado bom e digno de ser lido, ele terá poucas oportunidades de atingir novas e originais percepções. Em contrapartida, se ele sair dos caminhos comuns, terá poucas possibilidades de ser compreendido. Não obstante, às vezes, faz-se necessário explorar novos caminhos de leitura, a fim de se obter novos pontos de referência e, com isso, orientar-se diante de uma situação histórica diferente, o que implica a capacidade de julgar.

2.2.1.5 O juízo da *phronesis* e a interpretação de um texto

Na reflexão da *phronesis*, chega-se a um juízo correto (*orthos logos*) a respeito da situação de ação. Esse juízo faz parte da decisão (*prohairesis*) do agente moral, em virtude de Aristóteles definir a decisão como um esforço deliberado. O juízo orienta a ação e garante que o agente moral se comporte como o pretendido. Se no domínio moral há, ao final da deliberação do agente, um julgamento correto, no domínio hermenêutico há, por sua parte, uma interpretação. Mas, como saber se tal interpretação é correta? Existem critérios capazes de assegurar uma correção da interpretação? Gadamer admite a existência de tais critérios, desde que eles não sejam, em hipótese alguma, externos ao bem. Poder-se-ia considerar, por exemplo, “se um determinado processo, no qual ocorre uma interpretação, tem mais probabilidade de garantir sua qualidade do que outro”. (RESE, 2007, p. 142). Uma outra possível resposta de Gadamer a essa pergunta poderia tomar por base a boa reflexão (*Eubolia*) no sentido de uma boa abordagem do texto, considerando-se que a interpretação seja boa e apropriada ao próprio texto.

Podem existir, ao contrário do juízo da *phronesis*, muitas interpretações corretas de um mesmo texto. Tal multiplicidade interpretativa se dá porque aquilo que é dito no texto, ao ser lido e interpretado a partir de uma determinada questão, apresenta um significado diferente.

Outra possibilidade análoga se refere a um juízo numa situação de ação, pois, dependendo de quais fins o agente moral tem em vista, ele pode fazer, nesta situação, coisas diferentes, sendo tal atuação correta a seu modo. Neste caso, o que determina o agir correto do agente moral é, fundamentalmente, sua orientação para o bem. Não é por acaso que Aristóteles distingue a *phronesis*, tanto do *deinotes* - a mera habilidade na reflexão- como da *panourgia* - a astúcia. Rese (2007, p. 142) observa que esta demarcação da *phronesis*, como uma atitude orientada para o bem e uma reflexão orientada para evitar o mal, concebida a partir de uma postura reflexiva neutra, é, no entanto, excluída por Gadamer. Para o filósofo de Marburgo, o que importa é a analogia estrutural entre a reflexão, enquanto atividade da *phronesis*, e a compreensão, enquanto atividade do intérprete.

Dessa analogia com a *phronesis* decorre, então, uma hermenêutica pautada pelos seguintes pontos, a saber: pela mediação entre o universal e o particular, sob a forma de codeterminação; por uma atividade reflexiva que se constitui tanto na relação consigo mesmo (*Mitsichzurategehen*) como na relação com o outro (*Miteinanderenzurategehen*); pelo entrelaçamento peculiar entre o saber hermenêutico e o ser do intérprete; pelo caráter situado de toda compreensão, determinando-a como finita, contingente e limitada historicamente; e pelo juízo, enquanto forma de balizamento de uma interpretação correta.

Note que, com base no exposto, a *phronesis* contribui para a caracterização da atividade do intérprete como aplicação. Mas ela também contribui para a determinação da natureza da própria hermenêutica, enquanto práxis, na medida em que se apresenta como uma forma específica de saber e de “racionalidade que dirige a práxis” (DUTT, 1998, p. 96). Com isso, fica estabelecido o significado segundo o qual a *phronesis* pode ser tomada como uma forma de hermenêutica, qual seja, ela é modelo hermenêutico de racionalidade, aplicação e saber prático. Esse significado, por conseguinte, encontra-se na base da práxis hermenêutica.

3 A HERMENÊUTICA COMO PRÁXIS

A práxis hermenêutica orienta-se pelo saber ético da *phronesis*. Ela abarca, também, a totalidade dos assuntos práticos humanos, o que transcende e inclui a aplicação prática de teorias científicas, constituindo-se como “nossa forma de vida”. Além disso, a práxis hermenêutica apresenta um “caráter comunicativo”, uma vez que os assuntos de natureza prática exigem um “entendimento mútuo”, no sentido da compreensão, a qual tem “lugar no diálogo”. Caracterizo, neste capítulo, a noção de práxis hermenêutica, mediante seus elementos constitutivos fundamentais, quais sejam, a aplicação, o saber ético, a vida ética e o diálogo. Exponho cada um deles, respectivamente, nas páginas seguintes. Com isso, pretendo mostrar que a mediação do universal no particular, a orientação pelo saber ético, o enraizamento na vida ética e o processo dialógico caracterizam a práxis hermenêutica.

A hermenêutica de Gadamer (1983a, p. 76) é filosófica, conforme atestam as próprias palavras do filósofo: “A hermenêutica que considero filosófica não se apresenta como um novo procedimento da interpretação”. Por se ocupar de uma questão de natureza filosófica – como é possível a compreensão? –, a hermenêutica gadameriana se destaca da hermenêutica precedente, caracterizada, em linhas gerais, como arte ou método da interpretação¹. Num “sentido estrito, ela descreve somente o que sempre sucede e especialmente sucede nos casos em que uma interpretação tem êxito e convence”. (GADAMER, 1983a, p. 76). Tal descrição explicita o fato de que em toda compreensão sempre operam pressupostos, os quais não podem ser eliminados.

A hermenêutica filosófica possui uma dimensão teórica. É precisamente o que se apresenta em *Verdade e método*, em que Gadamer desenvolve uma reflexão teórica sobre a atividade do intérprete. Naquela obra, o filósofo de Marburgo procura descrever ou interpretar o que sempre acontece na atividade hermenêutica, quer dizer, quando o intérprete compreende e desenvolve uma interpretação do compreendido, seja ele um texto, seja qualquer outro objeto de natureza linguística.

A hermenêutica filosófica também possui uma dimensão prática. Para Gadamer, a hermenêutica constitui-se não só como atividade teórica, mas inclusive como atividade prática, conforme explicita o próprio título de um de seus ensaios tardios - *Hermenêutica*

¹ Não se inclui, aqui, a hermenêutica da facticidade de Heidegger. Essa, além de influenciar diretamente o desenvolvimento do pensamento hermenêutico gadameriano, não se insere numa perspectiva técnica ou metodológica da hermenêutica.

como tarefa teórica e prática (1978) -, publicado no volume II de *Verdade e método*. O aspecto prático da hermenêutica tem relação com a atividade do intérprete, a qual Gadamer denomina de práxis hermenêutica, ao modo da filosofia prática de Aristóteles. Nessa perspectiva, o *phronimos*² aristotélico é considerado exemplo para o intérprete na sua tarefa hermenêutica de compreender e interpretar.

Tais dimensões se encontram interligadas de forma recíproca. Na verdade, diz Gadamer (1983a, p. 76), ambas as dimensões não podem ser separadas uma da outra, sendo regidas por uma relação de reciprocidade: na “hermenêutica nos encontramos com a mesma implicação recíproca entre interesses teóricos e ocupações práticas”. A hermenêutica é, ao mesmo tempo, teórica, por referir-se à reflexão filosófica sobre a atividade do intérprete, e prática, por ter relação com a práxis da compreensão. A responsável pela realização dessa unidade entre teoria e prática hermenêutica é a *phronesis*.

No ensaio supramencionado, Gadamer (1998, p. 293) afirma não ser acidental a “oscilação da palavra ‘hermenêutica’ entre um significado prático e um significado teórico”. Uma oscilação de significados da mesma natureza ocorre, por exemplo, com a lógica e a retórica. Fala-se da existência de lógica ou da falta dela no tratamento cotidiano com as pessoas sem se fazer, necessariamente, referência a uma disciplina filosófica em particular. O mesmo fenômeno acontece com a retórica, pois a palavra expressa tanto a arte como a capacidade natural de falar. Nesse sentido, não há dúvidas de que a aprendizagem de alguma coisa sem a posse de um talento natural leva a resultados modestos, bem como a ausência de talento natural para falar é difícil de se compensar com o ensino metodológico. Com a arte da compreensão [a hermenêutica] não é diferente, uma vez que ela “designa sobretudo uma capacidade natural do ser humano”, sendo “algo mais que um método das ciências ou o distintivo de um determinado grupo de ciências”. (GADAMER, 1998, p. 293).

Na hermenêutica filosófica, a dimensão prática está na base da dimensão teórica. Esse ponto é certificado por Gadamer, no texto de sua “Autoapresentação” (1977), em *Verdade e método* II, em que declara: “A gênese de minha ‘filosofia hermenêutica’ não é, no fundo, outra coisa que a tentativa de explicar teoricamente o estilo de meus estudos e de meu ensino. A práxis veio primeiro”. (GADAMER, 1998, p. 388). Gadamer também enfatiza a primordialidade da práxis ante a teoria ao se referir especialmente sobre seu estilo de ensino universitário: “O que eu ensinava era sobretudo a práxis hermenêutica”. A hermenêutica é,

² Gadamer compartilha, no contexto hermenêutico, a tese aristotélica da *Ética Nicomaqueia*, segundo a qual o *phronimos* possui a *phronesis*.

antes de tudo, “uma práxis, a arte de compreender e de tornar compreensível. Ela é alma de todo ensino que quer ensinar a filosofia”. (GADAMER, 1998, p. 389). A partir disso, nota-se que o ensino de filosofia, levado a cabo por Gadamer, é marcado por uma nítida “postura hermenêutica”, que procura evitar construções teóricas não provenientes inteiramente da experiência.

A racionalidade da *phronesis*, ao vincular o *logos* com o *ethos*, é capaz de superar a cisão entre teoria e prática. No ensaio “*Sobre a possibilidade de uma ética filosófica*”³, Gadamer declara que existe, na ética grega antiga, uma convergência positiva entre a *ética filosófica* e a *ética prática*. Por ética filosófica entende-se uma filosofia da moral. Já por ética prática entende-se o estabelecimento de uma (i) tábua de valores - à qual o agente moral possa se referir -, e o (ii) saber de como aplicar tais valores - que orienta o apelo do agente moral a esta tábua de valores na prática. Considerando essa convergência, Aristóteles explicita, ressalta Gadamer (2007, p. 277), o que já estava presente na doutrina socrático-platônica acerca do conhecimento da virtude: “que não queremos apenas saber o que é a virtude, mas conhecê-la para nos tornarmos bons”. Gadamer (2007) observa, também, que a transição para a práxis é inerente ao antigo conceito de saber em geral. Com isso, o conhecimento científico, em particular, não “é um agregado anônimo de verdades, mas um comportamento humano”. (GADAMER, 2007, p. 277). Nesse contexto, a teoria não se opõe absolutamente à práxis, mas ela mesma é uma práxis refletida, um modo de ser supremo do homem, capaz de conciliar seu pensar com seu agir. No domínio ético, todavia, não pode haver uma cisão entre teoria e práxis, mas um vínculo tensional, posto que, nele, não há nenhum saber especializado que deva ser aplicado de maneira posterior.

O cerne da problemática que orienta o questionamento de Gadamer, relativamente à ética de Aristóteles, consiste na crítica ao conceito moderno de ciência. De acordo com a posição gadameriana, a ciência moderna se caracteriza por oposição à prática, outorgando à teoria um papel de supremacia com relação àquela, quanto à explicação da multiplicidade dos fenômenos. Tal “modelo de ciência pressupõe um domínio sobre o plano prático, compreendendo-se como instrumento e não como reflexão ou retrato da *práxis* humana”. (ROHDEN, 2008, p. 142). Desse modo, o mundo contemporâneo, marcado sobretudo pela dominação da tecnologia baseada na ciência, pelo culto ao especialista e pela mistificação da

³ Este ensaio se origina de uma conferência proferida em outubro de 1961 em Walberberg. Sua primeira publicação ocorreu em 1963, como contribuição interna de um livro intitulado *Sein und Ethos*, editado por Paulus M. Engelhardt. Em 1967, passou a integrar a primeira coleção dos *Kleine Schriften* de Gadamer. Desde 1999, faz parte das obras completas de Gadamer – *Gesammelte Werke*, vol. 04, p. 175-188.

especialização, acaba deturpando a real compreensão da práxis. No entendimento de Gadamer, “houve um esquecimento e uma deformação do que a *praxis* realmente é”. (BERNSTEIN, 1982, p. 102). Em sintonia com Aristóteles, é preciso, então, novamente legitimar a *práxis* humana enquanto uma esfera autônoma do saber, integrando-a também à hermenêutica. A fusão da hermenêutica filosófica com a práxis dar-se-á, por seu turno, mediante a apropriação gadameriana da *phronesis* aristotélica, pois, conforme a interpretação de Gadamer, a *phronesis* é uma forma de racionalidade apropriada à *práxis*.

3.1 A APLICAÇÃO

Gadamer faz referência à virtude intelectual aristotélica da *phronesis*⁴, no contexto do problema hermenêutico da aplicação, situado na segunda parte de *Verdade e método*. Ali, Gadamer (2000a, p. 645) afirma que a compreensão é “um caso particular de aplicação de algo universal a uma situação concreta e determinada”. Essa ideia é proveniente do trabalho da *phronesis* aristotélica, segundo a qual o agente moral aplica os fins éticos universais a uma situação particular de ação. De modo análogo, o intérprete aplica um texto, considerado universal, a uma situação específica de compreensão. Em ambos os casos, a tarefa é a mesma: aplicar um universal a uma situação particular. É precisamente essa coincidência de atividade que torna possível a Gadamer tomar a *phronesis* como modelo para a hermenêutica.

A noção de aplicação é introduzida, no universo reflexivo hermenêutico, pela hermenêutica pietista do século XVIII, como atesta a obra *Institutiones hermeneuticae sacrae* (1732), do teólogo evangélico Johann Jacob Rambach, ao qual Gadamer faz referência. Com a pretensão de explicar a atividade do intérprete de textos religiosos, Rambach teria acrescentado, às já conhecidas faculdades espirituais da compreensão (*subtilitas intelligendi*) e da interpretação (*subtilitas explicandi*), a faculdade espiritual da aplicação (*subtilitas applicandi*). Essas três faculdades ou momentos constituíam, segundo Gadamer, todo o ato de compreensão. Ademais, é significativo o fato de receberem a denominação *subtilitas*, pois os três momentos são compreendidos “menos como métodos sobre os quais se dispõe, mas sim como uma faculdade que exige uma particular finura de espírito”. (GADAMER, 2000a, p. 635).

⁴ Esta questão é esboçada anteriormente, por Gadamer (2003a, p. 47), na sua quarta conferência de Louvain, de 1958, intitulada “O problema hermenêutico e a ética de Aristóteles”, publicada no texto *O problema da consciência histórica*.

Rambach distingue rigorosamente as três faculdades espirituais (*subtilitas intelligendi, explicandi e applicandi*), deixando claro que é possível existir, conseqüentemente, três fases diferentes no tratamento de um texto religioso: a primeira delas é a compreensão, quer dizer, a recepção cognitiva daquilo que é dito no texto; a segunda é a interpretação, isto é, o ato de formular aquilo que é dito no texto com as próprias palavras, e, por fim, a aplicação, que consiste na tentativa de vincular o compreendido e o reformulado [com palavras próprias] à situação concreta do ouvinte. É oportuno observar que a aplicação, neste contexto religioso, ocorre “na forma de pregação, na qual o intérprete oficialmente autorizado transmite a mensagem sagrada e atemporal do texto religioso nas condições da presença do ouvinte”. (RESE, 2007, p. 130). Frente a hermenêutica pietista, Gadamer questiona a forma de estruturação e realização dos três momentos, a partir dos quais se aborda um texto religioso. Para ele, há dúvidas, não só em distingui-los nitidamente entre si, como também em permitir que sejam postos em sucessão cronológica, como pretendeu fazer Rambach.

Não obstante, o momento da aplicação é suprimido do processo hermenêutico no período romântico. Conforme Gadamer (2000a, p. 635), o problema hermenêutico adquiriu, de modo especial com Friedrich Schleiermacher, “sua relevância teórica precisamente pelo fato de o romantismo reconhecer a íntima unidade entre *intelligere e explicare*”. Se, por um lado, esta unidade interna teve o mérito de sistematizar os momentos hermenêuticos da compreensão e da interpretação, em razão de se realizarem necessariamente na linguagem, por outro, ela “teve como consequência excluir completamente do âmbito da hermenêutica aquele que era o terceiro momento do problema da interpretação, a *aplicação*”. (GADAMER, 2000a, p. 637). Para além da hermenêutica romântica e da distinção das três *subtilitas* do pietismo, Gadamer considera que compreensão, interpretação e aplicação constituem um processo unitário. Em suas próprias palavras, “a aplicação constitui, como a compreensão e a explicação, um aspecto integrante do ato interpretativo em sua unidade”. (GADAMER, 2000a, p. 637). Como se vê, os três momentos não podem ser separados, sendo integrantes de um mesmo processo, no qual o intérprete busca compreender e interpretar um texto⁵.

Para legitimar esse significado fundamental da aplicação, Gadamer apela para a história esquecida da hermenêutica. No passado, afirma Gadamer (2000a, p. 637), era uma obviedade se julgar que a tarefa da hermenêutica consistia em “adaptar o sentido de um texto

⁵ Isto é adequado no contexto da segunda parte de *Verdade e método*. No entanto, na terceira parte desta obra, na qual Gadamer (2000a, p. 965) reivindica a universalidade de sua hermenêutica, o domínio hermenêutico é ampliado do “texto” para qualquer objeto de natureza linguística - “todo ser que pode ser compreendido é linguagem”.

à situação concreta a que este se insere”. O modelo originário desta tarefa é o intérprete da vontade divina, que sabe interpretar a linguagem do oráculo. Também hoje em dia, prossegue Gadamer, o trabalho do intérprete não consiste simplesmente na reprodução, em outra língua, daquilo que diz seu interlocutor. Mais do que isso, ao intérprete cabe expor os argumentos do interlocutor, de modo que lhe pareça adequado à situação dialógica concreta, na qual apenas ele se encontra na posição de conhecedor da linguagem das duas partes.

A história da hermenêutica mostra também que, ao lado da hermenêutica *filológica*, existiam uma *teológica* e outra *jurídica*, comportando, as três juntas, o conceito pleno de hermenêutica. Apesar dessa unidade originária, a hermenêutica filológica e a histórica desmembram-se das outras disciplinas hermenêuticas como resultado do desdobramento da consciência histórica dos séculos XVIII e XIX, ocupando um lugar de exceção, enquanto metodologia investigativa das ciências do espírito. Esse fato, porém, não altera, no entendimento de Gadamer (2000a, p. 639), o estreito vínculo que unia originalmente a hermenêutica filológica com a jurídica e a teológica, a saber: “o reconhecimento da aplicação como momento constitutivo de toda compreensão”.

Além disso, Gadamer observa que nas hermenêuticas jurídica e teológica ocorre uma imprescindível tensão entre o texto da lei ou da revelação, por um lado, e o sentido que alcança sua aplicação no momento concreto da interpretação, no juízo ou na pregação, por outro lado. Por essa razão, tanto os textos jurídicos quanto os da revelação não podem ser reduzidos a objetos de interpretação histórica. Para serem compreendidos adequadamente, ou seja, conforme as pretensões que eles mesmos apresentam, esses textos devem ser compreendidos em cada momento e em cada situação concreta de modo novo e distinto, pois compreender envolve sempre, de modo necessário, o aplicar.

Pautado pela reflexão acerca do fenômeno da aplicação textual, Gadamer (2000a, p. 637) reconhece que, na compreensão, “sempre se verifica uma espécie de aplicação do texto a ser compreendido à situação atual do intérprete”. Neste ponto, Gadamer acompanha, no entendimento de Jean Grondin (1999), a intuição de Heidegger, segundo a qual o compreender sempre é um compreender-se, implicando um encontro consigo mesmo. Compreender consiste, então, o mesmo que aplicar um sentido aos questionamentos e à situação presente do intérprete. Isso implica admitir que não há, primeiramente, uma compreensão pura e objetiva de sentido que, num momento posterior, na aplicação aos questionamentos do intérprete, obtenha um especial significado. O que há, afirma Grondin (1999, p. 193), é o fato de que “nós já nos levamos conosco para dentro de cada compreensão,

e isso de tal modo, que, para Gadamer, compreensão e aplicação coincidem”. Tal coincidência não é casual, haja vista que em toda compreensão está contida uma aplicação.

A questão da aplicação adquire um significado especial quando seu objeto consiste na compreensão da tradição. Conforme Gadamer, o cerne propriamente do problema hermenêutico está no fato de que a tradição enquanto tal deve ser entendida cada vez de modo diferente. Isso remete, do ponto de vista lógico, à questão da relação entre o geral e o particular. Por conseguinte, o compreender consiste na aplicação de um universal a uma situação concreta e determinada. Neste caso da aplicação, a ética aristotélica torna-se, segundo Gadamer (2000a, p. 645), especialmente relevante, pois Aristóteles, apesar de não versar sobre o problema hermenêutico nem sua dimensão histórica, trata da “avaliação exata do papel que possui a razão no agir ético”. Gadamer entende que essa avaliação aristotélica se torna interessante na medida em que ela diz respeito a uma razão e a um saber que não estão separados do ser que deveio, determinando-o e sendo determinado por ele. Com isso, prossegue Gadamer, na ética de Aristóteles, verifica-se uma peculiar relação entre ser moral e consciência moral. Tal peculiaridade do vínculo entre ser e saber moral também se apresenta no âmbito do problema hermenêutico, já que esse “se aparta evidentemente de um saber puro, separado do ser”. (GADAMER, 2000a, p. 649).

O exemplo da ética aristotélica é paradigmático, para Gadamer, pois auxilia a hermenêutica no desmascaramento e na esquivia da ideia de objetivação, resultante do método objetivador da ciência moderna. De acordo com o filósofo de Marburgo, o saber ético, assim como Aristóteles o descreve, não é evidentemente um saber objetivo. Ele possui uma verdadeira peculiaridade, frente ao saber científico e técnico, que é assim explicitada por Gadamer (2000a, p. 649): “Aquele que sabe não está diante de um estado de coisas, que basta registrar objetivamente, mas está imediatamente envolvido e interessado naquilo que conhece. É algo que ele tem que fazer”. Todavia, como é possível tal especificidade do saber ético? Dessa questão, declara Gadamer, pode-se extrair uma quantidade de respostas da análise aristotélica da *phronesis*.

Da discussão e análise da *phronesis*, empreendida por Aristóteles, Gadamer identifica três aspectos relevantes para a aplicação hermenêutica. Em primeiro lugar, as normas éticas universais são “imagens orientadoras”, isto é, são diretrizes que, para sua realização, demandam uma consideração da situação concreta. Conforme Gadamer (2000a, p. 655), “a imagem que o homem faz sobre aquilo que deve ser, por exemplo, os conceitos de justo e injusto, de decoro, de coragem, de dignidade, de solidariedade etc. [...] são em certo modo imagens diretrizes, pelas quais ele se guia”. Junto a isso se encontra a discussão aristotélica

sobre a equidade (*epieikeia*), que designa “a correção da lei”, atestando que a efetivação ou aplicação de uma lei a uma situação particular pode implicar a alteração da letra da lei no intuito de realizar seu verdadeiro significado. O mesmo pode ocorrer com a projeção ou aplicação do prejuízo do texto. Ele pode implicar, como afirma Lawrence Schmidt (2014, p. 157), “uma modificação de seu significado para torná-lo inteligível no horizonte do intérprete, mas esta modificação é uma realização de seu significado verdadeiro”.

Em segundo lugar, a aplicação de uma norma ética a uma situação concreta não pode ser determinada previamente, quer dizer, antes do tempo adequado, como se fosse um procedimento dedutivo. Ela comporta incerteza e também requer deliberação. A necessidade de deliberação, em toda aplicação de caráter moral, é exposta por Gadamer (2000a, p. 663) nos seguintes termos: “o saber moral exige sempre, e imprescindivelmente, um tal processo de deliberação”. O processo deliberativo, por sua vez, alcança o fim naquilo que deve ser feito na “imediatez da situação dada”. Nessa circunstância, o agente moral provavelmente tenha que ponderar sobre as diversas atuações possíveis até encontrar aquela que constitua o meio adequado para se atingir o fim justo. Se o agente moral precisa saber ver o que uma situação exige dele, “este ver não significa perceber a situação naquilo que nela é visível como tal, mas aprender a vê-la como situação da ação, isto é, à luz daquilo que é justo”. (GADAMER, 2000a, p. 665). Esse sentido de ver o que deve ser feito, continua Gadamer, está presente na comparação que Aristóteles realiza entre a forma pela qual se vê o triângulo como uma figura plana mais simples.

Em terceiro lugar, ao lado da *phronesis*, a virtude da consideração reflexiva, Gadamer coloca a compreensão (*Verständnis*). Esta constitui uma modificação da virtude do saber moral, uma vez que, nela, “não se trata de si mesmo, mas do outro”. (GADAMER, 2000a, p. 667). Ademais, ela é uma forma de juízo moral, uma vez que, quando se fala de compreensão no ato de julgar, “alguém é capaz de se deslocar completamente para a concreta situação em que o outro deve agir”. (GADAMER, 2000a, p. 667). Nesse sentido, o homem que compreende não se põe numa posição de saber ou julgar, na qual simplesmente se posta diante do outro sem ser afetado; pelo contrário, ele se põe numa posição a partir da qual assume uma pertença específica que o une com o outro, de modo que pensa e é afetado com ele. Daí a pertinência de Gadamer mencionar Aristóteles, o qual diz que apenas amigos podem oferecer conselhos.

Como se pode notar, a relação do problema hermenêutico da aplicação com a descrição e a análise aristotélica do fenômeno ético, especialmente da virtude da *phronesis*, mostra-se, para Gadamer, como um tipo de modelo perante os problemas provenientes da

atividade hermenêutica. Nessa perspectiva, é pertinente mencionar, uma vez mais, a descrição de Aristóteles, segundo a qual a efetivação da norma ética numa situação concreta requer deliberação, para estabelecer como esse universal pode ser aplicado e realizado nesta circunstância particular. Conforme Schmidt (2014, p. 156), a deliberação ética da *phronesis* aristotélica configura-se em modelo hermenêutico de aplicação por duas razões: primeiramente, ela atesta como se pode aplicar logicamente um universal, o texto, a uma situação particular, a do intérprete, sem inserir de modo dedutivo o indivíduo numa norma universal, e, em segundo lugar, ela atesta como aquele que está implicado com a compreensão pode adquirir autoconhecimento sem presumir uma perspectiva objetiva. Além de ser parâmetro de aplicação, a *phronesis* aristotélica também é referência para a determinação da natureza prática da hermenêutica filosófica de Gadamer.

3.2 O SABER PRÁTICO

O principal motivo de Gadamer recorrer à noção aristotélica de *phronesis*, para explicar sua compreensão hermenêutica, está no fato dessa noção designar um certo tipo de saber. A natureza desse se revela na delimitação quanto aos outros tipos de saber, como exposto por Aristóteles no livro VI da *Ética Nicomaqueia* e retomado parcialmente por Gadamer em *Verdade e método*. Nesse sentido, o saber da *phronesis* se diferencia, por um lado, do saber técnico (*techne*) e, por outro lado, do saber científico (*episteme*) e do saber filosófico (*sophia*). No entanto, para além da demarcação das diferenças entre o saber da *phronesis* e o saber da ciência, é de fundamental importância o estabelecimento das diferenças entre o saber ético e o saber técnico se se quer compreender a dimensão prática da hermenêutica filosófica gadameriana.

O saber ético não coincide, evidentemente, com o saber da ciência. A delimitação que Aristóteles realiza entre ambos os saberes é, conforme Gadamer (2000a, p. 649), “clara, sobretudo se se tem presente que, para os gregos, a ciência, pensada a partir do modelo da matemática, é um saber do imutável, que se funda sobre a demonstração e que, por isso, todos podem aprender”. Dessa delimitação do saber ético, frente ao saber matemático, uma hermenêutica das ciências do espírito não poderia aprender nada de útil, pois, em contraposição à ciência teórica, diz Gadamer (2000a, p. 649), “as ciências do espírito vinculam-se estritamente ao saber moral. Elas são ‘ciências morais’. Seu objeto é o homem e aquilo que sabe de si”. O homem, porém, autocompreende-se como um sujeito que age. Ao

agir, ele lida “com coisas que nem sempre são como são, mas podem ser também diferentes”. Nelas, o homem descobre em que medida pode agir, devendo seu saber orientar sua ação.

O saber ético também não coincide com o saber da técnica. Essencialmente, o saber da *phronesis*, da mesma forma que o saber da arte (*techne*), refere-se ao domínio do mutável e da ação. Situa-se aqui, consoante Gadamer (2000a, p. 651), “o verdadeiro problema do agir moral, que Aristóteles se ocupa na ética. Um direcionamento da ação pelo saber verifica-se sobretudo, e de modo exemplar, naquilo que os gregos denominam de *techne*”. Apesar dessa aproximação entre o saber da *phronesis* e o saber da técnica, torna-se particularmente importante realizar uma distinção entre esses tipos de saber. É o que Gadamer realiza em *Verdade e Método*, utilizando tal diferenciação para ilustrar como ele compreende a atividade do intérprete e, por consequência, a hermenêutica.

Supondo-se que a técnica (*techne*) fosse o modelo da hermenêutica, e não a *phronesis*, o saber do intérprete poderia ser transmitido como o conhecimento de uma habilidade qualquer. Entretanto, o conhecimento do intérprete difere do conhecimento do artesão. O saber do intérprete, por exemplo, não pode ser transmitido do mesmo modo que o saber técnico, uma vez que ele requer uma forma específica de transmissão – o que justifica o apelo de Gadamer à distinção aristotélica entre *phronesis* e *techne*. Enquanto o saber técnico guia o artesão na produção (*poiesis*) de objetos de uso, obras de arte ou na criação de um certo estado, o saber ético da *phronesis* oferece uma orientação ao agente moral em sua ação (*práxis*), isto é, em sua reação diante das mais diversas situações de atuação.

O saber ético também se diferencia do saber técnico quanto à aprendizagem. Segundo Gadamer (2000a, p. 651), “aprende-se uma *techne* e pode-se também desaprendê-la. O saber moral, ao contrário, não se aprende e nem se pode desaprender”. Do ponto de vista técnico, aprender significa adquirir, sobretudo por meio da transmissão de outros, um conhecimento do modo de se fazer algo (*Know-how*) que não se tinha antes. Por exemplo, pode-se aprender e, depois, desaprender uma técnica de se fabricar mesas. Já do ponto de vista ético, aprender significa lembrar o que já sabemos, isto é, recordar a “tradição da qual fazemos parte e que é constitutiva de nosso caráter”. (SMITH, 1988, p. 9). Enquanto membros de uma comunidade e de sua tradição, participamos do conhecimento do bem. Tal saber, por sua vez, não pode ser transmitido aos outros, sendo sua aprendizagem uma tarefa exclusiva do indivíduo por meio da própria experiência. Assim, somos marcados, por um lado, pelos referenciais dos bons cuidados concernentes à saúde, oriundos da tradição a qual pertencemos e, por outro lado, pela exigência de que a realização concreta de tais cuidados depende exclusivamente de nossa atuação.

Outra distinção entre saber ético e saber técnico diz respeito à relação entre fins e meios. Essa distinção, afirma Gadamer (2000a, p. 663), ocorre em virtude de “uma modificação fundamental da relação entre meios e fins”. No saber técnico, o fim é separável da ação que o realiza, uma vez que ele segue existindo como trabalho (*ergon*), apesar de sua atividade ou criação ter terminado há tempo. O saber técnico é, ainda, “sempre particular e serve a fins particulares”. (GADAMER, 2000a, p. 663). Ademais, ele não exige que o sujeito mesmo que o pratica pondere novamente sobre os meios que lhe permitem atingir o fim. No saber ético, o fim é inseparável da ação, quer dizer, o fim a que o agente moral visa somente pode se realizar por meio de seu próprio agir – a saúde (*fin*) só se efetiva mediante atos saudáveis ou do ser saudável, por exemplo. Além disso, o fim do saber ético não é algo particular; ao contrário, ele determina o viver corretamente, em geral. O saber ético, ainda, requer sempre o “buscar conselho consigo mesmo”, isto é, a deliberação e a reflexão, pois além de não dispor antecipadamente dos meios idôneos para a realização dos fins, os próprios fins jamais se apresentam de um modo perfeitamente determinado.

Por fim, o saber técnico não leva em conta o bem e o mal. É o que descreve a forma degenerada da *phronesis* que caracteriza o *Deinos*, ou seja, o homem que, fazendo uso de sua aguçada inteligência, tira proveito de toda e qualquer situação. Opondo-se evidentemente à *phronesis*, o “*Deinos* usa e abusa de seu poder sem nenhuma consideração ética”. (GADAMER, 2003a, p. 56). O saber ético implica, por seu turno, além de uma característica relação para consigo mesmo, uma notável relação para com o outro, pois a par da *phronesis* há o fenômeno da compreensão (*Verständnis*), no sentido da *Synesis*, designando “a compreensão que nos permite seguir o outro em sua ação”. (GADAMER, 2003a, p. 56). A compreensão nos permite, também, descobrir um vínculo comum com o outro, como no engajamento de uma causa justa e na relação de amizade. A compreensão nos permite, ainda, reconhecer o direito da situação concreta do outro e, partir daí, inclinar-se para a tolerância, a compaixão e o perdão.

Estabelecidas, ao modo de Gadamer, as distinções elementares entre saber ético e saber técnico, é oportuno relacionar analogicamente, para fins de esclarecimento, *phronesis* e hermenêutica. Da analogia entre ambas, pode-se extrair, seguindo Rese (2007, p. 144-145), três consequências fundamentais. Em primeiro lugar, o intérprete, assim como agente moral, participa de um acontecimento: seus pré-juízos atuam no processo de compreensão de um texto, da mesma forma que os fins do agente moral atuam no processo de avaliação de uma situação de ação. Por isso, o intérprete não pode se abster de si mesmo e de seus pré-juízos prévios sobre o assunto. Se tentar fazê-lo, ele sucumbe à ilusão de uma compreensão

supostamente científica, isto é, objetiva. Como diz Gadamer (2000a, p. 639), “o compreender não é tanto um método, mediante o qual a consciência se põe em relação a um objeto, por ela escolhido, para obter um conhecimento objetivo, mas pressupõe pertencer a um processo vivo de transmissão histórica em andamento”.

Em segundo lugar, o confronto com o texto produz efeitos no intérprete, tal como o agente moral é continuamente afetado pelo próprio comportamento em uma dada situação de ação. O intérprete não consegue se manter numa posição externa ao processo de compreensão nem mesmo em suas repercussões sobre si mesmo. Contrariamente, seus pré-juízos sobre o assunto (*Sache*) são postos em xeque pelo próprio texto; caso ele esteja de acordo com a argumentação textual, também seus pré-juízos podem ser modificados pelo texto. No entendimento de Gadamer (2000a, p. 745), é no confronto com o texto que o intérprete pode efetivamente realizar a autêntica e “mais elevada experiência hermenêutica”.

Em terceiro lugar, ao orientar sua hermenêutica a partir do modelo da *phronesis* aristotélica, Gadamer enfatiza muito mais o papel do confronto do intérprete com o texto do que o papel do intérprete nesse confronto com o texto. Disso decorre que o intérprete, para desenvolver uma interpretação textual independente, não pode se distanciar daquilo que diz o texto (*Sache*), ao modo de uma “contemplação”, por exemplo. Além disso, a interpretação desenvolvida pelo intérprete não é o resultado de um processo de compreensão que, como tal, possui o caráter de uma obra desconectada da atividade compreensiva. Se assim fosse, o modelo hermenêutico seria o saber da teoria ou da técnica, e não o saber prático da *phronesis*.

Na medida em que a hermenêutica se constitui numa atividade de compreensão e interpretação de um texto, ela opera um saber de natureza prática. Esse saber orienta o intérprete da mesma forma que orienta o agente moral. Ele também não pode ser transmitido a outros, pois não é tão separável do intérprete como seria uma habilidade técnica. Isso significa que não é possível explicitar objetivamente todo o processo envolvido na produção de uma interpretação. Desse modo, não se pode reduzir o conhecimento do intérprete a algumas regras metódicas, passíveis de uso, na compreensão de um texto. Todavia, como se pode ensinar ou aprender a interpretação? Desenvolvendo uma certa atitude, dirá Gadamer. E como se adquire essa atitude? Por meio das ações que lhe são correspondentes, ou seja, mediante as múltiplas repetições da atividade de interpretação do texto. Entretanto, não basta simplesmente repetir essa atividade. Ela deve ser realizada “já com uma certa atitude ou postura”. (RESE, 2007, p. 146).

Tal atitude se caracteriza pela disposição do intérprete em colocar à prova seus pré-juízos sobre o assunto do texto, bem como pelo seu esforço quanto a configurar uma

representação coerente desse assunto no decorrer do seu engajamento com o próprio texto. O resultado do confronto com o texto é, por conseguinte, uma interpretação fundamentada na compreensão daquilo que é dito no texto. Considerando-se que o diálogo⁶ entre o intérprete e o texto, imprescindível para se desenvolver uma interpretação, não só deve ser renovado frente a cada novo texto, mas também, ao término da interpretação de um texto, não pode ser antecipado para a próxima interpretação textual. O fim de uma interpretação, por parte do intérprete, é sempre o fim da interpretação de um determinado texto. Mesmo assim, não há nada que impeça a retomada da questão do texto sob uma nova perspectiva. Por outro lado, o intérprete também não chega a um ponto final, no refinamento da atitude que lhe permite interpretar textos, pois essa atitude se baseia na própria experiência.

A experiência da ação moral é diferente daquela realizada na produção. Apesar dessa diferença, a experiência é indispensável para a formação do artesão, visto que ele deve ser capaz de aplicar seus conhecimentos nas condições de uma situação concreta. Nessa aplicação, porém, o objeto, ao qual o artesão aplica seu saber, permanece externo a ele próprio. Para o intérprete, ao contrário, aquilo que é objeto de aplicação não segue externo a ele. Na perspectiva da experiência da ação moral, os pré-juízos do intérprete sobre algo podem ser transformados no confronto com o texto. Gadamer inclusive descreve o fenômeno da aplicação com ênfase no texto, que se aplica aos pré-juízos do intérprete, ao invés deste aplicar seus pré-juízos ao texto. Nesse sentido, a interpretação tem início em um desafio provindo do próprio texto que, além de ‘quer dizer algo’, antecede a primeira pergunta do intérprete. Assim, a tensão inicial ou originária entre “texto e intérprete é motivada pelo texto”. (FLICKINGKER, 2014, p. 43). O significado dessa posição é que algo do texto acontece com o intérprete. Ao lidar com o texto, o horizonte⁷ de compreensão do intérprete é modificado, pois alguns de seus pré-juízos são confirmados, enquanto outros são refutados. Essa negação das concepções prévias sobre o assunto do texto caracteriza a experiência hermenêutica. Com base nisso, Gadamer afirma que o saber do intérprete, assim como ocorre com o saber prático do agente moral, baseia-se, sob certa medida, na experiência.

A experiência hermenêutica se caracteriza pela abertura. Conforme Gadamer (2000a, p. 733;745), a atitude correta do intérprete diante de um texto deve ser de abertura. Entretanto, antes de se encontrar com o texto, o horizonte do intérprete não é indeterminado. Pelo contrário, sua compreensão do assunto, até o presente momento, constituiu-se mediante a

⁶ Para Gadamer (2000a, p. 777), a compreensão, dado seu caráter interativo, manifesta-se como diálogo.

⁷ Gadamer (2000a, p. 633) concebe a compreensão como um processo de fusão de horizontes (*Horizontverschmelzung*).

leitura de textos anteriores e devido ao pertencimento a uma determinada cultura. Isso é válido, fundamentalmente, também para o agente moral, pois seu juízo, perante uma situação de ação, também se caracteriza por certas ideias éticas, em parte históricas. É o caso da ideia do bem, que pode ser concebida como diferente, ao se considerar a cultura e o momento histórico. Enquanto atitude voltada para o bem, a racionalidade da *phronesis* apresenta-se igualmente sob influência histórica, conforme explicita Rese (2007, p. 147): “o conceito aristotélico de racionalidade prática (*phronesis*) está em parte também condicionado historicamente por sua orientação para as virtudes”. Graças a essa historicidade, a *phronesis* torna-se um conceito orientador da hermenêutica gadameriana. A razão hermenêutica, segundo Gadamer, é também histórica, uma vez que o intérprete está condicionado pelo seu pertencimento a um certo domínio cultural e por sua história particular de vida. Além de ser orientada pelo saber ético da *phronesis*, a práxis hermenêutica também se enraíza na vida ética.

3.3 A VIDA ÉTICA

Na introdução de seu texto intitulado *Sobre as fontes da vida ética*, Schmidt (2012, p. 36) afirma que a “hermenêutica, tanto como teoria, quanto como prática, está profundamente enraizada nas preocupações da vida ética”. Na base dessa afirmação está, como tema frequente em Gadamer, a relação entre hermenêutica e filosofia prática. Referindo-se propriamente à filosofia prática de Aristóteles, Gadamer declara, em entrevista para Carsten Dutt (1998), que a forma de vida humana se define por seu vínculo com os esforços éticos e políticos, contemplados na noção de práxis.

Em primeiro lugar, deve ficar claro, no que diz respeito à palavra ‘práxis’, que não é lícito, neste caso, compreendê-la de forma muito restrita, no sentido, por exemplo, da aplicação prática de teorias científicas. É verdade que a habitual contraposição entre teoria e práxis parece induzir a isso, e sem dúvida a aplicação de teorias também faz parte de nossa práxis. Mas isso não é tudo. ‘Práxis’ quer dizer mais coisas. Nesta palavra cabe a totalidade de nossos assuntos práticos, toda atuação e comportamento humano, a total autoinstalação do homem neste mundo; portanto, também sua política, legislação e aconselhamento político. Nossa práxis é nossa forma de vida. (DUTT, 1998, p. 95).

Conforme exposto por Gadamer, a práxis não se reduz à aplicação científica. Mesmo que nela esteja inserida a aplicação da ciência, a práxis comporta o modo de vida humano em

sua totalidade.⁸ Por conseguinte, ela contempla, de modo especial, a vida política e a vida ética. É com esse sentido abrangente que o termo *práxis*, declara Gadamer, se constitui em tema da filosofia prática inaugurada por Aristóteles. Ao possuir diante de si o horizonte da *polis* grega, com a *práxis* dos seus cidadãos livres, Aristóteles evidencia que a vida compartilhada dos homens, por não estar previamente determinada - ao contrário do que ocorre com a ordem da vida dos animais -, apresenta-se ordenada racionalmente, uma vez que ela é conduzida pela razão. E, diz Gadamer, “esta racionalidade que dirige a *práxis* se chama, em Aristóteles, *phronesis*” (DUTT, 1998, p. 95).

Nesta mesma entrevista a Dutt (1998), Gadamer assinala que a hermenêutica, enquanto interessada na compreensão e interpretação, está focada na questão mais importante da vida ética.

Determinar o que é racional na situação concreta em que você se encontra – que pode certamente ter algumas semelhanças com outras situações, mas que é, em qualquer caso, a situação concreta em que você se encontra –, o que deve ser feito no sentido do que está correto nela, isso não o prescrevem precisamente as orientações gerais sobre o bem e o mal que foram fornecidas a você, da forma, por exemplo, em que algumas orientações técnicas prescrevem o uso de um dispositivo, mas é você quem deve determinar por si mesmo o que fazer. E para isso, você tem que esclarecer sua própria situação, compreendê-la. Você tem que interpretar. (DUTT, 1998, p. 96).

Para Gadamer, a vida ética exige que tomemos decisões racionais acerca daquilo que devemos fazer, quer dizer, que tentemos fazer a coisa certa em cada situação específica em que nos encontramos. Nessas situações, porém, as “orientações gerais” sobre o bem e o mal não oferecem por si mesmo o suficiente para prescrever as ações, no sentido de simplesmente determinar por antecipação o que se dever fazer, para, em seguida, aderir às generalidades sobre o bem e o mal. Pelo contrário, para realmente fazer o bem, que está ao nosso alcance, o que conta é compreender e interpretar o que é o bem, o que significa o bem aqui e agora.

⁸ No ensaio *Teoria, técnica, prática*, parte da obra *O caráter oculto da saúde*, Gadamer (2006, p. 11-12) examina o significado do termo “*práxis*” do seguinte modo: “Mas o que significa, aqui, *práxis*? A aplicação de ciência como tal já é uma *práxis*? Toda *práxis* é aplicação da ciência? Mesmo que em toda *práxis* esteja incluída a aplicação científica, ambas não são idênticas, já que *práxis* não significa apenas a exequibilidade daquilo tudo que se possa fazer. *Práxis* é sempre também escolha e decisão entre possibilidades”.

Nessa caracterização da vida ética, percebe-se nitidamente a influência da hermenêutica da facticidade⁹ de Heidegger, uma vez que, segundo Gadamer, a hermenêutica não diz respeito apenas à arte ou à ciência da compreensão, mas, de forma mais originária, ela refere-se ao próprio ser ou estrutura da existência (*Dasein*). Nesse sentido, o ser da existência (*Dasein*) é, em si mesmo, hermenêutico. Em outros termos, como diz George (2020, p. 44), “nossa existência se desenvolve hermeneuticamente; nossas vidas são vividas compreensiva e interpretativamente”. George (2020, p. 66) observa ainda que, na ótica heideggeriana, a existência é “extática”, significando que ela não possui fundamento na subjetividade transcendental e, por conta disso, sua constituição sempre ocorre em referência às situações, nas quais se encontra. Nesta perspectiva, a compreensão é sempre possível e limitada pelas estruturas prévias condicionadas por tais situações, como no caso da situação histórica, exposta em *Verdade e método*. Nessa obra, Gadamer (2000a, p. 573) desenvolve ainda mais a ideia heideggeriana da facticidade ao afirmar que a compreensão é sempre possível e limitada por pré-juízos. Para ele, “os pré-juízos do indivíduo são mais constitutivos de sua realidade histórica do que seus juízos”. (GADAMER, 2000a, p. 573). Assim sendo, a compreensão, por estar vinculada à facticidade, inicia sempre no pré-juízo.

Como visto anteriormente, a situação ética exige uma compreensão e interpretação, para que se possa agir bem, o que configura, segundo Gadamer, a “dimensão hermenêutica da ética e da razão prática”. (DUTT, 1998, p. 96). Nota-se, com isso, um evidente parentesco entre hermenêutica e filosofia prática, que não é acidental nem complementar, diz Schmidt (2012, p. 35), posto que se encontra no cerne daquilo que constitui a própria hermenêutica filosófica. Uma vez reconhecido esse vínculo entre hermenêutica e práxis, prossegue Schmidt (2012, p. 35), pode-se “ver mais claramente como a hermenêutica não é simplesmente uma *teoria*, entre outras teorias possíveis [...], mas que precisa ser compreendida igualmente como – e a partir de – uma *prática* que cultiva uma sensibilidade ética”. Por conseguinte, afirma Schmidt (2012, p. 35), é possível encontrar, na compreensão gadameriana da hermenêutica, os contornos de uma teoria ética, não no sentido estreito de aplicação de uma teoria, ou seja, de uma “ética aplicada”, mas como uma forma de ética mais “originária”, quer dizer, mais próxima de suas próprias fontes.

⁹ Com a hermenêutica da facticidade, Heidegger (2012) descreve o fenômeno da compreensão a partir de uma base ontológica, quer dizer, a partir do ser do *Dasein* ou existência. Nesse sentido, a facticidade da compreensão implica um distanciamento de posições hermenêuticas transcendentalistas. Conforme George (2020, p. 35), ao introduzir o conceito de facticidade, em seus primeiros escritos, Heidegger argumenta “que o ser de nossa existência não deve ser compreendido em termos de um sujeito transcendental que fundamenta nossa experiência. Ao invés disso, o ser de nossa existência nada mais é do que o modo de autoconstituição da existência”.

Heidegger (1995, p. 88) apela, em *Carta sobre o humanismo*, para que a ética se torne mais “originária”. Ele não deixa claro, porém, o que isso significa. Para esclarecer essa questão, Schmidt (2012, p. 02) afirma que se pode coletar algo, de tal ética, nos comentários dispersos do próprio Heidegger. A partir deles, chamar a ética de “originária” não significa simplesmente que ela deveria ser uma nova forma daquilo que, há muito tempo, passou a ser considerada ética; ao invés disso, significa que ela deve ser fundamentalmente diferente da ética, como é entendida atualmente. De modo mais preciso, a ética deve ser diferente, na medida em que se aproxima das fontes, as quais permitem o surgimento de uma vida ética livre dos pré-juízos da metafísica que, tradicionalmente, regem a reflexão ética. Entre eles, destaca-se a divisão entre ontologia e ética, ou seja, a separação entre teoria e práxis que, no entendimento de Heidegger, é a cisão com maior necessidade de ser superada. Na perspectiva heideggeriana, uma ética originária não deve ser entendida como teoria nem como prática, uma vez que ela se fundamenta no modo como damos sentido ao nosso mundo, quer dizer, como nós o compreendemos. Tal fundamento não pode ser totalmente explicado como uma questão teórica nem tal sentido emerge apenas como uma questão prática. Concebida dessa forma, a ética torna-se muito mais uma questão de estabelecimento de uma compreensão que define a “base” do nosso ser-no-mundo. A ética é, então, aquilo pelo qual se tem absoluta responsabilidade, uma vez que se restitui aquilo que é, acima de tudo, próprio.

Segundo Schmidt (2012, p. 37), ao falar do significado básico da palavra *ethos* (ἦθος), Heidegger se refere no sentido de que ele designa algo como um lugar nativo ou um lugar onde alguma coisa pertence e floresce. É desse modo que o termo *ethos* é utilizado na *Ilíada* de Homero, referindo-se aos animais: “*ethos* é o lugar onde o animal pertence com outros animais – é o lugar onde eles se juntam e crescem”. (SCHMIDT, 2012, p. 37). No diálogo platônico *Fedro*, continua Schmidt (2012, p. 43), também se encontra uma passagem que faz referência ao “significado básico” do termo *ethos*. No decorrer de uma discussão sobre jardins, Sócrates apresenta a ideia de que palavras escritas formam uma espécie de “jardim de letras”, as quais são sementes a serem plantadas no solo da alma. Nessa mesma passagem, Sócrates menciona que o nome do lugar [ἦθησι] onde essas sementes foram plantadas é também a palavra para o caráter da alma, em que aquele jardim de letras está plantado. Neste caso, a palavra *ethos* refere-se a um lugar de encontro, mas também a algo como um solo sobre o qual alguma coisa cresce, e o que cresce, neste lugar, é nosso caráter. É o lugar onde a alma é forjada e formada. Uma ética originária, diz Schmidt (2012, p. 38), “cultiva este lugar, forma um caráter e nutre aquilo a partir do qual qualquer coisa como conduta, decisão, ação, certo e errado deve ser pensado e compreendido”.

Essa breve caracterização da ideia de uma ética originária, distinta da forma costumeira de se pensar a ética, é esclarecedora, mas não suficiente. Para explicitar o significado dessa ética, Schmidt (2008, p. 41-42) apresenta seis teses, as quais podem “servir de indicações do caráter geral de qualquer possível ética originária”.

1. *O domínio do ético não é definido exclusivamente pela órbita do humano, por aquilo que definimos e podemos saber.* Isso implica, segundo Schmidt, um duplo significado. Em primeiro lugar, a compreensão das relações humanas nunca pode ser somente uma questão de reflexão sobre reflexões éticas, uma vez que as relações políticas – relações de poder e outras forças não definidas pelo humano – também devem ser consideradas quando se pensa no domínio do humano. Em segundo lugar, quando perguntamos sobre o ético, não podemos limitar a nós mesmos, ao humano, mas também devemos compreender o significado do não humano. Disso resulta que a natureza, a vida animal e, até mesmo, o monstruoso e o divino pertencem ao domínio do questionamento ético.

2. *O domínio do ético não é pensado de acordo com categorias inferidas do domínio do direito e da vida jurídica.* Culpa, responsabilidade, inocência, julgamento e perdão possuem um lugar no interior da reflexão ética. No entanto, essas noções precisam ser compreendidas como derivadas em vez de categorias éticas originais, em torno das quais a reflexão deve se centrar. Apesar dessas categorias serem totalmente adequadas para a compreensão da vida política, elas não se encontram no cerne da vida ética. A vida ética está mais além do bem e do mal enquanto noções jurídicas. Na medida em que é uma questão do humano, a vida ética é muito mais uma questão de preservação da dignidade do humano, que reside na liberdade.

3. *Na medida em que a ética diz respeito à vida humana como um todo, ela não é definida principalmente pelas esferas de culpa e responsabilidade, mas é, como Spinoza (e os gregos em geral) sabia, muito mais uma questão de perguntar se pode haver uma doutrina da vida feliz.* Com essa tese, Schmidt pretende demonstrar que as reflexões éticas são retiradas de todo cálculo do bem e do domínio do jurídico. Nesse sentido, pode-se pensar que toda concepção do bem é retirada de qualquer concepção do bem que esteja associado com ao certo e errado, mas que a questão do bem permanece para a ética como a questão do bem da própria vida.

4. *A linguagem própria para pensar a ética não se limita à linguagem conceitual; em outras palavras, filosofar significa não ter controle sobre como é que somos capazes de aceitar o enigma da vida ética.* Para Schmidt, as artes e a literatura são igualmente hábeis nisso e, como demonstra a tragédia grega, de certa forma ainda mais hábeis do que a razão

filosófica, para abordar esse campo de preocupações centrado nas questões da liberdade que, no entanto, não se deixam definir pelo humano. A insistência na linguagem conceitual, no domínio das reflexões filosóficas sobre a ética, conduziu a uma ênfase equivocada na ideia do *imperativo* como medida ética suprema.

5. *Uma ética originária é uma ética das fontes.* Schmidt afirma que, para responder à tarefa da ética, isto é, pensar o domínio da vida como ela aparece na história, é preciso pensar a partir dos eventos que constituem o campo das aparências. Isso significa que a ética originária, ao invés de partir dos pressupostos da subjetividade humana, inicia com um convite para a nossa própria mortalidade. Quando Heidegger falou do “apelo da consciência”, ele se referia ao modo como nosso ser mortal nos convoca para a fonte genuína e ainda incalculável do nosso próprio ser. Este silencioso apelo da consciência é o apelo para compreender a si mesmo como Dasein. Uma ética originária começa, então, não com a noção de um sujeito ou de uma atividade (agency), mas com este momento radicalizado, revelado pela própria mortalidade, com nossa relação com o tempo e a história.

6. *O saber que define uma ética originária não é o saber da técnica.* Conforme Schmidt, o primeiro passo para se abrir a possibilidade de uma ética inicia com a crítica da técnica e da própria noção de que o pensamento é uma técnica. Nada poderia estar mais distante do sentido de uma ética originária do que a noção segundo a qual a “aplicação” era um problema para a reflexão ética. O saber que caracteriza a consciência ética é diferente tanto do conhecimento técnico quanto do conhecimento teórico. Pode-se simplesmente dizer que o saber ético é *compreensão*.

Uma ética originária, assim caracterizada, pertence ao cerne da teoria hermenêutica gadameriana. Na interpretação de Schmidt (2012, p. 38), consideradas as diferenças existentes entre Heidegger e Gadamer acerca de uma ética filosófica, a abordagem gadameriana segue, em linhas gerais, a ideia heideggeriana de uma ética originária. Conforme Schmidt (2012, p. 38), Gadamer dá mostras disso ao reconhecer que, acima de tudo, uma tal ética não encontra seu centro em normas de conduta e discussões sobre a vontade ou imperativos, como também não se articula em torno da linguagem jurídica do certo e do errado. Pelo contrário, Gadamer compreende a vida ética, da mesma forma que Heidegger, enquanto centrada prevalentemente nas questões do comportamento e da formação do caráter. Tal compreensão da vida ética, afirma Schmidt (2012, p. 38), permite à “hermenêutica pensar sua própria exposição à luz do sentido da ética como um *ethos* [ἦθος]”. A partir disso, prossegue Schmidt, a hermenêutica necessita ser compreendida, não só como uma teoria articulada da vida ética, mas também como uma prática ética, no sentido de estar profundamente alinhada com a própria vida ética.

Todavia, Schmidt (2008, p. 42) destaca mais um ponto sobre a possibilidade de uma ética originária, que pode ser extraído do trabalho de Heidegger, a saber: “*toda fala da ética é prematura e deve começar com uma crítica do momento histórico presente*”. Desse ponto de vista heideggeriano, a história põs um novo fardo sobre a reflexão ética, o qual se experimenta sob a forma de uma angústia, peculiar de nosso tempo, qual seja, a “falta de história”. Nossa época se define, diz Schmidt (2012, p. 42; 43), “pelo *esquecimento*, e o que foi esquecido acima de tudo é a *própria história*, isto é, a região daquilo que convoca a memória”. Despertar essa consciência da história, então, constitui o primeiro passo para se recuperar uma possível ética originária, visto que a consciência ética não começa como uma experiência de valores e deveres, mas como consciência histórica, a grande característica da hermenêutica.

Para Schmidt (2008, p. 43), a consciência histórica requer duas condições básicas: a *memória* e a *escrita*. A memória é, nas palavras de Ricoeur, o “ventre da história”, enquanto a escrita constitui o objeto histórico. O esquecimento é o fundamento, a própria possibilidade da memória. Daí os textos carregarem a exigência mais profunda da memória, enquanto seu segredo: “eles carregam a necessidade de serem reanimados, de serem compreendidos”. (SCHMIDT, 2008, p. 44). A história depende, então, da textualidade, a qual Gadamer descreveu como a “transformação numa forma” [*Verwandlung ins Gebilde*]. No centro disso está a “idealidade” da palavra, ou seja, “a surpreendente capacidade da palavra de dar a ilusão de controlar o próprio tempo”, segundo a qual a história acontece na forma de um texto. Desse modo, a hermenêutica de Gadamer, dedicada ao trabalho da memória, centra-se na reanimação da história, que chega até nós sob a forma de um texto. No entanto, esse trabalho da memória, que não é realizado por si mesmo, deve ser visto relativamente quanto à atividade compreensiva, uma vez que a memória, assim como a escrita, tem uma tarefa, um propósito, que somente é inteligível à luz da compreensão.

Sob a influência do exame gadameriano acerca do fenômeno da memória, Schmidt afirma que a memória possui uma natureza educativa. Diz Schmidt (2008, p. 05): “*a memória, não apenas o conteúdo das memórias, mas a própria memória, educa*”. Mas o que a memória, enquanto tal, ensina? Ela ensina que, a partir do parentesco com a morte, seu impulso mais profundo advém da vida. Fundamentalmente, a memória ensina “aquilo que a vida precisa e o que a vida pode dar”. (SCHMIDT, 2008, p. 46). Esse segredo da memória, que permite a vida histórica novamente acontecer, é ensinado pelo ato hermenêutico elementar de ler, o qual revive um texto. Por essa razão, o trabalho da memória, fundamental na hermenêutica, consiste em reviver e, com isso, deixar que a história aconteça. Tal discussão sobre memória e vida, declara Schmidt (2008, p. 46), vincula-se à intuição de a

Crítica da Faculdade do Juízo de Kant, texto que serve como pilar para o desenvolvimento da hermenêutica gadameriana. Nela, Kant aprofunda os sentidos do *incalculável* e da *liberdade*. São precisamente esses sentidos que, segundo Schmidt (2008, p. 46), encontram-se no fundo daquilo que a relação hermenêutica com o passado sempre revive. Ademais, diz Schmidt (2008, p. 47), estes “sentidos de *liberdade* e do *incalculável* abrem a possibilidade do pensamento ético a partir de suas fontes mais profundas”.

Nesse horizonte ético, a hermenêutica filosófica se fundamenta na finitude do ser. Ela é, sobretudo, “sempre uma lição na finitude do ser”. (SCHMIDT, 2008, p. 47). A exemplo de Aristóteles, Gadamer sempre se mostrou contrário à absolutização dessa lição, uma vez que ela deixaria a finitude totalmente fora do alcance da memória e da vida. Contrário também a Heidegger, que pensa a finitude do ser como uma questão de morte, Gadamer a pensa muito mais como uma questão de vida. Neste ponto, afirma Schmidt (2008, p. 47), reside um dos grandes méritos da hermenêutica gadameriana, qual seja, o de nos lembrar dos limites daquilo que pode ser compreendido: “ela nos lembra persistentemente dos limites daquilo que pode ser compreendido – do passado, do outro e, até mesmo, de nós mesmos – e, esse lembrete, é em si uma espécie de apelo”. E o melhor modo de se descrever este apelo, que a experiência hermenêutica emite, prossegue Schmidt (2012, p. 47), é na forma de um apelo da própria vida, o qual se aproxima muito daquilo que Heidegger denomina de “ética originária”, onde se encontra um sentido do inapresentável, indizível, incalculável e, em última instância, do livre. Em tal ética, também se encontra a obrigação da memória para reviver esse sentido, que é o sentido da vida. É neste ponto, diz Schmidt (2012, p. 47), que é possível se iniciar a falar de ética, seja ela originária ou não.

Ao contrário de Heidegger, Gadamer abordou a questão da vida ética de modo direto e frequente, como demonstram as diversas publicações no decurso de sua longa vida acadêmica. Entre elas, merece destaque a última publicação de Gadamer (2001b), intitulada *Educação é educar-se*, que resultou de uma conferência ministrada por ele a estudantes do *Gymnasium* Dietrich-Bonhoeffer de Eppenheim, em 19 de maio de 1999. Nela, Gadamer retoma o tema do sentido da compreensão ética, afirmando que não se trata simplesmente de uma atividade voltada para o conhecimento de ideias abstratas, mas direcionada para o cultivo do caráter. Conforme Schmidt (2012), Gadamer não abordou sistematicamente as principais questões que envolvem a relação entre hermenêutica e vida ética. No entanto, o interesse de Gadamer, sobre essa relação, sempre foi duradouro e nunca distante de seu trabalho. O motivo para isso é simples, diz Schmidt (2012, p. 39): “o caráter da compreensão, que é o objetivo da

hermenêutica, é sempre uma forma de autocompreensão”. Essa autocompreensão mantém uma proximidade com aquilo que Platão denominou de solo da alma.

Nesses textos, nos quais Gadamer discute questões éticas sob a perspectiva hermenêutica, pode-se identificar um conjunto de temas intrinsecamente vinculados bem como a emergência de diversos argumentos, que esboçam a compreensão gadameriana do caráter de uma ética filosófica. Nota-se, ainda, que Gadamer não considera o discurso filosófico hegemônico, frente às questões e a interesses de natureza ética. Percebe-se, na verdade, que Gadamer julga ser importante perguntar-se sobre a possibilidade de um conhecimento filosófico da vida moral. Tal questionamento esbarra, porém, na dificuldade fundamental de se lidar com o caráter condicional e contingente da vida humana. Se isso dificulta, por um lado, os esforços para se elaborar uma doutrina ética, por outro, qualquer ética minimamente sensível a essa condicionalidade, diz Schimdt (2012, p. 39), será incapaz de negar sua própria natureza condicional, o que significa reconhecer sua própria questionabilidade. Ao reconhecimento dessa questionabilidade, junta-se a modéstia e a humildade, traços indispensáveis, do ponto de vista gadameriano, de qualquer postura ética que, também se manifesta, como uma espécie de abertura ao outro e como uma forma crítica - sempre reflexiva, não agressiva.

No interior desse horizonte, prossegue Schmidt, pode-se encontrar alguns indícios claros daquilo que Gadamer concebe por compreensão ética. Entre eles, Schmidt (2012) menciona três temas estreitamente vinculados, que merecem destaque, a saber: o papel da linguagem conceitual na compreensão ética, a transição da compreensão ética para a prática e a distinção entre compreensão ética e técnica (*τέκνη*).

Em primeiro lugar, Gadamer distingue a compreensão ética do conhecimento conceitual. Segundo ele, a linguagem conceitual não é suficiente nem adequada para dar conta da linguagem da vida ética, ou seja, da natureza de sua articulação e expressão. Se, por um lado, o saber conceitual se define em razão de seu impulso para a universalidade e generalidade, por outro, a vida ética se dá na vida do idioma, quer dizer, “nas realidades da história, nos sofrimentos do indivíduo, e nas singularidades que definem a vida como um idioma, enquanto um ser singular que é absolutamente responsável por como compreende o seu próprio mundo e por como realiza essa compreensão”. (SCHMIDT, 2012, p. 40). Esse jogo de situações singulares se pode encontrar na linguagem da literatura que, ao lado dos diversos idiomas da arte, é mais apto para abrir as questões da ética uma vez que não se enquadra no ideal do conceito.

A linguagem conceitual, governada pela lei da universalização, tende a expressar seu significado moral sob a forma de leis que, em razão do modo da linguagem atuar em sua formação, são consideradas universalizáveis. Por conseguinte, as abordagens da ética filosófica são expressas em termos de leis e imperativos universais, enquanto as estruturas da vida ética são articuladas de acordo com termos jurídicos, tais como certo e errado, culpa e inocência e bem e mal. Nesse sentido, a vida ética é pensada enquanto uma questão de comportamento governado por regras bem como uma questão de ideais que devem ser aplicados aos idiomas da vida fática. Por fim, ao pensar a vida ética conforme tais categorias conceituais, termina-se com os imperativos de tais categorias, ou mais fundamentalmente, com o imperativo da própria categoria.

No entanto, Gadamer não rejeita a tarefa da filosofia na formação de uma vida ética. Apesar de a língua materna da filosofia ser sempre o conceito¹⁰, Gadamer observa que os conceitos, enquanto surgem da palavra vivida – as palavras da vida fática –, para poderem exercer qualquer força nessa vida, precisam ser trazidos de volta às palavras, deixando de serem conceitos. O caminho, então, segundo ele, não deve ser “apenas da palavra ao conceito, mas igualmente, de volta, do conceito à palavra”. (GADAMER, 2000c, p. 14). Isso mostra que o alcance e a reivindicação legítima da filosofia, no domínio da compreensão ética, não é algo completo nem definitivo. Nesta perspectiva, a hermenêutica filosófica entende que seu gesto final deve ser estabelecer o retorno para a vida fática e para as realidades da vida ética enquanto realidades enraizadas no singular. Tal retorno não só é fundamental, como também está no cerne daquilo que constitui a hermenêutica enquanto prática.

Em segundo lugar, a transição da compreensão ética, para o âmbito da prática, ocorre mediante o problema da aplicação [*Anwendung*]. Schmidt recorda que Gadamer (2000a, p. 635), em *Verdade e método*, refere-se ao problema da aplicação como “o problema central de toda hermenêutica”, uma vez que a tarefa fundamental da hermenêutica consiste em superar a concepção metafísica, segundo a qual a compreensão, para se efetivar, precisa ser aplicada. Conforme essa concepção da aplicação compreensiva, a teoria é entendida em termos de universalidades ou generalidades, que podem ser conhecidas enquanto verdadeiras e independentes de qualquer circunstância. Tal concepção metafísica de aplicação, diz Schmidt (2012, p. 41), opera como um “*post facto supplement*” para a verdade, quanto ao conhecimento teórico que já se possui. Nesse sentido, a verdade precisa ser deliberadamente aplicada, para que uma lacuna, distância ou tensão entre o universal e o particular seja

¹⁰ “Na verdade, o conceito é a marca propriamente dita da filosofia”. (GADAMER, 2000c, p. 13).

superada. Ao operar desse modo, ela incorre na falha de considerar as questões da vida fática - o verdadeiro lugar de qualquer ética -, como algo secundário, para se saber o que é a verdade.

Contra essa concepção metafísica da aplicação da verdade, Gadamer (2000a, p. 639) afirma que a verdadeira compreensão “significa sempre, necessariamente, aplicar”. Para ele, a aplicação não é uma imposição *post facto* de universalidades ou generalidades já conhecidas das situações particulares; ao invés disso, ela é um acontecimento, no qual é possível abordarmos interpretativamente nossas preocupações éticas, articulando-as com nossas circunstâncias fáticas. Desse modo, a concepção hermenêutica de aplicação se distancia das universalidades e generalidades que, por definição, são independentes de toda e qualquer circunstância. Ao fazer isso, declara George (2020, p. 56), ela se constitui como uma realização interpretativa, capaz de trazer à tona demandas que, de outra forma, permaneceriam difusas ou até mesmo latentes dentro da situação em que nos encontramos jogados.

Consoante Schmidt, a relação entre teoria e práxis constitui a estrutura tradicional a partir da qual se abordou o problema da aplicação. Dessa estruturação da questão, no entanto, derivam historicamente vários outros esquemas relacionais, sob a forma de dicotomias, a saber: “universal e particular, ontologia e ética, direito e caso, objetivo e subjetivo e abstrato e concreto”. (SCHMIDT, 2012, p. 42). Em todas essas relações existe uma hierarquia, em que a teoria, enquanto universalidade, ontologia, lei, objetividade e abstração, é, salvo exceções, comumente posta acima das realidades da história e da prática. Do ponto de vista hermenêutico, tais dicotomias são falsas, pois, nem mesmo mediante sua própria dialética, elas podem ser superadas. É preciso, então, reavaliar a verdadeira tarefa do pensar, a qual Gadamer considera ser uma questão de compreensão.

Nessa perspectiva, a compreensão não é somente uma questão de caráter teórico nem somente de caráter prático. Conforme Schmidt (2012, p. 42), a “compreensão nunca é encontrada fora da vida fática; não está acima dela, como uma teoria, nem mesmo deve ser definida como uma questão de práxis”. A compreensão não pode ser entendida apenas em referência à teoria, porque não diz respeito exclusivamente à conceitualidade em si mesmo; pelo contrário, ela refere-se à interpretação, na medida em que responde às demandas da vida fática, ampliando e aprimorando nossa consciência. A compreensão também não pode ser reduzida à práxis, principalmente se, por práxis, tivermos em mente um agente, cujas ações são orientadas por intenções ou fins concebidos em termos de uma vontade independente. Ao invés disso, a compreensão precisa ser vista como um modo de ser que permanece em vigor e,

por conseguinte, define nossa disposição, posto que ela é sempre e novamente estabelecida, executada, realizada.

Ato contínuo que se renova a cada instante, a compreensão, declara Schmidt (2012, p. 42), é “um modo de vida influenciado pela história, linguagem e hábitos – todas as realidades da situação da vida prática”. Sob a influência das realidades da vida fática, a compreensão não se concentra em um “o quê” teórico, no sentido de se considerar, por exemplo, uma intenção ou um fim perseguido, bem como alguma teoria outorgadora de conhecimento. Longe disso, a compreensão diz respeito ao “como” de nosso comportamento e ao “quem” de nosso caráter. Ela responde ao “como” de nosso comportamento através da realização de padrões conceituais de articulação, que orientam nosso envolvimento com o mundo e com nós mesmos. Ela também responde ao “quem” de nosso caráter, na medida em que passamos a ser definidos mediante a expressão e o desenvolvimento desses padrões.

Conforme George, o exame de Schmidt da hermenêutica de Gadamer, como uma “ética originária”, é profícuo para se esclarecer o vínculo gadameriano com as implicações prático-filosóficas de a “Carta sobre o humanismo” de Heidegger. Para George (2020, p. 57), Schmidt sugere, de forma provocativa, “que a preocupação de Gadamer com a aplicação hermenêutica é uma tentativa de dar expressão concreta ao apelo de Heidegger para uma resposta [*responsiveness*] originariamente ética à reivindicação do ser”. À luz da provocação de Schmidt, a associação de Gadamer entre compreensão e interpretação com a aplicação hermenêutica apresenta-se, em si mesmo, como uma tentativa de especificar o apelo de Heidegger, além de explicitar como nossa capacidade de resposta ganha forma, perante as respectivas situações faticamente dadas. Nesse horizonte, para compreender e interpretar, requer-se a aplicação hermenêutica, que, por sua vez, nada mais é do que o nosso modo de responder à facticidade da existência.

O retorno à vida fática evidencia que a hermenêutica não é uma teoria abstrata, como também sua relação com a linguagem precisa ser diferente. De acordo com Schmidt (2012, p. 43), a hermenêutica, longe da pura abstração teórica, “está profundamente enraizada na vida ética”, o que a impede de ser compreendida como uma forma de pensar “submetida à linguagem e à lógica do conceito”. Faz-se necessário, então, retornar às raízes da própria linguagem, com o intuito de se evitar uma queda irrevogável no universo da abstração e da idealidade, obscurecendo, com isso, suas profundas ressonâncias, que lhe são primordiais. Nesse sentido, a prática da hermenêutica está sempre em sintonia com o funcionamento da linguagem, posto que o caminho de retorno à vida fática diz respeito ao “ouvir atentamente” o que diz a linguagem, não havendo, para isso, nenhuma regra estabelecida. Pode-se dizer, no

entanto, que a finalidade do ouvir a linguagem, segundo Schmidt (2012, p. 43), consiste na “intensificação do sentido da vida” ao mesmo tempo que também determina um “retorno da vida fática”. Esse retorno enriquece circularmente a compreensão, concebida como uma atividade em constante renovação.

Em terceiro lugar, outro modo de se falar desse retorno é a distinção entre *phronesis* e técnica. Enquanto *phronesis*, “a compreensão é uma forma única de saber, que não pode ser mensurada pelos padrões da cognição, nem é capaz de ser plenamente formulada como uma questão de teoria”. (SCHMIDT, 2012, p. 44). A discussão de Gadamer sobre como a *phronesis* pode ser uma forma de compreensão se dá mediante o estabelecimento de sua diferenciação relativamente à técnica. Dessa diferença entre *phronesis* e técnica, Gadamer destaca dois aspectos especialmente significativos para a determinação do caráter da compreensão hermenêutica: a reflexão deliberativa e a questão do esquecimento do saber.

No primeiro aspecto, a técnica lida com o problema da aplicação e a questão dos meios para se alcançar um fim. A *phronesis*, por sua vez, não tem a necessidade de enfrentar o problema de sua própria aplicação à vida, visto que ela requer, para se efetivar, um tipo diferente de reflexão. De modo mais preciso, a *phronesis* requer, declara Schmidt (2012, p. 45), “uma autodeliberação, que abra algo como uma autocompreensão, a qual emerge da compreensão da situação do que deve ser conhecido”. Essa autodeliberação não é uma forma de autoinspeção, no sentido de alguém se auto-observar, como se estivesse à distância. Pelo contrário, ela consiste num esforço para se compreender aquilo que se compreende, no sentido de ser tanto uma questão de compreender uma situação – compreender o problema da práxis -, como uma espécie de diálogo consigo mesmo, que visa a uma maior compreensão. Tal deliberação, diz Schmidt (2012, p. 45), “é a única forma de reflexividade; é o modo como buscamos aquela compreensão que pertence às realidades da vida fática, de modo que não há nenhuma necessidade de uma aplicação daquilo que se aprende. A compreensão é a aplicação”.

O segundo aspecto, oriundo da diferença entre técnica e *phronesis*, é que essa última designa uma forma de saber que não pode ser esquecido. Gadamer mostra-se frequentemente impressionado com a peculiaridade do saber *phronético*, em virtude de sua profunda integração com o ser da pessoa, a tal ponto de não poder ser esquecido. Segundo Schmidt (2012), o fascínio de Gadamer por esse tipo de saber remonta ao curso ministrado por Heidegger, em 1924, na Universidade de Marburgo. De acordo com Gadamer, nesse curso,

Heidegger (2012, p. 45) disse: “O que significa a *phronesis* não poder ser esquecida? Senhores, isso é a consciência”.¹¹ Nesta afirmação de Heidegger (2012), Gadamer enfatiza a profundidade do saber que caracteriza a *phronesis*. Com base nisso, o vínculo entre consciência e *phronesis* torna-se esclarecedor, deixando de ser algo problemático. Nas palavras de Schmidt (2012, p. 45), “tal saber, que define igualmente consciência e *phronesis*, não apenas não pode ser esquecido, mas também não posso me esconder dele, uma vez que já constitui o que eu sou. Ele define o sentido do *ethos* [ἦθος] que me define”. Ao mesmo tempo que a práxis hermenêutica fixa suas raízes na vida ética, ela também se funda no diálogo.

3.4 O DIÁLOGO

A práxis hermenêutica é uma atividade dialógica. Isso é exposto com a devida clareza por Gadamer, na mesma entrevista concedida a Dutt (1998, p. 96-97), quando diz:

A hermenêutica é a arte da compreensão. E, então, você imediatamente percebe que essa compreensão de nossas situações práticas e o que precisa ser feito nelas não é uma questão monológica, mas tem um caráter de diálogo. Em nossos assuntos práticos dependemos do entendimento mútuo, da compreensão nesse sentido. E a compreensão ocorre no diálogo.

O caráter dialógico da práxis hermenêutica explicita que o tema do diálogo (*Gespräch*) é fundamental no pensamento gadameriano conforme atestam seus escritos. No conjunto de sua obra, Gadamer trata do diálogo em diversos locais. Em *Verdade e método I*, ele aborda o diálogo tendo em vista a compreensão textual, realizando um paralelismo com a tradução. Especificamente o tematiza, enquanto espaço privilegiado em que a hermenêutica pode acontecer, no ensaio *A incapacidade para o diálogo*, publicado em *Verdade e método II*. O título desse texto indica uma contradição em relação a sua constante defesa do diálogo. Todavia, a pretensão gadameriana consiste na exposição daquilo que “parece ser uma crescente incapacidade para o diálogo”.

Está desaparecendo a arte do Diálogo (*Gespräch*)? Não observamos na vida social de nosso tempo uma crescente monologização do comportamento humano? Isto é um fenômeno geral de nossa civilização que está relacionado com o modo de pensar científico-técnico da mesma? Ou são certas experiências de autoalienação e solidão no mundo moderno que calam a boca aos mais jovens? Ou é até uma decidida rejeição de toda vontade de entendimento e uma rebelião obstinada contra o entendimento fictício reinante na vida pública que é lamentada pelos outros como incapacidade para o diálogo? (GADAMER, 2000b, p. 129).

¹¹ “Was bedeut das, dass es von der Phronesis keine ‘λεθη’ gibt? Meinen Herren, das ist das Gewissen”.

Com essas interrogações, Gadamer expressa a preocupação, segundo a qual nossa humanidade esteja sob ameaça hoje, talvez mais do que em qualquer outra época. Para ele, essa ameaça aparece primeiro e acima de tudo com a primazia crescente de nossas experiências de incapacidade para o diálogo tanto em nós mesmos como nos outros. Gadamer sugere, ainda, que a crescente tendência para o monólogo é uma “manifestação geral” ou sintoma do “modo de pensar técnico-científico”, “que permeia” a “nossa civilização”. Essa tendência monológica, que reduz nós mesmos e os outros a agentes ou destinatários passivos de asserções, impossibilita a realização do diálogo, em que os parceiros se orientam por questões de interesse comum. A cultura do monólogo, que permeia nossa época, constitui-se mediante o desejo do afastamento das demandas e desafios que se apresentam ao diálogo. Não obstante, Gadamer acredita que a incapacidade para o diálogo pode ser superada, mesmo com as dificuldades da época vigente e, com isso, compreender o processo dialógico a partir de um sentido mais exigente, enquanto “espontaneidade viva do perguntar e do responder”, bem como do dizer e deixar-se dizer.

A ideia de diálogo ocupa uma posição central na hermenêutica filosófica gadameriana. Em sua teoria hermenêutica, exposta em *Verdade e método*, Gadamer concebe a compreensão interpretativa como um acontecimento dialógico, quer dizer, como um diálogo que o intérprete estabelece com o texto. Nas palavras de Gadamer (2000a, p. 759), “a hermenêutica é concebida como um entrar em diálogo com o texto”. A centralidade hermenêutica do diálogo baseia-se na análise fenomenológica do processo de compreensão e interpretação, no sentido de se analisar o que realmente acontece quando compreendemos um texto. Essa abordagem fenomenológica da hermenêutica constitui, consoante Gadamer (2003b, p. 11), sua “verdadeira intenção filosófica”, pois “não está em questão o que fazemos, nem o que deveríamos fazer, mas aquilo que acontece conosco, além do fazer e do querer”. Disso seguem algumas implicações.

De acordo com a perspectiva fenomenológica, o fenômeno hermenêutico implica o encontro do intérprete com o texto. Nesse encontro, o intérprete aproxima-se do texto com o propósito de compreendê-lo, conferindo-lhe um sentido inicial, o qual sempre está vinculado ao assunto (*Sache*) textual. Nota-se, com isso, que o intérprete, ao pretender compreender um texto, deve ter ciência de que este sempre versa sobre alguma coisa. Ademais, para compreender os pré-juízos expressos pelo outro no texto, o intérprete deve pô-los em relação com seus próprios pré-juízos sobre o assunto. Para fazer isso, porém, o intérprete tem que não só por em jogo seus pré-juízos, como também comparar, julgar, revisar, modificá-los à medida que a compreensão avança. Assim sendo, a interpretação se constitui como o

aperfeiçoamento contínuo do sentido que o intérprete atribui àquilo que o outro diz, sobre a coisa do texto, de modo que o tema em questão fique mais claro. Todo esse processo se desdobra dialogicamente, seja na interpretação de um texto, seja na interpretação dos “atos de fala” de alguém que se encontra presente.

O modelo de análise da relação entre intérprete e texto é o diálogo vivo. Para realizar a análise sobre a relação entre intérprete e texto, Gadamer (2000, p. 777;779) toma como modelo o diálogo vivo entre duas ou mais pessoas: “Se pretendemos estudar o fenômeno hermenêutico, segundo o modelo do diálogo quem tem lugar entre pessoas, é [...] para destacar, a partir dessa base, a especificidade daquele outro diálogo, que consiste na compreensão de um texto”. Tal como no diálogo vivo, no diálogo hermenêutico procuramos compreender o que o outro diz, seguindo seus pensamentos e empenhando-se numa troca que se ajusta mutuamente e respeita as duas perspectivas: a nossa e a do outro. No entanto, o uso do diálogo vivo como modelo da compreensão textual também esclarece o que realmente acontece quando duas pessoas se encontram numa conversa. O diálogo entre elas se dá a partir de uma pré-compreensão de cada um quanto ao assunto em questão. Se bem-sucedido, o diálogo transcenderá as perspectivas individuais envolvidas e ampliará as opiniões de cada participante, podendo conduzir a uma nova visão compartilhada ou revelar diferenças irreconciliáveis. Um diálogo autêntico é, portanto, sempre um evento baseado em compreensões prévias, que auxiliam na concretização de um processo que está além do controle subjetivo de cada um dos parceiros envolvidos.

A *origem fenomenológica* do conceito de compreensão auxilia na explicitação do papel da atividade reflexiva no processo compreensivo. Conforme Kögler (2014, p. 49), “o fato de a compreensão interpretativa abordar uma expressão simbólica por meio de sua relação com o assunto, com o *conteúdo*, significa que a autointenção (*intentional self*) é representada nesse processo”. Ela se encontra, por um lado, determinada por sua compreensão histórico-cultural, a qual não impede de se compreender o que é dito, e, por outro, compreende-se o significado do texto ou expressão simbólica, sendo assim, esse é atualizado e aperfeiçoado, e não reduzido ou eliminado, por esse processo. Além do mais, o processo só é totalmente independente, afirma Kögler (2014, p. 49), “quando o intérprete está ciente das condições que lhe permitem compreender, quando ele pode se ver situado numa ‘história efetiva’ (*Wirkungsgeschichte*), que está além de seu controle e ainda molda sua perspectiva”. Essa incorporação efetiva do intérprete no contexto da tradição contribui para uma *humildade epistêmica* em relação ao que o outro tem a dizer. Tal humildade emerge quando o intérprete compreende suas próprias crenças e pré-juízos como situados, limitados e incompletos, os

quais se encontram, portanto, sempre prontos para a melhoria. Disso resulta, conforme Kögler (2014, p. 49), um “ethos da abertura”, segundo o qual o intérprete necessita das crenças e suposições do outro para alcançar uma compreensão melhor e mais profunda das questões em jogo. Para Kögler (2014), a fundamentação fenomenológica da interpretação, como diálogo, consegue preservar, o tempo todo, o vínculo com a *autoconsciência reflexiva do intérprete*, enquanto ele entende que essa consciência é parte de um processo que transcende sua existência limitada e situada.

O diálogo hermenêutico se situa na posição intermediária entre um conceito metafísico e um conceito empírico. Conforme Kögler (2014, p. 50), essa posição intermediária que o diálogo ocupa é “única” e se deve à “origem fenomenológica da experiência hermenêutica”. O diálogo emerge, agora, como um conceito pós-metafísico¹², segundo o qual “o propósito filosófico de compreender a totalidade do ser e da existência está inseparavelmente conjugado com uma compreensão reflexiva da natureza contingente e contextual da experiência” (KÖGLER, 2014, p. 50). Em tal horizonte, o diálogo se constitui como uma “estrutura fluída abrangente” que, apesar disso, nunca é abstraído das crenças e experiências situadas de seus participantes, pois acontece num tempo histórico e num espaço cultural. Todavia, o processo dialógico, em razão de sua orientação *vis-à-vis* ao tema, “põe em jogo crenças e perspectivas que transcendem o *locus particularis*, que ultrapassam o contexto do aqui e agora, abordando reivindicações que pertencem à verdade e à validade”. Por conta disso, a verdade se torna “algo deste mundo”, quer dizer, torna-se uma “abertura produtiva para o mundo”, para as dimensões do que é discutido, permanecendo, assim, baseada em contextos particulares. (KÖGLER, 2014, p. 50). Ademais, o intérprete realiza uma mediação do *temporal e do ideal*, na medida em que, ao abordar o ponto de vista do outro *vis-à-vis* a algo, é capaz de se abrir para novas e distintas perspectivas, podendo alcançar, potencialmente, uma visão diferente e transcendente.

O diálogo media e transcende a divisão entre o *subjetivo e o objetivo*. Nesse horizonte, Kögler (2014, p. 50) argumenta que a “visão subjetiva se abre para o que outro tem a dizer, o que para Gadamer significa novamente a abertura de si mesmo para a verdade”. Tal verdade, porém, não é em si mesma objetiva, em razão de não poder ser concebida fora das

¹² Kögler (2014, p. 50) usa o termo “pós-metafísica” no seguinte horizonte de significado, segundo o qual “o papel da hermenêutica filosófica é ser uma metafísica além e após a metafísica, ou seja, ela ainda é uma doutrina abrangente da existência e do ser-no-mundo, sem assumir, no entanto, uma posição essencialista e infalível vis-à-vis a seu conteúdo e formulação. Ela visa ao todo, à totalidade, não dentro de um sistema desenvolvido, mas enquanto uma abordagem que fundamenta como a experiência aberta e dialógica [*open-ended and 'dia-logical'*] pode ser possível”.

“perspectivas situadas” (KÖGLER, 2014, p. 50), as quais se revelam como resultantes de diálogos e experiências precedentes. O “subjetivo”, diz Kögler (2014, p. 50), manifesta-se como uma perspectiva compartilhada, na medida em que se desenvolve e se aperfeiçoa através da visão do outro *vis-à-vis* a algo. Tem-se, com isso, uma transformação da compreensão do subjetivo e do objetivo, uma vez que se concebe o encontro do intérprete com o texto ao modo do encontro de um sujeito socialmente inserido em outra perspectiva que, em si mesmo, está socialmente incorporada. Para Kögler (2014, p. 50), o processo dialógico possibilita a constituição de uma visão mais ‘objetiva’, no sentido de uma “compreensão mais abrangente, reflexiva e criticamente transformada sobre socialmente compartilhado”.

O processo dialógico também implica a mediação entre o *particular e o geral*. De acordo com Kögler (2014, p. 51), essa mediação ocorre porque o “intérprete individual se encontra orientado, para algo, com base em crenças e suposições previamente adquiridas e culturalmente compartilhadas”. Nesse contexto, o “individual” pode ser considerado como a perspectiva e a parcela situada de “algo maior, mais geral, comumente compartilhado, de um *sensus communis*”, o qual, porém, “somente existe por meio de atos individuais de compreensão”. A mediação linguística de toda compreensão, declara Kögler (2014, p. 51), “situa o individual num processo aberto, que avança em direção a verdades mais gerais”, mas que, no entanto, o faz apenas com base no próprio caráter situado.

A linguagem somente adquire existência no diálogo. Em seu ensaio supramencionado, Gadamer (2000b, p. 130) considera a capacidade para o diálogo um “atributo natural do ser humano”, ao mesmo tempo que menciona Aristóteles, por ter denominado o homem como “um ser dotado de linguagem”. Para o filósofo de Marburgo, a linguagem “só existe no diálogo”. Ela se vivifica, verdadeiramente, no diálogo efetivo entre as pessoas. Diz Gadamer (2000b, p. 130):

Ainda que a linguagem seja codificável e tenha uma relativa fixação no dicionário, na gramática, na literatura – a sua própria vitalidade, o seu envelhecimento e a sua renovação, o seu deterioramento e o seu aperfeiçoamento até às formas mais elaboradas de estilo de arte literária, tudo isso vive do intercâmbio dinâmico daqueles que falam uns com os outros.

Mas, o que é um diálogo? Para Gadamer (2000b, p. 134), essa interrogação nos conduz a pensar o diálogo enquanto “um processo entre seres humanos, o que apesar de toda a extensão e infinitude potencial possui uma unidade e harmonia próprias”. Nota-se que Gadamer define o diálogo essencialmente como um processo que, para além de um mero acontecimento, deixa suas marcas naqueles que dele participam. Quando bem-sucedido, o

diálogo transforma, por sua própria força, os parceiros nele envolvidos. Observa-se, também, que o diálogo, para Gadamer, possui uma estrutura interna, a qual constitui seu próprio modo de ser, caracterizando-o como um processo ou acontecimento ontológico. Por ser ontológico, afirma Rohden (2002, p. 183), “o diálogo não é algo separado, que se acopla ao ser humano, mas uma dimensão constituinte e constituidora dele”. Com essa perspectiva ontológica, Gadamer tem em vista o diálogo autêntico.

Esse se constitui como espaço de encontro com o outro. Esse encontro dialógico se dá mediante a inter-relação com os parceiros. Não há autenticidade dialógica entre parceiros indiferentes, expectadores passivos ou ditadores. Dessa forma, é possível distinguir conversa de diálogo: neste se fala de uma relação entre parceiros e, naquela, fala-se de uma relação entre interlocutores. Na conversação ocorre uma troca de informações, de conhecimentos, de conceitos, sem nenhuma pretensão, por parte dos partícipes, de aprofundamento do tema em questão. Inversamente, no diálogo, os participantes visam desenvolver, aprofundar, chegar às raízes das coisas, enquanto se ocupam com questões de natureza sociológica, política, filosófica ou ética. Conforme Rohden (2002, p. 05), os parceiros de diálogo, “movidos pela paixão de saber mais, melhor e de outra forma, comprometem-se com suas afirmações enquanto suas perguntas e respostas estão imbricadas com seu modo de viver”. Com isso, eles “estabelecem uma relação de compromisso com a procura de um saber mais universal, portanto mais ético”. (ROHDEN, 2002, p. 05). Ademais, quando efetivamente ocorre o encontro entre os parceiros de diálogo, esses se tornam diferentes, pois são marcados pela interpelação ética do outro.

O diálogo autêntico só se realiza sob certas condições fundamentais. A primeira e fundamental condição para ser capaz ao diálogo é saber ouvir. “Só quem ouve pode dialogar. Só dialoga quem não monopoliza a palavra”. (ROHDEN, 2002, p. 202). Sabe-se, por outro lado, do fenômeno da incapacidade para ouvir. Esta incapacidade, de caráter subjetivo, segundo Gadamer, é experienciada no fato de não ouvir ou ouvir mal. Ambas as coisas, cuja origem está na própria pessoa, impossibilitam o verdadeiro acesso ao outro. “Só aquele que não ouve ou ouve mal, que permanentemente se escuta a si mesmo, aquele cujo ouvido está, por assim dizer, cheio de alento, que constantemente se infunde a si mesmo ao seguir seus impulsos e interesses, não é capaz de ouvir o outro” (GADAMER, 2000b, p. 139). Quem não é capaz de ouvir não quer responder ao outro, bem como só ouve o que lhe interessa. Quem não é capaz de ouvir finge ouvir o outro para ouvir a si mesmo.

O diálogo se fundamenta na unidade interna e na simultaneidade do ouvir e do dizer. O falar-um-com-outro, no diálogo, desdobra-se numa relação em forma de rede entre o ouvir

e o falar. Esse movimento dialógico de ir-e-vir, sem uma direção prévia determinada, que se constitui enquanto acontece, difere da construção linear do ouvir e dizer que se dá numa conversa informativa. Para dizer algo, é necessário ouvir. É no ouvir que ocorre a abertura ao outro. Abertura essa que possibilita o perguntar. De acordo Rohden (2002, p. 212), “não ouvir equivale a não querer saber o que o outro tem a dizer, significa deixar de colocar perguntas”. Desse modo, a unidade entre ouvir e falar, por ser condição nuclear de possibilidade da pergunta dialógica, não pode se reduzir ao mero intercâmbio informativo.

A questão do ouvir é pouco desenvolvida no horizonte histórico do pensamento filosófico ocidental. Por outro lado, em tradições culturais, tais como a judaico-cristã, a tibetana e a indígena, constata-se a centralidade do ouvir. Na religião judaica, principalmente, Deus não se manifesta visualmente, mas através de palavras. Ademais, proíbe os homens, por meio dos profetas, de venerá-lo como imagem, exigindo deles, apenas, que ouçam a sua palavra. “Em forma discursiva, de sentenças, de ameaças, os profetas pedem e exigem incessantemente que o povo ouça a palavra de Deus. Ele era para ser mais ouvido que adorado em forma de imagem” (ROHDEN, 2002, p. 214). Não apenas no universo religioso o ouvir possui a primazia sobre o olhar. Também a moral e a literatura se originaram e existiram, nos seus primórdios, em forma oral. O próprio Platão, através de seus diálogos filosóficos, atesta a importância da dimensão oral da linguagem em contraposição com a dimensão da escritura.

O sentido das coisas se instaura pelo ouvir. Pode-se vivenciar esse fenômeno mediante a experiência compreensiva de textos. Como afirma Rohden (2002, p. 217), “há casos em que somente compreendemos um texto quando o lemos em voz alta e outros em que precisamos dizer em voz alta uma palavra para nos certificar de como devemos escrevê-la corretamente”. Às vezes se compreende melhor o sentido de uma poesia, por exemplo, quando se a declama em tom alto. Cabe mencionar, ainda, que obras, como a *Ilíada*, a *Odisseia*, a *Torah*, os Salmos Bíblicos, antes mesmo de existirem em forma escrita, existiam apenas na linguagem oral. Dessa forma, o sentido das coisas, presente nelas, somente se constituía pelo ouvir.

O ouvir também é o caminho para a solidariedade. No ouvir, o parceiro do diálogo pode se solidarizar com o outro. Segundo Gadamer (1990 *apud* ROHDEN, 2002, p. 212), “nós precisamos aprender que no ouvir ao outro se abre o verdadeiro caminho no qual se forma a solidariedade”. Essa abertura solidária ao outro, via diálogo, torna possível o processo de construção do próprio ser humano: “fazer-se sempre de novo capaz para o diálogo, isto é, de ouvir o outro, parece-me ser a verdadeira e própria elevação do ser humano em direção à humanidade”, declara Gadamer (2000b, p. 139).

Outra condição básica, de caráter objetivo, para se dialogar, é a necessidade de uma linguagem comum. A falta dessa cria um distanciamento entre as pessoas e a sua presença as aproxima. “O distanciamento entre as pessoas manifesta-se no fato que elas não falam mais a mesma linguagem (como se diz), e a aproximação de que se encontra uma linguagem comum” (GADAMER, 2000b, p. 139). A experiência com línguas estrangeiras esclarece melhor esse problema. Pessoas de línguas maternas diferentes encontram-se, inicialmente, distantes entre si pela falta de uma linguagem comum. Porém, aos poucos, por meio do esforço e estimuladas ao dizer algo uma para a outra, conseguem se aproximar compreensivamente. Como diz Gadamer (2000b, p. 140), “também onde parece faltar a linguagem, pode alcançar-se o entendimento mediante a paciência, a sensibilidade, a simpatia e a tolerância, e mediante a confiança incondicional na razão que todos nós partilhamos”. Mesmo com pessoas que falam a mesma língua, pode faltar uma linguagem comum, impossibilitando o diálogo. Isso ocorre com muita frequência nas relações entre marido e mulher, pais e filhos, professor e aluno, por exemplo. Cada um dos polos fala uma linguagem incompreensível para o outro.

A liberdade constitui-se, também, em uma condição imprescindível para o diálogo. Sua falta significa a inviabilidade de instauração dele. Isso se evidencia nas situações de interrogatório judicial ou policial. Ao réu cabe apenas responder o que lhe é perguntado ou evitar a pergunta. Além disso, dificilmente ele pode perguntar. Nas palavras de Rohden (2002, p. 185), “o inquisidor ou juiz não querem ouvir o que o réu quer dizer, mas apenas o que eles desejam escutar”. Neste caso, a relação entre os envolvidos no interrogatório não se pauta pela liberdade, mas pelo domínio de uma das partes sobre a outra, por meio de perguntas direcionadas à obtenção de respostas desejadas. Não há, aqui, o jogo livre de perguntas e respostas voltadas para a compreensão mútua de alguma questão, o que inviabiliza completamente qualquer diálogo autêntico.

Dadas essas condições fundamentais, é possível deparar, no diálogo, com empecilhos que dificultam seu desenvolvimento. O dogmatismo é um deles. Nesse horizonte, partindo de uma atitude supostamente capaz de atingir determinada certeza absoluta, o dogmático recusa-se a admitir contestação ou crítica de seu conhecimento. De acordo com Rohden (2002, p. 189), “o dogmático, satisfeito com seu conhecimento, não quer saber mais. Trata-se da posição oposta à *docta ignorantia*, segundo a qual só deseja saber quem sabe que não sabe”. Desse modo, não há preocupação, por parte da postura dogmática, com a justificação do saber, a qual é essencial no diálogo autêntico. Nesse, os parceiros precisam revelar as razões

legitimadoras de suas crenças, para, em seguida, tais razões serem expostas à avaliação mútua.

Um segundo obstáculo ao diálogo é o ceticismo. Ao contrário do dogmatismo, que nega a busca do saber, o ceticismo, embasado no princípio da impossibilidade do conhecimento, “sufoca o desejo e a capacidade de saber”. Trata-se, aqui, em última instância, de um ceticismo absoluto. Caber enfatizar, conforme Custódio Luís de Almeida (2002, p. 195), que, na perspectiva hermenêutica, “o ceticismo tem uma função produtiva, na medida em que provoca perguntas e não assume respostas como definitivas, deixando sempre espaço para novas questões”. Ao contrário do ceticismo absoluto, que nem sequer permite o perguntar, o ceticismo produtivo, adotado pela hermenêutica filosófica, mantém aberta e viva a possibilidade da busca constante pelo saber, mediante a centralidade da pergunta. Diz Gadamer (2000a, p. 751), “a decisão da pergunta é o caminho para o saber”.

Entrava no desenrolar do diálogo quem não se dispõe a entrar, efetivamente, nele. Por conseguinte, a indisposição, quando convidados a dialogar, impossibilita que acompanhem, de fato, as questões, os problemas colocados pelo outro. Impossibilita, ainda, que, no movimento dialógico, possamos “sair de nós mesmos”, possamos “pôr às claras” nossos posicionamentos pessoais sobre pré-conceitos e conceitos filosóficos, científicos ou cotidianos. Nesse sentido, argumenta Rohden (2002, p. 189), “quem não se dispõe a mudar seu ponto de vista – e inclusive sua ação – não pode dialogar. No máximo, como no caso das ditaduras, só fala, só comanda, só diz ou só obedece e executa as ordens”. Tal atitude, não dialógica, constitui a postura epistêmica do sujeito expectador. O diálogo autêntico exige, por sua vez, a participação ativa dos parceiros.

A alienação social e política também pode emperrar o diálogo. “A alienação consiste em empregar e repetir palavras e expressões que não constituem nem representam a realidade como tal” (ROHDEN, 2002, p. 189). Neste caso, a expressão “sempre foi assim...” torna-se significativa na medida em que, empregada em diversas situações, indis põe os parceiros para o diálogo. Se as coisas “sempre foram assim...” não faz nenhum sentido dialogar.

Esses entraves explicitam, *via negationis*, alguns dos diversos elementos estruturais que constituem o acontecimento dialógico. Primeiramente, o diálogo não possui um objeto próprio, específico ou único. Seus objetos constituem-se de todas as coisas que podem se tornar linguagem. É por essa razão que, sobre elas, é possível falar. Nele “há assuntos, conceitos, problemas sobre os quais dialogamos, tais como sentido, acordo, justiça, verdade, beleza, mas que não esgotam o conteúdo do diálogo hermenêutico” (ROHDEN, 2002, p. 194). Pode-se dizer que no diálogo há um tema *sobre o qual* se fala. Esse tema é abordado sempre

na forma de um discurso *sobre* algo. Dessa forma, o diálogo se constitui sempre em dois momentos: “o *tema* do qual trata o discurso e aquilo *que* em um tal discurso efetivamente emerge, ganha expressão”. Assim, no diálogo sobre algo entre parceiros surge uma espécie de “terceira margem”.

Outro elemento constitutivo do diálogo autêntico é o acordo. Este constitui o princípio e o fim do processo dialógico. O acordo no diálogo, afirma Gadamer (2000a, p. 779), “não é somente uma mera representação e um impor do próprio ponto de vista, mas uma transformação rumo ao comum, a partir de onde já não se continua sendo o que era”. Para que um diálogo inicie, exige-se um acordo prévio entre os parceiros. O acordo, também, pode produzir, no diálogo, um horizonte comum aos parceiros. Nesse sentido, acordo designa *aquilo* que emerge no desenvolvimento dialógico. Não significa necessariamente submissão ou adesão ao outro.

O diálogo, à semelhança do jogo, não pode ter seu final previamente determinado. “Não podemos antecipar teleologicamente o que acontecerá e produzirá um diálogo”, enfatiza Rohden (2002, p. 198). Essa imprevisibilidade de resultados é condicionada pelo modo de ser próprio da linguagem, que existe somente quando os seres humanos falam uns-com-os outros. Fala-se, na maioria das vezes, em uma boa condução do diálogo. Paradoxalmente, os parceiros do processo dialógico, por mais que pretendam direcionar arbitrariamente o diálogo, são mais dirigidos do que condutores do espírito dialógico. Conforme Rohden (2002, p. 198), “o diálogo autêntico não pode ser conduzido voluntariamente segundo interesses particulares dos parceiros, assim como se conduzem cavalos com rédeas”. Consequentemente, os sujeitos do diálogo não são propriamente os parceiros. Há apenas o diálogo, o qual somente se apresenta através dos que dialogam. No processo dialógico inexistente o comportamento irrefletido por parte dos parceiros. Logo, não há distância entre o diálogo e o dialogante. Isso remete ao reconhecimento, em princípio, do primado do diálogo, frente à consciência dos parceiros.

Por escapar ao controle da consciência, o diálogo existe somente enquanto vivência. O acontecimento caracteriza o diálogo bem-sucedido. Em si mesmo, o diálogo não existe. Ele acontece, analogamente, como o jogo. “Joga-se o jogo”, afirma Gadamer. Da mesma forma pode-se dizer do diálogo “que se o dialoga”. O caráter de acontecimento, do diálogo, fica mais explícito na analogia com o jogo realizada por Flickinger (2000, p. 47):

Destaca-se aí sobretudo a íntima interdependência observada entre o jogo, ele mesmo, e os jogadores, dos quais depende, porque, com sua atividade, condicionam o vir a ser do jogo. Sem jogadores, não há jogo. Este só acontece, processa-se, vive, porque os jogadores re-agem ou co-respondem uns aos outros, formando um conjunto indissociável, cuja coesão não pode ser rompida, até mesmo pela reflexão. Que se retire um dos jogadores e o jogo como um todo cessa.

O diálogo autêntico transforma os parceiros nele envolvidos. Estes evitam a imposição da própria opinião sobre a do outro e ao procurar não agregar a opinião do outro à sua, ao modo de uma adição, ambos podem, no desenrolar do diálogo, transformar-se. Como afirma Gadamer (2000a, p. 134), “o diálogo possui uma força transformadora. Onde um diálogo é bem-sucedido, algo nos ficou e algo fica em nós que nos transformou”. Essa dimensão transformadora se torna mais evidente em expressões, tais como: este diálogo “valeu a pena” ou o diálogo de hoje “foi esclarecedor”. De acordo com Gadamer (2000a, p. 134), isso ocorre porque “algo outro veio ao nosso encontro que ainda não havíamos encontrado em nossa experiência própria do mundo”

O diálogo instaura-se no intercâmbio entre pergunta e resposta. O perguntar e o responder constituem a lógica própria do processo dialógico. Contudo, segundo Rohden (2002, p. 209), a relação constitutiva entre pergunta e resposta “não pode ser determinada arbitrariamente pelo sujeito nem pela realidade como tal [externa a ele]”. Nessa relação lógica, a pergunta possui a primazia sobre a resposta. A pergunta determina o movimento inicial do processo dialógico. É ela que possibilita aos parceiros entrar no diálogo. Perguntar, por sua vez, é mais difícil do que responder. Em consequência, faz-se necessário aprender a perguntar. No diálogo, conforme Flickinger (2000, p. 46), “o compreender exige, por isso, em primeiro lugar, o aprendizado de como perguntar, a saber, de como preservar, na pergunta, a alteridade, isto é, o outro na diferença, dentro do próprio horizonte do encontro”. Aprender a perguntar significa, então, abrir-se compreensivamente ao outro, deixando-se envolver num diálogo.

A pergunta brota do encontro com a alteridade. O pressuposto de toda pergunta legítima remonta à *docta ignorantia* socrática. Nesse sentido, a “origem do perguntar consiste no reconhecimento, por parte de quem pergunta, do ‘saber que não se sabe’” (ALMEIDA, 2002, p. 175). Exime-se de perguntar aquele que pensa saber tudo. Ademais, a pergunta com sentido (*legítima*) possibilita, frente à realidade, a abertura de novas perspectivas. Como afirma Gadamer (2000a, p. 619), “a essência da pergunta é a de abrir e manter abertas possibilidades”. Desse modo, aprender a perguntar designa o movimento daquele que pergunta, no sentido de uma exposição, em direção à abertura do horizonte do outro. O movimento do perguntar não só abre a porta ao horizonte alheio, como também arrasta

consigo aquele que pergunta, empurrando-o para fora de seus domínios compreensivos e obrigando-o a uma exposição externa, isto é, ao outro. Nessa exposição dialógica ao outro, não se pergunta para confirmar o que se sabe, mas para compreender o que não se sabe no horizonte infinito do saber. No autêntico diálogo, quem não sabe pergunta; quem pergunta não sabe.

Perceba que a práxis hermenêutica, ao incorporar os elementos phronéticos da aplicação e do saber prático, caracteriza-se como atividade mediadora do universal no particular e como atividade guiada pelo saber ético. Ela também se caracteriza como atividade existencial (vital) e dialógica, uma vez que abrange a vida ética em sua totalidade e se constitui mediante o diálogo. Tal caracterização contribui para o embasamento da reflexão acerca das possíveis formas de responsabilidade ética envolvidas no fenômeno hermenêutico.

4 A PRÁXIS HERMENÊUTICA COMO RESPONSABILIDADE ÉTICA

A práxis hermenêutica é uma atividade responsável. Ela se configura, de modo geral, como resposta às demandas éticas que se oferecem nas situações em que todos nós, na condição de hermenutas, nos encontramos, uma vez que, em tais situações, precisamos compreender e interpretar, por nós mesmos, o que se deve fazer. Das possíveis demandas éticas, com as quais deparamos nas mais diversas circunstâncias da vida, estão a “escolha” do factível, a “resposta” à pergunta do outro, a “autorresponsabilização” da práxis social, a “singularidade” e a “referencialidade” da resposta. Tais demandas se constituem em formas de responsabilidade, que apresento em cinco momentos distintos nas páginas seguintes. Por meio delas, argumento que a responsabilidade ética é constitutiva da práxis hermenêutica.

4.1 A RESPONSABILIDADE NA ESCOLHA¹

A responsabilidade pressupõe a liberdade. Esta, porém, diz respeito exclusivamente ao homem, conforme afirma Gadamer (1983a, p. 59): “saber preferir um ao outro e escolher conscientemente entre as possibilidades é a única e especial característica que distingue o homem”. Ao contrário dos outros seres vivos, o modo de vida do homem não é estabelecido pela natureza. Perante os animais, cujo comportamento é determinado pelos traços da vida instintiva inata, o homem é o único ser capaz de decidir livremente. Tal capacidade expressa-se no termo grego de *prohairesis*, que, além de designar “antecipação e escolha prévia”², só se aplica ao ser humano.

As decisões livres responsabilizam o homem. Ao decidir livremente, esse assume uma responsabilidade: “Todo homem que toma decisões livres é, sem dúvida, responsável por elas”. (GADAMER, 2009, p. 129). Isso é particularmente verdadeiro no que tange à convivência humana. Na vida social e política, o homem depara frequentemente com assuntos

¹ Esta forma de responsabilidade é apresentada, no contexto da hermenêutica, por Ilaria Nidasio (2014, p. 06-07), na terceira seção – *A phronesis e a responsabilidade na escolha* – de seu artigo intitulado, em tradução portuguesa, *A retomada da filosofia prática antiga no pensamento de Hans-Georg Gadamer: a racionalidade hermenêutica como forma de racionalidade ética*. Nidasio (2014) a apresenta de modo sucinto. Sua exposição é de um pouco mais de uma lauda, a qual se mostra alinhada com sua intenção de “refletir sobre a *phronesis* e a responsabilidade, que sempre resulta da possibilidade de realizar uma escolha consciente”. (NIDASIO, 2014, p. 01). Na trilha de Nidasio, proponho-me abordar o tema a partir de um horizonte hermenêutico mais amplo, o que acarretará um desenvolvimento temático maior e mais profundo.

² Gadamer (2009, p. 125) afirma que a expressão *prohairesis*, cunhada por Aristóteles, “contém em si mesmo tanto a preferência como, na previsão das consequências, a escolha”.

e coisas públicas sujeitos à decisão, dos quais não pode se eximir nem se furtar da responsabilidade, caso queira promover o bem comum. No entanto, toda tomada de decisão responsável supõe uma escolha previamente deliberada.

Há uma responsabilidade na escolha. É o que manifesta a noção de *phronesis*, uma vez que essa “não é apenas um *saber* acerca do bem, mas também um *comportamento* escolhido e realizado em virtude de uma determinada vida boa”. (CAMERA, 2014, p. 79). Na perspectiva phronética, a escolha é objeto de responsabilidade, pois saber e comportamento são guiados pela situação concreta, em que é preciso escolher o que se deve fazer. Cada vez, na concretude de uma situação, diz Gadamer (2009, p. 125), “temos de escolher constantemente, e se de facto acertamos no bem ou só no melhor, trata-se em geral de um risco”. Percebe-se, com isso, que a contingência, inerente às circunstâncias, exige não só constantes escolhas, mas também a lida com o risco de efetivar adequadamente o bem no sentido do factível.

A responsabilidade enraíza-se na escolha do factível (*Tunliche*). Segundo Gadamer (2007, p. 286), a *phronesis* “determina, mediante a concretude da reflexão moral, o ‘fim’ mesmo em sua concretude, isto é, definindo-o enquanto factível [*prakton agathon*]”. Disso decorrem duas implicações: primeiro, a de que a *phronesis* não se limita a identificar os meios adequados para se alcançar um fim previamente desejado, mas também atua na escolha do fim e, segundo, a de que o factível, essencialmente vinculado ao aqui e agora [*hic et nunc*], torna-se referência para todo agir. O seu estreito vínculo com a situação particular designa que toda escolha, ao preceder uma ação, produz consequências de repercussão tanto no horizonte da *pólis* como no horizonte da comunidade em que a ação terá efeito. Desse modo, além de possuir um valor social, a escolha do factível torna o homem responsável perante os outros.

A responsabilidade diz respeito às consequências da escolha do factível. Para Gadamer (2007, p. 287), a concretização de nós mesmos, mediante nossas escolhas, estende-se amplamente “para o que é comum a todos, que os gregos chamavam *pólis*, e de cuja correta configuração todos são ao mesmo tempo responsáveis”. Dessa forma, toda vez que escolhermos o factível, edificamos nosso ser social externo de tal modo que nossas escolhas tenham consequências concretas sobre os outros. Nesse contexto, compreende-se a razão da *phronesis* não se limitar ao simples papel de fornecer regras de conduta. Para além disso, ela avalia, quando necessário, o agir mais conveniente, considerando reflexivamente o fim de cada ação e os possíveis efeitos sobre a vida do indivíduo e da comunidade, sobre os quais recai uma responsabilidade.

Há um estreito vínculo entre a responsabilidade e o factível. Ele pode ser notado, ligeiramente, na relação que Gadamer empreende entre a *phronesis* e o conceito de factível,

no prefácio da segunda edição alemã de *Verdade e método*. Ao realizar uma espécie de autoexplicação da obra, refletindo sobre o momento histórico de sua elaboração e, ao mesmo tempo, delimitando suas intenções básicas em relação às de Heidegger, o filósofo de Marburgo afirma retrospectivamente:

Aquilo que é necessário para o homem não é apenas a lembrança constante dos problemas máximos, mas também a sensibilidade pelo factível, o possível, para aquilo que é justo aqui e agora. Eu creio que o filósofo deve, em primeiro lugar, estar ciente da tensão entre a sua perspectiva e a realidade. (GADAMER, 2003b, p. 21).

Esse vínculo é melhor exposto no ensaio, já supramencionado, *Sobre a possibilidade de uma ética filosófica*. Embora Gadamer tenha escrito outros textos sobre ética³, esse ensaio possui uma importância peculiar, atribuída, tanto por ele como por vários de seus intérpretes, em razão de representar uma de suas principais contribuições para a discussão em torno dos problemas da ética. Para Marino (2014, p. 07-08), este ensaio se torna particularmente relevante por dois motivos. Em primeiro lugar, o modo claro e categórico com que Gadamer coloca a questão da própria possibilidade de desenvolver uma ética filosófica, cuja pretensão consiste em não se “desvincular”, pelo menos em parte, da práxis concreta do homem. Em segundo lugar, a radicalidade, com a qual Gadamer afirma ser capaz de identificar no pensamento filosófico-moral contemporâneo apenas duas vias efetivamente possíveis [uma referindo-se a Aristóteles, outra a Kant], com o consequente desenvolvimento de ambas e, por fim, o esclarecimento das razões pelas quais a solução aristotélica lhe parece superior.

Gadamer inicia o ensaio declarando que, na tradição antiga, a pragmática filosófica, posteriormente denominada por Aristóteles de “ética”, era ela própria, obviamente, um saber “prático”. Nessa tradição, também pertencia ao “conceito de saber em geral uma transição para a práxis”, a qual evidenciava que “a *theoria* não está em absoluta oposição à práxis, mas é ela mesma a práxis suprema, um modo supremo de ser do homem”. (GADAMER, 2007, p. 277). Neste horizonte, continua Gadamer, um discurso geral, sobre a totalidade da experiência humana de mundo, é válido particularmente “no âmbito ético, onde tal tensão entre teoria e prática não pode existir, uma vez que aqui não há um saber técnico-especializado que se deve aplicar”. Opondo-se a isso, Gadamer diz que o conceito de teoria adquiriu um novo perfil, com o nascimento da ciência natural moderna, sendo determinado inteiramente por sua

³ Além dos textos já mencionados, Gadamer escreveu sobre: a ética fenomenológica dos valores, mediante os ensaios *Das ontologische Problem des Wertes* (1971) e *Wertethik und praktische Philosophie* (1982); a ética antiga, com particular relevância para o amplo, profundo e sistemático ensaio *Die Idee des Guten zwischen Plato und Aristoteles* (1978); e a reabilitação da filosofia prática, com especial destaque para o ensaio *Hermeneutik als praktische Philosophie* (1972).

“referência à sua aplicação prática”, de modo que a teoria indica, na modernidade, um tipo de explicação da multiplicidade dos fenômenos, tornando possível o controle prático, sendo concebida amplamente, portanto, como um mero instrumento.

Perante essa concepção moderna de teoria, Gadamer afirma a necessidade de se reconhecer que a reflexão filosófico-moral, presente na pragmática filosófica da ética, não se constitui numa forma teórica voltada exclusivamente para a aplicação prática. De modo mais amplo, ela também não é um “saber à distância”, como o da ciência, quer dizer, um saber alheio à “exigência concreta da situação”, em que cada um de nós sempre tem que escolher e agir. Aqui se encontra, ao lado da ética, conforme expõe Marino (2014), um dos temas de maior relevância da hermenêutica filosófica de Gadamer, a irredutibilidade do saber hermenêutico - da compreensão (*Verstehen*) - ao conhecimento neutro e objetivamente [à distância], característico das ciências matemático-experimentais. Ética e hermenêutica, afirma Marino (2014, p. 08), encontram-se unidas pelo fato de estarem sob a influência do “problema de um outro tipo de saber” (*allo eidos gnoseos*) no que tange à racionalidade teórica da ciência.

No prosseguimento do ensaio, Gadamer (2007, p. 278;279) expõe a questão e o modo segundo o qual pretende abordá-la. Para ele, parece que a ética filosófica se encontra diante de um dilema insolúvel. A universalidade reflexiva, em que a ética se move necessariamente por ser filosofia, envolve-a na questionabilidade de todo pensamento ético baseado na lei. Assim sendo, pergunta Gadamer: como a ética fará justiça à concretude com a qual a consciência moral, o sentimento de equidade e o espírito de conciliação são responsáveis perante a situação? Para lidar com essa questão, Gadamer aponta dois caminhos: o formalismo ético de Kant e o modo de pensar de Aristóteles. Nenhum dos dois, por si mesmo, pode fazer justiça à possibilidade da ética filosófica, declara Gadamer. Todavia, cada qual, ao seu modo, pode contribuir para o esclarecimento desse dilema.

Antes de apontar os limites da filosofia moral de Kant, Gadamer (2022, p. 13) reconhece seus devidos méritos. Segundo ele, “trata-se de determinar corretamente a contribuição de Kant e relacioná-la com nossa questão”. Assim sendo, o filósofo de Marburgo inicia afirmando que Kant, em confronto polêmico com o pensamento iluminista de sua época, “fez valer criticamente a universalidade do imperativo *categórico*”. (GADAMER, 2022, p. 14). Para Gadamer, fazia parte da presunção do Iluminismo [*Aufklärung*] do século XVIII acreditar no aperfeiçoamento do homem mediante o auxílio da ciência. O progresso moral da humanidade, então, deveria ser visto a partir dessa ótica, e não como uma valorização do conhecimento e do poder humano. Nesse sentido, argumenta Gadamer (2022,

p. 15), Kant está certo no essencial, em “afirmar a tarefa ética contra uma expansão crescente do poder técnico-científico”. Além disso, continua Gadamer (2022, p. 14), é preciso reconhecer o mérito do filósofo de Königsberg de ter encontrado “a mais imperecível determinação da moralidade [*Moralität*]” quando diz que “nunca se deve utilizar outro homem apenas como meio, mas que se deve sempre reconhecê-lo ao mesmo tempo como um fim em si mesmo”. Na avaliação gadameriana, esse princípio humanitário, herança valiosa da cultura cristã para o mundo, ainda mantém sua força numa proporção semelhante às leis natural e jurídica.

No entanto, a ética Kantiana - deontológica, formalista e apriorística - apresenta suas limitações. Ela incorre, segundo Gadamer (2007, p. 281), numa insistência excessiva na “pureza” e “absolutesz” da lei moral: o significado do formalismo kantiano “consiste em assegurar a pureza das decisões morais da razão contra toda turbidez oriunda do ponto de vista da inclinação e do interesse - na consciência ingênua, bem como na filosófica”, da mesma forma que o imperativo categórico kantiano “deve ser entendido como o primeiro princípio de todo sistema moral precisamente porque não faz outra coisa do que representar a forma da obrigatoriedade do Dever, isto é, a qualidade incondicional da lei moral”. (GADAMER, 2007, p. 280). Tal insistência, em última instância, acaba por impedir a ética de dar conta da normalidade da vida moral.

Gadamer (2000a, p. 105) também acusa Kant de, em sua filosofia moral, “querer purificar a ética de todos os momentos estéticos e sentimentais”. Para o filósofo de Marburgo, Kant construiu “toda a sua filosofia moral” em oposição a toda “doutrina do sentimento moral”. Decorre disso que, por exemplo, um conceito como o de *sensus communis* encontre-se, em Kant, desligado da filosofia moral: “como se nota, sua filosofia moral é toda construída precisamente em oposição à ‘doutrina do sentimento’, desenvolvida na filosofia inglesa. Por conseguinte, o conceito de *sensus communis* é separado da filosofia moral”. (GADAMER, 2000a, p. 89). “Estetizado” por Kant, afirma Gadamer, esse conceito, pertencente a uma longa e frutífera tradição que remonta à antiguidade, representava um momento fundamental de todo discurso ético e político.

Há outro problema, diz Gadamer, enfrentado pela filosofia moral kantiana, e não menos por toda filosofia moral⁴, que consiste numa pretensão “antinômica”, isto é, querer colocar-se à distância de qualquer forma de empirismo – por exemplo, dos conteúdos de um *ethos* efetivo e vinculativo –, como bem explicita Piergiorgio Della Pelle (2013, p. 139):

⁴ Inclui-se, especialmente, a ética fenomenológica dos valores de Nicolai Hartmann e Max Scheler.

A impossibilidade de excluir qualquer condicionamento empírico [*empirische Bedingtheit*] das ações e decisões, com as quais o homem tem que lidar constantemente, bem como a impossibilidade de pensar a formação da consciência, enquanto um processo separado dos condicionamentos relacionados aos ordenamentos sociais e políticos, são o centro da crítica gadameriana da filosofia moral kantiana, da qual estaria de fato excluída a dimensão da alteridade.

A essa questão Gadamer acrescenta outra pretensão da ética filosófica de Kant, de pretender ter em si mesmo uma relevância moral no sentido de querer impactar a práxis concreta e orientar o agir. Desse modo, Gadamer entende que existe o risco da ética, ao seguir o caminho da incondicionalidade impossível, pureza formal e ausência de pressupostos, de acabar por autodelegar-se no domínio da mera teoria, privando-se, conseqüentemente, de qualquer relevância prática possível.

Della Pelle (2013, p. 97) também afirma que a pretensão de Gadamer, perante os formalismos da filosofia moderna, consiste em “traçar uma ética originária que fundamenta sua razão de ser, não em uma lei superior, mas sobre o próprio ser do homem”. Ao analisar a perspectiva da ética antiga, particularmente a de Aristóteles, Gadamer, continua Della Pelle (2013, p. 97), conclui que a “ética é algo que se *é*, ao invés de algo que se *tem*”. Além disso, uma ética dessa natureza, ou seja, como é a aristotélica, “está distante do subjetivismo e da moral da filosofia moderna que, ao recorrer à normatividade do agir, deprime o próprio sentido de um *ethos*, que deve ser entendido, não como algo que se possui, mas como algo que se *é*”. (DELLA PELLE, 2013, p.111;137).

Tais problemas apresentados pela filosofia moral de Kant, afirma Gadamer, não existem do domínio da ética aristotélica em virtude de suas peculiares. Em primeiro lugar, o problema ético é colocado por Aristóteles de tal forma que “o momento da *práxis* é central” e é o “próprio viver que traz consigo o *ethos*, no qual se está constitutivamente imersos e se faz necessário escolher tendo em vista uma *areté*”. (DELLA PELLE, 2013, p. 110). Em segundo lugar, o cerne da ética filosófica do Estagirita reside “na mediação entre *logos* e *ethos*, entre a subjetividade do saber e a substância do ser”. (GADAMER, 2007, p. 285). Essa forma de abordar o problema da ética, prossegue Gadamer (2007, p. 284), consegue “explicar assim a essência do saber ético”, fazendo justiça tanto à “subjetividade da consciência moral” quanto à “substancialidade fundadora do direito e dos costumes”.

O reconhecimento de que o saber ético se constitui numa modalidade do próprio ser moral, não podendo prescindir da concretude do *ethos*, resulta da análise da *phronesis*, levada a cabo por Aristóteles. No ensaio *Aristóteles e a ética imperativa*, Gadamer (2022, p. 01;08-09) diz:

O *ethos*, em toda a sua variedade diferenciada, apoia o desenvolvimento aristotélico de elementos racionais no comportamento moral [*sittlichen Verhalten*]. A denominação grega φρονησις é um momento ou característica do ser moral [*sittlichen Seins*] que pertence a tudo o que chamamos “virtude”. [...] Mas, então, deve-se admitir que toda tentativa de resposta à questão socrática sobre o bem contém sempre a solidariedade interna ou união entre o *ethos* e *logos*; e, com isso, inclui o equilíbrio entre a adaptação ou habituação, incrementada pela educação e o bom comportamento e o *logos* da explicação consciente [*Rechenschaftsgabe*]. [...] Aristóteles estava bem ciente de que a filosofia prática não pode fazer outra coisa do que seguir essa ânsia de conhecimento e autocompreensão, que sempre opera no agir e no decidir humano [...]. [...] Aristóteles quer mostrar, de modo completamente inequívoco, que não há *ethos* sem *phronesis* e, não há *phronesis* sem *ethos*. Ambos são dois aspectos da mesma constituição fundamental do homem. [...] Todo o tema da *phronesis* é posto sob a questão do que realmente significa descrever o *ethos* como algo que contém o *logos*.

Na perspectiva da unidade entre *phronesis* e *ethos*, há outro aspecto da ética aristotélica que merece destaque, a condicionalidade da vida humana. Conforme Gadamer (2007, p. 288-289), Aristóteles pôs no centro de sua reflexão filosófico-moral, precisamente, a “condicionalidade das situações da vida humana” e identificou a “tarefa central da ética filosófica, bem como do comportamento ético, na concretização do universal e na aplicação na respectiva situação”. Nas palavras de Gadamer, a ética filosófica “obriga-nos a reconhecer a própria condicionalidade de todo ser humano e, também, portanto, do nosso uso da razão”. Ela considera igualmente aquilo que constitui “o *ethos* da humanidade, antes mesmo de qualquer apelo da razão”. Chega-se, com isso, ao “cerne da ética de Aristóteles, e Kant não lhe faz justiça”. Essa ênfase na condicionalidade, quer dizer, na inevitável “impureza”, caracterizadora da vida e do agir humano, não conduz, no entendimento de Marino (2014, p. 09), ao irracionalismo ou relativismo ético, mas impulsiona Gadamer a reavaliar o “sentido do factível”. Segundo o próprio Gadamer (2007, p. 284;286):

O saber ético é capaz de reconhecer o factível, aquilo que é exigido por uma situação, bem como é capaz de reconhecer este factível a partir de uma reflexão que relaciona a situação concreta ao que, em geral, é considerado justo e correto. [...] O factível: isso é reconhecidamente não apenas o que é justo, mas também o que é útil, adequado com seu fim e, nesse sentido, ‘correto’. A interpenetração desses dois sentidos de ‘correção’, na conduta prática da humanidade, é claramente o que, para Aristóteles, constitui o bem humano.

Além de vincular-se ao factível, a responsabilidade também possui um caráter intersubjetivo. De acordo com a interpretação de Gadamer, a *phronesis* apresenta-se como “um modo de responsabilidade política e social”. (ARISTOTELES, 1998, p. 14). Abre-se, com isso, o acesso a uma dimensão phronética comunitária e pública, segundo a qual o saber prático não só é um aconselhar-se consigo mesmo, mas sempre também um aconselhar-se com os outros. Essa abertura se acentua no comentário gadameriano à *Ética Nicomaqueia* (ARISTOTELES, 1998, p. 11), em que ganham importância as virtudes relacionais, familiares

à *phronesis*, tais como a *synesis*, a *gnome* e a *syngnome*. As duas últimas são “disposições” possibilitadoras da compreensão dos outros, a partir de um ponto de vista relacional. Já a *synesis*, enquanto capacidade de compreender (*verstehen*) a situação do outro ou seguir o outro em sua ação, mostra-se como a virtude relacional por excelência. Por conseguinte, torna-se possível pensar a questão da responsabilidade não só em nível pessoal, mas também em nível intersubjetivo.

Na perspectiva dessa forma de responsabilidade, cabe ao intérprete responder, na práxis, pelas consequências de suas escolhas factíveis. Se, por um lado, a responsabilidade é imputada ao próprio intérprete, por outro, ela pressupõe e envolve a instância relacional da comunidade enquanto alteridade. Sob apelo da comunidade e pautado pelo exercício de sua liberdade, o intérprete assume uma responsabilidade para com os outros em razão do compartilhamento da mesma vida comunitária. Esse substrato comunitário indica que a questão da responsabilidade pode ser pensada não só em nível pessoal, mas também em nível intersubjetivo.

4.2 A RESPONSABILIDADE NA RESPOSTA⁵

A repercussão social da escolha pode conduzir à exigência de se responder ao outro acerca do próprio agir. Sob o ponto de vista etimológico, o termo “responsabilidade” remete à raiz “responder”. Na maior parte dos idiomas ocidentais encontra-se a mesma referência – *responsibility*, *responsabilité*, *responsabilidade* ou *responsabilità* -, que documenta a origem latina do conceito. Em sentido literal, a “responsabilidade indica a disposição de alguém de ‘responder’ à pergunta de outrem quanto aos motivos e critérios do seu agir”. (FLICKINGER, 2014, p. 60). No comportamento profissional, por exemplo, alguém pode se ver obrigado a defender as razões que o conduziram a uma determinada escolha frente ao questionamento do outro. Nesse caso, sua própria postura profissional é posta em jogo, cabendo-lhe assumir integralmente a responsabilidade pelos resultados de seu agir. Nota-se, aqui, a presença da questão da autocompreensão, fundamental na hermenêutica filosófica gadameriana, no que se refere ao esclarecimento das motivações do agir ético.

O termo “responsabilidade” possui um caráter essencialmente social. No entendimento de Flickinger (2014, p. 103), “o conceito-chave para qualificar qualquer postura verdadeiramente social é a responsabilidade”. Assim, uma postura responsável implica o

⁵ A formulação “Responsabilidade na resposta” inspira-se no livro *Gadamer & a educação*, de Hans-Georg Flickinger (2014, p. 60).

respeito ao outro bem como o reconhecimento de seu direito de ser levado a sério quanto à pergunta pela legitimidade de certo comportamento. Em outros termos, uma postura responsável envolve uma prestação de contas ao outro sobre o seu próprio agir moral. Como afirma Flickinger (2014, p. 103), ser responsável significa, em sentido literal, “reconhecer o direito do outro de receber uma resposta à pergunta por ele colocada”. Tal direito o tem, por exemplo, o filho em relação aos pais, o estudante em relação ao professor, o paciente em relação ao médico, o estrangeiro em relação ao cidadão nativo ou o idoso em relação aos seus rebentos – e vice-versa. Nesse sentido, pode-se dizer que toda relação social comporta uma aceitação desse tipo de responsabilidade intersubjetiva.

Esse conceito de responsabilidade é válido particularmente para o diálogo. Ele diz respeito “a uma postura ético-moral, na qual cada pessoa aceita o desafio colocado pela pergunta do outro”. (FLICKINGER, 2014, p. 60). Os envolvidos percebem-se solicitados a aceitar o papel de seus parceiros na edificação do diálogo enquanto espaço social. Conforme declara Flickinger (2014, p. 60), não é exagero se afirmar que o “diálogo vivo obriga os interlocutores a se reconhecerem mutuamente como responsáveis”. Tal reconhecimento da responsabilidade resulta do próprio relacionamento dialógico. Na experiência do diálogo verdadeiro, o “vir ao encontro do outro” assemelha-se a uma “pergunta que abre o horizonte de um sentido não previsível, horizonte que se constitui somente ao longo do vaivém das perguntas e respostas”. (FLICKINGER, 2014, p. 60). Desse modo, o diálogo somente se torna produtivo quando os interlocutores, ao integrarem um processo comum, são capazes de respeito mútuo enquanto coautores de um saber em constante devir.

A capacidade de dialogar implica uma forma de responsabilidade. Segundo Nidasio (2014, p. 05), “a capacidade de *estar em diálogo*, que Gadamer extrai de Platão, deve ser entendida como forma de *responsabilidade* que todo dialogante escolhe assumir. Essa responsabilidade não se limita à própria ação individual, mas estende-se a todos os participantes do diálogo”. Isso não significa apenas comparar e pôr em discussão cada uma das posições nem mesmo considerar e aceitar de forma definitiva uma posição conjunta alcançada no diálogo. Pelo contrário, a solução encontrada dialogicamente precisa sempre estar disponível a novas e sucessivas revisões, as quais se tornam necessárias, não só nas vezes em que novos interlocutores participam de um diálogo, mas também quando se altera a situação contingente, na qual o diálogo tem lugar. Tais considerações podem ser estendidas para o caso do diálogo ético. Nesse, também se faz necessário um confronto entre as posições dos parceiros envolvidos no diálogo para que juntos possam encontrar as orientações gerais mais adequadas à situação particular e contingente, em que se encontram, devendo agir.

O diálogo pode conduzir a uma responsabilidade compartilhada. A postura pessoal de cada um dos envolvidos no processo dialógico pode levar a uma responsabilidade compartilhada. Esta emerge na direção do êxito de um processo em comum, em que “nenhum dos participantes está legitimado a impor, de modo unilateral, suas diretrizes sem antes fundamentá-las e torná-las transparentes”. (FLICKINGER, 2014, p. 106). Para que isso ocorra, é preciso que os envolvidos se entreguem ao processo dialógico enquanto experiência primordialmente “aberta e sujeita a correções contínuas”. (FLICKINGER, 2014, p. 106). Nessa entrega, os participantes do diálogo devem tomar um ao outro como parceiros imprescindíveis na constituição do saber, assumindo, com isso, uma postura de resistência frente a toda doutrinação de verdades consideradas definitivas. Um saber dessa natureza, continuamente exposto a argumentos racionais, também necessita estar sempre atento à sua própria legitimação.

O diálogo, enquanto condição de possibilidade do novo, implica a responsabilidade. Conforme Flickinger (2014, p. 102), relações sociais, tais como o jogo, o diálogo vivo e o vir ao encontro do estranho, indicam para, ao menos, dois aspectos em comum, quais sejam: a disposição dos envolvidos de expor-se a experiências imprevisíveis e o impulso de refletir sobre a própria postura. Além disso, tais aspectos se interpenetram, assinalando dois lados de uma só constelação: frente a novas experiências sociais, cada um dos envolvidos percebe-se conduzido a reexaminar suas convicções anteriores. E vice-versa: a percepção e a aceitação de uma nova experiência pressupõe que a pessoa tome consciência de sua situação e postura precedente. Tal constelação envolve responsabilidade, na medida em que é preciso responder aos apelos dessas novas experiências intersubjetivas. Ela também se sustenta como uma postura ético-moral específica, qual seja, o reconhecimento mútuo entre os envolvidos.

A responsabilidade pressupõe o reconhecimento da alteridade do outro. Se, na ótica da hermenêutica gadameriana, há o aspecto da familiaridade, necessário para se compreender, também sempre deve existir uma alteridade, com a qual é possível se confrontar e, conseqüentemente, conhecer a si mesmo. Desse modo, pode-se dizer que, sem o outro, não sabemos quem somos nem sequer, sob certo sentido, existimos no mundo da vida, a qual se constitui sobre a tecitura do ser-com-os-outros. Gadamer aborda a questão do outro em dois textos principais: em *Verdade e método*⁶, nas páginas sobre a essência da experiência hermenêutica, nas quais examina as diversas modalidades da relação eu-tu, e em *Quem sou eu*

⁶ Gadamer (2000a, p. 739-747) refere-se ao outro, na experiência hermenêutica, considerando a análise da dialética da reflexão do eu e do tu, desenvolvida por Karl Löwitt, na obra *Das Individuum in der Rolle des Mitmenschen* (1928).

e quem és tu? (GADAMER, 1986), um comentário de natureza interpretativa sobre *Atemkristall*, livro de poemas de Paul Celan, publicado em 1965.

Como exposto em *Verdade e método*, a primeira modalidade de relação eu-tu diz respeito à experiência do tu enquanto “conhecimento dos homens”. (GADAMER, 2000a, p. 739). Neste tipo de experiência se detecta, a partir da observação do comportamento dos semelhantes, elementos típicos que, com base neles, pode-se prever as atitudes dos outros. Sob a ótica hermenêutica, compreende-se o outro ao modo da compreensão de qualquer processo típico no interior de nosso campo de experiência, quer dizer, sabemos que podemos contar com ele. O comportamento do outro, então, torna-se útil como qualquer meio para se alcançar um fim. Em termos morais, este tipo de vínculo com o tu apresenta um sentido de egoísmo puro e simples, contradizendo a especificação moral do ser humano. Como diz Kant, numa de suas interpretações do imperativo categórico, não se deve jamais considerar o outro como meio, mas sempre como fim em si mesmo.

A segunda modalidade de experiência e compreensão do tu consiste no “reconhecimento do tu como pessoa”. (GADAMER, 2000a, p. 741). Todavia, apesar de abarcar a pessoa na experiência do tu, a sua compreensão continua sendo uma forma de referência a si mesmo. Tal autorreferência provém de uma aparência dialética implícita na dialética da relação eu-tu. A relação entre o eu e o tu não é, então, de natureza imediata, mas reflexiva. Qualquer pretensão implica necessariamente uma pretensão oposta, possibilitando que cada parte da relação salte reflexivamente sobre a outra. Cada qual procura conhecer por si mesmo as pretensões do outro, mesmo que seja para compreendê-lo melhor do que ele próprio se compreende. Desse modo, o tu priva-se da imediatez com que orienta suas pretensões para outrem, passando a ser compreendido na forma de uma antecipação e apreensão reflexiva a partir da posição do outro. Configura-se no comando dessa relação eu-tu, portanto, uma dialética da reciprocidade.

Na terceira e mais elevada modalidade de relação eu-tu, o que de fato importa, diz Gadamer (2000a, p. 745), “é experimentar o tu realmente como um tu, isto é, saber ouvir o seu apelo e permitir que ele fale”. Para isso, faz-se necessário abertura. Essa, todavia, não ocorre somente para aquele a quem se permita que fale. Antes, ela se dá, de modo fundamental, para aquele que permite ao outro lhe dizer algo. Sem essa abertura mútua, não há verdadeiro vínculo humano. O pertencimento mútuo significa sempre e ao mesmo tempo saber ouvir uns aos outros. Por conseguinte, a abertura para o outro implica, segundo Gadamer (2000a, p. 745), “o reconhecimento de que devo deixar valer em mim algo contra mim, mesmo quando de fato não exista ninguém que o faça valer contra mim”. Assim, a

experiência hermenêutica sempre comporta uma abertura à alteridade do outro, com a qual é possível se confrontar e, com isso, possibilitar a autocompreensão.

A comparação que Gadamer realiza entre a experiência hermenêutica e a experiência do tu, na relação “eu – tu”, dá mostras da centralidade do outro na hermenêutica filosófica. Como afirma James Risser (1997, p. 16), “o que está em jogo na compreensão é a alteridade do texto e sua capacidade de afirmar sua verdade contra os próprios significados prévios”. Abrir-se à experiência hermenêutica não significa ignorar ou negligenciar o que o outro diz, mas aceitar algumas coisas que são contrárias àquele que compreende. A ênfase no outro, diz Risser (1997), também esteve presente nos escritos de Gadamer da juventude, motivada principalmente pela crítica de Kierkegaard ao idealismo Hegeliano. Nesta crítica, o significado da compreensão se orienta pela irrupção que o outro provoca no egocentrismo, possibilitando, assim, a compreensão. A especial autonomia do outro (*person*), sustentada por Kierkegaard, guiou Gadamer “desde o começo” de seus trabalhos.

A ênfase no outro também está presente na interpretação de Gadamer da poesia de Celan. De acordo com Risser (1997, p. 16), Gadamer aprende, do estilo da poesia de Celan, que o diálogo com a palavra poética não é, de modo algum, uma simples comunicação. Pelo contrário, ela é um caso de não identidade da comunicação, em que a palavra não pode se tornar completamente transparente. Com isso, Gadamer repete a afirmação de *Verdade e método*, segundo a qual compreender é sempre “compreender de modo diferente”. Nesta perspectiva, a compreensão deixa de ser uma assimilação de identidade para se constituir num processo dialógico, que exige uma exposição à resposta do outro, no sentido de “pensar com o outro e retornar a si mesmo como se fosse outro”. (RISSER, 1997, p. 16) Como leitor da poesia de Celan, Gadamer entende que a tarefa da compreensão não é tornar a poesia transparente, mas ingressar no espaço hermenêutico da transparência e da não transparência. Desse modo, compreender é estar atento ao que é exigido pelo texto, ou seja, é estar atento à voz do outro. Como diz Risser (1997), a última palavra da hermenêutica filosófica consiste na abertura da comunicação em que nós, continuamente, conseguimos acessar o mundo em que vivemos. A hermenêutica filosófica também trata da autocompreensão, não como filosofia da subjetividade, mas como o nosso estar em casa no mundo, no qual somos interpelados pela voz do outro.

No horizonte da hermenêutica filosófica, a alteridade se manifesta como a voz do outro. É a posição de Risser (1997, p. 14), em *Hermenêutica e a voz do outro*. Nas suas palavras, “a compreensão hermenêutica é [...] uma questão de comunicação, em que a tarefa do compreender é encontrar uma linguagem comum, para que aquele que fala possa ser

ouvido pelo outro”. Desse modo, o processo compreensivo possibilita que o outro fale e, assim, se possa ouvir a sua voz. Para Risser (1997, p. 15), a compreensão, enquanto evento comunicativo, estrutura-se mediante a dinâmica do diálogo. Isso faz com que a experiência do significado seja linguística, tomando forma na linguagem da fala (*speech*), isto é, na linguagem vivida. Nesse contexto, a hermenêutica filosófica se constitui como uma “hermenêutica da voz”, sob a influência do modo socrático-platônico de pensar. Ao assumir o modelo socrático de diálogo para a compreensão hermenêutica, Gadamer enfatiza que o evento comunicativo, para além da pura demonstração lógica, é essencialmente um fenômeno retórico. Consoante Risser (1997), a hermenêutica filosófica não é apenas uma hermenêutica da voz. Para ele, o elemento do diálogo da compreensão significa que, aquilo que é trazido novamente à fala, é a voz do *outro*.

A alteridade também se manifesta, no âmbito hermenêutico, como possibilidade do outro ter razão. Num colóquio realizado em Heidelberg, no dia 09 de julho de 1989, Gadamer (2001a, p. 173) afirma: “a possibilidade de que o outro tenha razão é a alma da hermenêutica”. Essa posição, observa Grondin (2008), é frequentemente enfatizada por Gadamer nos seus escritos tardios, em seus textos publicados nas décadas de 1980 e 1990. Neles, declara Grondin (2008, p. 143), “a compreensão aparece, então, não tanto como uma apropriação, mas como uma abertura ao outro e às suas razões”.⁷ Com isso, a responsabilidade para com o outro não se limita à sua compreensão, no sentido restrito de compreender sua pergunta e poder respondê-la. Ela requer algo mais: a abertura e o reconhecimento, no processo compreensivo, de que o outro talvez tenha razão, quando sua pergunta exige de nós uma resposta que, naquele momento e naquela circunstância, não podemos ou temos dificuldades para dar.

Essa compreensão radical da alteridade, na qual se funda a responsabilidade ética, encontra-se documentada em vários textos gadamerianos. No ensaio *Europa e o oikoumene*

⁷ Grondin (2008) afirma que, nos últimos escritos gadamerianos, nota-se também uma mudança de enfoque sobre a questão da linguagem. Neles, Gadamer fala menos da universalidade da linguagem e mais dos seus “limites”, no que se refere a tudo o que pode ser dito. Grondin sugere que essas modificações, na maneira de Gadamer pensar a alteridade e a linguagem, decorram do encontro entre a hermenêutica filosófica e a filosofia da “desconstrução” de Jacques Derrida, que teve início em abril de 1981, por ocasião de um debate público no Instituto Goethe de Paris. Diz Grondin (2008, p. 144): “não é impossível que esses novos acentos da hermenêutica gadameriana sobre a abertura da alteridade do outro e sobre os limites da linguagem sejam frutos do encontro entre a desconstrução e a hermenêutica”. Apesar da queixa de Gadamer da “falta de implicação” de Derrida no diálogo entre ambos, parece-me plausível, essa sugestão de Grondin, por três razões básicas, a saber: primeiro, Gadamer frequentemente faz referência a Derrida em seus textos posteriores; segundo, Gadamer sempre tomou a sério todas as críticas à hermenêutica filosófica; e terceiro, mantendo-se fiel à sua ideia de diálogo, Gadamer compartilha da crença de que um verdadeiro encontro sempre transforma seus interlocutores.

(1993), Gadamer discorre sobre o fundamento da hermenêutica, segundo o qual não é possível se dizer tudo, quando se diz algo, permitindo, com isso, a preservação do não-dito. Para ele, o “princípio da hermenêutica filosófica” consiste “em que nós nunca podemos dizer tudo aquilo que gostaríamos de dizer. Sempre ficamos algo aquém disso, não podemos dizer tudo o que propriamente queríamos”. (GADAMER, 2012, p. 290). Em seguida, ao perguntar sobre o “telos” do compreender, Gadamer salienta que, nele, duas coisas fundamentalmente estão em jogo: a compreensão do outro e o acordo com outro.

O que queremos propriamente? Queremos evidentemente ser compreendidos pelo outro – e talvez ainda algo mais. Nós queremos entrar em um acordo com o outro, encontrar concordância nele ou menos uma inserção no que foi dito, mesmo que se trate de nos contradizer ou de apresentar uma resistência. Em uma palavra: nós gostaríamos de encontrar uma linguagem comum. É isso que se denomina um diálogo. (GADAMER, 2012, p. 290).

A busca por uma linguagem comum, no diálogo hermenêutico, exige dos participantes a capacidade de ouvir uns aos outros. Essa capacidade torna possível a manifestação da alteridade do outro. Nas palavras de Gadamer (2012, p. 290), “a arte da compreensão é, antes de tudo, a arte da escuta. Também diz respeito a isso, porém, deixar em aberto a possibilidade de que outro possa ter razão. Se não pressentimos isso dos dois lados, o outro já está sempre em uma terrível situação”. Nota-se que Gadamer enfatiza, no processo de compreensão, a exigência da abertura, mediante o ouvir, para que a alteridade possa emergir, sob a forma de alguém que não só tenha voz, mas também talvez possa ter, em sua voz, razão.

A alteridade enquanto possibilidade do outro ter razão possui um vínculo intrínseco com a autocompreensão e a procura de uma linguagem comum. Em *Cidadãos de dois mundos* (1985), Gadamer (2012, p. 253) diz: “Mesmo no outro e no diverso pode-se realizar uma espécie de encontro consigo mesmo. Mais urgente do que nunca, porém, se tornou a tarefa de aprender a reconhecer no outro e na alteridade o comum”. O que está em jogo, para Gadamer, é o mundo contemporâneo, cada vez mais estreito, onde se produzem encontros profundos entre culturas, religiões, costumes e avaliações distintas. Na estreiteza desse mundo, diz ele, seria uma ilusão acreditar que um “sistema racional da utilidade”, uma “espécie de religião da economia global”, pudesse regular a convivência humana. (GADAMER, 2012, p. 253). Essa exige, sob o influxo da ciência do homem, uma virtude política. O mesmo vale para o fenômeno da pluralidade de línguas, que nos confronta no âmbito da realização pensante de nossa existência. O confronto com outras línguas não deve levar à crença de que “seria nossa tarefa e nosso privilégio impor aos outros os questionamentos que cresceram a partir de nossa experiência de vida e que estão sedimentados em nossa experiência linguística”.

(GADAMER, 2012, p. 253). Pelo contrário, ele deve fomentar, mediante o diálogo, a autocompreensão e a possibilidade da compreensão entre línguas.

A possibilidade do outro ter razão transcende a esfera do outro ter apenas direito. Gadamer expõe essa ideia no ensaio *Experiência corporal e objetividade* (1986). Segundo ele, é preciso reconhecer e realizar uma condição da existência humana, “a condição, segundo a qual talvez o outro não somente tenha direitos, mas que, às vezes, também pode ter razão”. (GADAMER, 2006, p. 88). Para ilustrar isso, Gadamer menciona um ensaio de Sören Kierkegaard intitulado *Sobre o efeito edificante do pensamento de nunca termos razão contra Deus*, no qual se pode encontrar uma grande consolação, em razão de nós, tão frequentemente, não termos razão e, ao mesmo tempo, precisarmos lidar com a dificuldade de reconhecer isso. Na visão de Gadamer (2006, p. 89), “é preciso aprender a reconhecer em todos os erros e em todos os gestos de arrogância humana que eles só constituem possibilidades condicionadas de autêntica superioridade e de inevitável fracasso”. Essa aprendizagem não se refere exclusivamente a certos casos, por exemplo, a relação médico-paciente, mas se estende a toda experiência humana, quer dizer, a toda a experiência de nossa própria limitação.

A questão da alteridade, no sentido supramencionado, também é objeto de investigação por parte de intérpretes da hermenêutica filosófica.⁸ É o caso de Rohden (2021), que publicou recentemente um artigo intitulado *O outro também pode ter razão – para além de ele ter apenas seus direitos reconhecidos*, no qual procura explicitar e justificar a centralidade da alteridade na teoria e na práxis da hermenêutica gadameriana. Segundo Rohden (2021, p. 59), a compreensão filosófica ergue-se sobre o exercício que reconhece “os direitos aos direitos do outro”, bem como sobre “as razões de seus argumentos”, atividade geradora de implicações éticas relevantes em termos pessoais e sociais. Isso contribui para evidenciar e fundamentar “a face e a função ética da hermenêutica filosófica”, tendo em vista a sedimentação do projeto de uma *Hermenêutica Ética*.

O outro, na sua alteridade, tem um direito. Sobre isso, Rohden (2021, p. 263) argumenta que “o *outro* é sujeito de direitos antes que um eu os reconheça ou tenha a pretensão de lhe outorgar ou retirar [seus direitos]”. Nesse sentido, o direito do outro possui uma natureza ontológica, precedendo a qualquer decisão arbitrária de um eu que almeja “querer, reconhecer ou conceder” algum direito a outrem. (ROHDEN, 2021, p. 263). O

⁸ Em *On the sources of ethical life*, Schmidt (2012, p. 36) afirma que a hermenêutica “anima-se por um profundo respeito pela alteridade [...]”.

reconhecimento efetivo do direito ao outro é garantido pela lei positiva, a qual representa a dimensão sociopolítica da vida humana. Rohden (2021, p. 263) acrescenta ainda que é possível se afirmar o “reconhecimento do direito do outro aos seus direitos” na face metodológica impressa no próprio título de *Verdade e método*. Nesse, a práxis hermenêutica, articulada a partir do princípio kantiano segundo o qual *o outro não deve ser tratado como meio, mas como fim*, pressupõe o vínculo entre a constituição “de sentido e da verdade em diálogo com o método científico”. (ROHDEN, 2021, p. 264). Desse modo, diz Rohden (2021), a hermenêutica filosófica, ao assegurar o direito aos direitos do outro, consegue se eximir do relativismo, do subjetivismo e da vacuidade argumentativa, que comumente lhe é erroneamente atribuída. Todavia, o reconhecimento do direito do outro aos seus direitos constitui o primeiro passo ou degrau de uma postura ética, extraída e instituída da formulação “talvez o outro não somente também tenha um direito”. (ROHDEN, 2021, p. 264).

O outro, na sua alteridade, pode, também, talvez, ter razão. Isso quer dizer, de acordo com Rohden (2021, p. 06), “que seus argumentos podem ser mais apropriados aos em casos em questão”. Compreendido dessa forma, o outro também se constitui em pressuposto para se elaborar uma linguagem universal. Conceder razão ao outro implica o rompimento da estrutura conceitual erigida exclusivamente por interesses pessoais. O lugar apropriado, para que isso ocorra, é o diálogo. Nesse, é possível se instituir uma linguagem de amplitude universal em razão de sua sustentação se dar “no exercício de aprender e saber lidar com as razões do outro”. (ROHDEN, 2021, p. 07). No exercício dialógico, a relação com o outro se pauta pela argumentação, e não pelo desejo de domínio, o qual torna o outro um mero objeto. Ao considerar e levar a sério a palavra do outro, a atividade dialógica “possibilita tecer uma compreensão mais universal e apropriada à realidade”, bem como que a “*coisa mesma*, em cada questão”, apareça na sua forma mais plena. (ROHDEN, 2021, p. 266). O exercício dialógico também “pressupõe e institui o cultivo de um *ethos*, caracterizado pela abertura, pelo acolhimento e pela relação respeitosa, capaz de instaurar um tipo mais profundo de experiência hermenêutica”. (ROHDEN, 2021, p. 266). Nesse sentido, o estabelecimento de uma linguagem comum, por meio da compreensão racional, possibilita a constituição de um *ethos* pautado pelo “respeito ao direito e ao argumento do outro”. (ROHDEN, 2021, p. 266). Ademais, quando levarmos a sério as razões do outro, assumimos a finitude de nossa compreensão e aprendemos a lidar com a liberdade de nossas ações.

A possibilidade de o outro ter razão pressupõe e estimula o exercício judicativo contínuo. Tal exercício é vital, como afirma Rohden (2021, p. 08-09), pois “lidar com a possibilidade de aceder ou não à razão do outro exige que se emita juízos constantes sobre o

dito do outro”. O exercício de nossa faculdade de julgar se dá precisamente quando consideramos, analisamos e somos capazes de concordar com o argumento do outro. Graças ao confronto com outro, o exercício judicativo participa dos processos compreensivo e de construção conceitual bem como do cultivo de um *ethos*, em que podemos nos sentir em casa no mundo. Ele encontra seu espaço de efetivação, por excelência, no diálogo filosófico. Nesse, o exercício judicativo não só se aprimora, mas também pode “impedir uma adesão ingênua à palavra do outro”. (ROHDEN, 2021, p. 267). Tal exercício, afirma Rohden (2021, p. 267), “não é cego, nem sem direção”, posto que se realiza resguardado pelo imperativo de *jamaiz tratar o outro como meio, mas sempre como fim*. Mesmo diante da minimização da prática judicativa, decorrente do predomínio da ciência empírica moderna, a hermenêutica filosófica insiste na sua legitimidade e importância, uma vez que ela nos permite discernir, em cada situação, diante das razões do outro, o melhor, o mais apropriado.

A possibilidade de o outro ter razão pressupõe e estimula o exercício da responsabilidade. Do ponto de vista hermenêutico, o dito do outro, manifesto sob a forma da fala, escrita, obra de arte ou outro objeto de natureza linguística, exige daquele que compreende⁹ um exercício de responsabilidade constante. Conforme Rohden (2021, p. 10), “a compreensão filosófica integral, em seu discurso e prática, a possibilidade de que o outro possa ter razão de forma responsável”. Com isso, o *eu hermeneuticus*, como diz Rohden (2021), não pode interpretar o outro de forma arbitrária, quer dizer, conforme seus gostos, desejos e interesses pessoais, o que levaria a uma conduta de irresponsabilidade. Apesar de o processo compreensivo comportar sempre certa dose de subjetividade, esse, para não incorrer na arbitrariedade e na reificação, pressupõe, no seu efetivo exercício, o compromisso e a resposta à palavra do outro, no sentido de tratá-lo como fim, e não como meio. Considerar o outro como fim não significa “assentir ou ratificar, *tout court*, o que diz” (ROHDEN, 2021, p. 268), mas levar a sério seus argumentos, pensar e ponderar sobre o que é dito por ele. Nesse sentido, a prática hermenêutica não se orienta “pela postura da pretensa neutralidade do intérprete diante do dito do outro”. (ROHDEN, 2021, p. 268). Pelo contrário, ela demanda o cultivo do envolvimento responsável com o dito do outro, isto é, o constante esforço para responder às questões do outro em seus devidos contextos.

A prática de levar a sério os direitos e as razões do outro apresenta implicações éticas, tais como “ampliação, autorrealização, orientação pessoal e construção de um mundo

⁹ Rohden (2021, p. 04;10) denomina “aquele que compreende” de *eu hermeneuticus*, o qual possui posturas éticas próprias, a saber: *abrir-se ao outro; tratar o outro como outro; deixar o outro lhe dizer algo, ouvir o outro, deixar-se tocar e afetar pelo outro, deixar valer alguma coisa contraposta ao eu, atitude de humildade*.

habitável”. (ROHDEN, 2021, p. 11-15). Para Rohden (2021, p. 269), a prática filosófica, fundamentada no exercício dialógico de compreender o outro, envolve a “ampliação da consciência, da subjetividade”. O esforço de elaborar conceitos, a partir da consideração do direito e das razões do outro, permite ao agente o alargamento de seus horizontes” e, por consequência, ampliar suas possibilidades de ação de modo mais apropriado e justo às situações em que se encontra. Caso modelar é o diálogo terapêutico, no qual “o exercício de aprender os argumentos do outro e permitir que eles reverberem sobre o eu, aumenta as chances de sua cura, o que lhe faculta agir de forma mais livre e responsável”. (ROHDEN, 2021, p. 11). Na perspectiva da hermenêutica filosófica, ouvir e lidar com o argumento do outro permite ao eu o cuidado de si e, por conseguinte, o cuidado do outro, uma vez que compreender (*Verstehen*) não consiste numa dominação do outro, mas no pensar e ponderar sobre o que o outro diz e pensa.

O exercício teórico e prático de reconhecer o direito e as razões do outro implica também um *crescimento do ser* (*ZuwachsenSein*). Isso quer dizer, na interpretação de Rohden (2021, p. 12), tornar-se “mais nós mesmos, melhores, mais justos, mais livres”. Quando nos esforçamos, no sentido de nos colocar no lugar do outro, no intuito de compreender seus direitos e suas razões, saímos de nós mesmos e, ao retornarmos a nós novamente, regressamos diferentes, ampliados, em termos de horizonte. Com isso, nos tornamos *mais ser*, plenos e realizados. Não saímos ilesos dos encontros que realizamos, ocorram eles na forma de diálogo vivo ou de leitura, por exemplo, em razão de, ao final, poder ampliar nossa visão de mundo e alargar nosso modo de ser. Tais encontros deixam, inevitavelmente, “marcas em nós”, as quais podem balizar nosso agir e procedimentos. O exercício de saber lidar com as razões e argumentos dos outros pauta nossa realização ou felicidade. Além disso, saber ingressar no circuito do mundo alheio, bem como se dispor a aprender com os outros, pode contribuir para a instituição de “um *ethos* harmônico”, no qual impera a “cooperação mútua”. (ROHDEN, 2021, p. 269).

O exercício de aprender a lidar, de forma teórica e prática, com o direito e as razões do outro, pode configurar ainda uma nova orientação pessoal, uma vez que envolve a possibilidade de transformação de visão de mundo e de postura. Conforme Rohden (2021, p. 12), isso se dá em virtude desse exercício implicar “uma constante autorrevisão das concepções e das ações, o que contribui para orientar o compreender, o pensar e o agir de forma mais livres”. O que está em jogo, no processo de se compreender um texto, uma obra de arte ou uma pessoa, por exemplo, é nosso próprio ser. Quem somos, quem nos tornaremos, como seremos com outros, como “podemos agir de modo que nos tornemos mais felizes,

livres e realizados” (ROHDEN, 2021, p. 271) são modificações que, do ponto de vista da hermenêutica filosófica, dizem respeito à sua dimensão prática, voltada para a formação do caráter e a instituição de um *ethos* mais harmônico.

A capacidade de levar a sério os direitos e as razões do outro contribui inclusive para a construção de um mundo habitável. Nas palavras de Rohden (2021, p. 13), isso significa construir um mundo, no qual nos sentimos em casa, isto é, um mundo que se caracteriza por ser um “espaço comum ou *ethos*”, onde nos sentimos “mais livres e realizados”. Esse exercício de edificação de um novo mundo se faz necessário, em virtude dos padrões de conduta humana, instituídos pela “estrutura monológica da ciência moderna” (ROHDEN, 2021, p. 21), cujos efeitos sociais e ambientais se mostram nefastos. O progresso técnico e científico que, inegavelmente, alterou o mundo não modificou, porém, nossa capacidade de aprender a conviver com ele próprio e com os outros. Neste ponto, a hermenêutica filosófica pode contribuir para a construção de uma nova compreensão de mundo – um mundo, por um lado, menos violento e destrutivo e, por outro, mais habitável, responsável e solidário –, ao ser capaz de articular, no jogo dialógico, os direitos e as razões do outro.

Como exposto, ao responder à pergunta do outro na práxis dialógica, o intérprete assume uma responsabilidade ética. A resposta ao outro, enquanto alteridade, requer não só a compreensão da pergunta do outro, mas também e, principalmente, a autocompreensão do intérprete quanto às motivações do seu agir ético. O intérprete se percebe impulsionado a responder à pergunta do outro, no contexto do diálogo, porque reconhece no outro uma alteridade, seja de direito, seja de razão, seja de outra forma. Se a pergunta do outro exige uma resposta, responder a si mesmo, em função do outro, também se constitui numa exigência ética.

4.3 A AUTORRESPONSABILIZAÇÃO¹⁰

A responsabilidade configura-se como autorresponsabilização. Essa forma de responsabilidade é tematizada por Gadamer no contexto de sua reflexão crítica acerca da sociedade industrial moderna, caracterizada por ser uma sociedade de “especialistas” e de “funcionários”. Nela, os falsos ideais do especialista e funcionário, que representam a corporificação da técnica, contribuem para o enfraquecimento da razão social [*práxis*], o qual é denominado por Gadamer (1983a, p. 45) como a “decadência da práxis na técnica [...]”.

¹⁰ *Selbstverantwortung*.

Todavia, a técnica possui limites no que se refere ao âmbito social. Enquanto “conformação a funções predeterminadas ou na criação de meios adequados para fins preestabelecidos” (GADAMER, 1983a, p. 45), a técnica não esgota o fenômeno da nossa existência social. A vida social humana requer, também, a determinação de fins comuns, mediante a escolha sensata realizada de forma compartilhada, bem como a acomodação desses fins, por meio da reflexão prática, que deve ser feita na situação concreta. Isso é razão social, quer dizer, práxis.

A práxis social implica a responsabilidade. Em entrevista a Dutt (1998), Gadamer insiste na argumentação de que, apesar da inegável relevância do especialista, em nossa sociedade, não se pode atribuir a ele a responsabilidade de todas as decisões vitais. Há decisões intransferíveis, as quais somente cabem a nós enquanto cidadãos políticos. Conforme Gadamer,

[...] na sociedade industrial altamente técnica em que vivemos, o especialista é uma figura na qual não se pode deixar de pensar. É imprescindível nas mais diversas áreas para assegurar o domínio necessário de processos teóricos e técnicos complexos. Mas é um erro pensar que especialistas, especialistas em economia, especialistas em meio ambiente ou especialistas militares podem nos libertar da responsabilidade da práxis social e nos isentar das decisões que, todos nós, como cidadãos políticos, temos que tomar e sustentar mutuamente. E, certamente, em nossa sociedade moderna de trabalho compartilhado, somos todos funcionários, no sentido de que todos desempenhamos funções altamente especializadas em nossas profissões. No entanto, essa especialização e classificação em uma estrutura fixa de tarefas não é tudo em nossa existência social. Essa não é a verdade sobre o nosso modo de vida. (DUTT, 1998, p. 103-104).

Gadamer reflete com maior amplitude e profundidade sobre a relação entre especialização e responsabilidade no ensaio intitulado *Os limites do especialista* (1989). Ele inicia o texto afirmando que, para se decidir algo sobre os limites da especialização, é preciso distinguir, entre si, dois conceitos: o conceito de filosofia e o conceito de especialista. A filosofia, diz Gadamer (2009, p. 115), não é o que dela se costuma dizer, ou seja, “a arte profissional da sutileza ou do casuísmo, que trata sobretudo de definições artificiais”. Pelo contrário, quem procura filosofar precisa ter, antes de mais nada, “um ouvido atento à língua em que já se sedimentou a experiência mental de muitas gerações”. (GADAMER, 2009, p. 115). Essa atenção meticulosa à língua se dá “muito antes de iniciarmos as nossas tentativas de pensar”. (GADAMER, 2009, p. 115). Da mesma forma, prossegue Gadamer, não é nada superficial atentar para o significado linguístico da palavra especialista. Essa palavra é nova, no âmbito da língua, o que permite perguntar sobre a razão de sua novidade.

Do ponto de vista etimológico, a palavra especialista provém do latim - *expertus*. Para Gadamer (2009, p. 115), houve um motivo para se designar o papel do especialista com o termo latino *expertus*, o qual significa “que existe alguém que realizou experiências”.

Entretanto, o termo especialista designa algo mais, visto que “não é nenhuma profissão fazer e ter feito experiências, quer dizer, ser experiente”. (GADAMER, 2009, p. 115). Ele se transformou numa profissão, na medida em que realiza uma “mediação entre a cultura científica dos modernos e as suas formações sociais na práxis da vida”. (GADAMER, 2009, p. 115). Com isso, o especialista ocupa uma posição intermediária, encontrando-se, como afirma Gadamer (2009, p. 116), “entre a ciência, na qual deve ser competente, e a prática político-social. É assim já claro que ele não é uma instância superior para decisões últimas”. Nesse sentido, o especialista encontra-se sujeito àqueles que tomam decisões no domínio da vida político-social. É o caso, por exemplo, daquilo que ocorre no ordenamento jurídico. Nenhum tribunal é obrigado a considerar o parecer de um perito, isto é, do especialista, como algo decisivo para uma sentença, o que evidencia que “o especialista é alguém a quem se consulta” (GADAMER, 2009, p. 116), não substituindo – ao menos não deveria –, quem toma as decisões.

O especialista científico possui um papel relevante na vida social e política contemporânea. Atualmente, afirma Gadamer (2009, p. 117), ele é “a figura mais solicitada [...] e quase sempre a mais decisiva”. Essa relevância pode ser verificada principalmente no desenrolar das grandes questões judiciais, ou seja, aquelas que envolvem coisas de enorme repercussão social, por exemplo, processos entre empresas ou instituições das mais diversas naturezas. Em tais conflitos, é de fundamental importância contar com o apoio de especialistas renomados. Todos os envolvidos, estejam eles na acusação ou na defesa, desejam tê-los ao seu lado. Antigamente, diz Gadamer (2009, p. 117), “o verdadeiro mestre era o advogado”, o qual se chamava, na França, de *le Maître*, isto é, “o homem que o acusado ou o queixoso queriam ter do seu lado”. Por outro lado, a crescente importância do especialista na nossa sociedade é sintomática. Para Gadamer (2009, p. 117), ela representa “um grave sintoma da crescente ignorância de quem toma decisões”. Não por culpa daqueles que tomam decisões, mas por causa do “grau de complicação de toda a nossa vida administrativa e comercial, industrial e privada”. (GADAMER, 2009, p. 117) Não por acaso, na ordem social e jurídica contemporânea, dá-se muita atenção ao especialista bem como se confia a ele certas decisões.

Apesar de seu crescente e relevante papel na vida político-social, o especialista defronta-se com limites, os quais estão vinculados à própria ciência. Em primeiro lugar, impõe o limite do saber. Em nossa cultura, afirma Gadamer (2009, p. 117), se, por um lado, não se pode negar a “força assertórica da ciência”, por outro, faz-se necessário questionar se não seria “demasiado à ciência atribuir-lhe o primeiro papel em tantos assuntos da vida

pública e nas coisas sujeitas a decisão”. Junto a isso, impõe-se a questão do confronto com a sociedade, tanto por parte do investigador [*cientista*] como por parte do especialista, na medida em que, muitas vezes, eles são obrigados a dar a última palavra sobre certas questões. Essa obrigação implica, particularmente para o cientista, uma espécie de embaraço, posto que ele, na verdade, “nunca sabe algo como a última palavra”. (GADAMER, 2009, p. 117).

Socialmente, um investigador genuíno, em termos de sociedade, procura ressaltar também sempre aquilo que não sabe. Com afirma Gadamer (2009, p. 118), “raramente a ciência se encontra perante uma distinção tão clara”. Não é algo estranho, haver mais discordância entre os pesquisadores do que propriamente clareza. Além disso, prossegue o filósofo de Marburgo, “os limites do enunciado científico não são com frequência suficientes para a necessidade social de uma informação orientadora” (GADAMER, 2009, p. 118). Gadamer exemplifica isso com a situação subsequente ao terrível desastre nuclear em Chernobyl, na Ucrânia. Em acontecimentos dessa natureza, diz ele, os efeitos a longo prazo ultrapassam a competência da ciência, o que conduz à situação de “nada saber”. Entretanto, os especialistas são conclamados a se manifestar sob a pressão da opinião pública, sedenta por informações orientadoras. Nessas circunstâncias, as pessoas desejam saber muitas coisas. Muitas delas, porém, fogem ao alcance dos especialistas, simplesmente por não saberem ou por não haver, entre eles, consenso. Desse modo, mesmo que o pesquisador responsável informe, com a devida proporção, sua opinião especializada, ele não pode controlar a forma como suas declarações são apresentadas à opinião pública. Nas palavras de Gadamer (2009, p. 119), os especialistas se encontram “num labirinto de influências face às quais têm de manifestamente se expressar, como lhes dita a sua consciência científica, mas também como lhes exige a sua consciência de cidadãos e a sua função de especialistas em semelhante caso”. Nesses casos, ainda, encontra-se a responsabilidade do político, visto que cabe a ele evitar a histeria desnecessária, bem como opor resistência aos interesses comerciais e industriais que podem ofuscar os verdadeiros perigos.

O pesquisador e o especialista precisam lidar, com frequência, com a tensão entre saber e poder. Para Gadamer (2009, p. 120), essa tensão, porém, não é uma singularidade da nossa cultura científica da época moderna. Ela tem correspondência em todas as civilizações, em razão da especialização ser uma tendência evolutiva da vida profissional e social, cuja evidência prescinde, desde o início do sedentarismo, de condições culturais especiais. O conflito entre o especialista e a pessoa não especializada, isto é, aquela que “toma decisões tendo em vista a aplicação prática”, não é uma constante, nas relações sociais, mas pode surgir com facilidade. Em razão da reconhecida superioridade de conhecimento e experiência,

o pesquisador e o especialista são requisitados, por vezes, a “fornecer verdadeiros preceitos de ação”, os quais podem conflitar com quem toma decisões. Ademais, o saber e o poder do especialista dizem respeito “à realização ou domínio de um estado de coisas”, sendo de “índole diferente daquele saber ao qual compete decidir a utilização em vista do bem”. (GADAMER, 2009, p. 120).

O saber sobre o bem se refere à ação. Conforme Gadamer (2009, p. 121), o domínio da ação prática, no sentido de encontrar o meio adequado para um fim pré-determinado, já aparece em todas as formas de civilização, sob uma dupla forma de saber: o saber suscetível de aprendizagem, o qual os gregos denominam de *techne*, cujo domínio se torna patente na aquisição de determinada especialidade do poder-fazer, e o saber que não requer auxílio de um profissional especializado porque “os meios práticos para um fim concreto são confiados ao juízo próprio e à sutileza do indivíduo”. No entendimento gadameriano, a consideração dessa distinção é importante, uma vez que ela ajuda na compreensão das razões do “especialista cair repetidas vezes na delicada situação de entrar em conflito com a pessoa que toma decisões”. Tal conflito, por sua vez, pertence “à estrutura básica da vida social”. No mundo social moderno, o papel do especialista “é determinado pela pressão particular com que a voz da ciência se deve expressar em face dos interesses e das necessidades da sociedade”. (GADAMER, 2009, p. 122). Essa pressão também é exercida sobre o produtor e sobre a competência daqueles que determinam os processos de produção, posto que a vida econômica moderna se baseia na “constante excitação de novas necessidades”, e não na satisfação de necessidades.

Outro limite da ciência e do especialista diz respeito à linguagem dos fatos. É bem conhecida a pretensão científica, especialmente da pesquisa desenvolvida pelas ciências naturais, de que a ciência lida com fatos (*facts*). O apelo ao conceito de fato, diz Gadamer (2009, p. 123), “implica sempre um contexto argumentativo, que não é em si simplesmente um fato, mas depende de determinados interesses e expectativas”. Nesse domínio argumentativo se situa a força de persuasão e a importância propagandísticas dispensadas no tratamento quantitativo das relações entre fatos. É o caso da estatística que, para Gadamer (2009, p. 123), “é um dos maiores meios de propaganda, não para informação, mas para sugestão de determinadas reações”. O questionamento do conceito de fato integra toda a crítica da ciência. Nas ciências humanas, por exemplo, os fatos não são considerados em si mesmos, mas sempre “num determinado contexto significativo que cumprem efetivamente os requisitos para serem um fato”. (GADAMER, 2009, p. 123). O mesmo vale, *mutatis mutandis*, para as ciências naturais que, para comprovar os fatos, procedem mediante a

experimentação. Essa, no entanto, “provoca a sua resposta a uma determinada problematização”, ingressando, assim, “num contexto de compreensão”, o qual “confere importância ao fato que se pode medir e comprovar”. (GADAMER, 2009, p. 123).

A crítica da linguagem dos fatos científicos reconhece os méritos do investigador, como também evidencia seus limites, sob a ótica da eficácia social. Conforme Gadamer (2009, p. 123), essa reflexão crítica não visa contestar que a “procura de objetividade e a exclusão de todos os fatores subjetivos devam ser o primeiro empenho do investigador” nem que sua virtude de ser crítico consigo mesmo não mereça a devida admiração. Não obstante, é preciso reconhecer que esse “autocontrole crítico e incondicional exercido pelo investigador muitas vezes não pode satisfazer suas necessidades de saber”. (GADAMER, 2009, p. 123). Mesmo que fale enquanto pesquisador, foge a ele o controle das consequências práticas da sua opinião em razão de elas serem submetidas ao exame público. Desse modo, o especialista não pode arcar com a responsabilidade das consequências do saber. Essa deve ser compartilhada por todos os membros da sociedade humana, pois, como consta na pergunta socrática, “nós mesmos é que somos postos à prova e é de nós que se trata”. (GADAMER, 2009, p. 124).

A autorresponsabilização não pode ser delegada à ciência ou ao especialista. A palavra ciência, observa Gadamer, é uma tradução do conceito grego *episteme*, que também significa saber. Nessa diferença de significado, declara Gadamer (2009, p. 125), emerge a tentação existente também na argumentação grega: “em vez de alguém saber e se decidir, confia no saber de outro”. Admitir que não se sabe, ao modo do não saber socrático, não é uma tarefa fácil, principalmente quando é preciso escolher e tomar uma decisão. Em tais circunstâncias, a tentação de confiar no saber do outro, em detrimento do próprio, surge com força, especialmente devido aos riscos que se deve assumir, na busca por uma decisão acertada. Por conta disso, continua Gadamer (2009, p. 125), revela-se a base de sustentação da evolução semântica da ciência, qual seja:

[...] quanto mais construída é uma forma institucionalizada de competência que serve ao especialista, ao profissional, de escapatória da própria ignorância, tanto mais se ocultam os limites de semelhante informação e a necessidade de adoptar uma decisão própria. A argumentação socrática, que conhecemos, prognostica, pois, uma tendência fundamental do homem que sofreu uma especial intensificação na nossa civilização burocratizadora. A ciência e a sua responsabilidade devem ocupar o lugar da autorresponsabilização.

A pretensão da ciência de substituir a autorresponsabilização não é algo falso. O saber científico deve ser aproveitado sempre que necessário, visto que, nenhuma pessoa, com o seu saber e poder, é capaz de bastar-se a si mesma em todas as suas situações vitais. Esse é um elemento inerente à sociabilidade humana: “recorrer ao saber e ao poder do outro, em quem

deposita a sua confiança, porque lhe atribui o saber correto”. (GADAMER, 2009, p. 126). Neste ponto, radica-se o autêntico conceito de autoridade, pois se trata de uma autoridade do saber, que a “anônima instituição da ciência representa para os leigos”. (GADAMER, 2009, p. 126). O desenvolvimento da instituição da ciência moderna traz consigo a implicação de que, antes de qualquer decisão prática do ser humano, é preciso considerar as “possibilidades de informação e de aprendizagem”. (GADAMER, 2009, p. 126). Assim sendo, não é “uma evolução errada da nossa sociedade o fato de serem escutados os especialistas e reconhecida a superioridade do seu saber”. (GADAMER, 2009, p. 126). Ao contrário, constitui uma obrigação humana recorrer ao máximo de saber possível em toda decisão a ser tomada.

O recurso ao saber e poder do outro, porém, não quer dizer que todas as decisões dependam sempre, fundamentalmente, dos especialistas. Esse é o erro do Iluminismo racionalista dos séculos XVIII e XX, o qual “defende que há especialistas para todas as decisões”. (GADAMER, 2009, p. 126). Conforme o filósofo de Marburgo, deveríamos seguir Kant, no fundo, em razão de sua distinção explícita entre os imperativos condicionados da inteligência – no qual somente impera a racionalidade teleológica – e o imperativo incondicional dos preceitos morais. Esse “contém algo que o saber alheio nunca poderá tirar”, o que define de modo direto o “conceito de responsabilidade e, em certo sentido, também o de consciência”, porquanto “quem pode saber melhor ou alcançar melhor conhecimento sente-se responsável pelas consequências da sua decisão”. (GADAMER, 2009, p. 127). Ainda segundo Gadamer (2009, 126), não é justo considerar uma possibilidade de separação, a distinção kantiana entre o imperativo hipotético da inteligência e o imperativo categórico da moral, pois, para Kant, “a razão é indivisível”.

No entendimento gadameriano, a doutrina do imperativo categórico “quer apenas dizer que há certos limites incondicionados na prossecução dos nossos próprios fins e objetivos”. (GADAMER, 2009, p. 127). Um exemplo do imperativo categórico, dado por Kant, parece ser convincente: “devemos reconhecer em cada ser humano um fim em si mesmo e nunca tratar um homem só como um meio”. (GADAMER, 2009, p. 127). Isso não significa, evidentemente, que não se deva utilizar o outro, de modo frequente, como um meio para os nossos próprios fins, “mas que ele, ao prestar-nos ou não um serviço, jamais o faça contra a sua vontade ou sem o seu livre consentimento”. (GADAMER, 2009, p. 127-128). A despeito do significado do termo “livre”, diante das dependências em que estamos envolvidos, somos todos, sob certo sentido, servidores na totalidade do nosso ser social. Não obstante, enquanto cidadãos “com igualdade de direitos políticos”, somos servidores “por livre decisão e assumimos a responsabilidade correspondente”. (GADAMER, 2009, p. 128). Por

consequente, é no respeito ao outro como fim em si mesmo que, em última instância, respeitamos a nós mesmos.

Aqueles que tomam decisões livres são responsáveis por elas. Nesse horizonte, o investigador científico e, particularmente o especialista, cuja função pública consiste em aconselhar aqueles que tomam decisões, precisam lidar, afirma Gadamer (2009, p. 129-130), com uma dupla responsabilidade extremamente difícil, qual seja: “a das consequências previstas de um exame que representa a ciência” e aquela “com que mantém o verdadeiramente conhecido e aceite pela ciência fora da influência dos interessados e das expectativas da opinião pública”. No centro dessa problemática, prossegue Gadamer (2009, p. 130), o especialista compartilha uma responsabilidade com cada um de nós, “pois todos somos cidadãos políticos e devemos participar das decisões dos acontecimentos”. Se, por um lado, exige-se do especialista, ao falar em nome da ciência, um certo *ethos* de responsabilidade, por outro lado, sua especialidade cumpre uma função social que, inevitavelmente, se incorpora ao processo decisório político. No entendimento gadameriano, o equilíbrio entre essas duas formas de responsabilidade, acompanhado do significado da responsabilidade que todo cidadão possui em relação ao bem comum, deve ser objeto de constante e suficiente cuidado.

Tal cuidado transcende a esfera da responsabilidade do especialista, responsabilizando a sociedade no seu todo e a sua própria organização política, como declara Gadamer (2009, p. 130): “parece-me que a verdadeira problemática do especialista [...] não reside tanto na sua responsabilidade quanto na autorresponsabilização de todos nós”. Gadamer exemplifica essa questão da autorresponsabilização no domínio da medicina, a qual progrediu imensamente, em muitas direções, graças às suas admiráveis realizações. Inevitavelmente, os instrumentos que a medicina possui agora à sua disposição não são sempre utilizados para um bom fim. O que não é inevitável, porém, é o sistema de assistência social, concebido pelo Estado moderno, considerar forçosamente o médico e seus devidos meios “como algo tecnicamente disponível”, atribuindo a ele “o cuidado da saúde e a prevenção dos danos que a ameaçam”. (GADAMER, 2009, p. 130). Para Gadamer (2009, p. 130-131), a medicina preventiva, que constitui “o vasto âmbito do verdadeiro cuidado com a saúde”, está erroneamente abandonada “à eficiência da moderna assistência médica”. De modo mais específico, não se pode delegar os cuidados com nossa saúde, exclusivamente, ao médico. Embora se recorra a ele, quando necessário, em virtude de seu saber e poder, sua atuação será limitada sem nossa contrapartida.

A autorresponsabilização também se vincula à solidariedade. Gadamer (2009, p. 131) enuncia sua convicção de que, numa sociedade complexa, como a nossa, marcada pela burocratização, organização e especialização, “é possível reforçar as solidariedades existentes”. Para isso, argumenta ele, é preciso desconstruir algo que parece ser um “defeito da nossa mentalidade pública” (GADAMER, 2009, p. 31), a saber:

[...] que se destaque sempre o diferente, o discutido, o polêmico e o dúbio à consciência dos homens e que se deixe, por assim dizer, sem voz aquilo que é verdadeiramente comum e vinculante. Já colhemos os frutos de uma longa educação para o diferente e para a sensibilidade que exige a percepção das diferenças. A nossa educação histórica vai nesta direção, o nosso hábito político faz com que demos por assentes os contrastes e a atitude lutadora. (GADAMER, 2009, p. 131).

Em face disso, torna-se oportuna a realização de uma reflexão acerca das solidariedades enraizadas na existência humana. Oportuna, também, é a recuperação do que, durante séculos, firmou-se no ocidente como uma tarefa social, após a Igreja e a religião diminuírem sua força aglutinadora, a elevação daquilo que nos une ao nível de nossa consciência. Esse apelo, acrescenta Gadamer (2009, p. 132), deve ser dirigido também aos políticos vigentes, não só para que evitem sempre apenas exhibir o espetáculo que prioriza a luta recíproca e o olhar para a próxima disputa eleitoral, mas também exibam “as coisas em comum que nos unem a todos na responsabilidade pelo nosso futuro e do dos nossos filhos e netos”. O apelo à solidariedade, por conseguinte, parece manifestar a genuína “consequência dos limites da especialização: que os reconheçamos como os nossos próprios limites e saibamos que todas as decisões que, como homens, tomamos, as devemos assumir e não alijar para qualquer especialista”. (GADAMER, 2009, p. 132). Nessa perspectiva, a autorresponsabilização se funda na solidariedade, a qual merece uma maior consideração para fins de esclarecimento do conceito.

A especialização obscurece a solidariedade. Conforme Chris Lawn e Niall Keane (2011, p. 135), Gadamer sugere que a especialização manifesta, nas sociedades burocratizadas, “diferenças de status, controle e poder”, em razão do conhecimento especializado originar, inevitavelmente, “hierarquias e poder social desigual”, o que o torna carente de “autoridade genuína” e “essencialmente usurpado”. Seguindo as trilhas da herança do idealismo alemão, especialmente Nietzsche e Heidegger, Gadamer rejeita criticamente a visão técnico-científica de mundo, como também admite haver, na vida cultural moderna, uma ênfase excessiva no culto da especialização científico-tecnológica, a qual ofusca as solidariedades inerentes ao mundo social.

Para sair dessa condição de ofuscamento e explicitar as solidariedades existentes no universo da vida humana, Gadamer (1998, p. 19) afirma a necessidade da conscientização, pois, segundo ele, “não estamos aqui para inventar solidariedades, mas para ter consciência delas”. A consciência gadameriana sobre o tema da solidariedade se expressa em diversos trabalhos e entrevistas¹¹subsequentes a *Verdade e método*, como no caso do ensaio supramencionado “Os limites do especialista”, sob uma perspectiva predominantemente cultural e política. Apesar de não haver nenhuma referência à questão da solidariedade em *Verdade e Método*, Lawn e Keane (2011) sugerem que, em muitos sentidos, ela já está indiretamente presente na obra-prima gadameriana. Segundo eles, a solidariedade, no sentido de uma “vida compartilhada”, pode ser verificada no trato de conceitos hermenêuticos fundamentais, tais como “linguagem”, “fusão de horizontes”, “jogo”, “círculo hermenêutico” e “diálogo” (LAWN; KEANE, 2011). A linguagem, por exemplo, torna-se possível, em grande medida, através da vida compartilhada, o que permite dizer inclusive que uma “solidariedade básica é uma pré-condição da linguagem”. (LAWN; KEANE, 2011, p. 132). A fusão de horizontes, como outro exemplo, indica a “possibilidade de conciliação e compromisso”, o que sugere uma “profunda falibilidade” nos encontros com o outro. Ao mesmo tempo, ela manifesta que é possível uma ampliação e expansão de horizontes, não apenas no âmbito da experiência e da compreensão, mas também no domínio da solidariedade.

Dos ensaios gadamerianos publicados posteriormente à obra *Verdade e Método*, que versam sobre a solidariedade, dois merecem destaque, a saber: *Isolamento como sintoma de autoalienação* (1969) e *Amizade e solidariedade* (1999). No primeiro, Gadamer aborda o isolamento e a autoalienação do indivíduo, comportamentos típicos da vida civilizacional contemporânea, como sintomas da ausência de solidariedade humana. No segundo, Gadamer tematiza a solidariedade a partir de seu vínculo com a amizade, no sentido do termo grego *philia*, tendo em vista a crítica da cultura e da sociedade contemporânea, marcada principalmente pela “responsabilidade anônima”. Nesses textos, pode-se notar que a solidariedade humana, enquanto “vida compartilhada”, estabelece uma base a partir da qual se edifica a autorresponsabilização.

A ausência da solidariedade humana possibilita a experiência do isolamento e da autoalienação do indivíduo. Gadamer reflete sobre isso, no primeiro ensaio suprarreferido,

¹¹ Cito, como exemplo, a entrevista de gadameriana concedida a Carsten Dutt, em 1993, e originalmente publicada sob o título *Hans-Georg im Gespräch*, em que Gadamer (1995, p. 67-70;74) faz referência ao tema da solidariedade, de modo especial na terceira parte, que trata sobre “filosofia prática”.

cujo ponto de partida consiste no fato de que o indivíduo humano fundamenta sua vida na relação com os outros homens. A vida do indivíduo, afirma Gadamer (1983b, p. 98), sustenta-se na “proximidade” com os outros, que precisamente significa “estar numa esfera comum e ser sustentado por algo comum”. Ao modo do “amor humano”, que encontra sua devida correspondência na relação com “Deus”, a solidariedade encontra seu núcleo na constituição de um sentido de participação em torno de algo compartilhado. Esse não é o caso da solidão nem do isolamento que, segundo Gadamer (1983b, p. 100), assim se diferenciam: “O isolamento é uma experiência de perda, a solidão é uma experiência de renúncia. O isolamento é algo que se sofre, a solidão é procurada”. Em ambos os casos, o sentido é conferido pelo relacionamento com os outros, indicando a indissolúvel necessidade do homem de ter e de cultivar alguma forma de solidariedade para com seus semelhantes.

A solidariedade pressupõe a amizade enquanto *philia*. No entanto, a palavra grega *philia* possui um vasto campo semântico. Conforme Gadamer (1983b, p. 106), ela “abrange todas as formas de convivência dos homens, a relação comercial, a camaradagem da guerra, a comunidade do trabalho, as formas de vida do matrimônio, a formação de grupos sociais e [...] de partidos políticos, em suma, a totalidade da vida comunitária dos homens”. Nesse amplo espectro de significado, a *philia* não só se configura enquanto amizade consigo mesmo e amizade com os outros, mas também se funda no “sentimento de solidariedade”. Essencialmente, amizade significa coparticipar, compartilhar, não somente no sentido de recordar das coisas passadas, mas principalmente para estabelecer uma nova convivência, visto que, sem formas de solidariedade, a vida humana não pode subsistir. Como afirma Gadamer (1983b, p. 106), “a convivência humana nunca se institui noutra base a não ser a de solidariedades vigentes”. Perdê-las, por conseguinte, significa viver o sentimento do isolamento.

A solidariedade também pressupõe a transição do ser individual para o ser comum mediante a consciência da liberdade do poder-fazer. Para explicitar esse pressuposto, Gadamer toma como referência a dialética hegeliana entre servo e senhor, segundo a qual o poder-fazer é, por um lado, um elemento constitutivo da autoconsciência e da identidade individual e, por outro, um fator de promoção da solidariedade.

O poder-fazer funda a solidariedade. A solidariedade no poder-fazer, a responsabilidade objetiva na profissão, o saber que partilho com os outros e pelos outros pode ser controlado, são formas da solidariedade que se referem a uma íntima possibilidade fundamental do homem: instalar-se, e até alegrar-se consigo próprio e com o mundo em que trabalha. A intraduzível fórmula para este fenômeno é a amizade consigo mesmo. Nada tem a ver com o amor próprio ou o amor de si, visa justamente o oposto. Quem não é amigo de si, mas consigo está desunido, não é

capaz de se entregar aos outros nem de solidariedade. Parece-me residir aqui a razão mais profunda que vemos hoje difundir-se na vida da civilização contemporânea; e, ao invés, radica aqui também a possibilidade, que não podemos perder, de, no seio das formas coercitivas, jamais suscetíveis de embelezamento, da nossa sociedade atual, levarmos a cabo a atividade própria com a consciência de um sentido genuíno, quando temos uma consciência de verdadeiro saber e de autêntico poder-fazer. Só deste modo o destino da civilização moderna, que exige a especialização, poderá, em vez de conduzir à autoalienação, apresentar a nossa possibilidade de ser o geral, e mediar a nossa condicionalidade social com a nossa própria consciência vital. (GADAMER, 1983b, p. 108).

Tomando por base esse amplo contexto da vida humana contemporânea, Gadamer aborda diretamente o vínculo intrínseco entre solidariedade e amizade no segundo ensaio supracitado - *Amizade e solidariedade*. No início desse texto, Gadamer (2002, p. 77) afirma a necessidade de se “refletir sobre o papel da amizade em nossa sociedade, bem como sobre a falta de solidariedade, típico da atual sociedade de massas”. Também faz referência à significativa afirmação de Karl Jaspers, segundo a qual o século XX pode ser considerado o século da “responsabilidade anônima”. O anonimato da responsabilidade, característico de nossa época, revela uma enorme perda de identidade, por parte do homem, o qual se vê enredado na alienação e na dificuldade de assumir o próprio destino. Nesse universo existencial, o homem se torna um “número”, desprovido de reconhecimento mútuo, perdendo, por conseguinte, o vínculo da solidariedade e do copertencimento, típico do sentimento de amizade.

O tema amizade e solidariedade comporta em si uma verdadeira tensão. Essa pode ser verificada, conforme Gadamer (2002, p. 78), no uso atual da palavra “solidário”. Com o intuito de explicitar o tensionamento aí existente, Gadamer apela para os gregos e para a sua correspondente noção de *philia*, herança que constitui o substrato de toda a tradição humanista. O retorno aos gregos se faz a partir do diagnóstico da vida contemporânea, marcado pelo anonimato da responsabilidade. A era da responsabilidade anônima, com sua peculiar arte de organizar as coisas, constitui um mundo onde se vive uma estranheza recíproca a tal ponto de não sabermos sequer quem é nosso vizinho. Nesse mundo, diz Gadamer (2002, p. 78), “deve ficar claro até que ponto todos nós temos parte em ambas as coisas, na amizade e na solidariedade, e que é obrigatório defender o inseparável de uma e de outra”. Além disso, a amizade se manifesta através de uma solidariedade declarada, o que envolve obrigações naturalmente mútuas. Se, por um lado, precisa-se estar ciente sobre o tipo de agrupamentos solidários, os quais conduzem a vida social, como também estabelecem obrigações recíprocas, por outro, faz-se necessário reconhecer que a amizade é muito mais uma questão de viver do que um conceito que precisa ser definido.

Os filósofos gregos, especialmente Sócrates, Platão e Aristóteles, tentaram conferir ao conceito de amizade uma definição precisa. Platão, por exemplo, dedica todo um diálogo ao tema da amizade, o *Lísias*. Nesse, Sócrates interroga dois jovens sobre a questão da amizade e observa como eles encontram dificuldades para expressar o seu significado. No decorrer do diálogo, aparecem algumas nuances e qualidades da amizade, que não dizem respeito aos homens em geral, mas referem-se a um sentimento voltado para alguém em particular, uma vez que, por ele, se sente admiração e amor. Em parte, a amizade se direciona à outra pessoa, considerada um modelo: “encontrar um modelo, talvez seja isso o que se vê no amigo [...]”. (GADAMER, 2002, p. 80). Enquanto conceito, a amizade mostra-se aparentemente estranha, mas é o familiar que, no fundo, a constitui, no sentido de “sentir-se em casa”. Neste ponto, Gadamer vincula, de forma intuitiva, amizade e economia (*oikos*), isto é, as regras da casa. Com isso, a amizade também se relaciona com a pátria (*Heimat*) e ao local de nascimento, o que representa uma comunhão e uma autêntica solidariedade.

A condição de possibilidade da solidariedade está no amor próprio, expresso pela palavra grega *Philautía*. Sob o impulso dessa palavra, afirma Gadamer (2002, p. 82), trata-se de “encontrar no amor próprio o verdadeiro fundamento e condição para qualquer tipo de relação com os outros e de vínculo para si mesmo”. Em outros termos, trata-se de manter no amor próprio a verdadeira motivação e a condição de cada vínculo com o outro, bem como o compromisso que se firma em todos os encontros efetivos. Gadamer observa, ainda, a existência de uma conotação negativa atribuída, num primeiro momento, ao amor próprio que, segundo ele, não passa de uma interpretação enganosa desse sentimento. O que se verifica, na realidade, é uma intrínseca ligação entre amor próprio e amizade, visto que não é possível experimentar o sentimento de solidariedade para com o outro sem uma atitude positiva em relação a si mesmo, quer dizer, sem dispensar os devidos cuidados para si próprio. Gadamer explicita melhor esse ponto recorrendo a Platão.

O verdadeiro amor a si mesmo [...] quer dizer que se deve estar sempre de acordo consigo mesmo. Que se deve estar de acordo consigo mesmo, quando se quer ser um amigo para com o outro, ou um simples amante, ou um simples amigo de negócios ou colega profissional. Aquele que não é capaz de estar em acordo consigo mesmo, sempre se sentirá como um obstáculo e como algo estranho na convivência com os outros. [...] A tese mais audaz é a que reza: necessita-se primeiro da amizade consigo mesmo. (GADAMER, 2002, p. 82-83).

Gadamer pensa ser essencial o retorno para o interior de nós mesmos, justamente quando se procura o significado da relação fundamental entre os homens, devendo assumir maior importância e centralidade o vínculo e o encontro com a alteridade. A compreensão do sentido da verdadeira amizade, diz Gadamer, passa pela questão de saber o que significa e

implica “habitar ou viver juntos”, expresso pela palavra grega *oikos*. O sentir-se “em casa” do *oikos* não consiste em “dizer que alguém é meu amigo porque há algo de especial nele que eu gosto”. É preciso levar em conta também que, em nossa sociedade, quando se fala em amizade, inclui-se “aquela que existe entre homem e mulher, ou entre pai e filho”. A amizade no casamento também deve ser considerada “como uma das grandes provas da vida, na qual a alteridade, o outro, a alteridade do outro se tornam companhia e compreensão recíproca”. (GADAMER, 2002, p. 83-84).

O reconhecimento de nós mesmos e do outro constitui o pressuposto da amizade. Para tornar isso explícito, Gadamer faz referência particularmente a Sócrates e a Aristóteles. O filósofo de Marburgo recorda, inicialmente, o dito de Sócrates, o de que “precisamos aprender a conhecer a nós mesmos”. Sob a inspiração do “conhece-te a ti mesmo”, lema do santuário de Delfos, Gadamer (2002, p. 84) declara: “Saiba que és apenas um homem, não o produto de uma providência divina, nem aquele ungido por um carisma especial, nem alguém a quem são garantidos, aqui e além de todos os laços humanos, privilégios, vitória e sucesso”. Essa consciência da condição humana exige o exame interior, a escuta de si mesmo, a exploração da alma. Contudo, para se compreender verdadeiramente a amizade, acrescenta Gadamer (2002, p. 84), é preciso considerar o que diz Aristóteles: a amizade consiste “no reconhecer-se no outro e que o outro se reconheça em nós”. Mas não somente no sentido do “outro ser assim”, mas também no sentido de conceder um ao outro o “ser diferente”. Aristóteles a chama de amizade da *areté*.

No entanto, a excelência da virtude é algo difícil de se alcançar. Mais útil é tentar compreender o que é o familiar da amizade, o habitar a mesma casa, o *oikeion*. Conforme Gadamer (2002, p. 84), “o *oikeion* é [...] algo que, ao final, fundamenta a constituição de uma comunidade familiar: renúncia e ganho”. O familiar explicita, então, o fundamento da comunidade, a união dos inseparáveis. Ele se expressa melhor mediante a analogia. De forma analógica, a solidariedade e a comunidade residem no reconhecimento de um ao outro como semelhantes e diferentes, quer dizer, no poder se comparar sendo incomparáveis. Nesta perspectiva, Aristóteles, sob a influência da amizade da *areté*, observa que, assim como para a saúde, também para a amizade se verifica a impossibilidade de se alcançar o bem enquanto estágio perfeito. Ninguém é um modelo absolutamente privado de defeitos, mas um ser real. Nas palavras de Gadamer (2002, p. 85), “o ser é algo que, por assim dizer, pode se revelar luminosamente num momento de clareza, da mesma forma que se oferece a um olhar sonhador na maior distância, na maior duração ou eternidade”. Desse modo, o ser é um lampejo de um momento; é algo que desaparece, depois de nos deslumbrar; é inatingível na

sua plenitude e continuidade. Esse é o modo, segundo o qual devemos nos aproximar reciprocamente como homens, na consciência das nossas limitações e finitude, sem expectativas inatingíveis, mesmo na idealização da amizade. Diz Gadamer (2002, p. 85):

Não há dúvida, pois, de que à verdadeira amizade lhe é inerente isso de que cada um, ao estar aí para o outro, recorda-lhe de um modo peculiar até que ponto permanece longe de um modelo perfeito, a partir do qual, no entanto, talvez tome internamente como medida de si mesmo.

A idealização da amizade, na sociedade contemporânea, tem por base a racionalização. Numa sociedade como a nossa, que se tornou anônima,

[...] o que significa a necessidade de uma existência massiva e racionalizada, governada pelo elemento inquietante da estatística, sem a qual não seria possível uma economia global? Não nos são oferecidas muitas coisas, tanto que não podemos mais nos reconhecer realmente nelas? (GADAMER, 2002, p. 86).

Essas questões suscitadas por Gadamer mostram que a racionalização se constitui numa forma de idealização, a qual manifesta aspectos de perversão, na medida em que é adotada cada vez mais sobre os homens. O primeiro resultado disso, que é inaceitável, consiste em tornar os homens, enquanto singularidades, seres anônimos, sem identidade. Essa perda de identidade se reflete na constituição dos vínculos humanos vitais, como é o caso da amizade. Na busca de um modelo perfeito, absoluto, livre de vínculos e de condicionamentos, o homem, que precisa lidar com uma realidade precária, limitada, dependente e imperfeita, degenera-se no desconhecimento, que se combina com a atenuação da solidariedade. Com isso, ele se vê diante da falta de experiências mútuas, da vida em comum, das memórias e das histórias pessoais.

Dizemos que nos declaramos solidários a respeito de algo ou que nos sentimos solidários. Isso me faz lembrar momentaneamente coisas que irromperam luminosamente em minha própria experiência vital [...]. Penso no tipo de solidariedade que os bombardeios da guerra despertaram. Repentinamente, alguns vizinhos, que era totalmente estranhos na vida urbana, despertaram para a vida. Esse é o efeito da necessidade angustiante, principalmente aquela que afeta a todos igualmente; tornam-se realidade possibilidades de sentimentos que, em outras circunstâncias, ninguém teria intuído. (GADAMER, 2002, p. 86).

A solidariedade envolve outros significados. Não se trata apenas da solidariedade do imediatamente vizinho, mas também de uma solidariedade de copertencimento na interdependência global. A sociedade contemporânea caminha nessa direção, o que exige o enfrentamento da alienação, do anonimato e da perda de identidade, bem como a compreensão do bem comum, capaz de ser o ponto gravitacional de uma possível solidariedade mais ampla. Tal solidariedade se funda e se organiza a partir do reconhecimento

e da crença de que se pode confiar uns nos outros, na busca de algo em comum, bem como na realização da imprescindível convivência enquanto humanos. Diz Gadamer (2002, p. 86):

O conceito de solidariedade tem a ver com um mundo de significados ambíguos. Na solidariedade que alguém declara, seja livremente ou à força, há sempre, em qualquer caso, uma renúncia aos interesses e preferências mais próprios. A solidariedade nos faz renunciar a certas coisas, numa certa direção, num determinado momento, a serviço de algum objetivo. Não é difícil de perceber como isso acontece, em nossa sociedade, ora como vantagem, ora como defeito.

A solidariedade impõe exigências aos envolvidos. Em primeiro lugar, ela exige a saída do estreito espaço de exclusividade dos interesses particulares para se conectar à cultura, a partir da qual o indivíduo compreende um valor mais universal, retornando, em seguida, à própria dimensão particular. Em segundo lugar, ela requer uma ativa participação dos indivíduos, para se efetivar, como expressa propriamente Gadamer (2002, p. 87): “É necessário deixar claro que a verdadeira felicidade depende dos indivíduos que se comprometem e dão a cara”. Em terceiro lugar, a solidariedade obriga o indivíduo a preterir um bem menor mais próximo em prol de um bem maior mais distante, no sentido de uma visão previdente e de um exercício da própria liberdade. Tais imposições reforçam a ideia segundo a qual a solidariedade se constitui na condição de possibilidade da convivência humana.

Certamente a convivência entre as pessoas seria impossível se houvesse entre elas algo como uma certa camaradagem. É fato que a evolução biológica, a qual devemos nossa existência, não nos dotou de instintos seguros para todo o tipo de decisão [...]. Nós homens somos forçados repetidamente a escolher entre opções diversas e estamos sempre expostos a fazer escolha errada. (GADAMER, 2002, p. 87).

Como supramencionado, a efetivação da solidariedade entre os homens exige um verdadeiro empenho de todos os envolvidos no sentido de uma orientação e decisão em favor dela. Essa decisão tem por base o conhecimento, a consciência, e não o aparato instintivo, caracteriza o próprio ser do homem. A exigibilidade de decidir, a transcendência do instinto biológico e natural, a falta de certeza e a possibilidade das escolhas se revelarem erradas constituem o próprio Homem enquanto um ser solidário. Para esclarecer o significado do conceito de solidariedade, Gadamer recorre à linguagem, acolhendo o termo grego *philia* como equivalente à “solidariedade”. Apesar de o termo solidariedade ser relativamente recente no universo linguístico, ele guarda uma intrínseca relação com a amizade.

Pois a solidariedade significa, agora um assentimento aconselhado pela amizade, limitado, como tudo nesta vida, mas que certamente exige de nós toda a boa vontade que estejamos em condições de oferecer. Isso nos coloca diante da tarefa de estar de acordo com nós mesmos e de estar de acordo com os outros. Não há nenhuma força da natureza que possa fazer isso por nós. A solidariedade exige que nos conheçamos e que sejamos capazes de aprender com aqueles que são nossos modelos, agradecendo-os por essa aprendizagem. (GADAMER, 2022, p. 87-88).

Percebe-se, com isso, a necessidade de se aprender a reconhecer o valor da solidariedade, manifesto no espírito do compartilhamento, da multiplicação dos benefícios para todos e no cultivo de um bem comum indivisível. Nota-se, também, que o conhecimento de nós mesmos e o aprendizado oriundo da observação de nossos modelos caminham juntos, amparados pela amizade, enquanto motivo teórico e ético, saber e tarefa para nossa vontade.

Enquanto intérpretes e partícipes da práxis, todos precisam responder pelas consequências imediatas e futuras das decisões político-sociais. Da mesma forma que o especialista precisa assumir uma responsabilidade, ao compartilhar seu saber especializado, todos os membros da sociedade devem se autorresponsabilizar pelas decisões compartilhadas, pois elas dizem respeito ao bem comum, pressupõem a compreensão recíproca do outro e se radicam na solidariedade. Adiciona-se à autorresponsabilização outra forma de responsabilidade, que não pode ser compartilhada, dada sua natureza singular.

4.4 A RESPONSABILIDADE NO SINGULAR¹²

Há uma responsabilidade no singular. Essa forma de responsabilidade vincula-se ao exercício hermenêutico da aplicação do universal ao particular, objeto de reflexão gadameriana no ensaio intitulado *Sobre a incompetência política da filosofia* (1992/1993)¹³. Ao abordar o tema da “incompetência política da filosofia”, Gadamer (2002, p. 50) pergunta “se o olhar do filósofo, que investiga todos os problemas na sua universalidade e essencialidade, não se predisponha propriamente a desconhecer as circunstâncias concretas e momentâneas da vida social e política”. A motivação imediata desse questionamento tem por base a trajetória existencial de Heidegger, marcada por momentos trágicos, pela profundidade de filósofo e pelas ilusões de um ser humano imerso na realidade histórica do seu tempo. Entretanto, a questão proposta por Gadamer não se origina propriamente de Heidegger. Ela

¹² Esta denominação é uma tradução de *La responsabilità al singolare*, título atribuído por Renato Cristin à primeira edição italiana do ensaio de Gadamer *Sobre a incompetência política da filosofia*, publicado pela *Aut aut: Revista di Filosofia e di Cultura* (Nuova Serie), 1988, n. 226-227, p. 40-45.

¹³ *Über di politische Imkompetenz der Philosophie* (1992/1993).

possui raízes mais antigas, uma vez que seus primórdios remontam a Platão e sua aventura política em Siracusa.

A filosofia é uma atividade ao alcance de todos os homens. Apesar de não se poder julgar pelo mesmo parâmetro, o compromisso político de Heidegger em 1933 e a aventura Siciliana de Platão, em virtude de suas evidentes diferenças históricas, o verdadeiro problema parece gravitar em torno do “modo de operar da filosofia”. Sob o ponto de vista dos fundamentos, diz Gadamer (2002, p. 50), é necessário colocar à filosofia uma questão fundamental: “que valor tem o conhecimento filosófico, se ele só consegue dar respostas equívocas e extravagantes às questões mais importantes e decisivas para a vida?”. Com isso, Gadamer tem em vista as limitações de um “conceito escolar” de filosofia, o qual induz à crença da existência de um tipo especial de pessoas, que se dedicam à atividade filosófica. Conforme o filósofo de Marburgo (2002, p. 50), “todo mundo faz filosofia, só que a maioria faz ainda pior do que aqueles que se chamam filósofos”. Desse fundamento existencial, então, ergue-se e constitui-se um “conceito universal” de filosofia, como segue:

Os homens se colocam, sempre e em toda parte, perguntas filosóficas, para as quais ninguém tem resposta: perguntas sobre a origem de todas as coisas, sobre o nada, sobre o futuro, sobre a morte, sobre o sentido da vida, sobre a felicidade. Está claro que, ao homem enquanto tal, é inerente uma certa paixão, que o move a fazer esse tipo de perguntas, e que isso não acontece somente aos filósofos profissionais. (GADAMER, 2002, p. 51).

Ao fazerem perguntas existenciais, os homens buscam respostas, as quais permitem uma orientação nas decisões e ações exigidas pela própria existência. Entre as perguntas fundamentais da existência, que os homens fazem a si mesmos, estão aquelas relativas ao futuro das próprias condições sociais e aquelas voltadas para a felicidade da vida pessoal. Nesse horizonte, observa Gadamer (2002, p. 51), Sócrates perguntou-se “pela forma correta de viver”, mesmo sem ser um “catedrático em filosofia”. Ele certamente estaria de acordo com a ideia de que, no fundo, todos os homens se fazem essa pergunta. O reconhecimento disso significa “compreender de imediato que a paixão de perguntar [...] tropeça de nossa parte com uma ignorância que continuamente nos questiona”. (GADAMER, 2002, p. 51). Para lidar com essas perguntas, contudo, o homem não tem respostas preestabelecidas. O que ele tem, na realidade, são pré-juízos, orientações provisórias, soluções testadas por outros, além de um fundo solidário de costumes e modos de ser, que orientam e que sustentam a comunidade enquanto normas não escritas. Tudo isso configura a universalidade do *ethos*, com a qual o homem se confronta nas suas decisões particulares. Tais decisões, por seu turno,

envolvem uma responsabilidade, a qual pertence exclusivamente ao indivíduo, não podendo ser delegada a terceiros ou ser resolvida no âmbito do anonimato social.

Essas considerações gadamerianas encontram seu motivo principal no caso Heidegger, que envolve sua relação com o nazismo bem como sua reflexão filosófica acerca da ética. A resposta heideggeriana ao pedido de Beaufret, para que escreva uma ética, materializada na *Carta sobre o humanismo*, e a ênfase que Heidegger dá, na tarefa ética, ao homem na sua singularidade, influenciam nitidamente o pensamento ético de Gadamer. Quando escreverás uma ética? – pergunta Beaufret. Heidegger responde que essa pergunta não pode ser posta nesses termos, “como se a tarefa do filósofo pudesse ser a de ‘ensinar’ a alguém um *ethos*, isto é, propor uma ordem social, ou justificá-la, ou recomendar a alguém algum tipo de conformação de costumes ou cunhagem de convicções públicas!”. (GADAMER, 2002, p. 52). Esses são processos formativos, que se instauram muito antes de qualquer questão radical, costumeiramente atribuída à filosofia. Eles configuram o *ethos* social humano.

O conflito está no próprio homem, em seus questionamentos e erros, não entre os saberes especializados de certos especialistas e a realidade social da vida prática. Como homens, nos distanciamos a tal ponto da natureza que não há mais nenhum *ethos* natural capaz de nos determinar. Em grego, a palavra *ethos* significa o modo de vida, incluindo a dos animais que, essa sim, é determinada pela natureza. Nos animais, os costumes são tão inequivocamente controlados pelos instintos que esses predominam até o ponto de determinar de forma irresistível seu comportamento. (GADAMER, 2002, p. 52).

Como se pode notar, a predeterminação biológica mostra-se limitada na esfera humana. No homem, o sentido do *ethos* assume um valor diferente, relativamente aos outros animais, em razão do seu caráter social. No entanto, se partirmos do pressuposto de que o *ethos* social determina o comportamento humano individual, pode-se perguntar se, no domínio do *ethos*, há espaço para a iniciativa singular. Em outros termos, até que ponto o *ethos* social determina o modo de pensar e de agir do homem, deixando espaço para se falar, por exemplo, em liberdade, escolha e decisão. Nós, homens, diz Gadamer (2002, p. 53):

[...] possuímos ‘liberdade de escolha’[...]. Os gregos tinham para isso a expressão *prohairesis*. É a liberdade de se comportar de uma forma ou outra. E parte disso é a possibilidade de fazer perguntas, de perceber possibilidades, mesmo aquelas que não são realizáveis. Quem não tem imaginação suficiente para ver possibilidades, provavelmente errará menos. Por isso, eu gostaria de dizer, não apenas de Heidegger ou dos chamados filósofos em geral, mas de todos os homens como tais, que todos estamos expostos ao erro, e que sucumbimos aos próprios desejos secretos de felicidade, ocultos inclusive para nós mesmos ou a sonhos evanescentes de plenitude de vida. É isso que determina a avaliação que cada um faz de suas condições de vida e das suas relações com os outros homens. Todos corremos o risco de alimentar ilusões infundadas e errar o caminho.

A exposição constante ao perigo do erro acentua-se principalmente quando o que está em jogo é a sua “própria causa”. O médico, devido à própria proximidade, encontra dificuldades para tratar de si mesmo. As mesmas dificuldades ocorrem com o réu ao tentar se defender das acusações. Segundo Gadamer (2002, p. 53), pode-se dizer, fundamentalmente, que “qualquer tipo de saber requer uma habilidade especial para a sua correta aplicação”, habilidade essa que não se radica implicitamente no saber mesmo. Também o filósofo se encontra numa situação semelhante. Na perspectiva de um sentido escolástico, atribui-se a ele uma determinada preparação, que o torna capaz de formular perguntas insolúveis e, às vezes, encaminhar possíveis soluções. Por isso, o filósofo é considerado sábio. Não obstante, ele não está livre de erros nem da má compreensão da situação, especialmente quando o que está em questão é a sua própria causa.

O filósofo não está isento da responsabilidade. Pode-se atribuir a ele uma certa responsabilidade na medida em que, “na sua qualidade de professor ou modelo de pensamento, tem algum efeito sobre os demais”. (GADAMER, 2002, p. 53). No entanto, a responsabilidade, no universo do saber, não se restringe à figura do filósofo. Ela se estende também para todos os representantes das outras ciências, principalmente daquelas relacionadas “com os problemas da vida real, econômica, social e política”. (GADAMER, 2002, p. 53). A competência científica sobre problemas dessa natureza, porém, não torna ninguém superior em termos práticos, no uso filosófico da razão. Pelo contrário, alguém com uma “intuição filosófica” considerada superior, como é o caso de Heidegger, “pode levar alguém a tomar o caminho errado”. (GADAMER, 2002, p. 53). Consoante Gadamer (2002, p. 54), a poderosa influência espiritual exercida por Heidegger, na sua época, levou muitos a cometerem erros de julgamentos sobre questões práticas e políticas, o que não os isenta de responsabilidade, pois “no pensamento é como na vida: cada um responde por si mesmo”.

A tarefa do filósofo consiste em iluminar a existência. Essa é uma expressão de Jaspers, evocada por Gadamer, para explicitar o papel e a condição do filósofo. Se o filósofo, no sentido escolar do termo, formula, por um lado, perguntas que preocupam a todos, por outro, não consegue encontrar, enquanto humano que é, respostas definitivas para elas. Isso possibilita também que se tenha consciência dos próprios limites do iluminismo científico. Algo diferente, porém, é a “capacidade de ver corretamente os objetivos das ações, de ver objetivos viáveis, capazes de serem traduzidos em realidade”. (GADAMER, 2002, p. 54). Esse ponto diz respeito diretamente à responsabilidade de Heidegger e a seus erros de percepção e perspectiva sobre o Nazismo.

Para além do caso Heidegger, faz-se notar o desenvolvimento gadameriano de uma dialética entre saber e agir, entre consciência individual e *ethos* social humano. Se um grande pensador, como Heidegger, pode incorrer em erros dramáticos de avaliação, é preciso compreender a relação entre a responsabilidade no singular e uma solidariedade humana de valores e princípios. Há uma esperança ilusória quando se pede a um mestre de pensamento uma ética que se aplica a outros homens, isto é, a questão colocada por Beaufret a Heidegger manifesta um sinal de uma falta de um bem essencial na comunidade humana. Como diz Gadamer (2002, p. 55):

Não deveria surpreender que um grande pensador errasse o caminho dessa maneira. Mais surpreendente é o fato do filósofo ser repetidamente posto diante da questão da ética. Parece-me ser um sinal de alarme, ou inclusive um sinal da pobreza moral da sociedade atual, o fato de se ter de perguntar a outro o que é honorável, decente ou humano. E que se espera a resposta de outro, o chamado filósofo. Isso revela que a sociedade se tornou desprovida de orientação.

Há uma relação dialética entre responsabilidade no singular e *ethos* social. Nesse vínculo mútuo, a responsabilidade no singular se funda no *ethos* social. Toda decisão, escolha e responsabilidade singular possuem uma base social que, na sua falta, evidencia uma perda de substrato, de princípios e de racionalidade. Tal base ou substrato social, que forma e que funda a singularidade humana, constitui um universal que transcende, que unifica e que é compreensível pelos outros. Por outro lado, o *ethos* social emerge, no seu ser, quando se explicita diante de uma situação que requer resposta, a qual somente a singularidade pode manifestá-la e dar-lhe vida. Diz Gadamer (2002, p. 56):

Mas nunca deixará de existir uma relação insolúvel, por um lado, entre a impressão que os homens recebem desde o princípio, o conjunto do que se oferece à sua experiência na sociedade, na sua própria natureza e na história, e, por outro lado, a pergunta sobre o bem, que deve ser sempre colocada, e só concretamente, cada vez que se deseja mudar algo para melhor. E como se poderia perguntar de outro modo acerca do bem verdadeiro? A primeira condição é que se faça a pergunta a si mesmo; a segunda, que ao fazê-la não se pensa somente em si. Não se pode colocar-se no lugar do outro, nem se pode pretender que faça suas recomendações, propostas, conselhos ou inclusive prescrições, que ele não veja e aceite por si mesmo.

No percurso social de aprendizagem e formação, os homens participam inevitavelmente da vida em sociedade, a qual imprime neles suas marcas. Essas operam num nível ontológico, penetrando profundamente o ser de cada homem, sendo difíceis de se perceber e de se cancelar. Mesmo constituindo um modo de ser universalizado, elas se relacionam com a singularidade da vida e a necessidade constante de concretização, mediante a aplicação, no sentido de um acontecimento, de um questionamento sobre o bem, de um

saber o que fazer nas situações peculiares da existência. O bem comum, então, somente conhece seu momento de ser nas decisões e na necessidade humana de dar respostas às demandas de uma situação. Disso decorre uma responsabilidade, que se manifesta singularmente na vida fática.

Mesmo que se elabore uma responsabilidade no âmbito da vida social, com intervenções na comunidade, sempre chega o momento em que o último passo, por assim dizer, é confiado a si mesmo. Se, por um lado, afirma Gadamer (2002, p. 56), “a responsabilidade que cada um possui, em seu lugar na sociedade, é parte daquilo que compartilhamos e que é válido para todos”, por outro lado, a responsabilidade é algo exclusivamente singular, uma vez que “todos nós nos deparamos com tarefas que certamente jamais caberá suficientemente ao outro resolver. Nunca somente o outro é culpado”. (GADAMER, 2002, p. 56). Nesse sentido, não há como delegar aos outros a decisão e a escolha moral, bem como imputar a terceiros a plenitude da culpa. Percebe-se, aqui, a existência de uma unidade constitutiva entre a consciência moral individual e o *ethos*, sobre a qual se institui a responsabilidade humana.

Nessa forma de responsabilidade, o intérprete responde, por si mesmo e na práxis, às suas escolhas e decisões, positivas ou negativas, ao outro da comunidade humana, na qual está inserido. Apesar de seu inegável vínculo com o *ethos* de tal comunidade, o intérprete não pode compartilhar com mais ninguém essa responsabilidade, uma vez que ela se fundamenta na sua liberdade de escolha (*prohairesis*) e no caráter fático da própria existência. Ao lado da responsabilidade no singular, compartilhando, até certo ponto, o mesmo horizonte ético, encontra-se uma responsabilidade vinculada intrinsecamente à compreensão.

4.5 A RESPONSABILIDADE DE COMPREENDER¹⁴

A experiência hermenêutica envolve a responsabilidade (GEORGE, 2020, p. 38). Essa é a tese desenvolvida por George em textos recentes, particularmente em *A responsabilidade de compreender*, artigo de 2014, e em *A responsabilidade de compreender: contornos hermenêuticos da vida ética*, livro publicado em 2020. Para apresentar os principais aspectos constituintes da tese de George, tomarei por base principalmente o último texto, visto que, em relação ao primeiro, é um estudo mais amplo e profundo, com detalhamentos conceituais que facilitam a compreensão e o desenvolvimento do tema.

¹⁴ *The responsibility to understand.*

Na primeira parte da introdução do livro, George (2020, p. 18-20) situa a questão da responsabilidade nos contextos da filosofia contemporânea e da hermenêutica. Para ele, no debate filosófico atual, a responsabilidade é objeto de ampla atenção, nos mais diversos domínios, abordagens e métodos. Todavia, apesar da extensão do interesse corrente, os filósofos falham na “avaliação das possíveis contribuições sobre a responsabilidade pela tradição hermenêutica”. Tudo indica que essa falha, afirma George (2020, p. 19), diz respeito a uma forma de pensar, no vasto âmbito da “filosofia profissional”, segundo a qual a hermenêutica é tipicamente vista como interessada no estudo da “compreensão e interpretação de textos e de pessoas”, e não no estudo da responsabilidade. Além disso, não é de agora que, no domínio acadêmico, se reconhece as contribuições da hermenêutica para a filosofia prática tanto no sentido de “aplicação prática”, como na hermenêutica jurídica, quanto no sentido de resgate das importantes tradições da filosofia prática do humanismo e da filosofia grega antiga, como no caso de Gadamer. No entanto, George (2020) observa que a questão da responsabilidade é muito mais crucial para a hermenêutica do que se pensa. Desse modo, o exame do sentido da responsabilidade em jogo na experiência hermenêutica da compreensão e interpretação, bem como o seu significado para os vários debates atuais dentro da filosofia, constitui a razão de ser [*Raison d'être*] da investigação de George (2020) que, segundo ele, pode ser resumida como *A responsabilidade de compreender*.

Mas o que significa propriamente essa expressão? Ela pode ser entendida, conforme o autor, como “uma capacidade de resposta [*responsiveness*] às possibilidades das situações em que nos encontramos”. (GEORGE, 2020, p. 20). Essa capacidade se volta sobretudo para aquilo que não se pode compreender numa situação, quer dizer, para aquilo que não se pode calcular, prever, controlar ou dominar com facilidade. Neste ponto, *A responsabilidade de compreender* designa “um elemento original ou ‘momento’ da vida ética” (GEORGE, 2020, p. 20), pois em toda situação de esforço prático, não se pode evitar o fato de que sempre se deve começar por compreender e interpretar o que é melhor fazer. Além do mais, no desenrolar, término ou começo de uma situação, não há como negar o fato de que, inevitavelmente, nos encontramos de novo na mesma posição.

Vem à tona, com isso, um contorno hermenêutico da própria responsabilidade. De acordo com George (2020, p. 20), esse contorno, embora subestimado, é anterior à teoria, entendida no sentido de algo que ofereça um fundamento, a partir do qual se possa distinguir, na prática e de forma antecipada, o certo e o errado, por exemplo. Sua anterioridade diz respeito precisamente à demanda de “compreensão e interpretação que nos é colocada através de nosso envolvimento concreto em situações específicas”. (GEORGE, 2020, p. 20). Essa

demanda hermenêutica nos permite, antes de tudo, o acesso aos riscos éticos de uma situação, bem como a determinação do próprio bem, dentro dessa situação, haja vista que, para cumprirmos nossa responsabilidade, o que realmente conta é compreender e interpretar o que significa o bem, aqui e agora.

O ponto de partida da investigação de George (2020) consiste na reconsideração da tentativa de Gadamer de avançar a “virada ontológica” na hermenêutica, iniciada pela descoberta de Heidegger da “hermenêutica da facticidade”. Segundo ele, a hermenêutica filosófica pode ser considerada uma espécie de “concretização” [*concretisation*] da análise existencial de Heidegger da compreensão, que Gadamer desenvolve na sua magnum opus *Verdade e método*, em termos de tradição e linguagem (GEORGE, 2020, p. 24-25).

A chamada “hermenêutica histórica” [*historical hermeneutics*] constitui a primeira tentativa de Gadamer avançar a virada ontológica de Heidegger. Por “hermenêutica histórica”, argumenta George (2020, p. 21), “Gadamer não tem em mente uma hermenêutica que examina o papel da compreensão dentro das ciências humanas, tal como a história”. Ao invés disso, ele “tem em mente uma hermenêutica que explicita o sentido da compreensão que, em si mesmo, é condicionado historicamente, no qual se fundamentam originariamente as ciências humanas”. (GEORGE, 2020, p. 22). Nessa perspectiva gadameriana, a compreensão consiste num acontecimento “historicamente efetivo” [*historically effected*] em razão do seu “pertencimento a tradições”. Para George (2020, p. 22), Gadamer reconhece que uma “hermenêutica histórica” já é discernível na hermenêutica da facticidade de Heidegger, pois a análise existencial heideggeriana do fenômeno compreensivo revela que a própria compreensão está vinculada ao estar-lançado [*thrownness*]. Isso implica que a compreensão se refere às nossas próprias possibilidades futuras de ser, como também ganha forma de projeção que, enquanto tal, nunca é incondicional. Para Heidegger, observa George (2020), nossos esforços compreensivos são possíveis e limitados pelas possibilidades de compreensão, disponíveis para nós, no interior das situações em que nos encontramos lançados. Apesar de Gadamer concordar que a análise de Heidegger da compreensão está vinculada com “estar-lançado”, ele acredita que essa análise apela para uma “hermenêutica histórica” porque o sentido da compreensão, delineado por Heidegger, somente encontra uma efetiva expressão quando se desdobra no contexto dos costumes e da transmissão histórica de significado.

A tentativa de Gadamer avançar a virada ontológica de Heidegger culmina com a consideração do papel da linguagem na experiência hermenêutica. Segundo George (2020, p. 23), Gadamer acredita que a análise da “hermenêutica histórica” precisa ser aprofundada com

“A virada ontológica da hermenêutica no fio condutor da linguagem”, conforme anuncia o título da III parte de *Verdade e Método*. Ele acredita, também, que “a hermenêutica histórica deve ser ainda mais concretizada através de uma consideração hermenêutica da linguagem”. Isso porque a compreensão, que se realiza no encontro com a tradição, é verdadeiramente uma realização linguística, que pode ser vivenciada na experiência do diálogo. Para Gadamer, a experiência de se compreender alguma coisa através de um diálogo com outra pessoa corresponde, linguisticamente, à experiência de compreender algo, num encontro com o passado, através da interpretação de um texto. Como no diálogo e na interpretação textual, a realização da compreensão, nos encontros com o passado, somente encontra expressão no medium da linguagem.

Gadamer desenvolve os temas da tradição e da linguagem, como concretizações da análise existencial de Heidegger acerca da compreensão, mas não desenvolve, em detalhes, o tema da responsabilidade. Para George (2020, p. 24 e 25), a tentativa de Gadamer avançar a virada ontológica de Heidegger na hermenêutica, em *Verdade e Método*, “parece se concentrar mais no papel da tradição e da linguagem, do que no papel da responsabilidade”. Ainda assim, argumenta George (2020, p. 25), essa tentativa de avanço na virada ontológica, empreendida por Gadamer, realmente diz respeito à questão da responsabilidade, a qual se configura como mais uma “concreção” da hermenêutica da facticidade de Heidegger. Todavia, observa George (2020, p. 25), enquanto Gadamer desenvolve os temas da tradição e da linguagem, sob o viés da concretização da análise existencial heideggeriana da compreensão, seu interesse pela questão da responsabilidade tem, por referência, outra fonte de Heidegger, o apelo para uma “ética originária”, presente na *Carta sobre o humanismo*.

A responsabilidade de compreender se constitui como uma abordagem pós-gadameriana. Para George (2020, p. 27), sua pesquisa “é um exame pós-gadameriano da responsabilidade de compreender”, como também “estabelece uma abordagem original, dentro da hermenêutica pós-gadameriana”. George (2020) observa, ainda, que sua pesquisa compartilha, com algumas das contribuições mais influentes na hermenêutica pós-gadameriana, o mesmo ponto de partida, a saber: a reconsideração da tentativa de Gadamer de avançar a virada ontológica na hermenêutica.

Tais reconsiderações pós-gadamerianas levaram a diferentes posições, como aquelas dos filósofos contemporâneos Gianni Vattimo¹⁵ e Günter Figal (2010). O primeiro assumindo uma posição “pós-moderna” e o segundo, uma posição “realista” sobre a tentativa de Gadamer. A pesquisa de George (2020) alinha-se, então, com a posição realista de Figal (2010), sob a alegação principal de que a experiência hermenêutica, enquanto uma característica da vida fática, sempre implica também a experiência da responsabilidade.

No texto *Oposicionalidade: o elemento hermenêutico e a filosofia*¹⁶, Figal (2010) explicita sua hermenêutica pós-gadameriana “realista”. Segundo ele, Gadamer (2010 *apud* GEORGE, 2020, p. 27) enfatiza que “a experiência não é apenas aberta, mas, mais originariamente, também sempre ‘substantiva’ [*sachlich*]”. Desse modo, toda tentativa de compreensão e de interpretação é “sobre algo” [*Sache*], que realiza uma reivindicação de validade sobre nós. Mesmo que, do ponto de vista gadameriano, o compreender almeje a autocompreensão ou uma compreensão diferente, isto é, de novos significados, todas as tentativas de compreender e de interpretar são sempre impulsionadas pela preocupação de compreender e interpretar alguma coisa [*Sache*]. Ao insistir na substantividade (*Sachlichkeit*) da experiência hermenêutica, Gadamer mesmo a põe em risco, quando atribui à linguagem o papel de *medium* na experiência hermenêutica. Na ótica gadameriana, o diálogo ou a interpretação de um texto possibilitam, fundamentalmente, que a coisa [*Sache*], enquanto tal, apareça. Todavia, Figal (2010 *apud* GEORGE, 2020, p. 33) objeta que o diálogo ou a interpretação de um texto não dizem respeito a “algo que se sustenta por si mesmo”, quer dizer, que se mostra de forma independente, mas determinam, antes de tudo, a própria coisa [*Sache*].

No entendimento de George, Figal (2010) desenvolve sua hermenêutica realista reconsiderando a substantividade da experiência hermenêutica, como exposta por Gadamer. Essa reconsideração se dá “sob os auspícios do termo objetividade [*Gegenständlichkeit*]”, o qual significa “que as questões que primeiro suscitam e depois sustentam a experiência hermenêutica são elas mesmas exteriores e, portanto, independentes dos nossos encontros com elas”. (FIGAL, 2010 *apud* GEORGE, 2020, p. 34). Conforme Figal (2010), Gadamer falha na sua apreciação da objetividade da experiência hermenêutica por deixar escapar a

¹⁵ Conforme George (2020, p. 29-32), a teoria “pós-moderna” de Vattimo representa uma importante contribuição pós-gadameriana, no contexto das investigações hermenêuticas mais recentes, principalmente pelo seu viés ontológico-metafísico, o qual enfatiza a “constituição de um novo significado”, a partir da exigência do “enfraquecimento do ser”. Apesar disso, não explorei, aqui, a teoria de Vattimo, uma vez que ela não se encontra na base da concepção “georgiana” de responsabilidade hermenêutica.

¹⁶ Essa é a tradução portuguesa, feita por Marco Antônio Casanova em 2007, do título alemão *Gegenständlichkeit: Das Hermeneutische und die Philosophie* (2006).

“possibilidade de manter distância da coisa”, quando se tenta compreendê-la e interpretá-la. Esse distanciamento hermenêutico indica que a compreensão e a interpretação possuem um “sentido referencial” em virtude de elas estarem orientadas, dirigidas e referenciadas para alguma coisa que, em si mesmo, as transcende. Figal (2010 *apud* GEORGE, 2020, p. 34) argumenta que a tentativa de Gadamer falha na consideração do sentido referencial da compreensão em razão de seu compartilhamento com Heidegger do pré-juízo, segundo o qual a compreensão não é, primeiramente, referencial, mas, ao invés disso, “a autoconstituição da existência [*the self-enactment of existence*]”. (GEORGE, 2020, p. 34).

A abordagem realista de Figal (2010) é particularmente importante, no contexto pós-gadameriano, em razão da defesa do caráter objetivo da experiência hermenêutica. Para George (2020, p. 38), ela é “um poderoso testemunho pós-gadameriano da crença de que a experiência hermenêutica é substantiva”, quer dizer, ela “remete a algo fora de nós, algo que nossas tentativas de compreender e interpretar podem tornar acessíveis, mas que, no entanto, permanecem exteriores a elas”. George (2020), no entanto, propõe-se avançar nessa abordagem realista da hermenêutica no sentido de ir além do “foco programático de Figal na objetividade”. Para ele, se o foco de Figal na objetividade abre, por um lado, o horizonte para a investigação do sentido referencial da hermenêutica, por outro, “esse horizonte não é suficiente para esclarecer os interesses mais amplos desse sentido referencial” (GEORGE, 2020, p. 38), como é o caso da responsabilidade. A partir disso, George (2020, p. 38) estabelece seu próprio horizonte de investigação, qual seja:

[...] examinar a responsabilidade envolvida no que Figal denominou de sentido referencial da experiência hermenêutica. Há mais em jogo do que a objetividade no fato da experiência hermenêutica nos remeter às coisas em sua exterioridade; está também em jogo, e mais originariamente, a questão da nossa responsabilidade para com aquilo que, assim, nos referimos. Se a experiência hermenêutica nos remete à realidade, essa referência não expressa apenas a objetividade de nossa experiência: ela também expressa nossa responsabilidade com o que é real.

A responsabilidade que está em jogo no sentido referencial da experiência hermenêutica é, propriamente, *A responsabilidade de compreender*. Esse é o título do primeiro capítulo da parte inicial do livro de George (2020), no qual ele sustenta que a responsabilidade de compreender torna-se evidente quando se reconsidera a tentativa de Gadamer avançar a virada ontológica na hermenêutica, em vista do apelo de Heidegger (1995) para uma “ética originária”, presente na *Carta sobre o Humanismo*. Nessa perspectiva, diz George (2020, p. 39), a responsabilidade de compreender surge enquanto uma

consideração humanista extrema, motivada, existencialmente, por aquilo que ele chama de “situação de exceção”¹⁷. Segundo George, uma situação de exceção designa, por um lado, que toda situação hermenêutica nos coloca a exigência de compreender, sem exceção e, por outro, nenhuma situação pode ser plenamente compreendida de forma antecipada em razão de cada uma ser, em si mesmo, eventual, única e excepcional em comparação com todas as outras situações.

A *Carta sobre o Humanismo* é referência para a tentativa de Gadamer concretizar a hermenêutica da facticidade de Heidegger em termos de responsabilidade. Na referência de tal texto, Heidegger repudia a tradição humanista enquanto Gadamer a reabilita, como fica claro na primeira parte de *Verdade e Método*, em que diversos conceitos humanistas são expostos, como “formação”, “*sensus communis*”, “juízo” e “gosto”, à luz do significado dessa tradição para as ciências do espírito. George (2020, p. 46) observa, ainda, que a admiração gadameriana pela tradição humanista vai além de sua obra-prima, manifestando-se, posteriormente, no ensaio *A incapacidade para o diálogo* (1972), no qual a própria hermenêutica filosófica é associada com o apelo humanista para que nos “elevemos” à nossa “humanidade” mediante o estabelecimento e o cultivo da “capacidade para dialogar”.

A admiração de Gadamer pela tradição humanista é mediada pela possibilidade de um humanismo raro [*curious*], isto é, não metafísico. Consoante George (2020, p. 46), essa admiração gadameriana “pelo humanismo parece opor-se, ao menos inicialmente, à célebre negação de Heidegger da tradição humanista”. Todavia, a admiração humanística de Gadamer não constitui uma defesa do humanismo tradicional. Pelo contrário, ela se mostra favorável a um humanismo raro, não metafísico, que concorda com a hermenêutica da facticidade de Heidegger. O próprio Heidegger considera, momentaneamente, a possibilidade de tal humanismo, mas apenas para rejeitá-lo, quase tão logo ele o levanta.

Heidegger repudia, em a *Carta*, o humanismo tradicional. De acordo com George (2020, p. 45), o repúdio heideggeriano é motivado fundamentalmente pela crença de que “todo humanismo está vinculado a ideias recebidas da metafísica ocidental, especialmente àquelas vinculadas às concepções metafisicamente essencialistas do ser humano”. Tais concepções, ao serem empregadas como padrões normativos da existência, acabam por obscurecer a hermenêutica da facticidade. Em resposta à primeira pergunta de Jean Beaufret¹⁸ – Como podemos restaurar o significado da palavra “humanismo”? -, Heidegger se questiona,

¹⁷ *Predicament of the exception.*

¹⁸ Beaufret endereçou outras duas perguntas a Heidegger, a saber: uma sobre a ética e outra sobre a aventura da investigação filosófica.

em a Carta, sobre a necessidade de se manter a palavra humanismo e a respectiva tradição que ela designa. Heidegger suspeita, diz George (2020, p. 47), que a palavra humanismo obscurece “o que ele chama de ‘afirmação’ [*claim*] do ser e a possibilidade de nos libertar dessa afirmação, em nossa existência”. O humanismo, para Heidegger, não reconhece “a afirmação do ser, mas somente a afirmação da essência do ser humano como medida da existência”. Isso mostra que a tradição humanista é inseparável da metafísica, o que reduz as possibilidades da existência, visto que “o escopo e os limites da liberdade humana são definidos antecipadamente como um retorno a uma essência supostamente pré-determinada”. (GEORGE, 2020, p. 48). Nesse sentido, a existência humana é orientada por algo externo, e não pela situação faticamente dada na qual ela se encontra.

O humanismo herdado da tradição não se reduz ao essencialismo metafísico. A profunda simpatia de Gadamer com as preocupações de Heidegger sobre o humanismo constitui a própria base para a sua discordância com Heidegger. Conforme George (2020, p. 45), Gadamer discorda da posição heideggeriana, segundo a qual “todo o humanismo herdado da tradição ocidental se reduz ao essencialismo metafísico”. Muito pelo contrário, prossegue George (2020, p. 45), “Gadamer acredita que motivos não-metafísicos, reabilitados do humanismo podem dar expressão concreta para a responsabilidade em questão na hermenêutica da facticidade”. Outra divergência entre Gadamer e Heidegger se refere ao uso histórico da palavra “humanismo”. Consoante George (2020, p. 52), essa divergência trata, propriamente, “sobre se a própria palavra ‘humanismo’ permanece historicamente efetiva”. Heidegger argumenta que a palavra “humanismo” somente pode ser usada para significar um humanismo “raro”, pós-metafísico, se for separada da história efetiva da palavra, tal como nos foi transmitida a partir da tradição do humanismo. Gadamer, por seu turno, acredita que a “efetividade histórica” dos motivos da tradição humanista “rara”, pós-metafísica, pode ser reabilitada, mesmo após a crítica de Heidegger à metafísica ocidental. Ele acredita, no fundo, que o uso da palavra “humanismo” expressa a riqueza da história efetiva dos motivos humanísticos da tradição.

A responsabilidade de compreender se constitui na “situação de exceção”. (GEORGE, 2020, p. 53). Diferentemente de Heidegger, que concebe a responsabilidade sob o ponto de vista da “pretensão do Ser” [*claim of Being*], Gadamer (2020, p. 53) captura sua noção de responsabilidade mediante o “apelo para que nos elevemos à nossa humanidade através do estabelecimento e cultivo da ‘capacidade para o diálogo’”. Esse apelo não visa à realização de uma essência predeterminada do ser humano nem a constituição e o cultivo da capacidade de criação de novos significados, como pretendiam os filósofos pós-modernos. Ao invés disso,

afirma George (2020, p. 53), o apelo gadameriano se configura numa expressão concreta da “capacidade de resposta” [*responsiveness*] exigida de todos nós quando nos referimos a situações individuais em que nos encontramos. Para George, ao apresentar o termo responsabilidade, Gadamer captura o caráter desta referência responsiva em conexão com Kant, uma vez que, segundo ele, a noção kantiana de responsabilidade pode ser combinada com elementos da ética de Aristóteles. Nesse sentido, a noção gadameriana de responsabilidade – *A responsabilidade de compreender* - mostra-se vinculada ao que George denomina de “situação de exceção”, a qual se encontra envolvida em cada situação individual.

Somos responsáveis, sempre, sem exceção. Esse caráter incondicional da responsabilidade, Gadamer afirma em referência a Kant, no seu ensaio, já anteriormente mencionado, *Sobre a possibilidade de uma ética filosófica*. Nesse texto, observa George (2020, p. 58), Gadamer defende a ideia de que a “ética deve se fundar na responsabilidade incondicional”, uma vez que, segundo ele, Kant fundamenta a filosofia moral no “fato apodítico da razão”, ou seja, no fato de que somos seres moralmente livres. George (2020) observa, ainda, que Gadamer não compactou com a crença de que a filosofia moral kantiana se fundamenta, primordialmente, no imperativo categórico. Ao invés disso, Gadamer interpreta que o imperativo categórico somente é “incondicionalmente obrigatório, porque já somos seres moralmente livres”. Gadamer sugere, ainda, que somos capazes de reconhecer, *via negativa*, o significado da expressão “sem exceção”, toda vez que “observamos a nós mesmos” ou toda vez que “outra pessoa tenta negar o poder de obrigação de um determinado dever”, aderindo ao que ele denomina de uma “dialética da exceção”. Nesse sentido, é preciso admitir, primeiramente, a validade da lei moral para, em seguida, sublinhar a natureza excepcional da situação, a qual queremos dispensar ou isentar do dever. Consoante Gadamer, tais esforços de negação da incondicionalidade da obrigação servem apenas para nos lembrar do fato de que nossa liberdade não pode ser evitada.

Somos responsáveis, sempre também, pelo condicionamento da situação ética. Conforme George (2020, p. 58-59), Gadamer compactua com Aristóteles a crença de que “a ética deve ser fundamentada no ‘condicionamento’ da vida humana no *ethos* da comunidade”. Do ponto de vista aristotélico, isso implica dizer que a vida ética não pode se pautar exclusivamente por teorias abstratas nem pode requerer de nós o estabelecimento, a justificação e o julgamento de teoria éticas. Pelo contrário, a vida ética requer a capacidade de trazer o contexto de significado fornecido pelo *ethos*, a fim de influenciar as situações individuais nas quais nos encontramos. A vida ética também requer que exercitemos e cultivemos a *phronesis*, entendida por Gadamer como “a consciência moral concreta”, a qual

encontra expressão em diversos conceitos, tais como o conceito de “adequado”, “próprio” e “bom e certo”. Para Gadamer, a *phronesis* se constitui na capacidade de selecionar e realizar significados oriundos do *ethos* comunitário, adequando-os às situações individuais. Apesar da possibilidade real de, com base em nossas experiências, podermos antecipar regularidades e semelhanças entre situações, Gadamer entende, sob os auspícios de Aristóteles, que não há duas situações concretas idênticas. Desse modo, nenhum juízo de uma situação passada pode ser aplicado à situação presente sem a devida apreciação racional. Como afirma George (2020, p. 59), a abordagem aristotélica sugere, então, que “toda situação é excepcional porque não pode ser completamente reduzida a nenhum saber comum ou experiência passada”.

A investigação filosófica da ética envolve o dilema da relação entre a universalidade teórica e a particularidade concreta da situação. Conforme George (2020, p. 59), Gadamer reconhece, com Kant, que “a responsabilidade é incondicional” e, com Aristóteles, que nossas possibilidades éticas são “guiadas e limitadas a operar nos contextos da vida social, política e interpessoal que compõem o mundo, dentro no qual somos chamados a compreender e agir”. Kant e Aristóteles, diz Gadamer, contribuem para se lidar com o dilema que envolve o estudo da ética, “a generalidade da investigação filosófica da vida ética e a singularidade de cada situação”. (GEORGE, 2020, p. 59). Esse dilema, diz Gadamer, não pode simplesmente ser resolvido, mas deve ser aceito conforme o tratamento dado por Kant e Aristóteles: com o primeiro, aprende-se que “nossa obrigação é incondicional – sem exceção – por estar fundada no fato da liberdade” e, com o segundo, aprende-se que, em virtude do condicionamento humano no *ethos* da comunidade, “nossas vidas éticas se desdobram apenas na exceção das circunstâncias, as quais não podem ser reduzidas a qualquer teoria ou experiência anterior”.

Segundo a interpretação gadameriana de Kant e Aristóteles, a responsabilidade de compreender constitui-se, sem exceção, em cada situação individual. De acordo com George (2020, p. 59-60), a interpretação de Gadamer das éticas kantiana e aristotélica auxilia no “esclarecimento de como sua visão da compreensão concretiza o interesse originariamente ético de Heidegger acerca da capacidade de responder à afirmação do ser” [*claim of Being*]. Para Gadamer, enquanto capacidade de responder à vida fática, a compreensão circula precisamente no interior do duplo vínculo da situação, o de ser, ao mesmo tempo, responsável sem exceção e, ainda, lançado na sua excepcionalidade, a qual não se pode controlar e compreender com antecedência. Conforme George, em sua hermenêutica filosófica, Gadamer compreende a liberdade, enquanto tal, não em termos de um imperativo fundado numa essência preestabelecida da razão, mas em termos de sua tentativa de avançar a virada ontológica de Heidegger. Para Gadamer, Kant tem razão quando afirma, em qualquer caso, a

incondicionalidade da liberdade, da mesma forma que Aristóteles, ao afirmar o condicionalidade de situação ética. Gadamer, por sua vez, interpreta a noção aristotélica de condicionamento à luz de sua hermenêutica, concebendo “o *ethos* da comunidade como resultado do significado transmitido historicamente na linguagem”. Para Gadamer, Aristóteles está certo quando afirma que nossas vidas éticas são completamente condicionadas. Desse modo, a abordagem gadameriana de Kant e Aristóteles explicita, afirma George (2020, p. 60), “que somos responsáveis para compreender, *sem exceção*, em cada situação individual e, portanto, na situação *excepcional* em que nos encontramos”.

A responsabilidade de compreender adquire voz no apelo gadameriano para nos elevarmos à nossa humanidade. Gadamer, ressalta George (2020, p. 60), sustenta que a responsabilidade de compreender, envolvida nesse apelo à nossa humanidade, impõe-se como uma preocupação urgente, em nosso tempo, mais até do que qualquer outro momento histórico. No ensaio *A incapacidade para o diálogo*, Gadamer articula a urgência de nossa responsabilidade de compreender em termos da necessidade de dialogarmos bem, um como o outro, uma vez que nossa época se caracteriza pela monologização. Responsável pela incapacidade para o diálogo, a monologização pode ser abordada, mesmo em tempos difíceis, como hoje. Segundo Gadamer, a cultura do monólogo, que permeia nossa época, não decorre da falta de conhecimento, habilidade ou talento inato. Pelo contrário, ela se sustenta por aquilo que, à luz da noção kantiana de responsabilidade, pode-se chamar de “fazer exceção de nós mesmos”. (GADAMER, 2020, p. 60). Ao dar expressão para a responsabilidade de compreender mediante o apelo à nossa humanidade, Gadamer não está retornando à ideia de uma essência humana metafísica, preestabelecida, nem está apelando para a criação de um novo significado, no sentido de uma postura pós-moderna; longe disso, o apelo de Gadamer se volta, prioritariamente, às reivindicações feitas a nós nas respectivas situações em que nos encontramos. Essa responsabilidade que está em jogo em todas as situações, sem exceção, é algo difícil de se cumprir, visto que toda situação é excepcional. Como sugere Gadamer, ela requer de nós, “sempre e novamente”, o estabelecimento e o cultivo de nossa capacidade de compreender e dialogar.

A capacidade para o diálogo envolve a capacidade de deslocamento. Conforme George (2020, p. 62), “a exigência de estabelecer e cultivar a capacidade para o diálogo é, realmente, uma capacidade de deslocamento”. Essa exigência não almeja, primeiramente, a chegada a um acordo, mesmo que a capacidade para o diálogo esteja orientada na direção ou envolvida com a busca do acordo. Ela se constitui, originariamente, enquanto abertura e lida com o deslocamento que experimentamos na situação de exceção, que nos é apresentada em

cada situação. Nas palavras de George (2020, p. 62), a capacidade para o diálogo não significa chegar a um acordo, mas “nos tornar interpretativamente abertos, pondo-nos em questão e mantendo-nos nessa abertura, diante dos desafios que ela representa até mesmo para nossos pré-juízos mais profundos”.

A capacidade para o deslocamento envolve a exposição à exterioridade. Como afirma George (2020, p. 62), “a experiência do deslocamento é um confronto com a alteridade, o outro ou a exterioridade”. A hermenêutica pós-gadameriana considera que Gadamer dá pouco crédito acerca da exposição à exterioridade. Na hermenêutica gadameriana, o deslocamento não é uma dimensão definitiva da experiência da compreensão e interpretação, mas constitui apenas uma fase intermediária do evento compreensivo. Nesse contexto, a experiência do deslocamento se caracteriza como uma “interrupção da compreensão inicial de algo”. (GEORGE, 2020, p. 62). Todavia, conforme a crítica, Gadamer acredita que tal interrupção, além de ser provisória, pode ser substituída por uma compreensão diferente, mais rica e profunda. A provisoriedade da interrupção não enfatiza, em última instância, a importância do deslocamento, mas a continuidade da experiência hermenêutica.

O deslocamento é uma dimensão definitiva da experiência hermenêutica. George (2020, p. 63) argumenta contra os críticos, que o deslocamento definitivo da experiência hermenêutica se torna claro mediante a preocupação gadameriana com a vida fática, com o modo, segundo o qual, nossas vidas fáticas são vividas hermeneuticamente, em sua totalidade, e não como eventos individuais de compreensão. Visto sob essa ótica, o deslocamento não é uma fase intermediária da compreensão, mas sim definitiva. Do ponto de vista da totalidade de nossas vidas fáticas, o deslocamento não é provisório; o que é provisório é a própria compreensão. À medida que nossas vidas se desdobram, a realização situada da compreensão é inevitavelmente interrompida por uma nova situação e pela situação de exceção, com a qual essa nova situação nos confronta. Como afirma George (2020, p. 63), “na vida, a regra não é a continuidade; ao contrário, ela é precisamente essa exceção”.

O interesse de Gadamer sobre a totalidade da vida fática não põe em risco sua crença sobre o nosso “pertencimento hermenêutico às tradições”. De acordo com George (2020, p. 62-63), Gadamer acredita que a existência, dado seu caráter de “ser-lançada”, encontra-se sempre inserida no contexto do significado historicamente herdado. Esse pertencimento histórico, na perspectiva da totalidade da vida fática, não significa que estamos sempre e novamente inseridos numa tradição predeterminada, mas, ao invés disso, ele evidencia que essa tradição é, em si mesma, “uma dinâmica de transmissão pluralística e, até mesmo, conflituosa, através da experiência de deslocamento recorrente”. (GEORGE, 2020, p. 64).

Para George (2020, p. 64), ao considerar a vida fática no seu todo, Gadamer lança uma nova luz sobre a ideia de que a experiência hermenêutica toma forma na “polaridade da familiaridade e estranheza”, “entre uma questão ou objeto, sob nossa consideração hermenêutica e tradição”. Desse modo, diz George (2020, p. 64), “o verdadeiro locus da hermenêutica é este ‘ponto intermediário’ [*in-between*] que, da perspectiva de nossas vidas fáticas como um todo, nada mais é do que o ponto intermediário do deslocamento”.

O papel definitivo desempenhado pelo deslocamento, na experiência hermenêutica, torna-se claro a partir da ampla perspectiva gadameriana da totalidade da vida fática. O conceito de vida, afirma George (2020, p. 65), define a tentativa de Gadamer de “desenvolver uma explicação da experiência hermenêutica que se baseia e, talvez, até vá além dos limites da elucidação da compreensão realizada por Heidegger, na análise da existência de *Ser e tempo*”. Gadamer argumenta que, desde o início, a abordagem heideggeriana é motivada pelo interesse com a vida, o qual é compartilhado com filósofos, como Dilthey, Yorck e Husserl. Nos casos de Dilthey e Husserl, observa Gadamer, a preocupação com a questão da vida, tendo em vista a elucidação da compreensão, se dá a partir de “considerações epistemológicas da autoconsciência do sujeito”. Já a preocupação de Heidegger com o tema da vida se dá em termos ontológicos no sentido de a compreensão ser “a característica de revelação ou acessibilidade de nossa existência ao ser das coisas, dos outros e até de nós mesmos”.

A compreensão se configura como autocompreensão. Esse caráter autocompreensivo do compreender, explicitado pelo giro ontológico de Heidegger, está intrinsecamente vinculado à facticidade. É nesse horizonte, segundo a interpretação de George, que Gadamer instaura sua pretensão de “concretizar” a hermenêutica da facticidade de Heidegger. Também, nesse horizonte, George (2020, p. 65) argumenta que Heidegger sustenta, em *Ser e tempo*, que o “ser humano, enquanto existência, distingue-se dos outros seres pela preocupação com seu próprio ser”. Tendo essa preocupação por base, a compreensão se orienta relativamente a “nós mesmos” bem como “em relação aos nossos envolvimento com as coisas ou com os outros”. George (2020, p. 66) afirma, ainda, que nosso interesse com a autocompreensão jamais pode ser posto de lado em razão da “compreensão estar, ao mesmo tempo, vinculada à facticidade”, o que significa dizer que a “existência é extática, pois não se baseia num sujeito transcendental, estando sempre situada fora de si”. Ao considerar, a partir da análise heideggeriana da existência, que a “compreensão está sempre relacionada com a facticidade e, portanto, ao que nunca pode ser totalmente nosso” (GEORGE, 2020, p. 66), Gadamer dá início à sua abordagem da experiência hermenêutica.

A tematização da experiência hermenêutica tem início com a retomada da formulação heideggeriana do círculo hermenêutico. Conforme George (2020, p. 66-67), Gadamer retoma a ideia do círculo hermenêutico, elaborada por Heidegger, em *Ser e tempo*, para “esclarecer a ‘historicidade’ da compreensão” e, também, “como se pode acrescentar, a linguisticidade da compreensão”. Gadamer entende que Heidegger adapta a noção de círculo hermenêutico “à sua análise da compreensão, na medida em que ele pertence ao ser do Dasein, na sua relação com o ser”. Do ponto de vista dessa circularidade, a compreensão, mesmo assumindo uma forma autocompreensiva, nunca opera com autonomia e liberdade no sentido de não estar sob a influência de interesses ou expectativas tácitas. Muito pelo contrário, ela se encontra faticamente condicionada por tais interesses ou expectativas tácitas, que configuram a sua própria pré-estrutura.

O caráter condicionado da compreensão conforma a experiência hermenêutica. Consoante George (2020, p. 67-68), ao elucidar a “experiência hermenêutica, Gadamer caracteriza as estruturas prévias da compreensão não em termos da análise da existência, como o faz Heidegger, mas como uma questão de pré-juízo” [*Vorurteil*]. Com isso, Gadamer enfatiza que a pré-estrutura da compreensão está intrinsecamente vinculada à historicidade e à linguisticidade. Essa pré-estrutura é influenciada por “significados ou, como o termo ‘pré-juízo’ sugere, por julgamentos preliminares que foram adotados antecipadamente como resultado do ser historicamente transmitido através da linguagem”. (GEORGE, 2020, p. 67). Da pré-estrutura do pré-juízo resulta que “a compreensão é possível e limitada pelo “princípio da efetividade histórica”. (GEORGE, 2020, p. 67). Isso significa que a experiência hermenêutica, por estar condicionada pela pré-estrutura do pré-juízo, nunca está livre do significado historicamente herdado, mas permanece sempre um efeito de tal herança. Enquanto estrutura prévia da compreensão, o pré-juízo possibilita, bem como limita, todo esforço compreensivo.

A experiência hermenêutica se constitui mediante a lógica dialética. Para Gadamer, “a experiência hermenêutica da compreensão e da interpretação deve ser compreendida em termos de uma lógica dialética”. (GEORGE, 2020, p. 69). Neste ponto, a maior influência provém de Hegel, particularmente de seu conceito de experiência exposto na obra *Fenomenologia do espírito*. Todavia, argumenta George, mesmo nesse conceito hegeliano de experiência, Gadamer segue sob o influxo da análise realizada por Heidegger no texto *O conceito de experiência de Hegel*. Fundamentalmente, Gadamer identifica dois aspectos da filosofia hegeliana, capazes de iluminar sua abordagem da experiência hermenêutica, a noção de conhecimento absoluto, enquanto “figura de autoconsciência ou autoconhecimento”, e o

condicionamento histórico do próprio autoconhecimento. Apesar de reconhecer e acolher esse condicionamento, Gadamer afirma haver uma diferença decisiva, em relação a Hegel, no que se refere à noção de conhecimento absoluto. Para Gadamer, Hegel “define o conhecimento absoluto como uma forma de autoconhecimento que é completo, incondicional”, em razão de se basear num “pleno conhecimento da totalidade de significados historicamente herdados que moldam nossa consciência”. Gadamer, por sua vez, sustenta que a “autocompreensão permanece inelutavelmente incompleta, condicionada, pois a efetividade da história sempre excede nosso saber”.

O deslocamento desempenha um papel definitivo na compreensão e interpretação. O caráter desse papel vem à tona quando Gadamer elucida a experiência hermenêutica em termos da lógica dialética de inspiração hegeliana. Nas palavras de George (2020, p. 71), a abordagem gadameriana dessa lógica dialética sugere que o acontecimento individual da compreensão se desdobra em três fases ou momentos, ao mesmo tempo, distintos e interconectados.

A primeira fase ou momento da compreensão individual tem início a partir da acessibilidade de um tema, como um texto ou pessoa, a qual é moldada pela autoridade da pré-estrutura do pré-juízo. Nessa fase, diz George (2020, p. 71), parte-se de uma confiança hermenêutica inquestionável, segundo a qual os pré-juízos que herdamos e que adotamos permitem que o tema seja revelado em seu próprio ser.

Na segunda fase ou momento da compreensão individual ocorre uma revogação da autoridade da pré-estrutura do pré-juízo. Essa revogação acontece quando a suposta autoridade de nossos pré-juízos se mostra injustificada no confronto com o objeto da compreensão e interpretação. Em tal confronto, diz George (2020, p. 71), tornamo-nos “conscientes de que nossos pré-juízos não revelam o assunto completamente no seu ser, mas apenas de forma incompleta e distorcida, como se fosse uma visão através de um vidro escuro”. O deslocamento marca presença, nessa fase, pois a segurança de nossos envolvimento hermenêuticos se interrompe, deixando-nos sem os recursos necessários para compreender e interpretar o tema em questão.

Por fim, na terceira fase ou momento, a compreensão individual se renova. Essa compreensão renovada, diz George (2020, p. 71), resulta de um “processo de mediação, pelo qual trabalhamos nossos pré-juízos” no sentido de realizarmos uma reflexão sobre eles. A reflexão sobre os pré-juízos aprofunda nossa compreensão de seu significado, bem como reconsidera sua adequação para com o tema em questão. Por conseguinte, nossa compreensão renovada se mostra transformadora [*transformative*], uma vez que, segundo Gadamer,

“compreender não é compreender melhor, mas compreender de modo diferente”. Nesse horizonte, George (2020, p. 71) pontua que a compreensão renovada, resultante dessa terceira fase, “não é totalmente diferente da acessibilidade concedida inicialmente pela estrutura prévia do pré-juízo”. Isso se deve, segundo ele, à razão de “nenhuma compreensão nascer *ex nihilo*, completamente espontânea, como se fosse um lampejo de inspiração ou epifania”. (GEORGE, 2020, p. 71). Mesmo quando se chega a uma compreensão, mediante negação de um pré-juízo inicial, prossegue George (2020, p. 71), ela se mostra “dependente não só daquele pré-juízo *via negativa*, mas também de outros pré-juízos não revelados”.

A compreensão renovada é genuinamente diferente do acesso concedido pelos pré-juízos iniciais. Essa posição de Gadamer se justifica pelo acontecimento do próprio processo compreensivo. Em primeiro lugar, a compreensão renovada envolve, mediante deslocamento hermenêutico, uma transformação de nossos pré-juízos iniciais sobre o tema. Isso ocorre, segundo George (2020, p. 72), “porque a compreensão renovada resulta de um processo de mediação que toma forma na reinterpretação, reconsideração e, potencialmente, até mesmo na rejeição da validade os pré-juízos iniciais”. Em segundo lugar, a compreensão renovada de um tema está, para Gadamer, “indexada a uma transformação na compreensão de nós mesmos”. Essa posição de Gadamer, diz George (2020, p. 72), evidencia “o quanto de sua compreensão é guiada pela preocupação com a hermenêutica da facticidade”. Nesse sentido, Gadamer sugere que o processo de mediação, através do qual se tenta compreender um tema, nos adverte que somos constituídos “mais por nossos pré-juízos do que por nossos próprios juízos”. Além disso, ele nos conduz à reflexão sobre como pré-juízos específicos determinam quem somos e, ainda, nos leva a reconsiderar se a preocupação com nosso ser esgota-se em razão de tal determinação de nós mesmos.

O deslocamento constitui-se como uma fase definitiva da experiência hermenêutica. Segundo George (2020, p. 72), quando considerada somente como um acontecimento individual da compreensão, a experiência hermenêutica mostra-se suscetível à crítica, segundo a qual Gadamer concede pouco valor ao caráter da exterioridade. No entanto, continua George (2020, p. 72), é preciso lembrar que Gadamer também considera a “experiência hermenêutica, e sua respectiva lógica dialética, a partir de uma perspectiva mais ampla, ou seja, a perspectiva do todo da vida fática, enquanto vivida através de tentativas contínuas de compreensão e interpretação”. A partir desse enfoque, o deslocamento se consolida não somente como uma fase intermediária de um evento compreensivo, mas como uma fase definitiva da experiência hermenêutica enquanto tal.

O deslocamento da experiência hermenêutica se constitui como definitivo em dois aspectos inter-relacionados. (GEORGE, 2020, p. 73). No primeiro aspecto, o “deslocamento é definitivo em razão do excedente, da abundância ou excesso de exterioridade que caracteriza a experiência hermenêutica”. Na medida em que é vivida hermeneuticamente, a vida se configura em contínuas tentativas de compreensão e interpretação. Toda tentativa de compreender e interpretar está condicionada pela estrutura prévia do pré-juízo, a qual dá início a uma autoridade que, numa fase intermediária, se revela inválida. Sob a ótica mais ampla da vida, a efetivação de uma compreensão renovada, numa terceira fase, é uma preparação para outro evento compreensivo, e não o término de um evento individual de compreensão. Desse ponto de vista mais amplo, afirma George (2020), a compreensão e a interpretação vinculam-se ao deslocamento, não de maneira provisória, mas de forma a instaurar a “contínua lembrança da facticidade”, quer dizer, a “contínua exposição à exterioridade, que jamais pode ser dominada”.

No segundo aspecto, a exposição contínua à exterioridade fornece o impulso recorrente para a experiência hermenêutica. A vida hermenêutica, na perspectiva gadameriana, não é vivida no espaço da familiaridade, “em que a acessibilidade garantida por nossos pré-juízos é suficiente para compreendermos as situações, nas quais estamos envolvidos, com outros ou textos”. (GEORGE, 2020, p. 73). Nesse sentido, a vida se torna hermenêutica, sempre e novamente, cada vez que somos confrontados com algo que põe em causa essa familiaridade que, segundo George (2020, p. 73), pode ser “uma insegurança inesperada sobre uma habilidade nossa cuidadosamente cultivada, uma resposta surpreendente de um velho amigo a uma nova experiência compartilhada, ou uma linha de um texto lido muitas vezes que agora parece ininteligível”. Do ponto de vista mais amplo da vida, então, a exposição contínua à exterioridade não é meramente um obstáculo provisório para a satisfação de um desejo de compreender. Pelo contrário, ela se constitui, sempre e novamente, no “ímpeto permanente de uma compreensão transformadora, para compreender, de modo diferente, a nós mesmos e os temas, nos quais estamos envoltos”. (GEORGE, 2020, p. 73).

O papel definitivo que o deslocamento desempenha na experiência hermenêutica é enfatizado pela noção de “fusão de horizontes” [*Horizontverschmelzung*]. Conforme George (2020, p. 74), ao considerar a experiência hermenêutica a partir da ótica da totalidade da vida fática, Gadamer explicita “o papel definitivo desempenhado pelo deslocamento, nessa experiência”, bem como auxilia na “compreensão de uma série de conceitos centrais”, imprescindíveis para a elucidação da própria experiência hermenêutica. Entre esses conceitos, destaca-se o de “fusão de horizontes”, introduzido por Gadamer, em *Verdade e Método*, para

expandir e aprofundar sua visão da compreensão, na medida em que ela “é condicionada pela estrutura prévia do pré-juízo, permanecendo sempre condicionada historicamente”. Esse condicionamento determina o horizonte no qual nos encontramos, que, por sua vez, molda as possibilidades e os limites de nossa relação com nós mesmos, com as situações e com os assuntos que queremos compreender. Tais horizontes, para Gadamer, não podem ser considerados “sistemas fechados”, mas, sim, “arranjos de significados, mais ou menos coerentes, capazes de acomodar a introdução de um novo significado ou vincular-se a outros arranjos de significados”.

Os horizontes de sentido orientam os encontros hermenêuticos. Conforme George (2020, p. 75), “em todas as situações, encontramos-nos dentro de horizontes que orientam nossos encontros hermenêuticos”. Para Gadamer, tais encontros se dão tipicamente com textos ou outras pessoas. Esses encontros, afirma George (2020, p. 75), não “envolvem dois sistemas de significados distintos e fechados, um que pertence a ‘mim’ e outro que pertence ao ‘outro’”, nem mesmo envolvem uma mera abdicação de nosso horizonte em favor do horizonte do outro. Pelo contrário, nesses encontros se pode descobrir “que a situação é permeável e admite múltiplos horizontes possíveis”. (GEORGE, 2020, p. 75). Nesse sentido, a experiência hermenêutica se configura como um processo, pelo qual, nossos horizontes de sentido são interpenetrados por outros horizontes possíveis da situação, sejam eles de um texto, sejam de uma pessoa. Nessa interpenetração horizontal, os horizontes de sentido se inserem um no outro, ao ponto de uma fusão, revelando uma visão “mais universal”, ou, como também se pode dizer, revelando um “horizonte mais abrangente, que já estava à vista, quando o encontro iniciou”. (GEORGE, 2020, p. 75).

A noção de fusão de horizontes evidencia o papel definitivo do deslocamento na experiência hermenêutica. Para George (2020, p. 77), a fusão de horizontes, considerada a partir da perspectiva da vida, como ela é vivida hermeneuticamente, “não significa simplesmente a efetivação de um evento individual de compreensão, mas esclarece a dinâmica mais ampla da experiência hermenêutica”. Neste ponto, faz sentido Gadamer sugerir que a vida hermenêutica diz respeito à expansão de horizontes, por exemplo, aqueles de natureza histórica. Apesar de seu repúdio ao horizonte de compreensão iluminista da história, segundo o qual o conhecimento científico deve estar livre de todo pré-juízo, Gadamer sustenta que podemos nos “tornar mais reflexivos e judiciosos [*judicious*], no contexto do significado que compreende nossos pré-juízos, através da busca de experiências hermenêuticas mais amplas e variáveis”. Nesse âmbito, Gadamer ressalta a importância “da experiência hermenêutica da tradição”, a qual se dá mediante textos herdados do passado. Para ele, os

encontros com tais textos permitem que nos tornemos mais reflexivos acerca de nossos pré-juízos.

A vida hermenêutica se desdobra como uma contínua fusão de horizontes. Pautada pela ideia da expansão, a noção gadameriana de fusão de horizontes não diz respeito “à coalescência de um horizonte abrangente, no término de um evento individual de compreensão”. (GEORGE, 2020, p. 75). Para além disso, ela “esclarece que a vida hermenêutica toma forma na contínua flexibilização [*loosening*] de nossos horizontes, através da infusão de significados de outros horizontes, em particular, horizontes de vidas passadas”. (GEORGE, 2020, p. 77). Com isso, a vida hermenêutica opera num movimento que “oscila sempre e novamente, entre orientação e desorientação, fusão e confusão” (GEORGE, 2020, p. 77), não ficando restrita ao simples estabelecimento de horizontes orientadores de nossas vidas. Como afirma George (2020, p. 77), sob a ótica da totalidade de nossas vidas fáticas, a noção gadameriana de fusão de horizontes aponta, acima de tudo, para “uma dinâmica que envolve não apenas fusão, mas também infusão, difusão, confusão e fusão novamente”. Nessa dinâmica, a noção de fusão de horizonte permite que nossos pré-juízos se tornem permeáveis e se combinem em novas maneiras. Conforme a noção de fusão de horizontes indica, a vida não requer “a rigidez da certeza, a presunção do domínio técnico e nem a vontade da compreensão exhaustiva”. (GEORGE, 2020, p. 77). Ao invés disso, ela exige a “capacidade de sempre e novamente suavizar” (GEORGE, 2020, p. 77), permitindo não só a fluidez de todos os nossos pré-juízos como também sua mescla em novas formas.

Apesar de a noção de vida ser importante para a abordagem da experiência hermenêutica, ela permanece subestimada por Gadamer. Segundo George (2020, p. 78), o interesse de Gadamer acerca da questão da vida continua subestimado no âmbito da hermenêutica filosófica. O motivo disso concerne, pelo menos em parte, ao subdesenvolvimento gadameriano da noção de vida, o que talvez explique, no entendimento de George (2020), a suscetibilidade às críticas, da concepção de experiência hermenêutica. Como visto anteriormente, para elucidar o conceito de experiência hermenêutica, Gadamer considera dois pontos, como decisivos, a saber: a perspectiva da totalidade da vida fática e o interesse pela vida, enquanto motivação oriunda do desenvolvimento da hermenêutica da facticidade de Heidegger. Ao invocar frequentemente a noção de vida, Gadamer evidencia sua importância para a abordagem da experiência hermenêutica. Todavia, o tratamento que ele dispense a essa noção se mostra “pouco desenvolvido”.

A perspectiva da vida permite acentuar o deslocamento. Sobre isso, afirma George (2020, p. 78), assentam-se “alguns dos desenvolvimentos recentes e significativos da

hermenêutica pós-gadameriana”. Partindo do enfoque gadameriano mais amplo da vida, diversos pesquisadores da hermenêutica contemporânea desenvolveram, em direções distintas, novas perspectivas sobre o “papel definitivo desempenhado pelo deslocamento na vida hermenêutica”. (GEORGE, 2020, p. 78). George (2020) faz referência a três deles. James Risser que, no seu texto *The life of understanding: a contemporary hermeneutics*, sustenta que a compreensão se encontra “inseparavelmente vinculada à situação da vida”. Donatella di Cesare que, em *Utopia of understanding: between babel and Auschwitz*, defende que o “deslocamento hermenêutico da vida se configura como impulso utópico”. E Günter Figal que, no livro *Objectivity: the hermeneutical and philosophy*, sustenta a tese de que “a vida humana, enquanto hermenêutica, está indexada à objetividade”. Conforme George (2020, p. 81), as abordagens desses autores sobre a questão da vida “não apenas representam desenvolvimentos significativos, por si só, para o estudo filosófico da hermenêutica, mas também dão voz à riqueza para o aprofundamento desse tema e, com ele, o do deslocamento”.

A experiência hermenêutica, sob a ótica da vida, possui um caráter ético. No entendimento de George (2020, p. 81), o interesse de Gadamer sobre a questão da vida explicita que, em última instância, a experiência hermenêutica deve ser compreendida em termos éticos. Não no sentido de abordar, de forma antecipada, as demandas éticas, que nos são impostas em nossa experiência hermenêutica, mediante qualquer “teoria ética, sistema, código ou princípios pré-determinados”. Pelo contrário, essas demandas éticas se constituem, no domínio da experiência hermenêutica, como um apelo para o exercício e o desenvolvimento daquilo que Gadamer “descreve, em termos humanísticos pós-metafísicos, como uma capacidade para o diálogo”. Para George (2020, p. 81), essa capacidade, vista a partir da ótica da totalidade da vida fática, se define, acima de tudo, como uma “capacidade de deslocamento”.

A vida hermenêutica exige a capacidade de deslocamento. Consoante George, (2020, p. 81), Gadamer explicita essa exigência com o exemplo da “pessoa experiente”, no sentido do *phronimos*, isto é, de alguém que atingiu a capacidade de deslocamento mediante a realização de “experiências hermenêuticas expansivas e variadas”. A descrição gadameriana dessa figura exemplar, afirma George (2020, p. 81), evidencia, por um lado, uma oposição “ao ideal de certeza epistêmica e domínio técnico”, comumente associado à imagem do especialista ou cientista da natureza, e, por outro, uma “disposição e abertura, para o que é incalculável, indominável [*unmasterable*]”. Ademais, ela não só é uma “reminiscência de motivos da tradição humanista”, como também, e especialmente, uma reminiscência do

phronimos aristotélico, quer dizer, “de alguém com sabedoria prática”. (GEORGE, 2020, p. 81).

O exemplo de quem possui a capacidade de deslocamento elucida as consequências éticas da experiência hermenêutica ser orientada pela lógica dialética. Nessa perspectiva, a experiência hermenêutica se configura, como declara George (2020, p. 81), “não como um acréscimo positivo de conhecimento através da ‘lógica da indução’, mas como um processo dialético”. Em tal processo, nossa autocompreensão e compreensão das situações, dos outros e dos textos, com os quais estamos envolvidos, incrementa-se pela negação de nossos pré-juízos, considerados inválidos, após esse envolvimento processual. Não obstante, o processo dialético não possui um ponto final, definitivo. Por conta disso, a experiência hermenêutica “nunca termina na absoluta autotransparência, certeza ou domínio técnico”, mas avança “sempre e novamente, para um novo deslocamento”. (GEORGE, 2020, p. 81). Para George (2020, p. 81), a perfeição, virtude ou excelência, que constitui o “ser experiente”, não diz respeito à aquisição de “conhecimento especializado, o qual traria fim a todos os perigos de novos deslocamentos”; ao invés disso, ela se relaciona com a intensificação de “nossa abertura e disposição” para esses novos deslocamentos.

A exigência ética da vida hermenêutica consiste na disposição e abertura para o deslocamento. Consoante George (2020, p. 82), o “interesse de Gadamer pela totalidade de nossa vida fática conduz a uma consideração ética, segundo a qual a excelência dessa vida consiste na abertura ao questionamento dos nossos pré-juízos”. A colocação de nossos pré-juízos à prova flexibiliza nossos horizontes, permitindo, relativamente a outros horizontes, “sempre novas interpenetrações e fusões”. (GEORGE, 2020, p. 82). Ademais, o interesse gadameriano pela amplitude da vida fática sugere, sob o ponto de visto ético, que a experiência hermenêutica não se restringe à “renovação da compreensão a partir do deslocamento”, não se restringe à chamada “terceira fase de eventos da compreensão”. (GEORGE, 2020, p. 82). Apesar da inegável importância dessa fase, a “excelência da vida, hermenêuticamente vivida, depende do alcance e profundidade dos encontros realizados na segunda fase do deslocamento na experiência hermenêutica”. (GEORGE, 2020, p. 82). Como afirma George (2020, p. 82), a exigência ética da vida hermenêutica não consiste, para Gadamer, na aquisição de conhecimento, mas na abertura e disposição, as quais “somente podem ser conquistadas através de um conhecimento profundo e permanente do deslocamento”. A vida hermenêutica possui uma dimensão “trágica”.

Conforme pontua George (2020, p. 82), Gadamer reconhece que a vida da pessoa experiente transcende a capacidade de abertura e disposição para realizar mais deslocamentos,

ao ter que lidar com o que pode ser descrito como “uma sensibilidade trágica sobre a experiência hermenêutica”. Isso se deve porque a capacidade de deslocamento fica exposta “a fase de desorientação e confusão dolorosas” (GEORGE, 2020, p. 82), própria da experiência hermenêutica. Nesse sentido, aquele que atingiu a capacidade de deslocamento, diz Gadamer, depara com a “máxima da sabedoria de Ésquilo, segundo a qual os seres humanos aprendem mediante o sofrimento [*pathei mathos*]”. A pessoa verdadeiramente experiente é aquela que também leva a sério a finitude humana, uma vez que “a experiência é a experiência da finitude humana”. (GEORGE, 2020, p. 82). De acordo com George (2020, p. 82), a consideração gadameriana da vida fática, em sua totalidade, indica que os riscos inerentes a toda experiência hermenêutica “são maiores do que qualquer suplantação individual do deslocamento”. Para ele, “a vida hermenêutica, ao contrário, circula inteiramente dentro das perspectivas de crescimento e da inevitabilidade da dor que surge desse deslocamento”. (GEORGE, 2020, p. 82).

Nas duas partes seguintes do livro, George estende a noção de responsabilidade de compreender para outros contextos de abordagem. Segundo ele, seu propósito consiste em “dar mais contornos à responsabilidade de compreender, em relação a contextos que não são menos fundamentais para a experiência hermenêutica, do que para o interesse atual mais amplo, em questões de responsabilidade”. (GEORGE, 2020, p. 39-40). Para fazer isso, George segue dois dos três aspectos da *práxis*, que Gadamer distingue, na entrevista concedida a Dutt (1998, p. 97): as relações “Eu e Tu” e “Eu e Nós”¹⁹. A relação “Eu e Tu” refere-se “à intimidade de nossos encontros com o outro”. Já a relação “Eu e Nós” diz respeito “ao nosso envolvimento num mundo partilhado, que é maior do que nossas relações mais íntimas”.

A responsabilidade de compreender envolve as relações entre “Eu e Tu”. Ao explorar os “contornos” da responsabilidade de compreender nessas relações, George (2020) extrapola a posição gadameriana sobre o “Tu”. Segundo ele (GEORGE, 2020, p. 40), Gadamer mantém uma concepção redutiva do “Tu”, enquanto outra pessoa ou texto. George, por sua vez, considera o “Tu” de uma forma mais ampla, envolvendo as coisas, os animais e os outros seres humanos. Para ele, há uma responsabilidade hermenêutica envolvida nas nossas relações com as “coisas”. O tópico das coisas, declara George, não é normalmente abordado no estudo da ética. No entanto, a experiência hermenêutica das coisas sugere a demanda para se cultivar

¹⁹ A outra relação “Nós e Nós”, George (2020) não explora, nesse texto, sob a alegação de que será objeto de pesquisas futuras.

a capacidade de deslocamento, voltada para um dos “contextos mais imediato e íntimo de nossa vida fática”. (GEORGE, 2020, p. 40). Diante disso, George (2020, p. 40) sustenta que a experiência hermenêutica exige que não “submetamos as coisas à nossa vontade”, mas, ao contrário, “estabeleçamos e cultivemos a capacidade de nos envolver com elas, conforme seu respectivo ser”.

Há uma responsabilidade hermenêutica envolvida nas nossas relações com os outros “animais”. Para explorar a responsabilidade de compreender implicada em nossa relação com os animais - que não são humanos -, George (2020) considera as discussões filosóficas de Heidegger e de Derrida sobre tal relação. Com base nessas discussões, George (2020, p. 40) sustenta que a responsabilidade de compreender os animais se configura como uma demanda para se constituir e cultivar a capacidade de deslocamento do seguinte pré-juízo: “a diferença radical entre humanos e animais”. Com isso, torna-se possível reconhecer a “nossa diferença e continuidade com os animais”. Baseado em aspectos importantes, mas subestimados do pensamento de Gadamer, George (2020, p. 40) argumenta que esse deslocar-se exige o “reconhecimento dos aspectos compartilhados de nossas vidas com os animais”, pautado pelo fato de que “humanos e animais participam das experiências hermenêuticas significativas do jogo”.

A responsabilidade hermenêutica está envolvida nas nossas relações com os “outros”. Conforme George (2020, p. 41), a responsabilidade de compreender outras pessoas exige considerar a posição de Gadamer segundo a qual os desafios éticos de nossas relações com os outros não se dirigem à outra pessoa vista de forma isolada. Ao invés disso, as nossas relações com os outros se constituem precisamente num contexto mais amplo, no mundo compartilhado em que nos encontramos e encontramos uns aos outros. É o caso das relações de “amizade”, que Gadamer retoma de Aristóteles. Segundo George (2020), no âmbito da amizade, por exemplo, a responsabilidade de compreender não é apenas uma relação de “Eu” e “Tu”, mas demarca uma transição de nossas relações para um mundo maior. George argumenta que a responsabilidade, para com as outras pessoas, consiste em estabelecer e cultivar a capacidade de ver o outro na sua diferença em relação a nós, para compreender e cuidar do outro em nossos respectivos e também compartilhados compromissos, e, dessa forma, ajudar o outro a compreender a si mesmo e seu contexto de vida de outra forma ainda melhor.

A responsabilidade de compreender também envolve as relações entre “Eu e Nós”. George (2020, p. 41-42), seguindo Gadamer, mostra que essas relações se voltam, de forma mais originária, para a “acessibilidade hermenêutica de nossas vidas compartilhadas com o

outro, que torna possível, em primeiro lugar, a política”. Nessa perspectiva, George explora a responsabilidade hermenêutica implicada nas questões de “solidariedade”, “artes e literatura” e “tradução”. A primeira questão trata da responsabilidade voltada para “a formação de solidariedades, uns com os outros”. Para Gadamer, afirma George, a formação de solidariedades não diz respeito à “determinação de identidades (racial ou étnica, de gênero, religiosa, nacional ou de outra forma)”. Pelo contrário, ela concerne à nossa capacidade de deslocamento de nossos interesses pessoais, a fim de constituir um “espaço compartilhado de visibilidade, no qual nos tornamos visíveis uns para os outros sem nossas respectivas vulnerabilidades e diferenças”.

Existe uma responsabilidade hermenêutica envolvida nas nossas relações com a “arte e literatura”. Consoante George (2020, p. 42), a formação de solidariedades também pode ocorrer mediante experiências hermenêuticas realizadas no domínio das artes e da literatura. Tais experiências contribuem para que, nos encontros com as artes e a literatura, nossos pré-juízos possam ser objeto de deslocamento, possibilitando-nos uma compreensão diferente. Esse deslocamento é acompanhado por uma responsabilidade voltada para a “formação de um mundo compartilhado de solidariedades”. Para George, a responsabilidade de formar solidariedades revela, em Gadamer, um interesse discreto, porém significativo, sobre o papel que as artes podem desempenhar tanto numa determinada tradição cultural como também num contexto global. Artes e literatura fomentam a responsabilidade de formar solidariedades, prossegue George, em razão de seu poder de deslocar nossos pré-juízos, oriundos principalmente de nossas tradições, permitindo-nos “compreender de outra forma a nossa participação na transmissão de significado no contexto mais amplo da vida global”.

Por fim, a responsabilidade hermenêutica envolve as nossas relações com a “tradução”. Para George (2020, p. 42), a experiência hermenêutica da tradução também pode contribuir para a formação de solidariedades. A experiência da tradução pode deslocar nossos pré-juízos, os quais se encontram embutidos na linguagem de um discurso ou texto. A experiência do deslocamento, afirma George, contribui para a formação de solidariedades, inclusive com tradições linguísticas diferentes da nossa. Ademais, a tradução, enquanto experiência extrema ou limite da linguagem, destaca as dimensões éticas da tentativa de Gadamer avançar a virada ontológica de Heidegger, como uma nova virada para a linguagem. É precisamente nos limites da linguagem, declara George, que “não encontramos nada mais do que um emblema final da responsabilidade de compreender enquanto tal”.

Conforme a teoria da responsabilidade hermenêutica de George, o intérprete responde às exigências das situações éticas singulares, que são essencialmente *sui generis*. Tais

exigências pressupõem o sentido referencial da alteridade, para a qual se volta a resposta do intérprete, no domínio do diálogo. Mediante o exercício dialógico, a responsabilidade de compreender manifesta sua autêntica dupla face, na qual se fundamenta e se legitima: por um lado, é uma exigência incondicional da razão humana e, por outro, uma exigência condicional da vida ética.

5 CONSIDERAÇÕES FINAIS

Conforme explicitarei, no primeiro capítulo, a *phronesis* aristotélica da *Ética Nicomaqueia* consiste na virtude dianoética do agir, capaz de deliberar sobre os meios mais eficazes para se alcançar um fim bom. Além disso, ela é condição de possibilidade epistemológica de todas as outras virtudes, especialmente das virtudes éticas, que se originam da faculdade irracional do desejo. A *phronesis* também opera, segundo a interpretação de Aubenque (1993), sob condições de natureza cosmológica (contingência e tempo oportuno) e antropológica (deliberação, escolha e juízo). Gadamer, por sua vez, considera a *phronesis* aristotélica um modelo, a partir do qual aborda os problemas da aplicação e da natureza da própria hermenêutica. Da abordagem do primeiro problema decorre uma caracterização da atividade do intérprete enquanto aplicação e da abordagem do segundo problema resulta a determinação da hermenêutica como *práxis*. Ao contribuir para isso, a *phronesis* estabelece o sentido em que pode ser tomada como uma forma de hermenêutica, a saber: ela não só realiza a mediação entre o universal e o particular, mas também designa certo tipo de conhecimento racional, o saber prático.

Mostrei, no segundo capítulo, que o conceito de *práxis* hermenêutica se constitui a partir dos seguintes elementos estruturais: aplicação, saber prático, vida ética e diálogo. Sob inspiração da *phronesis* aristotélica, Gadamer reabilita a noção de aplicação, já presente na tradição hermenêutica antiga e pietista, mas suprimida do processo compreensivo pela hermenêutica romântica, tornando-a um momento “constitutivo de toda compreensão”. A partir disso, compreender é sempre aplicar um universal no particular. Para definir a hermenêutica como *práxis*, Gadamer se ampara no modelo do saber prático da *phronesis*, comparando-o particularmente com o saber técnico nos aspectos da aprendizagem, da relação entre meios e fins e da consideração do bem e do mal. Esse saber de natureza prática, que o *phronimos* opera, constitui também o parâmetro do hermeneuta. A *práxis* hermenêutica também se vincula à vida ética que, conforme explicita Denis Schmidt (2012), diz respeito a uma forma “mais originária” de ética, ao modo que afirma Heidegger (1995) em a *Carta ao humanismo*. Por fim, a *práxis* hermenêutica apresenta um caráter dialógico, pois, como declara Gadamer, os assuntos de natureza prática exigem a mútua compreensão. Tais elementos permitiram caracterizar a *práxis* hermenêutica como uma atividade mediadora do universal no particular, guiada pelo saber ético, fundada na vida ética e no processo dialógico.

Essa caracterização da práxis hermenêutica permitiu também estabelecer um ponto de partida para a reflexão sobre a questão da responsabilidade ética, pois seu exercício embasa e permeia todas as formas de responsabilidade descritas no terceiro capítulo. A partir desse exercício, essas formas particulares de responsabilidade se fundem na generalidade da práxis hermenêutica. Graças à sistematização dessas diversas formas de responsabilidade, com base na noção gadameriana de práxis hermenêutica, pode-se ter uma visão mais ampla sobre o tema, bem como se pode identificar outros pontos de unidade entre elas. É o caso da alteridade, que figura como cerne da hermenêutica filosófica. Ou, parafraseando Schmidt (2012, p. 36), “o profundo respeito pela alteridade é alma da hermenêutica”. O encontro com o outro, enquanto alteridade, mostra-se imprescindível para a realização de qualquer forma de responsabilidade hermenêutica. Esse encontro com a alteridade confere à responsabilidade hermenêutica um caráter verdadeiramente ético.

Note que a práxis hermenêutica é uma atividade responsável. O caráter dessa responsabilidade, inerente à atividade prática da hermenêutica, apresenta, conforme “a responsabilidade de compreender” de George, duas dimensões fundamentais: uma incondicional e outra condicionada. Nesse sentido, compreender e interpretar pressupõe sempre, sem exceção, uma responsabilidade incondicional, que se funda no fato apodítico da liberdade humana. O compreender e o interpretar também são sempre atividades condicionadas pela história, pela linguagem e pelo *ethos* da comunidade, que determinam e que limitam a realização da responsabilidade numa certa situação. A compreensão e a interpretação do melhor que se pode e se deve fazer, na singularidade e excepcionalidade da situação, orientam e determinam, sempre de novo, a resposta às demandas éticas de tal situação. Se, por um lado, não se pode fazer da responsabilidade uma exceção, por outro, não se pode efetivar a responsabilidade fora da exceção das circunstâncias.

Observe ainda que o intérprete, na condicionalidade das situações éticas concretas, precisa compreender e interpretar, por si próprio, o que deve ser feito para, em seguida, fazer suas escolhas e tomar suas próprias decisões. Como explicitado na “responsabilidade no singular”, essas escolhas e decisões, as quais pressupõem a liberdade (*proairesis*) e o caráter fático da existência humana, cabem exclusivamente a ele, não podendo ser imputadas a terceiros nem estendidas ao anonimato social. O mesmo ocorre com a responsabilidade, uma vez que cabe ao intérprete responder, por si mesmo e na situação prática em que se encontra, por suas ações éticas. A inalienável resposta do intérprete ao outro implica o exercício da aplicação dos princípios éticos universais, oriundos do *ethos* que ele compartilha, nas situações concretas. Ela também envolve as exigências da vida ética, uma vez que o correto a

ser feito pelo intérprete na situação concreta em que se encontra não pode ser prescrito antecipadamente, por exemplo, pelas “orientações gerais” de um *ethos*.

Junto à forma de responsabilidade intransferível, encontra-se a responsabilidade compartilhada da “autorresponsabilização”. Na sociedade contemporânea altamente especializada, o recurso ao saber técnico-científico do especialista se tornou imprescindível em razão do reconhecimento público de sua autoridade. Esse poder atribuído à competência do especialista faz dele um agente responsável, por suas ações, perante a comunidade em que está inserido. Apesar dessa inegável importância social, não é possível atribuir ao especialista a responsabilidade por todas as decisões vitais, por três razões básicas: primeiro, sua atuação se restringe ao saber que opera, ao saber técnico e científico; segundo, embora possa ser consultado, não cabe a ele tomar necessariamente decisões de natureza político-social; e, terceiro, a vida social requer também outro tipo de saber, o prático, para poder determinar fins e meios comuns. Desse modo, o especialista compartilha com todos, enquanto cidadãos e membros de uma sociedade, a responsabilidade quanto às decisões vitais comuns, que são sempre tomadas nas situações concretas.

A autorresponsabilização pressupõe a razão social (*práxis*) e a vida compartilhada da solidariedade. Conforme afirma Gadamer (1983a, p. 56), “*práxis* é comportar-se e atuar com solidariedade”, a qual requer o uso social da razão e, por conseguinte, implica uma responsabilidade racional. Mais do que isso, diz Gadamer, “a solidariedade [...] é a condição decisiva e a base de toda razão social”. Tanto a razão social quanto a solidariedade se exercitam melhor no diálogo verdadeiro, em que a exigência de abertura possibilita não só a autocompreensão dos próprios pré-juízos dos envolvidos, como também o reconhecimento do outro enquanto alteridade. Nesse processo dialógico, os participantes podem, ainda, se reconhecer na compreensão do conveniente e do fim comum, considerados válidos no domínio da vida moral, social e política. Portanto, compreender que compartilhamos a vida com outros significa compreender que também nos responsabilizamos com eles pela vida.

A “resposta à pergunta do outro” acerca de motivações e critérios do agir ético, no âmbito da *práxis* dialógica, requer que se reconheça, no outro, sua alteridade. De acordo com essa forma de responsabilidade, o reconhecimento da alteridade do outro pode ser verificado mediante determinadas expressões, tais como “ouvir o outro”, “abertura ao outro”, “voz do outro”, “direito do outro”, “possibilidade do outro ter razão”, entre outras. Essas expressões pressupõem que o outro, em sua alteridade, é levado a sério no exercício dialógico da *práxis* hermenêutica. Por conta disso, pode-se dizer que o outro, possuidor de voz, direito ou razão, é também “digno” de resposta, no sentido da preocupação com a dignidade humana, fundada na

liberdade, inerente à própria ideia da vida ética. Pode-se ainda compreender o outro a partir do imperativo kantiano, segundo o qual “não se pode tratá-lo como meio, mas sempre como fim”. Nessa perspectiva, a consideração do outro como fim, no diálogo hermenêutico, abre espaço para o livre exercício judicativo e, por conseguinte, para a própria responsabilidade ética.

Como visto, escolhas éticas implicam responsabilidade. A “responsabilidade na escolha” mostra que a práxis hermenêutica, enquanto exercício do saber ético, considera fundamental a questão da relação entre meios e fins. Nessa relação, a escolha dos meios factíveis deve se dar sempre em função de um fim bom e último, qual seja, a felicidade. A preocupação com a felicidade humana também está presente na vida ética, que constitui a práxis hermenêutica. Como exposto por Schmidt (2012), a vida ética diz respeito ao questionamento sobre a existência de uma vida feliz, em que a questão do bem é o bem da própria vida. O exercício da busca e do questionamento de uma vida feliz engloba o humano em todos os seus níveis, sejam pessoais, sociais, políticos, culturais, jurídicos, planetários. Em qualquer um dos níveis, sempre que se realiza uma escolha ética, espera-se, como consequência, que se promova a felicidade e que se instaure a responsabilidade.

Repare que, nesse sentido humano abrangente, a questão da responsabilidade hermenêutica se relaciona com a ideia da construção um novo *ethos*. O mundo habitado (*oikoumene*), em crise pelo risco da autodestruição, impõe o desafio de se instituir um novo *ethos*, caracterizado por relações de mútua cooperação, parceria, solidariedade, harmonia e responsabilidade. A instituição e a consolidação desse *ethos* passam pelo esforço de se pensar novas possibilidades de compreensão e de acordo uns com os outros, as quais permitem conferir um outro e melhor sentido ao mundo como um todo. Um novo *ethos*, dotado de sentido, requer direções ou caminhos que sejam capazes de conduzir e orientar os homens em direção a um destino comum, qual seja, o de novamente se “sentir em casa” nesse mundo habitado.

Observe ainda que a responsabilidade hermenêutica é a expressão da finitude humana. Quando manifesta o fenômeno do outro, a responsabilidade hermenêutica participa do vasto horizonte da filosofia da finitude humana. Do ponto de vista da hermenêutica filosófica, o verdadeiro significado de nossa finitude consiste no fato de termos consciência não só de que somos condicionados historicamente, mas sobretudo de que somos condicionados pelo outro. O condicionamento do outro define o sentido de nosso próprio ser. Em termos éticos, a relação com o outro, porém, nem sempre é algo fácil. Ela mostra o quanto difícil é nos adequar às exigências do outro e compreendê-las. Para não sucumbir a essa finitude, adverte Gadamer

(2019, p. 38), a única maneira é vivê-la justamente, abrindo-se ao outro na situação de diálogo, ouvindo o “outro, o Tu que está diante de nós”. Abrir-se ao outro é abrir-se à nossa própria finitude.

Por fim, perceba que o tema da responsabilidade hermenêutica se situa no âmbito mais amplo da ética hermenêutica, que tem sido objeto de crescente interesse investigativo. Filósofos de múltiplas nacionalidades, tomando por base a teoria hermenêutica de Gadamer, têm se ocupado de temas éticos. Suas contribuições consolidam um percurso investigativo, no sentido da concretização do conceito gadameriano de “história efetual” (*Wirkungsgeschichte*), o qual não esgota as possibilidades de se investigar questões de caráter ético, como é o caso da responsabilidade. Como supramencionado, a abordagem de George, sobre a responsabilidade hermenêutica, abarca uma diversidade de temas, que vão desde coisas e animais, outros até a tradução. Todavia, sua abordagem não contempla, ao menos diretamente, o problema ecológico, que atualmente se vive. Entendo que a questão ecológica se oferece como a possibilidade mais iminente de investigação a partir da responsabilidade hermenêutica. Não apenas porque essa questão talvez seja uma das mais urgentes, no sentido de compreensão e resolução, mas também porque a própria constituição da práxis hermenêutica abre tal possibilidade. Conforme a perspectiva da vida ética, “o domínio do ético não se define exclusivamente pela órbita do humano” (SCHMIDT, 2012, p. 41), o qual permite que o questionamento ético e sua respectiva responsabilidade possam ser estendidos para outras esferas, não humanas, como é o caso da natureza. Assim, firma-se uma possibilidade a ser explorada: a compreensão e a interpretação do fenômeno ecológico como alteridade digna de resposta.

REFERÊNCIAS

ALMEIDA, Custódio Luis. **Hermenêutica e dialética**. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2002.

ANGIONI, Lucas. As relações entre ‘fins’ e ‘meios’ e a relevância moral da *Phronesis* na ética de Aristóteles. **Revista Filosófica de Coimbra**, Coimbra, v. 18, n. 35, p. 185-204, mar. 2009.

ARISTOTELE. **Ética Nicomachea**. Tradução Carlo Natali. Roma: Laterza, 1999.

ARISTOTELE. **Étiche di Aristotele**: etica Eudemea, etica Nicomachea, grande etica. Tradução Lucia Caiani. Torino: Torinese, 1996.

ARISTOTELE. **Metafisica**. Tradução Giovanni Reale. 3. ed. Milano: Rusconi, 1997.

ARISTOTELES. **Nikomachische ethik VI**: übersetzt und mit Einführung von H.G. Gadamer. Frankfurt am Main: Klostermann, 1998.

AUBENQUE, Pierre. **A prudência em Aristóteles**. Tradução Marisa Lopes. São Paulo: Discurso, 2003.

AUBENQUE, Pierre. **Aristotele etico**. Tradução Cosima Campagnolo. Roma: Istituto Della Enciclopedia Italiana, 1993.

BERNSTEIN, Richard J. From hermeneutics to praxis. **The Review of Metaphysics**, Washington, v. 35. n. 4, p. 823-845, jun. 1982.

BERTI, Enrico. **Filosofia pratica**. Napoli: Guida, 2004.

BERTI, Enrico. **In principio era la meraviglia**: le grandi questioni della filosofia antica. Bari: Laterza, 2008.

BRUNS, Gerald L. On the coherence of hermeneutics and ethics: an essay on Gadamer and Levinas. In: KRAJEWSKI, Bruce. **Gadamer's repercussions**. Berkeley: University of California Press, 2004. p. 30-54.

CAMERA, Francesco. La riabilitazione della virtù in prospettiva ermeneutica. In: LANGELLA, Simona; VACCAREZZA, Maria Silvia. **Emozioni e virtù**: percorsi e prospettive di un tema classico. Napoli-Salerno: Orthotes, 2014. p. 75-88.

DELLA PELLE, Piergiorgio. **La dimensione ontologica dell'etica di Hans-Georg Gadamer**. Milano: Franco Angelo, 2013.

DOTTORI, Riccardo. Il concetto di phronesis in Aristotele e l'inizio della filosofia ermeneutica. **Paradigmi**: Rivista de Critica Filosofica, Milano, n. 3, p. 53-66, set./dez. 2008. Disponível em:

https://www.academia.edu/31404528/Il_concetto_di_phronesis_in_Aristotele_e_linizio_della_filosofia_ermeneutica. Acesso em: 15 fev. 2020.

DUTT, Carsten. **En conversación con Hans-Georg Gadamer**: hermenéutica, estética e filosofía práctica. Tradução Teresa Rocha Barco. Madrid: Tecnos, 1998.

FIGAL, Günter. **Oposicionalidade**: o elemento hermenêutico e a filosofia. Tradução Marco Antônio Casanova. Petrópolis, RJ: Vozes, 2007.

FIGAL, Günter. **Objectivity**: the hermeneutical and philosophy. Tradução Theodore George. Albany: State University of New York Press, 2010.

FLICKINGER, Hans-Georg. Da experiência da arte à hermenêutica filosófica. *In*: ALMEIDA, Custódio Luis; FLICKINGER, Hans-Georg; ROHDEN, Luiz. **Hermenêutica filosófica**: nas trilhas de Hans-Georg Gadamer. Porto Alegre: EDIPUC, 2000. p. 27-52.

FLICKINGER, Hans-Georg. **Gadamer & a educação**. Belo Horizonte: Autêntica, 2014.

GADAMER, Hans-Georg. A incapacidade para o diálogo. *In*: ALMEIDA, Custódio Luis; FLICKINGER, Hans-Georg; ROHDEN, Luiz. **Hermenêutica filosófica**: nas trilhas de Hans-Georg Gadamer. Porto Alegre: EDIPUC, 2000b. p. 141-150.

GADAMER, Hans-Georg. **A razão na época da ciência**. Tradução Ângela Dias. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1983a.

GADAMER, Hans-Georg. **Acotaciones hermenéuticas**. Tradução Ana Agud e Rafael de Agapito. Madrid: Trotta, 2002.

GADAMER, Hans-Georg. **Antología**. Tradução Constantino Ruiz-Garrido e Manuel Olasagasti. Salamanca: Sígueme, 2001a.

GADAMER, Hans-Georg. Da palavra ao conceito. *In*: ALMEIDA, Custódio Luis; FLICKINGER, Hans-Georg; ROHDEN, Luiz. **Hermenêutica filosófica**: nas trilhas de Hans-Georg Gadamer. Porto Alegre: EDIPUC, 2000c. p. 13-26.

GADAMER, Hans-Georg. Educação é educar-se. **Educação Unisinos**, São Leopoldo, v. 5, n. 8, p. 13-28, jan./jun. 2001b.

GADAMER, Hans-Georg. **Elogio da teoria**. Lisboa: Edições 70, 1983b.

DUTT, Carsten (ed.). **En conversación con Hans-Georg Gadamer**: hermenéutica – estética – filosofía práctica. Tradução Teresa Rocha Barco. Madrid: Tecnos, 1998.

GADAMER, Hans-Georg. **Gesammelte Werke**. Band 5. Griechische philosophie I. Tübingen: J. C. B. Mohr, 1985.

GADAMER, Hans-Georg. Hans-Georg Gadamer und Hans Jonas: briefe über die Zukunftsethik. *In*: **Orientierung und Verantwortung**: Begegnungen und auseinandersetzungen mit Hans Jonas. Dietrich Böhler und Jens Peter Brune [Hrsg.]. Würzburg: Königshausen und Neumann, 2004. p. 479-482.

GADAMER, Hans-Georg. **Hans-George Gadamer im Gespräch**. Hrsg. von Carsten Dutt. Heidelberg: Winter, 1995.

GADAMER, Hans-Georg. **Hermenêutica em retrospectiva**. Tradução Marco Antônio Casanova. 2. ed. Petrópolis, RJ: Vozes, 2012.

GADAMER, Hans-Georg. **Mis años de aprendizaje**. Tradução Rafael Fernández de Maruri Duque. Barcelona: Herder, 1996.

GADAMER, Hans-Georg. **O caráter oculto da saúde**. Tradução Antônio Luz Costa. Petrópolis, RJ: Vozes, 2006.

GADAMER, Hans-Georg. **O problema da consciência histórica**. Tradução Paulo César Duque Estrada. 2. ed. Rio de Janeiro: FGV, 2003a.

GADAMER, Hans-Georg. On the possibility of a philosophical ethics. *In*: PALMER, Richard E. **The Gadamer reader**: a bouquet of the later writings. Evanston, Illinois: Northwestern University Press, 2007. p. 274-289.

GADAMER, Hans-Georg. Os limites do especialista. *In*: _____. **Herança e futuro da Europa**. Tradução António Hall. Lisboa: Edições 70, 2009. p. 115-132.

GADAMER, Hans-Georg. **Un secolo di filosofia**: dialogo con Riccardo Dottori. Milano: La nave di Teseo, 2019.

GADAMER, Hans-Georg. **Verdad y método I**. Tradução Ana Agud de Aparicio e Rafael de Agapito. 10. ed. Salamanca: Sígueme, 2003b.

GADAMER, Hans-Georg. **Verdad y método II**. Tradução Manuel Olasagasti. 2. ed. Salamanca: Sígueme, 1998.

GADAMER, Hans-Georg. **Verità e metodo**: elementi di una ermeneutica filosofica. Tradução Gianni Vattimo. Milano: Bompiani, 2000a.

GADAMER, Hans-Georg. **Wer bin Ich und wer bist Du?** Ein Kommentar zu Paul Celans Gedichtfolge "Atemkristall". Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1986.

GEORGE, Theodore. The responsibility to understand. *In*: HEIDEN, Gert-Jan van der. **Phenomenological perspectives on plurality**. Leiden: Brill Publishing, 2014. p. 103-120.

GEORGE, Theodore. **The responsibility to understand**: hermeneutical contours of ethical life. Edinburgh: Edinburgh University Press, 2020.

GRONDIN, Jean. **¿Que es la hermenêutica?** Tradução Antonio Martínez Riu. Barcelona: Herder, 2008.

GRONDIN, Jean. **Hans-George Gadamer**: una biografía. Tradução Angela Ackermann Pilári, Roberto Bernet e Eva Martín-Mora. Barcelona: Herder, 2000.

GRONDIN, Jean. **Introdução à hermenêutica filosófica**. Tradução Benno Dischinger. São Leopoldo: Ed. Unisinos, 1999.

HEIDEGGER, Martin. **Ser e tempo**. Tradução Marcia Sá Cavalcante Schuback. 6. ed. Petrópolis, RJ: Vozes; Bragança Paulista: Editora Universitária São Francisco, 2012.

HEIDEGGER, Martin. **Sobre o humanismo**. Tradução Emmanuel Carneiro Leão. 2. ed. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1995.

JONAS, Hans. **O princípio responsabilidade**: ensaio de uma ética para a civilização tecnológica. Tradução Marijane Lisboa e Luis Barros Montez. Rio de Janeiro: Contraponto; Ed. PUC-Rio, 2006.

KÖGLER, Hans-Herbert. A critique of dialogue in philosophical hermeneutics. **Journal of Dialogue Studies**, London, v. 2, n. 1, p. 47-65, abr. 2014.

LAWN, Chris; KEANE, Niall. **The Gadamer dictionary**. London, NY: Continuum, 2011.

MARINO, Stefano (ed.) **Hans-Georg Gadamer**: ermeneutica, etica, filosofia della storia. Milano-Udine: Mimesis, 2014.

MARINO, Stefano. **La filosofia de Hans-Georg Gadamer e il problema del disagio della modernità**: ermeneutica, estetica, etica e politica. 2008. Tese (Doutorado em Filosofia: Estética e Ética) - Universidade de Bologna, Bologna, 2008. Disponível em: http://amsdottorato.unibo.it/835/1/Tesi_Marino_Stefano.pdf. Acesso em: 10 nov. 2019.

NATALI, Carlo. **La sagesza di Aristotele**. Napoli: Bibliopolis, 1989.

NIDASIO, Ilaria. La represa della filosofia pratica antica nel pensiero di Hans-Georg Gadamer: la razionalità ermeneutica come forma di responsabilità etica. **Lessico di etica pubblica**, v. 2. 2014. Disponível em: http://www.eticapubblica.it/wp-content/uploads/2015/04/LEP-RICERCHE_1.Nidasio.pdf . Acesso em: 10 out. 2019.

PAIXÃO, Márcio Petrocelli. A relação entre meios e fins na compreensão aristotélica da virtude ética – um ensaio sobre a questão da justa medida na ética aristotélica. **Revista de Estudos Filosóficos e Históricos da Antiguidade**, Campinas, v. 11, n. 22-23, jul. 2006/jun. 2007.

PICHLER, Nadir Antônio. **A felicidade na ética de Aristóteles**. Passo Fundo: UPF, 2004.

PLATONE. **Repubblica**. Tradução Roberto Radice. Milano: Bompiani, 2009.

RESE, Friederike. *Phronesis als Modell der Hermeneutik*. In: FIGAL, Günter (ed.). **Hans-Georg Gadamer**: Wahrheit und methode. Berlin: Akademie Verlag, 2007. p. 127-149.

RISSER, James. **Hermeneutics and the voice of the other**: re-reading Gadamer's philosophical. Albany: State University of New York Press: 1997.

ROHDEN, Luiz. A virtude da solidariedade na hermenêutica enquanto um jogo de fusão de horizontes. **Ethic@: An International Journal for Moral Philosophy**, Florianópolis, v. 19, n. 1, p. 135-148, maio. 2020.

ROHDEN, Luiz. **Hermenêutica filosófica**. São Leopoldo: Ed. Unisinos, 2002.

ROHDEN, Luiz. **Interfaces da hermenêutica**. Caxias do Sul: EDUCS, 2008.

ROHDEN, Luiz. O outro também pode ter razão: para além de ele ter apenas seus direitos reconhecidos. **KRITERION**: Revista de Filosofia, Belo Horizonte, v. 62, n. 148, p. 259–276, abr. 2021.

SCHMIDT, Dennis J. Hermeneutics as original ethics. *In*: SULLIVAN, Shannon; SCHMIDT, Dennis J. **Difficulties of ethical life**. New York: Fordham University Press, 2008. p. 35-47.

SCHMIDT, Dennis J. On the sources of ethical life. **Research in Phenomenology**, Leiden, v. 42, p. 35-48. 2012. Disponível em: https://brill.com/view/journals/rip/42/1/article-p35_3.xml. Acesso em: 20 nov. 2019.

SCHMIDT, Dennis J. Philosophical life and moral responsibility: wozu philosophie? *In*: FIGAL, Günter; ZIMMERMANN, Bernhard. (orgs.). **International yearbook for hermeneutics**. Tübingen: Mohr Siebeck, 2019. p. 113-128.

SCHMIDT, Lawrence. Application and praxis. *In*: KEANE, Niall; LAWN, Chris (eds.). **The blackwell companion to hermeneutics**. Hoboken: John Wiley & Sons, 2016. p. 253-258.

SCHMIDT, Lawrence. **Hermenêutica**. 3. ed. Tradução Fábio Ribeiro. Petrópolis, RJ: Vozes, 2014.

SMITH, Christopher. The ethical dimensions of Gadamer's hermeneutical theory. **Research in Phenomenology**, Leiden, v. 18, n. 1, p. 75-91, jan. 1988.

ZINGANO, Marco. **Aristotele – Etica Nicomachea**. Tradução, introdução e notas de Carlo Natali. Editori Laterza, Roma-Bari 1999. Resenha da obra de: Carlo Natali. *Aristotele – Etica Nicomachea*. *Analytica*, Rio de Janeiro, v. 4, n. 2, p. 168-179. 1999.