



UNIVERSIDADE FEDERAL DO CEARÁ
INSTITUTO DE CULTURA E ARTE
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA

REGIO HERMILTON RIBEIRO QUIRINO

**A RECONCILIAÇÃO ENTRE ÉTICA E POLÍTICA NA HERMENÊUTICA
FILOSÓFICA ENQUANTO FILOSOFIA DA FINITUDE**

FORTALEZA

2023

REGIO HERMILTON RIBEIRO QUIRINO

A RECONCILIAÇÃO ENTRE ÉTICA E POLÍTICA NA HERMENÊUTICA
FILOSÓFICA ENQUANTO FILOSOFIA DA FINITUDE

Tese apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Filosofia do Instituto de Cultura e Arte da Universidade Federal do Ceará, como requisito para a obtenção do título de Doutor em Filosofia. Área de concentração: Filosofia Contemporânea.

Orientador: Prof. Dr. Custódio Luís Silva de Almeida.

FORTALEZA

2023

Dados Internacionais de Catalogação na Publicação
Universidade Federal do Ceará
Sistema de Bibliotecas

Gerada automaticamente pelo módulo Catalog, mediante os dados fornecidos pelo(a) autor(a)

Q81r Quirino, Regio Hermiton Ribeiro.

A reconciliação entre ética e política na hermenêutica filosófica enquanto filosofia da finitude / Regio Hermiton Ribeiro Quirino. – 2023.
177 f.

Tese (doutorado) – Universidade Federal do Ceará, Instituto de cultura e Arte,
Programa de Pós-Graduação em Filosofia, Fortaleza, 2023.
Orientação: Prof. Dr. Custódio Luís Silva de Almeida.

1. Hermenêutica. 2. Finitude. 3. Ética. 4. Política. 5. Hans-Georg Gadamer. I. Título.

CDD 100

REGIO HERMILTON RIBEIRO QUIRINO

A RECONCILIAÇÃO ENTRE ÉTICA E POLÍTICA NA HERMENÊUTICA
FILOSÓFICA ENQUANTO FILOSOFIA DA FINITUDE

Tese apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Filosofia do Instituto de Cultura e Arte da Universidade Federal do Ceará, como requisito para a obtenção do título de Doutor em Filosofia. Área de concentração: Filosofia Contemporânea

Aprovada em: 31/07/2023.

BANCA EXAMINADORA

Prof. Dr. Custódio Luís Silva de Almeida
(Orientador)
Universidade Federal do Ceará (UFC)

Prof. Dr. Manoel Araújo de Oliveira
(Membro Interno)
Universidade Federal do Ceará (UFC)

Prof. Dr. Hugo Filgueiras de Araújo
(Membro Interno)
Universidade Federal do Ceará (UFC)

Prof.^a Dra. Maria Aparecida de Paiva Montenegro
(Membra Interna)
Universidade Federal do Ceará (UFC)

Prof. Dr. Luiz Rohden
(Membro Externo)
Unisinos

Para minha mãe, meu pai, minhas irmãs e
meu irmão pelo apoio, carinho e
compreensão.

Para Anna Priscilla e Arthur Henrique pelo
amor e por me ensinar ser uma pessoa
melhor.

AGRADECIMENTOS

A Deus e à Nossa Senhora.

Ao professor Exedito Passos (UECE) que me apresentou na graduação em Filosofia o pensamento de Hans-Georg Gadamer, iniciando minha jornada hermenêutica.

Ao professor Custódio Luís Silva de Almeida por compartilhar sua competência e conhecimentos através das orientações e pela sensibilidade durante os períodos difíceis da vida e da construção do texto acadêmico.

Ao professor Manoel Araújo de Oliveira por suas observações ao texto e pela partilha de conhecimento e expertise em Filosofia através de suas magistrais aulas no Programa de Pós-graduação em Filosofia.

Ao professor Luiz Rohden por suas anotações e observações ao texto sempre de forma pertinente e qualificada.

À professora Maria Aparecida de Paiva Montenegro e ao professor Hugo Filgueiras de Araújo que gentilmente participaram da banca de defesa de tese e por suas qualificadas observações.

Aos professores do Programa de Pós-graduação em Filosofia da Universidade Federal do Ceará, em especial aqueles que tive a oportunidade de assistir aulas, como: Manoel Araújo de Oliveira, Luiz Felipe Sahd, Átila Amaral Brilhante.

Ao servidor Sebastião Barroso, secretário do Programa de Pós-graduação em Filosofia pela sua diligência, assertividade e pela clara compreensão do que seja o serviço público.

Aos colegas de turma do doutorado e os colegas de trabalho à época em especial: Giacomio Tenório Farias, Patrícia Vieira Pereira Minami, Priscila Ribeiro Jeronimo, Marcos Youji Minami, Alex Silva Gonçalves, Hommel Pinheiro, Adriana Alencar, Sávio de Brito Fontenele, José Eduardo de Carvalho Lima, Thalia Andrade, Jerlânia Lucena, Livia Mendes, Lilian Mendes, Kelly Iara Bezerra Lima e Carlos Cordeiro que através do diálogo e das conversações contribuíram, cada um ao seu modo, para a continuação da jornada acadêmica, tanto em nível pessoal quanto intelectual.

À UFC por possibilitar o espaço para pesquisa, debate e produção do conhecimento através da sua estrutura física e de seus docentes e servidores.

“A grande tradição da filosofia prática sobrevive em uma hermenêutica que tem consciência de suas implicações filosóficas.”(Gadamer, 1983, p.76)

RESUMO

Defende-se neste trabalho a elaboração da reconciliação entre ética e política na contemporaneidade a partir da Hermenêutica de Hans-Georg Gadamer enquanto uma filosofia da finitude. Compreendendo que estas temáticas, ética e política estão dispostas em Gadamer, mesmo que de forma dispersa e não de forma concisa, trabalha-se a exposição do caminho da reconciliação proposto a partir de Gadamer. E que esta nova conciliação entre ambas é realizada em uma nova base de sustentação em relação a períodos anteriores, a finitude, que contempla ao mesmo tempo, a linguagem e a história. A construção desse percurso perpassou as trilhas deixadas no pensamento grego antigo, passando pela racionalidade moderna técnico-científica, chegando até o momento atual. Trata-se de apresentar a reconciliação entre ética e política na contemporaneidade e suas possíveis implicações normativas no sistema jurídico positivo atual, na tentativa de provocar um alargamento dos conceitos e da expressividade do mundo contemporânea, entendendo a relação entre linguagem e mundo a partir do pensamento de Gadamer. Desse modo, conceitos como sujeito *hermeneuticus* e Estado *hermeneuticus* surgem como construções teóricas-reflexivas a partir da racionalidade hermenêutica e seu viés de filosofia prática, na tentativa de expor uma unidade de sentido coerente que garanta o exercício pleno de solidariedade humana.

Palavras-chave: hermenêutica; finitude; ética; política; Hans-Georg Gadamer.

ABSTRACT

In this work the elaboration of reconciliation between ethics and politics is advocated from the perspective of Hans-Georg Gadamer's Hermeneutics as a philosophy of finitude. Recognizing that these themes, ethics, and politics are present in Gadamer's thought, albeit in a dispersed rather than concise form, the focus here is on reconciliation. This new reconciliation between both is established on a new foundation compared to previous periods: finitude, which simultaneously encompasses language and history. The construction of this path traces its roots back to ancient Greek thought, through the modern technical-scientific rationality, and arrives at the present moment. The objective is to present the reconciliation between ethics and politics in contemporary times and its potential normative implications in the current positive legal system, aiming to broaden the concepts and expressiveness of the contemporary world. This understanding of the relationship between language and the world is derived from Gadamer's philosophy. Consequently, concepts like the hermeneutical subject and the hermeneutical state emerge as theoretical-reflexive constructs within the realm of hermeneutical rationality and its practical philosophical dimension, all in an attempt to articulate a coherent unity of meaning that ensures the full exercise of human solidarity.

Keywords: hermeneutics; finitude; ethic; policy; Hans-Georg Gadamer.

SUMÁRIO

| | | |
|------------|--|------------|
| 1 | INTRODUÇÃO | 10 |
| 2 | O COMEÇO É RELAÇÃO: O ACORDO ORIGIÁRIO ENTRE ÉTICA E POLÍTICA NA FILOSOFIA GREGA | 17 |
| 2.1 | A trilha mitológica | 17 |
| 2.2 | A trilha dos pré-socráticos | 25 |
| 2.3 | A trilha socrática | 34 |
| 2.4 | A trilha platônica | 43 |
| 2.5 | O caminho aristotélico | 60 |
| 3 | A RUPTURA ENTRE ÉTICA E POLÍTICA NA IDADE MODERNA E A CRÍTICA DE GADAMER À FILOSOFIA DA SUBJETIVIDADE QUE ORIENTA A ÉTICA E A POLÍTICA MODERNAS | 72 |
| 3.1 | Os caminhos da formação da ética e da políticas modernas | 72 |
| 3.2 | Os caminhos da ruptura da ética e da política modernas | 80 |
| 3.3 | Os fundamentos da ética e da política modernas: individualismo e a subjetividade | 88 |
| 3.4 | A crítica à ética e à política da modernidade feita por Gadamer | 105 |
| 4 | A FILOSOFIA HERMENÊUTICA DA LINGUAGEM COMO FILOSOFIA DA FINITUDE E A RECONCILIAÇÃO ENTRE ÉTICA E POLÍTICA EM GADAMER | 118 |
| 4.1 | As trilhas na filosofia hermenêutica da linguagem | 118 |
| 4.2 | A filosofia hermenêutica enquanto filosofia da finitude | 129 |
| 4.3 | A reconciliação entre ética e política na finitude | 137 |
| 4.4 | Implicações normativas a partir da reconciliação entre ética e política | 149 |
| 5 | CONCLUSÃO | 164 |
| | REFERÊNCIAS | 171 |

1 INTRODUÇÃO

A Filosofia Contemporânea tem na linguagem a sua centralidade. Esta centralidade significa que, apesar de abordagens diferentes sobre a linguagem na Filosofia Contemporânea¹, a linguagem terá todos os privilégios de discussão. Ou seja, nada escapa da linguagem². Desde os grandes temas contemporâneos, como IA (inteligência artificial), crises ecológicas, nova distribuição de poder na geopolítica mundial e a ontologia contemporânea, assim como os problemas do cotidiano. Tudo é atravessado pela linguagem.

A reviravolta linguística (*linguistic turn*), movimento que assume inicialmente a questão da sintaxe na análise da linguagem, trouxe o tema para a discussão central. Posteriormente, consolidando a centralidade da linguagem na filosofia contemporânea, a questão pragmática e ontológica da linguagem contribuiu decisivamente para a situação de centralidade. Este movimento na filosofia contemporânea ficou conhecido como a reviravolta linguístico-pragmática, tratando da sintaxe e semântica e da ontologia da linguagem.

Hans-Georg Gadamer (1900-2002) traçou na filosofia do século XX, uma marca inegável para o *linguistic turn* (reviravolta linguística). As contribuições de Gadamer se espriam, a partir da ontologia da linguagem, em outras, questão que atua direta ou indiretamente sobre a questão ontológica da linguagem. Deste modo, podem-se citar as contribuições gadamerianas: os estudos platônicos contemporâneos, impulsionando discussão sobre a dialética de Platão, reavivando a discussão especulativa, por exemplo, no âmbito da linguagem; os estudos de filologia, retomando conceitos clássicos na filosofia, como o conceito de *sensus communis*; e, de maneira mais contundente, a abordagem sobre a Hermenêutica, tratando da compreensão articulada na linguagem enquanto instância ontológica.

Ao ter sua obra maior publicada em 1960, intitulada *Verdade Método: traços fundamentais de uma hermenêutica filosófica*, esta publicação, ao longo de sua divulgação, trouxe uma efervescência intelectual e uma transição no conceito tradicional da hermenêutica. Outrossim, a obra de Gadamer é uma crítica direta ao

¹ É possível perceber na Filosofia contemporânea abordagens distintas em relação à linguagem, inclusive, no trabalho de um mesmo autor, no caso Ludwig Wittgenstein.

² É bem verdade que este movimento não é único, pois há quem questione esta centralidade, como o movimento chamado realismo especulativo. Cf. Oliveira, 2019, p. 255.

modelo metodológico da hermenêutica, mas não se resume a isso. A obra denuncia e anuncia ao mesmo tempo. Denuncia o exagero na fixação da metodologia das ciências naturais para a compreensão, como anuncia uma abordagem diferenciada sobre a compreensão, uma abordagem que não passa somente pelo aspecto metodológico, mas que o orienta, inclusive criando as condições de possibilidade para a metodologia.

A mudança sugerida por Gadamer na hermenêutica altera tanto a forma quanto o conteúdo desta. Historicamente, antes de Gadamer, a hermenêutica era vista nos primórdios como uma ciência auxiliar para o entendimento de textos científicos (Dannhaeuer); depois, no século XVIII, passou a ser entendida como uma metodologia das *Geisteswissenschaften* (ciências do espírito), numa primeira tentativa de universalidade da hermenêutica (Schleiermacher). E, mais próximo cronologicamente a Gadamer, a hermenêutica assumiu uma ligação com a problemática do ser, seguindo Heidegger, que trata do sentido do ser.

Pode-se dizer então que, antes do período de Gadamer, a hermenêutica estava ligada a uma metodologia da interpretação. Ao longo do tempo, e juntamente com os autores citados acima, a hermenêutica foi sendo modificada. Contudo, a modificação proposta por Gadamer parte de uma pergunta: *O que é o compreender a partir da experiência humana?* Gadamer teve uma preocupação com a hermenêutica não como uma teoria metodológica da compreensão, nem como uma “lógica das ciências do espírito”, mas como uma teoria universal da compreensão, em que as nossas experiências, pela historicidade e linguagem, são elementos fundamentais para a compreensão. Como disse o próprio Gadamer (2007, p. 268): “Compreensão sempre vem ligada com linguagem”, saindo de um discurso metodológico das ciências do espírito para uma hermenêutica compreendida como filosofia.

Entendendo a hermenêutica focada na compreensão, e entendendo que toda compreensão se faz na linguagem, a linguagem assume uma posição fundamental na hermenêutica de Gadamer. A linguagem, para Gadamer, não é aceita como algo de caráter instrumental, mas é proposta uma outra forma para ser experienciada, uma forma ontológica, em que a “coisa mesma” se manifesta pela linguagem (Oliveira, 2019, p. 194). Gadamer alterou radicalmente o conceito de linguagem e compreensão, e alterando esses conceitos alterou também a hermenêutica.

Para apresentar a mudança da hermenêutica, Gadamer se utiliza da experiência da arte, da experiência histórica e da própria experiência linguística. Estas experiências, pelas suas formas de ser, revelam a verdade, que não é uma verdade das ciências, mas uma verdade do ser, que se apresenta na obra de arte, na história e na linguagem. Não são três verdades, ou três seres, mas três formas de compreensão da verdade. Formas nas quais o ser humano tem condições de compreender de acordo com as suas limitações, de acordo com a finitude. Gadamer provoca e expõe na hermenêutica a marca da finitude.

A ocorrência da compreensão pelo ser humano dá-se de forma linguística, seja na obra de arte, seja na história, seja na própria linguagem, sendo tudo transpassado pela finitude. Manifesta-se aí a universalidade ontológica da linguagem. É neste aspecto que se pode entender o contexto da frase de Gadamer (1998, p. 687): “O ser que pode ser compreendido é linguagem”.

A linguagem como mediação intransponível da compreensão aparecerá em todas as discussões gadamerianas. A linguagem entendida dessa forma não é mais compreendida somente como meio (*Mittel*) de comunicação, mas como *medium* da compreensão, aparecendo de forma dialógico-dialética na relação com o mundo.

Para Gadamer, tratar da compreensão não se assemelha a um conhecimento puramente técnico, no sentido moderno. Nem tampouco se assemelha a um sentido prático, também no modo moderno. A compreensão tem a ver com *práxis* no sentido aristotélico e está ligada a *phronesis*. “Compreender é então um caso especial da aplicação de algo geral a uma situação concreta e particular” (Gadamer, 2018, p. 411).

Desta forma, Gadamer utiliza a *phronesis* de Aristóteles como o elemento modelar para a hermenêutica filosófica em relação à compreensão. Trabalhando a ideia de aplicação apresentada pelo estagirita, Gadamer faz uma apropriação deste conceito para a questão da compreensão, ampliando-se, então, para todas as questões humanas. Contudo, a proposta dessa tese não segue por esta trilha de tratar e de dar conta de todas as questões humanas. E, é claro, esta também não foi a pretensão de Gadamer, mas claramente, ele quer dar, pelo menos, uma orientação para todas as questões humanas. A trilha que se segue tratará de um recorte específico, mais fundamental para a vida de humana: a questão de ética e de política.

Em Gadamer, não há um livro específico, dedicado sobre ética ou política. Estes temas estão apresentados ao longo de sua produção acadêmica, sobretudo,

nos textos mais próximos cronologicamente a nós. Isso é algo próprio de Gadamer, haja vista que sua própria hermenêutica filosófica não se enquadra em nenhum sistema e não se enquadra em uma teoria, no sentido moderno do termo. Mas isso não quer dizer que, a partir das reflexões da hermenêutica filosófica, e a partir do próprio modo de ser da hermenêutica filosófica, não se possa extrair uma série de questões de ética e política. É nesta trilha, portanto, que esta tese seguirá.

A escolha do termo trilha, que aparece em algumas das seções e subseções desta tese, é muito propícia e conveniente. Trilha é um caminho que não está pavimentado, é caminho rudimentar, associado também a vereda. Tratando de ética e política a partir da hermenêutica filosófica de Gadamer, estar-se-á em trilhas, no sentido de algo não pavimentado, sedimentado, mas que é feito na medida do caminhar na trilha. O termo rudimentar é entendido como algo originário e em descoberta, e não no sentido de defeituoso. Por isso, não é o intuito de descobrir uma teoria ética ou uma ciência política em Gadamer, mas sim de compreender como a *práxis hermenêutica* se relacionada e interage com a ética e a política da contemporaneidade e quais as suas relações e consequências, sobretudo as implicações normativas a partir da hermenêutica filosófica.

Desse modo, a proposta é investigar e mostrar que, histórica e filosoficamente, ética e política, duas dimensões humanas fundamentais que estiveram imbricadas desde os seus surgimentos, e continuaram interligadas na Filosofia Antiga e até mesmo na Idade Média, de forma diferente do modelo da filosofia antiga, estiveram também entrelaçadas. Contudo, a partir da modernidade, com a instituição da filosofia da subjetividade, houve uma ruptura entre ética e política, que produziu, ao longo do tempo, uma perda de sentido e um esvaziamento ético e político na modernidade e contemporaneidade. Esta perda de sentido e um esvaziamento ético e político podem e devem ser revistos pela hermenêutica filosófica.

Esta situação de um certo esvaziamento normativo ontológico em relação ao modelo da tradição e a forma de ligação entre ética e política contemporâneo geraram uma nova concepção da ética e política. Esta situação é diagnosticada por vários autores (Hannah Arendt, Jürgen Habermas, Walter Benjamin, Jonh Rawls, Giles Lipovetsky...) de vários modos diferentes. No entanto, neste momento, basta-nos a compreensão de Gadamer sobre a situação atual. Segundo Gadamer (2009b, p. 335), “às vezes, se chega quase a perder o alento”, diante do quadro em que a contemporaneidade se encontra. Esta observação de Gadamer nos remete a uma

reflexão sobre o presente, mas, sobretudo, remete-nos a uma reflexão sobre o futuro que se está construindo.

O diagnóstico da situação atual, em decorrência desta ruptura entre ética e política contemporânea, não é otimista, agradável e nem um pouco civilizatório. Muito pelo contrário, apresenta um certo pessimismo, um mal-estar e indícios de barbárie. Coloca-se, então, uma questão: O que fazer diante deste quadro de cisão entre ética e política na contemporaneidade? Há algumas respostas, mas se norteia pela seguinte trilha: considerando que há a necessidade de reconciliação entre ética e política; considerando Gadamer um filósofo humanista; considerando a hermenêutica filosófica como filosofia prática; e considerando a finitude como elemento fundamental para a compreensão. A proposta é: reconciliar ética e política reestabelecendo a conexão através da Hermenêutica Filosófica, enquanto uma metafísica da finitude, que se manifesta na historicidade da compreensão e na linguisticidade.

É preciso entender que a discussão sobre ética e política em Gadamer é, ao mesmo tempo, uma questão presente e silenciosa, principalmente sobre a fonte originária de conexão entre ambas. Em Gadamer, faz-se presente essa temática, mas, na maioria das vezes, de forma transversal, e não de forma direta. E mesmo nos textos que tratam de forma direta sobre o tema, o tratamento não foi o mesmo que é proposto aqui. No entanto, principalmente se segue uma orientação gadameriana: “Um enunciado só consegue tornar-se compreensível quando no dito compreende-se também o não dito” (Gadamer, 2007, p. 181). Pois bem, esta tese se propõe a partir do dito, compartilhar aquilo que ainda ficou no não dito, o expondo no dito.

Para expressar esta proposta da tese, foram construídas e trilhadas seções, que tentarão seguir o modelo de raciocínio de Gadamer. Este modelo é um modelo de raciocínio circular, não no sentido de círculo vicioso, mas sim de círculo virtuoso, no qual se acrescenta, em cada volta dada, um conhecimento novo, que contribua com a exposição do tema, juntando-se com aquilo que já foi dito. O seguimento ao raciocínio hermenêutico filosófico não parte de uma tentativa de imitação, mas de uma compreensão de que, ao se falar sobre a reconciliação entre ética e política a partir da hermenêutica filosófica, é coerente usar este estilo.

Inclusive, falando de estilo de escrita, é preciso referenciar que Gadamer é um erudito, um escritor de vastidão. Isto significa que encontramos nos textos de Gadamer filósofos pré-socráticos, filósofos medievais cristãos, filósofos modernos e contemporâneos de Gadamer, e às vezes todos ao mesmo tempo. Encontramos

referências bíblicas e textos jurídicos, assuntos da área médica e assuntos de filologia. Contudo, é possível perceber, em todos estes textos e em todas as citações de variados filósofos, a disponibilidade para o filosofar. Num sentido de fazer um diálogo, de entender a filosofia como o próprio dialogar (Almeida, 2002, p. 12).

Este diálogo mantém um critério mínimo de clareza e justificação racional do tema proposto a ser discutido, na perspectiva de propiciar uma participação no diálogo, ao invés de um fechamento para o diálogo, em termos herméticos e especialíssimos, que poucos têm acesso ou conhecimento. Gadamer procurava coerência. Em sua escrita, pode-se perceber que esta coerência até aparece de forma mais consistente, em outros momentos de forma menos consistente, mesmo assim, haverá coerência. É nesta trilha que se tentou também seguir, através de três seções nesta tese, além desta primeira seção introdutória.

A segunda seção trata da exposição de um acordo originário entre ética e política na Antiguidade, a partir de uma exposição de percurso histórico duplo. De um lado, segue-se uma trilha que apresenta, de forma sucinta, a relação própria e íntima entre ética e política na Antiguidade, desde a mitologia até a filosofia aristotélica. Nesta relação, há um desenvolvimento, de um modo histórico, cultural, para uma ampliação de ordem filosófica. Usando uma expressão de Gadamer, pode-se dizer da palavra ao conceito na questão da ética e da política, entendendo aqui a palavra como o elemento mais originário e basilar da compreensão (*mito*) e o conceito como uma forma de compreensão mais elaborada (*filosofia*), mesmo assim lastreada na linguagem. Esta descrição, na medida do possível articulará os filósofos antigos com a compreensão da hermenêutica filosófica.

Na terceira seção, trata-se da ruptura ocorrida na modernidade, da quebra do acordo originário entre ética e política. Aqui não se tem mais uma trilha, mas sim uma estrada pavimentada, onde, mesmo com seus benefícios de pavimentação, houve uma série de ações criticadas para a construção da estrada feita pela Filosofia da Subjetividade. Mostra-se, em alguns aspectos, como a epistemologia, a estética e a política possuem a presença marcante do caráter subjetivista que se formou na modernidade. Neste contexto, entende-se que a ruptura entre ética e política foi patrocinada pela configuração de um modelo de subjetividade na modernidade, compreendendo a subjetividade como a centralidade da discussão filosófica à época e amparada pelas ciências modernas, sobretudo as ciências naturais. Desse modo, as ciências da modernidade promovem uma compreensão do mundo e da vida, de

forma fragmentada, a-histórico, criando-se, assim, uma ausência de conexões e relações entre as áreas do conhecimento e entre a vida mesma.

Na quarta seção, apresenta-se o percurso da trilha que irá desembocar na hermenêutica filosófica. A hermenêutica filosófica será anunciada como o *topos* da *reconciliação* entre ética e política na contemporaneidade, através da ontologia expressada na historicidade da compreensão e linguisticidade, ou seja, manifestações próprias e marcantes da finitude. Dessa forma, apresenta-se a hermenêutica filosófica como uma metafísica da finitude. Neste sentido, a sustentação da reconciliação entre ética e política acontece na compreensão que ocorre na finitude; portanto, com disponibilidade para a abertura, diversidade, flexibilidade e inclusão. A condição da finitude nos coloca em espaço próprio, delimitado, mas, ao mesmo tempo, um espaço para as possibilidades de compreensão, algo sempre em disposição e não de imposição. Tanto é assim que, na terceira seção desta tese, dispõe-se a pensar as implicações normativas da reconciliação entre ética e política a partir da hermenêutica enquanto hermenêutica da finitude, fazendo uma provocação à normatividade jurídico-positiva, através do *sujeito hermeneuticus*, o *Estado hermeneuticus* e a Democracia hermenêutica.

Dentro desse contexto, a hermenêutica filosófica oferece reflexões éticas e políticas para repensar a situação contemporânea, desde a questão da solidariedade, do humanismo contemporâneo, da saúde humanizada e de políticas públicas para combater preconceitos discriminatórios e excludentes. A proposta da hermenêutica filosófica, sustentada na linguagem, na história e na finitude, traz uma reflexão ética e política não na forma de um ser humano universalista abstrato, mas traz o sentido da universalidade do ser humano que se manifesta de maneira radicalmente humana, histórica, linguística e finita.

É por esta perspectiva que é possível pensar em Gadamer uma valência ontológica da finitude, que acontece pela compreensão, história e linguagem. A conceituação da finitude, dessa forma, possibilita, então, unir as reflexões sobre as regras de convivência humana (ética) com as formas organizadas de sobrevivência e de poder público (política) de forma real, concreta, histórica, finita, ou simplesmente humana.

2 O COMEÇO É RELAÇÃO: ACORDO ORIGINÁRIO ENTRE ÉTICA E POLÍTICA NA FILOSOFIA GREGA

2.1 A trilha mitológica

A sabedoria antiga apresenta, desde o início da sua formação, o mito. O mito existiu antes de toda a formação conceitual, como, por exemplo, a filosofia. Nos mitos gregos, a narração, com fantasias e o sobrenatural, foram as primeiras marcas orientadoras da compreensão na Antiguidade, sejam dos eventos naturais e eventos humanos. Não é possível entender o mito como algo inconsequente e irrelevante para realidade humana daquela época, tendo em vista a influência, de forma significativa, que os mitos tiveram na formação das primeiras civilizações humanas, no caso específico aqui, os gregos.

Apesar de toda esta influência do mito no passado, o conceito de mitologia ao longo do tempo, e principalmente a partir da idade moderna, com o Iluminismo, foi tratado como algo improdutivo para o desenvolvimento da sociedade moderna. O mito foi tratado como algo a ser preterido, no sentido de não se ter mais relação profícua com esta forma de conhecimento. Esta forma de conhecimento passou a ser entendida na modernidade como um atraso ou retrocesso à sociedade progressista e científica da época. “A imagem científica do mundo se compreende como uma dissolução da imagem mítica do mundo” (Gadamer, 1997a, p. 14).

Gadamer não concorda totalmente que tenha ocorrido “uma dissolução mítica do mundo” ou um “*desencantamento do mundo*”, como dissera Max Weber. No mundo moderno e contemporâneo ocorreram e ainda ocorrem elementos “*encantadores*”. “Os observadores da atual situação mundial podem listar muitos sinais que testemunhem a sobrevivência das energias religiosas e novas motivações religiosas também nesta nossa era da ciência” (Gadamer, 1997a, p. 56). Por esta referência feita por Gadamer, se pode perceber que a religião na contemporaneidade, continua existindo, e em existindo, continua a possuir elementos míticos³, demonstrando a sobrevivência destes aspectos ainda hoje, de certa forma “*encantadores*”.

³ Pensa-se aqui, principalmente nas religiões monoteísta, como o judaísmo e o cristianismo. Essas religiões, existentes até hoje, possuem suas mitologias, como o mito da criação.

De um modo geral, o que quer se ressaltar aqui neste início é a unidade de sentido, um acordo originário de compreensão que existiu na Antiguidade, com o mito, e que permeou todo o pensamento grego antigo, incidindo inclusive na “ética” e na “política” da época⁴. Esse acordo inicial foi transpassado pelo mito, incidindo em tudo e todos. É neste aspecto que se fez a referência a Weber e Gadamer, ou seja, no “*mundo encantado*” de Weber e na “*imagem mítica do mundo*” de Gadamer, havia uma unidade de sentido da totalidade das coisas.

Influenciado pela filosofia grega, e pela filosofia romântica que revalorizou o mito, Gadamer retoma uma trilha da formação originária do conhecimento humano. Trilha esta iniciada pelos gregos. Esta trilha irá influenciar a discussão ligada as questões éticas e políticas da época. Para Gadamer, desde o início da chamada sabedoria humana, há uma unidade e complementariedade de saberes, um acordo originário que perpassa toda a formação do pensamento grego antigo.

Para ilustrar esta referência, do acordo originário, e de como este acordo faz parte das questões éticas e políticas antigas, se conduz à civilização grega. A civilização grega, copiosa de forças cósmicas, deuses e outros seres sobrenaturais, articulou seus mitos para a iniciação das pessoas, no sentido do mundo e das coisas, na formação de costumes, crenças, culturas e tradições, numa harmonia e integração total. Com os gregos antigos, através dos mitos, se articulou uma primeira compreensão da *physis*, a natureza, assim como se iniciou uma compreensão do modo de ser (*êthos com eta*) do ser humano⁵.

A orientação da vida grega antiga, e especificamente da moral grega antiga, ocorreram nos poemas-mitológicos épicos de Hesíodo na Teogonia, e em Homero, nas suas obras *Ilíada* e *Odisseia*. Além dessas obras, as tragédias de Ésquilo

⁴ Apesar da polissemia dos termos, em regra geral, utilizar-se-á o termo ética ligada a uma reflexão e orientação do comportamento moral do ser humano, e política ligada a questão da organização social, do governo, no sentido da organização para sobrevivência humana. Do ponto de vista da terminologia conceitual, estes termos irão aparecer com força e consistência no período socrático, contudo, no período histórico conhecido como mitológico, os escritores antigos trataram de questões relacionados à organização social e política da Grécia Antiga, como a guerra, a justiça, a moralidade e o papel dos deuses na vida humana, assim como trataram de questões relacionadas a justiça, a honra e a virtude dos indivíduos. Neste sentido, haverá uma normatividade que se manifesta e orienta a questão da vida pública (política) e a dimensão privada (ética) A referência a estas questões éticas e políticas no período mitológico já existiam, mas não em nível filosófico.

⁵ Com Homero é possível notar a grafia de êthos com eta, no sentido de usos e costumes dos seres humanos, o modo de viver e a sabedoria desenvolvida nesse modo de viver. Existe também a grafia de êthos com epsilon, no sentido de algo natural. Apesar da variação gráfica, se entenderá e aceitará aqui, o sentido da palavra como sendo um fazer ético, seguindo o pensamento de Aristóteles. Cf. Aristóteles, *Metafísica*. I, 1, 981b 25-26; *Política*. II, 1, 1261a 30-35; *Política*. III, 5, 1280a 15-20.

podem também ser contabilizadas nesta orientação de vida para os gregos. Os poemas-míticos de Hesíodo e Homero expressaram o espírito agônico dos gregos e sua necessidade de querer compreender o mundo, e poder se situar diante dele.

Estas manifestações poéticas-mitológicas apresentavam orientações para os seres humanos, expondo um sentido, e um sentimento de acomodação no mundo, no tempo e no espaço. Os mitos, no caso de Homero, pautados na ética de honra do herói-guerreiro foram modelos de referência éticos, jurídicos, políticos, estéticos e sociais para os gregos. Nos poemas épicos gregos havia um encontro do ser humano com a sua finitude e a compreensão do seu posicionamento no cosmos (Almeida, 1988). Havia, assim, nos mitos, um ordenamento cósmico, moral e ético, e por conseguinte, um ordenamento político, tudo expressado numa unidade. É esta unidade que é percebida por Gadamer, e que o “encanta”, não só do ponto de vista da organização, mas sobretudo, do ponto de vista da situação de pertencimento e reconhecimento que se manifesta no ser humano. Uma compreensão de pertencer a algo e de reconhecer este pertencimento. Este algo é a ordem cósmica. É neste contexto, que de forma mesmo inicial, a questão da finitude aparece, pois ao se reconhecer pertencendo ao Cosmos, o ser humano compreende sua pequenez, sua limitação, sua condição de precariedade diante de elementos tão superiores, grandiosos e infinitos no Cosmos.

Com os mitos há uma exposição originária de compreensão do mundo natural, e de tudo o que há nele, assim como a compreensão do mundo humano e de tudo o que há nele. Há a tentativa de exposição da estrutura da ordem de tudo que está no Cosmos, e a própria formação do Cosmos. Tudo isso transpassado pela intermediação de seres sobrenaturais. Neste sentido, a separação entre o mundo sobrenatural (forças cósmicas e divindades), mundo natural (natureza) e mundo humano (sociedade) deve ser entendida como uma separação didática, já que para os gregos antigos esta separação efetiva de “mundos” não ocorria, pois, havia uma conexão intrínseca entre eles, sobrenatural, natural e humano, que se performava em unidade.

Com isso, os mitos se apresentaram como exemplos a serem seguidos. Como paradigmas. São exemplos, então, os heróis semideuses (quase sobrenaturais) para os homens (naturais, finitos). Os mitos contados motivavam o ser humano, o impelindo de alguma forma a repetir os mesmos atos contados nos mitos. Existia então no mito, um modelo de *êthos* a ser seguido.

Não somente os heróis, mas as ações dos deuses também serviam como orientações, como referências, no sentido de mostrar aos homens como deveriam se comportar. É o caso da virtude do pudor e da justiça no relato contado por “Protágoras”. Na obra de Platão, intitulada *Protágoras*, está relatado o mito de Prometeu e Epimeteu⁶ em que há à distribuição realizada por Hermes da virtude do pudor e da justiça, dada por Zeus. A partir desta distribuição todos os homens têm a virtude política e podem assim organizar a *pólis*. Neste mito, a convivência humana harmoniosa tem uma relação direta com os deuses. Ou seja, somente porque Zeus concedeu aos seres humanos a virtude do pudor e a virtude da justiça, é que os seres humanos podem conviver em paz.

Este relato apresenta uma compreensão bastante produtiva para a hermenêutica filosófica na sua dimensão ética e política, não só por fazer referência ao deus Hermes, do qual há uma relação na formação etimológica da palavra hermenêutica, mas por explicitar, a questão da relação, como elemento fundamental para a organização social e para os parâmetros éticos. É o deus Hermes aquele que encaminha aos seres humanos, a virtude do pudor e da justiça, se apresenta assim a questão da intermediação, do estabelecimento de uma relação entre deuses e seres humanos, para que haja uma sociedade justa e harmônica. Juntamente com Gadamer, se entende esta situação como bastante significativa para a questão da relação entre ética e política, mesmo no período mitológico, em que este não era um tema central. Neste relato, se pode correlacionar as virtudes dadas por Zeus e apresentadas por Hermes, a questão da ética e da política. A ética e política a partir do relato são ofertadas a todos os cidadãos para que possam dialogar entre si, e então possam chegar a um acordo entre si.

E, se volta a tempos mais remotos à Platão, na narração do poeta Ésquilo se verá que as Erínias, seres sobrenaturais e mitológicas, eram as protetoras da ordem natural e moral das coisas, ou seja, abarcavam a tudo e a todos, inclusive as divindades em relação à questão penal. Apresenta-se inicialmente assim, um vínculo de sobrenaturalidade na questão da justiça daquela época. Cabia as Erínias a correção dos atos considerados impróprios. Tanto é assim que na justiça penal grega antiga, as Erínias se assumiam como as cuidadoras dos crimes de sangue. E mesmo assim, é no mesmo Ésquilo, nas *Orestéias* (Ésquilo, 2014), que há a instituição de um tribunal

⁶ PLATÃO. *Protágoras*, 320 – 322c2-3.

de júri. Local de discussões e decisões jurídicas feitas pelos seres humanos, mostrando uma transição. Tem-se assim em Ésquilo uma passagem das questões de justiça, e que envolvem questões de ética e política, de uma questão totalmente sobrenatural (*Erínias*) para uma situação de debate e discussão entre os homens (natural). Pois, ao mesmo tempo que o tribunal do júri se apresenta como o local de debates e diálogos jurídicos, há também debates e diálogos que expressam questões éticas e políticas envolvendo os indivíduos julgados. Há então uma mudança na relação entre deuses e justiça, e na relação entre os próprios seres humanos. Não há mais uma determinação dos deuses, mas um julgamento entre os seres humanos e com os seres humanos, em que existe afirmações e contraditórios, réplicas e trélicas. Neste sentido, existe aqui uma explicitação, do princípio do diálogo para a resolução das questões humanas.

Desta forma, os mitos épicos gregos são uma cosmogonia. Uma exposição do ordenamento do Universo baseada em narrativas fantásticas, orientando e interagindo com os elementos naturais e humanos. Este ordenamento se estende na constituição do tempo e do espaço para os seres humanos. O tempo no mito épico não é fragmentado, ao contrário, é intermitente. É um tempo único e constante e está sempre no presente, tanto para quem conta o mito, como para quem o escuta.

O tempo do mito e no mito está prenhe de si mesmo, num processo de autogestação constante, se apresentando como ilimitado. Na *Poética* de Aristóteles se pode confirmar esta característica do tempo nos mitos, descrito através da diferença de tempo, entre a tragédia e a epopeia ⁷ “[...] porque a tragédia procura, o mais que é possível, caber dentro de um período do sol, ou pouco excedê-lo, porém a epopeia não tem limite de tempo [...]” (Aristóteles, 1991, p. 251).

Para Gadamer, os mitos gregos expressados nas poesias são produtivos para a humanidade e especialmente para a hermenêutica filosófica, por vários aspectos. Apresentar-se-ão aqui, alguns destes aspectos do mito relevantes para a hermenêutica filosófica e que expressam a ideia de relação, acordo e pertencimento defendido por Gadamer, assim como os indícios da relação entre ética e política na Antiguidade. Um dos aspectos mais relevantes para Gadamer é a unidade no mito. No mito há uma unidade entre o narrador, o ouvinte e aquilo que é proclamado. Aquilo

⁷ As epopeias são poemas extensos que narram as ações, os feitos memoráveis de um herói histórico ou lendário que representa uma coletividade; pode ser chamado de poema épico, ou ainda de poema heroico, portanto, característico do estilo de Homero, por exemplo.

que é dito, anunciado pelo mito envolve a todos. Estabelece-se uma unidade de sentido no mito pela escuta. Esta unidade não é o simples somatório sequencial das partes envolvidas, não obstante, é o conjunto entrelaçado e sincrônico, um todo, que se configura entre as partes. Uma engendração total entre todas as partes envolvidas.

Mas essa unidade só é percebida mediante a participação no mito, não sendo esta participação necessariamente como uma personagem, mas, na relação com o próprio mito, seja como narrador ou ouvinte. Aqui a subjetividade, a presença do sujeito, seja o narrador, a personagem ou ouvinte não é determinante no mito. Mesmo se fazendo presente, a subjetividade não assume um papel de protagonista. No entanto, faz parte do contexto, de um todo maior. “Eles revelam, antes, a verdadeira força da história” (Gadamer, 2018, p. 49). Eles, a quem se refere Gadamer são os mitos como um todo, e não os elementos individualizados do mito. Com os mitos, não há uma hierarquia do indivíduo no mito, ou individualização, isso ocorre por causa do envolvimento e pertencimento que o mito provoca, sem que ao mesmo tempo, possa haver o esquecimento de quem se é. Neste sentido, a narrativa do mito envolve a tudo (seres sobrenaturais, natural e o social, como a ética e política) e a todos, numa unidade, num acordo.

Outra característica do mito que pode ser destacada por Gadamer é o horizonte de sentido⁸. O ser humano ao interagir com a realidade, ao ter experiências, a viver “as coisas” ao seu redor, tem uma “visão”, uma compreensão daquilo em que está envolvido, um horizonte de sentido. A ideia de horizonte é preciosa a Gadamer e para a hermenêutica filosófica. “Horizonte é o âmbito de visão que abarca e encerra tudo o que é visível a partir de um determinado ponto” (Gadamer, 2018, p. 452).

Para esta exposição do termo horizonte em Gadamer, se relata sobre o conceito etimológico da palavra, para apresentar a compreensão anunciada. Horizonte é ligação, contato entre elementos, um conjunto que se forma a partir da presença de elementos no mesmo espaço dentro de uma determinada ótica. A partir da observação em espaços abertos e planos, com a presença de elementos distintos, exemplo, céu e terra, se forma um horizonte. Neste aspecto, e neste exemplo, horizonte não é tão somente uma linha divisória, todavia, um meio de ligação, de conexão entre os elementos, no caso, céu e terra.

⁸ Para a hermenêutica filosófica o horizonte de sentido, em sentido geral, é a referência compreensiva de uma pessoa. É a compreensão que ela expressa sobre algo.

Para além, mas não aquém, da questão etimológica, Gadamer utiliza esta metáfora como conceito e função-guia muito produtiva para a hermenêutica filosófica. O horizonte significa uma situação compreensiva, de ordenamento e entendimento da realidade, na própria realidade a ser compreendida. Uma construção envolvente do ser humano na sua realidade, que se enriquece quando há a fusão de horizontes, mesmo com a ocorrência de compreensões polivalentes. Nos mitos há horizontes de sentido e fusão de horizontes de sentido, entre narrador e ouvinte, entre a narração e os participantes. Pois cada um, narrador e ouvinte, possuem seu horizonte de sentido. Na medida da contação do mito estes horizontes vão interagindo, atuando mutuamente entre si, construindo uma fusão.

Desta forma, no mito se abre um mundo de sentido e de verdades. Esta interação do mito, de sentido e de verdades, ocorre pela linguagem. Na palavra, na linguagem, deuses e humanos se conectam e dialogam. Com isso, Gadamer compreende que a mitologia grega, por meio da sua linguagem, orientou a formação do pensamento ocidental, pela busca de sentido e verdade, possuindo uma natureza originária do pensamento ocidental, incidindo sobre questões de ética e política, por exemplo. “Se investigou os mitos e os contos por seu significado, isto é, pela sabedoria. O mito tem, em relação com a verdade, o valor de ser a voz de um tempo original mais sábio” (Gadamer, 1997a, p. 16).

As poesias, alegorias e símbolos são categorias radicalmente humanas que constrói o mundo humano. Através das poesias-míticas há um ensaio prévio do discurso ontológico⁹, há uma protofilosofia, pois, as poesias-míticas são uma tentativa de compreensão do todo e suas manifestações particulares na *physis*, incidindo, por exemplo, nas questões de ética e política.

Assim sendo, a poesia-mítica proclama uma verdade da vida para os seres humanos. O mito mostra a verdade na relação entre as partes envolvidas, narrador, aquele que escuta e a história narrada. A verdade do mito não é explicitada, mas, participado entre proclamação e escuta. Aquele que proclama revisita todo um conjunto de tradições e crenças, que envolvem o próprio narrador. Aquele que escuta se envolve na narrativa, e ambos se encontram num contexto de imersão, de

⁹ “Com o termo ‘ontológico’ queremos indicar uma pretensão de expor a totalidade do real e seus princípios, uma tentativa de compreensão de tudo, um tipo de conhecimento fundamental da estrutura de tudo, como posteriormente foi proposto por Aristóteles, de forma mais elaborada, ao definir uma “ciência dos princípios” (Cf. Aristóteles, *Metafísica*. IV 3,1005 b 10) que tem como objeto “o ser enquanto ser” (Aristóteles, *Metafísica* IV 1, 1003 a 21s).

pertencimento cultural, ideológico e social, mas, principalmente, se expressa uma questão existencial, uma compreensão, um sentido das “coisas”, a partir do que o mito expôs.

No mito, para Gadamer, não há uma razão decodificante e demonstrativa que “decifre as coisas”, todavia há um estabelecimento de compreensão de sentido. O mito traz à compreensão uma realidade, dando sentido a situações vivenciadas, destarte, sua ação é formadora de acolhimento e saber. “Os mitos e contos parecem desde o princípio plenos de sabedoria de todas as coisas, e, no entanto, possuem uma profundidade histórica própria” (Gadamer, 2007, p. 48).

Nos mitos se encontram a expressão da finitude humana, que se apresenta através da procura e da busca humana pelo posicionamento no mundo e pelo estabelecimento de compreensão do mundo.

O caminho mitológico assumido por Gadamer compreende o mito como um elemento primordial e originário da formação do ser humano. Gadamer compreende o mito como busca de conhecimento e ordenamento do mundo, assim como busca de conhecimento e ordenamento do próprio ser humano. A ética e política da época mitológica como elementos de organização da vida humana são oriundos, naquela época da Grécia Antiga, dessa mesma fonte de compreensão, o mito. Com o mito, se formula e se abre um horizonte de sentido para o ser humano, em movimento e tempo próprio e dinâmico (*dynamis*), em que a verdade é desvelada sem o esgotamento total desta verdade. Desta forma, se está diante de um acordo originário instituído com o mito, abarcando tudo e todos.

Pode-se entender o *mythos* como uma história do *logos*, e da filosofia. Como movimento da história do *logos*, mas, não como um aspecto inferior ou depreciativo desta história. Segundo Gadamer, a tradição mitológica é partícipe da construção do caminho que o *logos* trilha na filosofia grega. “Por isso, talvez seja verdade que a grande tradição épica já é uma etapa no caminho para a interpretação racional da vida e do universo que começa com os pré-socráticos” (Gadamer, 1995, p. 15). Em Gadamer *mythos* e *logos* estão articulados entre si, porque são linguagem. E como linguagem tentam desvelar as coisas mesmas, o mundo e a humanidade, a forma de convivência humana, suas regras e as relações de poder, pois expressam a mesma substancialidade, um indício de linguisticidade.

Segundo Gadamer, linguisticidade é a manifestação de sentido do ser humano pela mediação da linguagem, e está age diretamente na ética e na política

grega antiga, através dos mitos, por exemplo. Mesmo que os gregos não tivessem a consciência da linguagem nesta dimensão, este fenômeno da linguisticidade ocorria e corre, em todo e qualquer tempo histórica para Gadamer, pois isso não é um movimento de controle do sujeito, ou de uma época histórica específica, faz parte da experiência hermenêutica humana.

Com o desenvolvimento histórico, social, econômico juntamente com o desenvolvimento dos conhecimentos, a civilização grega passou a dividir espaço com outra forma de saber, o *logos*. Este novo momento é conhecido historicamente como pré-socrático. No período pré-socrático, a ética e política continuaram acordadas entre si, numa relação mais definida entre *kosmos* e o *logos*. Neste sentido, esta nova relação se difere do modelo cosmogônico, ocorrido no mito na Antiguidade grega. Pensar as ações humanas a partir do período pré-socrático, significa ser marcado pelo *logos* em todas as discussões, inclusive nas questões que envolviam ética e política.

2.2 A trilha dos pré-socráticos

Para Gadamer os pré-socráticos são um referencial importante na sua formação acadêmica e por apresentarem a ideia de unidade na história da filosofia, mas não só por causa desse conceito. Outros tantos conceitos filosóficos foram iniciados com os pré-socráticos. Conceitos estes que inclusive influenciaram a forma de fazer filosofia em diante. Atingindo também as questões de ética e política da época. Um desses conceitos articulados na época foi o conceito de unidade. O fato de não ter a ética e a política como temas centrais, não excluiu estas temáticas do horizonte de sentido dos primeiros filósofos de um modo geral, somente não as colocou na centralidade das discussões, aparecendo de forma transversal.

O interesse de Gadamer pelos primeiros filósofos gregos antigos, chamados pré-socráticos¹⁰, sofreu influência de vários pensadores, entre eles Martin Heidegger (1889-1976) seu mestre. Heidegger no que lhe concerne trilhou e inovou os caminhos abertos por Nietzsche (1844-1900) e Hölderlin (1770-1843). No caso de Heidegger, o impacto gerado em Gadamer ocorreu pela promoção dos estudos sobre

¹⁰ A denominação “pré-socráticos” para o grupo inicial dos filósofos, não foi auto declarativa. Estes filósofos não se autodefiniram como filósofos, apesar de o serem. E nem tampouco se definiam como pré-socráticos. Esta denominação, “pré-socráticos”, veio muitos séculos posteriores aos primeiros filósofos, apresentada pela primeira vez por J. A. Eberhard, em 1788, num manual de filosofia com um capítulo “Vorsokratische Philosophie” (Filosofia pré-socrática) representando uma divisão cronológica.

os gregos, especificamente o texto *Introdução as interpretações fenomenológicas de Aristóteles*, de 1922 (*Einleitung um phänomenologische Aristoteles-Interpretationen*). Este texto de Heidegger apresenta uma nova visão em relação aos gregos antigos, mas, principalmente em relação a Aristóteles.

Seguindo a linha de influência sobre os primeiros filósofos, o Romantismo alemão no século XVIII também contribuiu para o interesse de Gadamer sobre os pré-socráticos, se destacando aqui o filósofo Friedrich Schleiermacher (1768-1834), que além de se dedicar à filosofia pré-socrática, era um estudioso de Platão. A partir do contexto do Romantismo alemão, os filósofos pré-socráticos passaram a ser estudados de maneira mais aprofundada, principalmente procurando dissipar as equivocadas interpretações de identidade existentes, entre a inicial filosofia grega inicial e cristianismo primitivo.

A Filosofia do Romantismo alemão do século XVIII apresentou e desenvolveu uma perspectiva que até então, não era observada na história da filosofia sobre os pré-socráticos. “Sabe-se que foi o romantismo aquele que primeiro definiu as tarefas de uma investigação sobre os pré-socráticos e uma interpretação que investiga os textos originais” (Gadamer, 1995, p. 13). Esta abordagem aos pré-socráticos foi realizada sem rejeição pelo Romantismo alemão, dando a possibilidade de se investigar, de forma mais aguda, os filósofos “cosmologistas” (Gadamer, 2001a, p. 9) e de entender a nova formação (*Bildung*) que se iniciou com eles.

Outra influência marcante recebida por Gadamer, em relação aos pré-socráticos foi Georg Wilhelm Friedrich Hegel (1770-1831). A contribuição de Hegel foi fundamental para o entendimento dos pré-socráticos para Gadamer, pois produziu o desvendamento do modo de filosofar dos gregos antigos. Neste sentido, a investigação inicial feita por Hegel sobre o *logos*, tendo como principal representante Heráclito, se constituiu como um alicerce para a sua filosofia especulativa-dialética. Esta investigação hegeliana gerou uma fonte importante de conhecimento sobre os gregos antigos. Com Hegel, seja na *Ciência da Lógica* (1812 e 1816) ou nas *Lições sobre Filosofia da História* (1837) é possível constatar o aspecto dialético do *logos*, segundo Gadamer, que está presente tanto em Heráclito quanto em Hegel.

É muito interessante comparar este início com os primeiros manuscritos nos quais Hegel descreveu o sistema das categorias do *logos*, dos conceitos que desenvolvem um partindo de outro até chegar à ideia como ponto de chegada desse caminho dialético. (Gadamer, 1995, p. 14).

Em outro ocasião Gadamer é mais explícito sobre esta relação entre Heráclito e Hegel, e a própria atração que ele, Gadamer, sofreu em relação a Heráclito. “Hegel não foi o único atraído pelas profundezas de Heráclito, persuadido como estava nas sentenças de Heráclito não havia um único pensamento que ele não tivesse acolhido em sua lógica” (Gadamer, 2001a, p. 17).

Em Gadamer há um conjunto de filósofos que o influenciaram sobre a pesquisa dos pré-socráticos¹¹. Contudo, a fundamental interrogação gadameriana pelos pré-socráticos tem uma centralidade própria, a investigação sobre o começo (*Anfang*), tanto da cultura ocidental, como o começo do próprio filosofar no Ocidente. Na verdade, para Gadamer este começo está numa situação de principiar (*Anfänglichheit*), ou seja, uma experiência, uma “vivência”, como um acontecimento, muito mais do que o “descobrimento” do ponto zero de início. Com os pré-socráticos é possível entender a “primitividade” do pensamento sobre o Ser¹², sem, contudo, atingir o oposto conclusivo, o ponto final do pensamento sobre o Ser.

Para Gadamer, os pré-socráticos principiam uma busca com a pretensão de não ter um ponto final de chegada, assim como entendiam que não havia um ponto zero de início. Pois tudo estava em relação. Apresenta-se aqui, com os pré-socráticos uma virtualidade do pensamento sobre o ser das coisas, muito mais do que uma potencialidade do pensamento sobre o Ser. Na potencialidade, no conceito entendido por Gadamer, há uma determinação que irá acontecer, uma confirmação de delimitação, uma realização enquanto ser determinado.

Na virtualidade, há um campo aberto de possibilidades para o Ser. Sem uma determinação prévia ou até posterior, há uma abertura plena e total ao Ser, no sentido do Ser, ser aquilo que é, sem uma predeterminação definida, mas, um acontecimento do Ser. Existe deste modo uma relação aberta e fluída em relação ao Ser.

¹¹ A influência de vários autores e a iniciativa própria de Gadamer sobre a pesquisa dos pré-socráticos fez surgir na sua produção bibliográfica vários textos, com inúmeras citações, principalmente de Heráclito e Parmênides. Citam-se alguns textos em que a referência as pré-socráticos em Gadamer se faz presente: *El inicio de la filosofía occidental*. Tradução de Ramón Alfonso Diez y M." del Carmen Blanco Cubierta de Mario Eskenazi. Barcelona: Paidós, 1995; *El inicio de la sabiduría*. Tradução de Antonio Gómez Ramos. Barcelona: Paidós, 2001. A experiência da morte, Vida e Alma *In: O mistério da Saúde O cuidado da saúde e a Arte da Medicina*. Tradução Antonio Hall. Lisboa:Edições 70,2002; *Mito y Razon*. Tradução de José Francisco Zuñiga García. Barcelona: Paidós, 1997a.

¹² O Ser é entendido aqui como um princípio de unidade de tudo, que mesmo expressando na *physis*, nos remete a uma dimensão do inteligível, uma indicação daquilo é essencial tanto quanto daquilo é predicativo nos entes.

E este tipo de início (*Anfänglichkeit*) é produtivo e diverso, porque se encontra em aberto, longe de um ponto final e ponto inicial. Por isso, Gadamer se propõe a investigar os pré-socráticos: porque eles iniciaram uma nova forma de investigar marcado por virtualidade, pois é apresentado como uma situação de possibilidades, diferente de uma potencialidade. Há uma virtualidade defendida por Gadamer, e presente no principiar dos pré-socráticos, há uma indeterminação total.

De acordo com Gadamer, os pré-socráticos não começaram do nada. Antes deles, já havia estabelecimento de sentido e conhecimento, disposto pela mitologia. Contudo, a exposição da compreensão mitológica é marcada fortemente por imagens fantasiosas e seres sobrenaturais. A exposição dos pré-socráticos é um pouco menos imaginativa e mais discursiva. Do ponto de vista conceitual, os pré-socráticos, em forma geral, entendiam que o universo é relação. Esta relação é contínua e carregada de mudanças e transformações.

A jornada de pesquisa dos pré-socráticos possui características mais discursivas e mais enunciativas. Dentro deste aspecto, um bom exemplo desta discursividade grega está na construção e exposição da língua grega, segundo Gadamer. O fato de a língua grega ter à disposição a categoria do neutro, gerou simultaneamente a possibilidade de um fenômeno linguístico e de um fenômeno filosófico. Esta fusão de fenômenos trouxe um ganho para a compreensão daquilo que se está discutindo, principalmente a respeito das ideias e conceitos, haja vista que o neutro é como uma presença fluida e constante.

Não há no fenômeno linguístico do neutro uma rigidez, um fechamento e determinação na expressão falada, como por exemplo, no feminino ou no masculino. Gadamer concorda que o neutro possibilita uma abordagem filosófica, pois o neutro apresenta a existência, sem uma determinação. Seguindo as interpretações feitas por Bruno Snell e Karl Reinhardt a respeito da língua grega antiga, Gadamer diz:

Eles mostraram que neste uso do neutro o conceito já está anunciado, pois indica algo que não foi encontrado nem aqui ou ali, mas é comum a todas as coisas. Na poesia grega, como no Alemão, o neutro significa algo onipresente, uma presença atmosférica, não é a qualidade de uma entidade, mas sim a qualidade de um espaço em que a entidade se apresenta. (Gadamer, 1995, p. 17).

Diante de todo o contexto social, histórico, filosófico e linguístico, os pré-socráticos inauguram um novo paradigma para os gregos. A perspectiva apresentada dos pré-socráticos influenciou uma alteração na *Paidéia* (παιδεία). Com o

desenvolvimento econômico, social e cultural da sociedade grega antiga, o modelo de orientação grega, a *Paidéia* (παιδεία) foi sendo formado e alterado ao longo do tempo. Conforme Jaeger, a definição de *Paidéia* (παιδεία) grega é complexa, mas perceptível.

Ao empregar um termo grego para exprimir uma coisa grega, quero dar a entender que essa coisa se contempla, não com os olhos do homem moderno, mas sim com os do homem grego (sic). Não se pode evitar o emprego de expressões modernas como civilização, cultura, tradição, literatura ou educação; nenhuma delas, porém, coincide realmente com o que os Gregos entendiam por *paidéia*. Cada um daqueles termos se limita a exprimir um aspecto daquele conceito global, e, para abranger o campo do conceito grego, teríamos de empregá-los todos de uma vez. (Jaeger, 1994, introdução).

Gadamer confirma esta perspectiva de Jaeger sobre a complexidade e singularidade da *Paidéia* (παιδεία) grega, quando a entende como um modo de viver (Gadamer, 1997, p. 691), muito mais do que instrução ou simples procedimento protocolar para a vida em comunidade. Com o processo de investigação dos pré-socráticos se inicia um novo modo de viver e de ver a vida. Alteraram-se não só as perguntas e respostas para a investigação, mas a própria forma de investigar.

Manifestou-se, assim, o *logos*. O *logos* é uma manifestação que não é da mesma maneira do mito, porém, não significa um antagonismo. O *mythos* se caracteriza pela narração, o *logos* se caracteriza pelo enunciado, o demonstrativo. O demonstrativo não significa um enquadramento ou rigidez do discurso, todavia uma perspectiva diferente em relação ao *mythos*. Para Gadamer, há uma interligação entre *mythos* e *logos*, pois os dois promovem uma ordem, uma compreensão. Há um expressável em cada um deles, porém com manifestações características e complementares em ambos.

O que ocorria na relação, entre *mythos* e *logos* naquela época dos pré-socráticos era um acontecimento de aprofundamento qualitativo da relação. Gadamer compreende que não aconteceu uma ruptura ou situação de progresso entre *mythos* e *logos*, no sentido de haver um estágio inferior (*mythos*) para o estágio superior (*logos*). Ele levanta uma suspeita que nas próprias narrativas de Homero, já havia uma ordem, um *logos*. “Talvez o mito, no caso da mitologia homérica, seja mais *logos* do que *mythos*” (Gadamer, 1995, p. 29).

A partir dos gregos antigos, com o *logos*, o ser humano começou a compreender mais racionalmente sua própria existência natural, dentro da contextualização à qual pertencia. Aquilo que era compreendido como sendo dos

deuses, por exemplo, as virtudes. Ou, aquilo que era só escutado, ordenado e compartilhado pelas narrativas mitológicas, deixou de ser determinante, por exemplo, a definição de Justiça, dada pelos deuses. Será deste modo que a ética e política passarão a ser entendidas como tarefas e atividades humanas, e não mais determinação dos deuses. Há aqui, uma radical mudança na concepção de ética e política em relação aos parâmetros do passado.

Deste modo, a razão antiga, inicialmente orientada no discurso cosmogônico, passou ao discurso da ordem cósmica pelo *logos*, uma cosmologia. Esta formatação se desenvolve numa investigação racional, entre realidade humana e realidade natural. Esta situação procura uma compreensão total da relação destas realidades, inclusive criando um gênero de investigação, segundo Oliveira (2014a, p. 5):

A forma de conhecimento que posteriormente foi nomeada “metafísica” surgiu como gênero peculiar de investigação teórica com a pergunta pré-socrática pelo princípio de inteligibilidade da totalidade do real.

Ao longo do desenvolvimento histórico-filosófico da racionalidade antiga, as explicações naturais para os fenômenos naturais passaram a se constituir como modelo interdisciplinar entre *mythos* e *logos*. Esta postura acabou incidindo em tudo, inclusive nas questões de ética e política que naquela época se apresentavam de forma coadjuvante e transversal. Gradualmente, a racionalidade antiga, através da filosofia, se inicia como conhecimento natural e racional sobre a natureza, mais principalmente como uma teoria sobre a estrutura de tudo o que há.

Pois aquilo que chamamos filosofia – com uma palavra grega, um assunto grego – significa “ciência”. E este assunto grego não representa uma fase qualquer, mas a fase decisiva da história da humanidade, mediante a qual o “Ocidente” se diferencia da mitologia da época primitiva da humanidade e da hierática oriental, e empreende o caminho do querer saber. (Gadamer, 1983a, p. 79).

A característica marcante do primeiro grupo de filósofos é a questão sobre a natureza da natureza e seu ordenamento, uma cosmologia. Porém, é possível encontrar temas ligados a questão da ética e política como o tema da Justiça, que inicialmente se manifestava como *thémis*, na tradição mitológica, e posteriormente se manifesta como *diké*, no período pré-socrático. A nova compreensão da Justiça como *diké*, associado ao comportamento humano demonstra que o ser humano compreendia estar imbricado num todo, juntamente com a natureza num cosmos.

Desta forma, as questões de ordem social, ética e política não podiam ser deixadas de lado, mesmo numa concepção cosmológica, pois tudo faz parte do todo.

Nesse sentido, esta alteração no termo Justiça, de *thémis* para *diké* exemplifica bem o “princípio da inteligibilidade do real” e seus desdobramentos na esfera da ética e da política da época. Não será mais uma deusa que irá determinar o que seja justo, mas os hábitos e costumes humanos, configurando assim, uma atitude de reflexão humana sobre a própria ação humana. O termo *diké* significa ordenamento humano, seja individual ou coletivo. Esse sentido de *diké* oferece ao ser humano um poder de decisão sobre suas próprias questões, não mais recorrendo exclusivamente às divindades, a não ser para as questões religiosas. Nas questões políticas, sociais, éticas, jurídicas e etc, cada vez mais se observam a *diké*. Sendo a *diké*, vinculada a questão humana, se observa mais as condições dos humanos.

Assim é que para a nova ordem política, econômica, cultural e social, *diké* revelou-se a melhor concepção para revestir os anseios e ideias populares. Tornou-se, ademais, princípio-motor para a reivindicação de modificações na estrutura político-administrativo da cidade (*pólis*). (Bittar, 2015, p. 83).

Um ser que possui qualidades definidas nunca poderá ser a origem e o princípio das coisas; o ente verdadeiro, conclui Anaximandro, não pode possuir qualidades definidas, de outro modo teria de nascer e de morrer, como todas as outras coisas. Para que o devir nunca cesse, é necessário que o ser originário seja indefinido. (Nietzsche, 2018, p. 29).

Desta forma, não há uma tentativa de apartação ou dominação da *physis* ou do Ser, mas, o entendimento que é necessário compreender a estrutura da totalidade do real, e que a compreensão se dá somente na relação com o ser das coisas. Ao mesmo modo, não sendo diferente para as questões de ética e política da época.

Com Gadamer a interpretação dos pré-socráticos não é algo burocrático ou manualístico, muito pelo contrário. Gadamer entende que há uma possibilidade de avizinhamo entre o método nos pré-socráticos e a proposta da hermenêutica filosófica, sobretudo, na compreensão da verdade. Para Gadamer, nos pré-socráticos a verdade não é nada controlável pelos seres humanos, mas, se manifesta, num acontecimento, numa situação, num contexto. No caso dos pré-socráticos na Natureza.

Se se faz referência ao *magnum opus* de Gadamer, *Verdade e Método: traços fundamentais de uma hermenêutica filosófica* ver-se-á que o autor não é contra o método de uma forma geral, mas se coloca contra um modelo de método calcado

no subjetivismo. É neste sentido que a verdade apresentada por Gadamer e presente nos pré-socráticos se aproximam. Em Gadamer, a verdade não é uma derivação ou exposição simples da consciência do ser humano, ou tão pouco só uma questão de procedimentos metodológicos. Há uma questão anterior e mais complexa do que técnicas de interpretação e método. Como o próprio Gadamer relata sobre a compreensão da hermenêutica:

Seu propósito é o de procurar *por toda a parte* a experiência da verdade, que ultrapassa o campo de controle da metodologia científica, e indagar de sua própria legitimação, *onde quer que a encontre*. (Gadamer, 2018, p. 30).

Ora, “*por toda a parte*” e “*onde quer que a encontre*” são as mesmas direções e posicionamentos que os pré-socráticos tomaram em relação ao conhecimento e a verdade. Os pré-socráticos não se fixaram necessariamente em um ponto, mas possibilitaram uma investigação que expressasse o universal e o permanente sobre as coisas, sem esquecer o particular e o efêmero. Mas sobretudo, se disponibilizaram em entender que no todo há um sentido a ser explicado e explicitado, e que a explicação isolada das partes que compõem o todo, não consegue vislumbrar o todo mesmo. Por isso, a *physis* se apresenta no *kosmos*, numa unidade de sentido expressa no *logos*. De modo geral, não se consegue perceber nos pré-socráticos uma cisão ou tentativa de setorização radical entre partes e o todo. Esta mesma lógica incide nas questões de ética e política dos pré-socráticos.

A cosmologia pautou as relações humanas, orientando as ações dos homens, na interpretação do Universo ou nas questões de ética e política. A cosmologia, mesmo não tendo como foco direto as discussões éticas e políticas naquele momento, produziu uma influência em toda a realidade humana, inclusive na ética e na política. Através de um exercício intelectual, do mito ao *logos*, se pode chegar a esta observação. Àquela época, *physis*, ética e política estavam todas imbricadas no *Kosmos*, e no discurso de explicitação da razão no *kosmos*, o *logos*.

Mesmo que de maneira não contundente, as questões da ética e da política estão presentes na filosofia da natureza dos pré-socráticos, através das ideias de Ordem e Justiça se apresentando de maneira cósmica. Estes elementos (Ordem e Justiça) são explicitados racionalmente pelos primeiros filósofos em forma de unidade entre eles, e os seres humanos (Vlastos, 1947, p. 156).

Com o desenvolvimento da compreensão da ordem cósmica, se passa a observar a especificidade de um ser dentro desta ordem, o ser humano. O ser humano então aprofundou a busca pelo seu posicionamento no ordenamento, o seu encaixe no enquadramento da ordem cósmica estabelecida. A busca por um sentido do humano pelo humano.

Estas transformações de pensamentos e paradigmas ocorrem simultaneamente com as transformações sociais e políticas das cidades gregas, inicialmente nas cidades jônicas e posteriormente as cidades da Magna Grécia. Neste sentido, a razão filosófica que se instala com os gregos é originária da formação cidadina grega. Pode-se dizer que a filosofia é “filha da cidade”.

Nessa perspectiva, o ser humano desenvolve a busca pela sua compreensão no universo, não como algo a parte, mas se entendendo como um partícipe, com uma integração ativa e constituinte no *kosmos*. O ser humano parte daquilo que está ao seu redor, para procurar respostas. As perguntas e respostas dadas foram produzidas em grau de qualidade diferenciada em relação ao período anterior, pois ao se introduzir o filosofar, se alterou esta situação, principalmente as respostas.

Assim, nessa irrupção grega, a filosofia é o dar-se conta dessa espantosa exposição do homem no aqui da existência, naquela fenda estreita de espaço de liberdade que o todo ordenado do curso da natureza concede ao querer e ao poder humanos. (Vlastos, 1947, p. 156, tradução nossa).

Com o desenvolvimento histórico, social, político e econômico da civilização grega, a racionalidade antiga conjuntamente se desenvolveu e se transformou. A mudança ocorreu através do deslocamento do discurso cosmológico para o discurso antropológico, em que as questões humanas passaram a ser o tema central a ser discutido. Os sofistas, conjunto de pensadores dedicados às “coisas humanas”, inauguram, não de maneira exclusiva, uma transformação na *paidéia* (παιδεία) grega. A excelência moral ou virtude (ἀρετή) passa a estar ligada à política, ao cidadão, e não mais a virtude do “belo guerreiro”, como antigamente na tradição mítico-poética ou ligada a uma questão totalmente de ordem cósmica.

Nesse contexto, a educação assume um papel mais relevante. A educação é apresentada na maneira espiritual e integral do homem, não só em sentido formal e cognitivo, mas, principalmente engajada e ligada às questões públicas e sociais. O interesse público se destaca neste período de formação da *pólis*. A *pólis*, muito mais

que um espaço geográfico, administrativo e arquitetônico é a expressão de uma cultura cidadã e democrática por meio do estado-cidadão.

O estado-cidadão tem uma educação ajustada às necessidades do interesse público. Desse jeito, a educação foi formatada para o debate e discussão racional, visando o interesse público das cidades-estados. “Também sob esta forma de educação espiritual; simplesmente, o espírito não é considerado através do ponto de vista puramente intelectual, formal ou de conteúdo, mas sim em relação com as suas condições sociais” (Jaeger, 1994, p. 343).

Chegado o período antropológico, em que as questões humanas, como ética e política assumem a centralidade das discussões filosóficas, os filósofos primordiais são: Sócrates, Platão e Aristóteles. Cada um com sua especificidade, mas ao mesmo tempo, possuindo características comuns voltadas para as questões humanas. Mesmo sem esquadrihar cada um desses filósofos, se faz necessário a compreensão, ainda que de forma mitigada, de pontos importantes da filosofia de cada um deles para esta tese, sobretudo, a influência e compreensão gadameriana destes filósofos em relação a racionalidade antiga, e a unidade originária entre ética e política. Inicialmente com Sócrates, a unidade originária entre ética e política foi se formando filosoficamente, e ao longo do tempo foi se consolidando, e se tornou posteriormente um marco para o Ocidente. Durante uma boa parte da História da Humanidade e da Filosofia esta unidade de ética e política foi a referência. E esta referência foi construída na cultura grega desde os primórdios, no caso da Filosofia, uma figura fundamental para isso foi Sócrates.

2.3 A trilha socrática

Com Sócrates houve uma guinada definitiva em relação à pesquisa desenvolvida a favor das “coisas humanas”. É neste sentido que se pode dizer que Sócrates é um humanista. Pois, Sócrates se afastou da investigação racional da natureza da natureza, do “ser” das coisas, para uma investigação racional da natureza do ethos (ἦθος), entendido como “modo de ser” do ser humano, especificamente dos valores praticados pelos homens, como, por exemplo, a justiça e o bem.

Para Gadamer a proposta socrática é fundamental por apresentar características que orientaram a formação da hermenêutica filosófica, como o humanismo e o diálogo. Assim como, entender como ocorre no início do período

antropológico a relação entre as questões éticas e as questões da política. Por isso, o seguimento desta trilha. A temática abordada e aprofundada no pensamento socrático é o ser humano e as questões que o envolvem, principalmente a virtude. Nesse sentido, o ser humano, para Sócrates, só pode se tornar aquilo que realmente é, quando entra em contato com sua própria alma, trilhando assim o caminho da virtude do autoconhecimento. É o autoconhecimento, entendido como um aprimoramento da alma, segundo Sócrates, que orientará as ações humanas, seja do ponto de vista pessoal ou social. Sendo assim, ética e política também serão orientadas a partir do autoconhecimento.

Outra coisa não faço, senão perambular pela cidade para vos persuadir a todos, moços e velhos, a não vos preocupardes com o corpo nem com riquezas, mas a pordes o maior empenho no aperfeiçoamento da alma, insistindo em que a virtude não é dada pelo dinheiro, mas o inverso: da virtude é que provém a riqueza e os bens humanos em universal, assim públicos como particulares. (Platão, 1980, p. 59).

Gadamer pode ser equiparado ao filósofo Sócrates na contemporaneidade, devido à sua valorização do diálogo como expressão intrínseca do filosofar, assim como Sócrates o fez na Antiguidade. O diálogo socrático tem como finalidade um atingimento da verdade enquanto definição, ou seja, saber o que algo verdadeiramente é, descobrir a essência de algo. Por isso, Paviani defende que, “o diálogo socrático trabalha apenas com perguntas e respostas capazes de construir argumentos racionais voltados para a busca sincera e emotivamente madura da verdade” (Paviani, 2001, p. 52).

O diálogo, tanto em Sócrates quanto em Gadamer, não é só um instrumento de comunicação ou ferramenta do falar, mas a forma fundamental e relacional do ser humano e seu saber. Pelo diálogo, o ser humano participa do mundo. No diálogo o mundo vem à fala e as “coisas” se mostram. Por isso, Gadamer diz: “O modo de ser de uma coisa só se expressa quando falamos sobre ela” (Gadamer, 2007, p. 71).

Contudo, não são só as “coisas” que são expostas em um diálogo, os indivíduos que participam do diálogo com Sócrates, por exemplo, também se expõem, também se apresentam. Esta participação dialógica expressa o reconhecimento da presença de indivíduos no diálogo. Este contexto apresenta a substancialidade do diálogo socrático. É neste sentido que se pode afirmar que o diálogo socrático não é um discurso vazio ou uma fala sem vinculação com algo da vida pública, muito pelo

contrário. O diálogo socrático é algo próprio da vivência dos interlocutores de Sócrates, algo que os influencia diretamente em suas vidas, como por exemplo, a questão da virtude. Como se pode perceber na citação a seguir:

Por outro lado, se afirmar que talvez o maior bem do homem consista em passar os dias a conversar a respeito da virtude e de outros temas sobre os quais já me ouvistes discorrer, examinando outras pessoas e a mim mesmo, e que a vida sem esse exame não vale a pena ser vivida, é o que menos ainda ireis acreditar. (Platão, 1980, p. 68).

O diálogo é uma dimensão fundamental do ser humano para Sócrates, pois o ser humano se manifesta no diálogo. A partir disso, é possível entender o diálogo como meio da compreensão humana. Gadamer também compreende a importância do diálogo quando diz:

Compreendemo-nos uns aos outros, à medida que conversamos, também quando nos desentendemos, e por fim, à medida que utilizamos as palavras que expõem diante de nós, compartilhadas, as coisas por elas referidas. (Gadamer, 2007, p. 71).

Entendendo a importância do diálogo em Sócrates e Gadamer, há que se fazer uma análise deste fenômeno radicalmente humano. Há uma tripla natureza no diálogo, que pode ser encontrada em Sócrates e que é confirmada em Gadamer: primeiro, o diálogo como a dimensão fundamental do ser humano, segundo a unidade do diálogo e terceiro lugar, a dimensão ética do diálogo.

Referindo-se sobre a natureza ética do diálogo em Sócrates se pode começar pela ideia do reconhecimento. Reconhecimento é entendido como o conhecimento de algo como aquilo que é. No diálogo, se parte do princípio mínimo de participação de uma dupla de pessoas, portanto, se sabe haver parceiros. Estes parceiros são seres humanos que possuem uma essência, como diria Sócrates, e como tal, devem ser conhecidos nas suas essências. Dentro desse contexto, reconhecimento é um processo de conhecimento do ser de cada um no diálogo, sua forma de ser aquilo que é, e de pensar da maneira própria de ser.

O reconhecimento da presença dos indivíduos no diálogo, constitui a dimensão ética do diálogo. Não é só pelo respeito à presença física das pessoas dialogantes, mas, pelo respeito ao sentido da palavra dita, entendendo que esta palavra é manifestação articulada da essência da pessoa, da alma da pessoa,

portanto, se parte de um princípio inicial de respeito, de escuta, para posterior avaliação da veracidade da palavra.

O diálogo em Sócrates se distancia da ideia de uma visão subordinada de alguém sobre outro alguém, ou seja, dialogar é estar desobstruído à experiência do outro, é estar não obstacularizado ao outro lado da palavra que não a sua própria palavra. É não só admitir a própria palavra, mas tentar compreender a palavra do outro. Dialogar em Sócrates é sempre um encontro, não de submissão da palavra de alguém, mas do compromisso da escuta da palavra entre as pessoas envolvidas para se atingir a verdade no diálogo. Por isso, Sócrates dialogava com sofistas, metecos, escravos, não havendo uma discriminação de possibilidade de acesso a verdade, pois todos podiam dialogar. “E isso o farei com quem quer que seja que me apareça, seja jovem ou velho, forasteiro ou cidadão, tanto mais com os cidadãos quanto mais me sejam vizinhos por nascimento” (Platão, 2003, p. 17).

No processo de dialogar com Sócrates, as subjetividades não possuem dominância. Seja somente a dominância de uma subjetividade sobre outra ou sobre outras subjetividades. O processo do dialogar assume o direcionamento do próprio diálogo, em que os participantes são conduzidos quando se está aberto ao dialogar.

Na medida que existe uma condução própria do diálogo, em que as subjetividades não são dominantes no conduzir, se estabelece uma situação de igualdade entre as partes, como uma espécie de *isegoria*, em que o caminho para a verdade é o elemento condutor. É neste contexto que se manifesta outra natureza do diálogo, a unidade do diálogo. No diálogo o que se sobressai é o processo de busca pela verdade, em detrimento de um particionamento do diálogo. Ou seja, uma fala isolada, de quem quer que fosse, não daria a contextualização, totalidade e validação do diálogo. É somente no diálogo, na discussão viva que se pode compreender e chegar a verdade do diálogo.

Em Sócrates o diálogo possibilita vários reconhecimentos, seja de si mesmo, do outro, e até do não saber. Só dialogando é possível se autorreconhecer, reconhecer o outro e saber daquilo que ainda não se sabe. O diálogo possibilita então um encontro. Um encontro consigo mesmo, e um encontro com os outros. “Quando duas pessoas se encontram e trocam experiências, trata-se sempre de um encontro entre dois mundos, duas visões e duas imagens de mundo” (Gadamer, 2007, p. 246).

Com Sócrates, há um convite a filosofar junto com a experiência do outro, através do diálogo. Não é uma conversa trivial entre pessoas, ao contrário, a

trivialidade não é o foco, mas se pode iniciar com ela, para se chegar a assuntos mais complexos. É neste desenvolvimento e exposição de complexidade, que os indivíduos se mostram, expressam suas opiniões, crenças e conhecimentos, seu *ethos*. Com isso, os participantes são desvelados no diálogo, tanto na questão epistemológica, quando nas questões sociais, éticas e políticas.

Essa experiência que o diálogo possibilita envolve uma troca de tradições, ideias e culturas. Cada experiência dessas, se manifesta de acordo com sua natureza, revelando assim diferenças e semelhanças entre elas. Desta forma, é através do diálogo, que se desvela o saber e o não saber das pessoas envolvidas.

Por esta razão, Sócrates convida as pessoas a realizarem esta experiência, a participarem de um diálogo. Uma experiência de si mesmo, mas não experiência solipsista. É, ao mesmo tempo, um processo, de forma conjunta, de fazer uma experiência de si mesmo e do mundo. A proposta socrática é um diálogo racional consigo mesmo, com os outros e com o mundo, numa atitude revisionista e crítica dos princípios e conceitos seguidos pelas pessoas.

Neste sentido, é pelo diálogo que Sócrates se propõe a discutir tudo aquilo que é fundamental para a vida em comum. Principalmente, aquilo que diz respeito a viver bem. Essa discussão se apresenta de forma conceitual, partindo de conversas simples do cotidiano, para um diálogo rigoroso e crítico sobre o cotidiano, buscando os argumentos da discussão.

A partir de Sócrates a filosofia iniciou um processo de consolidação, de forma radical, da relação entre teoria e prática, e sobre o modo de ser das pessoas, numa relação entre *logos* e *ethos*, em que o filosofar é sinônimo de viver bem. Deste modo, se inicia um modo de ser em que a vida é refletida e a reflexão é vivenciada. Nesta perspectiva, por exemplo, não há espaço para o medo da morte e as consequências pós vida, desde que se tenha vivido uma vida guiada pela filosofia, segundo Sócrates. Assim sendo, a filosofia socrática é marcada por uma preocupação ética.

Quanto à justiça, longe de ocultar sua opinião, manifestava-se por meio de atos: no particular de sua casa era todo retidão e afeto; como cidadão, toda obediência aos magistrados em tudo o que exigia a lei, quer na cidade, quer nos exércitos, onde o guiava seu espírito de disciplina. (Xenofonte, 1972, p. 150).

Pela citação de Xenofonte se percebe a postura ética de Sócrates, que o escritor relata tanto na dimensão privada quanto na dimensão pública. Sabe-se que o foco do filósofo ateniense era prioritariamente a questão pública, muito mais do que a questão privada. A adoção do lema délfico: “*Conhece-te a ti mesmo*” (γνωθι σεαυτόν) como mote de vida em Sócrates expressa essa compreensão do filósofo, e da cultura grega que se instalava na época. Este lema terá como pano de fundo a questão do equilíbrio sociocósmico. Neste equilíbrio se reconhece haver uma relação entre os deuses, o ser humano e a sociedade, e que este equilíbrio precisa ser vivenciado, compreendido e preservado. Este movimento de compreensão do equilíbrio sociocósmico se inicia no íntimo do indivíduo, na alma, segundo Sócrates.

Para a compreensão deste equilíbrio sociocósmico, Sócrates propôs a alteração do modo de ser do cidadão grego, uma mudança na modelagem da vida ateniense, ao substituir o modelo de virtude existente. Esta alteração consiste em uma vida voltada a episteme (ἐπιστήμη) das questões humanas, que constitui o modelo de vida para Sócrates. É a partir desse novo modelo que se saberá o que é o viver bem. O conceito de viver bem se associa a uma nova forma de *areté* (ἀρετή), uma vida virtuosa, racional e política. Para Gadamer: “A pergunta socrática, porém, incluía, em verdade, precisamente uma suposição inacreditavelmente desafiadora, a saber, que ninguém sabia o que é o bem” (Gadamer, 2009, p. 278).

Nesse sentido, a vida virtuosa é a vida racional. Por isso, o bem é associado ao conhecimento, no caso de Sócrates, principalmente ao autoconhecimento e posteriormente ao conhecimento das coisas ao redor do ser humano. Esse viver bem ocorre basicamente no que se refere ao cuidado da alma, prioritariamente, sem o esquecimento do corpo. É assim que, a partir de Sócrates, constitui-se uma hierarquia de bens, em que a alma é um bem maior no ser humano.

Este cuidado com a alma leva necessariamente ao comprometimento de uma vida focada em um objetivo: zelar pela essência da natureza humana, a alma. Por isso, uma vida ética é condição *sine qua non* para a efetividade desta vida. Viver bem se torna em Sócrates ter uma vida ética. Viver bem passa necessariamente a disposição de procurar “saber” (dimensão do *logos*), o que é o bem.

Tanto é assim que a beleza também deve se render a este novo estilo de vida (*bios*). À beleza física se acrescenta, por uma harmonização, uma dimensão espiritual do belo. É neste contexto que se pode dizer socraticamente que a beleza está na harmonia da moral do ser humano com a ordem natural do universo. A beleza

pode até ser expressa plasticamente, dimensão do sensível, contudo, esta expressão plástica através das artes, por exemplo, não é o fundamental para a beleza. A beleza começa a se tornar uma consequência da vida espiritual e ética, portanto, uma questão que se encaminha para o suprassensível, inteligível.

Constitui-se, assim, uma “sabedoria humana” sobre a beleza. Uma nova *Kalokagathia*¹³ se apresenta aqui, em que o belo e o bem estão vinculados, não mais numa dimensão somente material, entretanto, incluiu uma dimensão conceitual. Uma bela cidade, por exemplo, não ocorrerá somente pela sua arquitetura e urbanização. A bela cidade ocorrerá pelo estabelecimento de leis racionais para o convívio entre seus pares, fazendo assim um bem para todos. E esta beleza, de uma cidade governada por leis racionais e justas, consegue até se expressar fisicamente, através da arquitetura e urbanização, sendo, portanto, uma derivação do conceito de beleza nesse molde apresentado por Sócrates. Dessa forma, a *Kalokagathia* se configura numa dimensão política desde Sócrates. Há uma primazia então da ética de todos, da *pólis*, sobre a ética de cada um ou da família. Essa ética de todos quando efetivada se apresenta bela, mostra a beleza.

Compreende-se que as indagações sobre as questões humanas apresentam o posicionamento da pesquisa exordial da filosofia de Sócrates. Tem-se assim aquilo que Gadamer faz referência como a “Questão socrática”. Esta questão coloca dois pontos fundamentais e interligados entre si: (i) o que é bom fazer em um caso particular, (ii) o que é o bem para os humanos (Gadamer, 1991).

Esta chamada “questão socrática” é uma das novidades que Sócrates promoveu na Grécia Antiga. A alteração e aprofundamento da *Kalokagathia* para o aspecto político e não somente material, pessoal e heroico. A partir do período denominado antropológico, as questões humanas fundamentais passaram a ser discutidas, através da compreensão do *logos*. Com o *logos* ocorreu a diminuição das interferências determinantes no passado, como, por exemplo, a presença de elementos sobrenaturais e míticos de forma determinante. Passa-se a ter como cerne, o bem comum do ser humano a partir do *logos*. A nova *areté* inaugurada por Sócrates é o exemplo emblemático disso.

A visão de Sócrates sobre a compreensão da harmonia na vida social e cosmológica ocorre a partir do reconhecimento que há um equilíbrio, e a necessidade

¹³ Termo formatado a partir da expressão *kalos kai agathos* (καλός και αγαθός). Literalmente o termo significa belo e bom ou belo e virtuoso.

da manutenção da estabilidade desse equilíbrio entre as partes envolvidas. O reconhecimento básico inicialmente é o reconhecimento de que existem partes envolvidas, desta maneira existe uma ideia de unidade entre as partes. A compreensão apresentada aqui é que o ser humano é uma das partes envolvidas mais limitadas, mas, ao mesmo tempo, importante nessa relação. Por isso, “*Conhece-te a ti mesmo*” não pode ser entendido como introspecção egoísta, uma espécie de solipsismo que se enclausura em si mesmo, mas deve ser entendidoa como uma abertura para “encontrar-se” consigo mesmo, e se encontrando consigo mesmo, caminhar para outro encontro, com as outras partes, a natureza, e os outros seres humanos. Para Gadamer esta atitude do filósofo é fundamental para a construção do conhecimento, pois trata de uma abertura ao saber.

Mesmo um diálogo como alguns diálogos platônicos, nos quais Sócrates conduz a exposição e o companheiro de diálogo parece ser apenas guiado, permanece apesar de tudo um diálogo. O parceiro acompanha efetivamente o movimento e atesta ao final em seu não saber que se tornou um verdadeiro parceiro de diálogo, que se tornou capaz de um verdadeiro diálogo. (Gadamer, 2009, p. 119).

Com Sócrates, estamos num período em que a palavra assume um caráter mais declaratório e menos narrativo. O discurso socrático se apresenta como uma declaração não-afirmativa, que pode ser condensada de maneira simbólica com o “*eu sei que nada sei*”, chocando-se frontalmente com a ideia majoritária do senso comum da Atenas democrática do século V a.C. A característica da Atenas democrática do século V a.C era de se ter sempre uma assertiva incisiva sobre os assuntos políticos, ou abordá-los de acordo com os consensos populares proferidos.

O não-saber de Sócrates promove uma abertura em busca do saber, da sabedoria para poder responder à pergunta: o que é viver bem? Que é uma pergunta fundamental para Sócrates, e que envolve a questão da ética e da política. Se se pensa que sabe, sem saber o que não se sabe, sem reconhecer o não-saber, não é possível saber a verdade de cada “coisa”, de cada ser. Mas, principalmente, não se tem conhecimento verdadeiro sobre o ser do ser humano e suas questões, pois há um encobrimento daquilo que não se sabe, pois se engana no suposto saber. E o indivíduo que não sabe sua ignorância, corre um risco de agir fundamentado nela, e por isso, comete erros. Sendo assim, aquele que não tem esta completude de saber e não saber, não pode agir corretamente consigo mesmo e com os indivíduos (ética) e por conseguinte em sociedade (política).

Ao não reconhecer o não-saber, dimensão de falta de conhecimento sobre algo, não é possível manifestar um sentido racionalmente justificado sobre algo, segundo Sócrates. Pois, se não se sabe se aquilo de que se é sabedor é realmente o saber verdadeiro, como conhecer o saber efetivo e verdadeiro das “coisas”? Desta forma, se pode criar uma ilusão de saber e uma arrogância para Sócrates. A posição de saber, de forma absoluta e pronta, é uma posição de encastelamento e cristalização de pseudo saber, que impede o acesso ao verdadeiro saber, segundo Sócrates. É necessário saber que há o não-saber, pois este conhecimento do não-saber é motivador da procura do saber.

A postura socrática de não ser um proclamador e determinador do conhecimento é recepcionada pela hermenêutica filosófica de Gadamer. Esta postura abre espaço para a construção do saber, em vez de apresentar um conteúdo epistemológico, ético e político fechado, pronto e acabado. Este modo de ser de Sócrates e sua filosofia trouxe um conflito sério entre os autointitulados sábios da sua época, sendo superado de forma dramática com o próprio Sócrates. “Custou a vida a Sócrates, quanto pôs em evidência a ignorância do saber técnico e dos artesãos com relação ao verdadeiro saber, o bem” (Gadamer, 2007, p. 293).

O não-saber socrático aponta, mesmo que de maneira não fundamental, para a finitude do ser humano, e, portanto, a verdade sobre o ser humano. Pois, distante de uma visão de perfeição dos deuses ou uma visão heroica dos mitos, o ser humano na concepção de Sócrates, se mostra pelo não saber. Este reconhecimento do não saber não é visto por Sócrates como fraqueza ou deficiência, mas como próprio da condição humana, inclusive para atingir o saber. A experiência humana é assim, movida por este tensionamento de saber e não-saber. É assim a finitude humana, segundo Gadamer, a partir dos estudos sobre Sócrates.

Todos o conhecemos: ele é a forma na qual Sócrates soube, como resposta do Oráculo de Delfos, que nenhum dos homens então vivos seria sábio do que ele. Seu grande admirador e discípulo, Platão, mostrou-nos no que consiste essa sabedoria, isto é, no saber acerca do não-saber. É esse modo insubordinável, no qual nós, homens, buscamos entender o Outro, o desconhecido, o *ignoramus* e o *ignorabimus*, esse não saber do homem acerca de sua própria situação no mundo - no curto espaço temporal da vida, que acaba através da morte. (Almeida; Flickinger; Rohden, 2000, p. 15).

Ainda com Sócrates, e principalmente com Gadamer, é possível compreender o não-saber como um indicativo da finitude humana. Na medida que o ser humano não se coloca como autossuficiente ou soberano do conhecimento, o não-

saber socrático dimensiona realmente a posição do ser humano sem nenhum tipo de excesso ou deficiência. Com este não saber socrático se apresenta não só uma compreensão do conhecimento, mas a busca de uma postura coerente de conduta humana. Forma-se um novo um modo de ser, um modo de vida, um jeito de viver e encarar a vida. Há em Sócrates uma elevação das ações morais ao patamar da universalidade do *logos*, haja vista, a exigência que a descoberta do não-saber e do saber provocam. Esta exigência é exigência de fundamentação, de coerência, de reconhecer o que é o saber e o não-saber, e posteriormente, a exigência entre saber e fazer

Desta forma, a apresentação da relação entre ética e política em Sócrates se faz pelo diálogo. O viver bem não é uma atitude isolada de indivíduos, mas, política, quer dizer, diz respeito a todos e por isso é necessário que todos entendam e discutam. O entendimento ocorre não por imposição, mas por diálogo, por um convencimento racional entre os participantes envolvidos num diálogo, procurando estabelecer um bem comum.

Assim sendo, a filosofia socrática interagiu com a sociedade à época, analisando as questões de interesse público através da reflexão, e não da simples opinião pública ou do poder político vigente e interesses pessoais. Construiu-se assim, uma nova forma de cidadania originada na filosofia e da filosofia. A missão do filósofo é uma missão política para Sócrates, pois repensa e reflete sob bases racionais, a relação da *pólis* com o cidadão, e do cidadão com a *pólis*. Nessa lógica, o diálogo é indispensável para a formação desta nova cidadania.

Assim, Sócrates se apresenta como o responsável pela introdução da discussão ética-política de forma focal no âmbito da filosofia. O desenho de uma filosofia moral acaba sendo delineado por ele. As ações humanas que eram orientadas pelo mito e pela natureza passam a ser orientadas por um intelectualismo que transpassa a tudo e a todos, sendo marcado por uma unidade intrínseca entre autoconhecimento e conhecimento. Dessa forma, ética e política têm em comum a fundamentação pelo conhecimento.

2.4 A trilha platônica

Gadamer é um notório estudioso de Platão. Para concluir seus estudos de doutoramento em Filosofia em 1922, ele elaborou sua tese sobre o fundador da

Academia. Seu trabalho é intitulado de *Das Wesen der Lust nach den platonischen Dialogen* (A essência do prazer de acordo com os diálogos platônicos). Posteriormente em 1928 para sua habilitação escreve *Platos dialektische Ethik: Phänomenologische Interpretationen zum Philebos* (A Ética dialética de Platão: interpretações fenomenológicas de Filebo). O interesse gadameriano por Platão fez surgir na sua obra completa, um volume dedicado ao filósofo de Atenas. A coletânea é denominada *Plato im Dialog* (Platão em diálogo) sendo organizado e publicado em 1991, reunindo os textos de Gadamer sobre Platão.

O estudo e formação do pensamento de Gadamer sobre Platão não tiveram uma sintonia e continuidade em relação à pesquisa acadêmica vigente da época de seus estudos na universidade. Gadamer optou por seguir uma trilha diferente daquela comum em sua época de estudos universitários na década de 1920, para acessar a filosofia de Platão. No caso em questão, Gadamer segue por uma leitura e compreensão de Platão mais flexíveis, portanto, um caminho que faz o percurso do debate, de idas e vindas, do direito ao contraditório, da superação ao contraditório, e assim por diante, portanto, um percurso dialógico e dialético.

Os estudos de Gadamer sobre Platão foram realizados na chamada escola de Marburgo. A escola de Marburgo é uma corrente de pensamento da época e possuía uma predominância neokantiana na sua formação. A interpretação de Platão na Escola de Marburgo possuía um aspecto sistemático muito presente. Mas este tipo de sistematização não foi o caminho trilhado por Gadamer ao estudar Platão. “Quando escrevi minha dissertação sobre Platão e me doutorei em 1922, muito jovem ainda, estava, sobretudo, sob a influência de Nicolai Hartmann, que enfrentou o sistematismo de estilo do idealista de Natorp” (Gadamer, 2007, p. 549).

Mesmo com o modelo da escola de Marburgo, foi especialmente com Nicolai Hartmann (1882-1950) que Gadamer recebeu orientação aos estudos de Platão. Com Hartmann foi desenvolvido um estudo platônico não na forma da “doutrina”, com uma rigidez da “Doutrina das Ideias” como pretendido por Paul Natorp (1854-1924)¹⁴, mas uma análise platônica mais maleável, menos sistemática.

¹⁴ Considerado um dos fundadores da Escola de Marburgo, Paul Natorp foi um estudioso de Platão pelo viés no neokantismo. Nesta linha de pensamento, o neokantismo, era necessário retomar o pensamento de Kant para estabelecer as possibilidades do conhecimento. Para Gadamer esta forma de fazer filosofia possibilitou uma interpretação equivocada de Platão, de maneira rígida e cientificista, prejudicando uma observação dialética e dialógica de Platão. “Além disso, a interpretação neokantiana de Platão, sobretudo a desenvolvida de Paul Natorp, ao fazer uma aproximação entre Platão e Galileu,

Faz-se necessário também comentar sobre outras influências que Gadamer sofreu sobre os estudos de Platão, como: Schleiermacher, Hegel e Heidegger. Por esta tríade de filósofos, se pode perceber a forma de raciocínio que Gadamer empreendeu na construção do seu próprio pensamento. O pensamento de Gadamer se constrói se aliando a estes pensadores através de um tipo de pensamento da fluidez e do movimento percebido em Platão.

Friedrich Daniel Ernst Schleiermacher (1768-1834) tem uma importante contribuição na formação da hermenêutica moderna, e desenvolveu uma influência em Gadamer nos estudos platônicos. A interpretação de Platão desenvolvida por Schleiermacher considerava somente o aspecto dos próprios diálogos de Platão como a única via de acesso para o pensamento do filósofo de Atenas. A questão que toca diretamente a Gadamer sobre a interpretação de Platão feita por Schleiermacher é a da compreensão da coerência e da coesão do *corpus platônico*. Schleiermacher fez uma relação entre o particular e o todo na obra de Platão, colocando cada texto numa situação de totalidade única, legítima e autêntica em relação ao conhecimento platônico, mas, ao mesmo tempo em unidade como o todo da obra de Platão.

Há, em Schleiermacher, uma interpretação de Platão que possibilita apartar o filósofo de Atenas de um modelo de conhecimento enrijecido e fixo. “Minha opinião é que o mérito de Schleiermacher consistia em estudar Platão de uma nova maneira, não apenas como escritor, mas também como pensador dialético e especulativo” (Gadamer, 1995, p. 14).

Dessa forma, o Platão dialético e especulativo exposto por Schleiermacher se mostra como um atrativo para o pensamento de Gadamer, e para sua forma de ver a Filosofia. Neste sentido, se pode dizer que há uma empatia da visão de Gadamer em relação a Schleiermacher. O seguimento inicial a Schleiermacher não é somente por uma escolha metodológica, mas uma escolha de visão de mundo. Esta visão de mundo já está presente no próprio Platão, na sua manifestação dialética e dialógico. Não é uma criação de Schleiermacher de forma extemporânea aos textos de Platão. Simplesmente, foi exposto solidariamente por Schleiermacher que acompanha e ratifica esta forma de ser de Platão.

Segundo Schleiermacher é nos diálogos, entendidos não somente como recurso literário, mas como atividade e movimento em busca da verdade, que está

procedera de modo demasiado provocativo contra o texto grego e de maneira insensível para com as diferenças históricas, ao interpretar “a ideia” como “a lei natural.” (Gadamer, 2009a, p. 4).

toda a filosofia de Platão. Por isso, é necessário entender a estrutura dos pensamentos e dos textos em forma de diálogos. Nos diálogos existe um movimento, que não é um mero recurso estilístico, porém, um modo de fazer filosofia aprimorado por Platão. Nessa forma, o particular e o universal, as partes e o todo, relacionam-se reciprocamente no diálogo e na dialética, sem perder seus modos de ser, todavia se configurando numa unidade.

Gadamer também é influenciado pela exposição de Georg Wilhelm Friedrich Hegel (1770–1831) acerca da filosofia dialética e especulativa presente na filosofia platônica. Para Gadamer, essa descoberta, a partir do século XVIII, transformou a leitura de Platão da época. Apresenta-se uma leitura que foge dos rigores metodológicos ao estilo do sistematismo neokantiano da Escola de Marburgo, mas que ao mesmo tempo não perde a consistência e conceituação típica do discurso filosófico. Segundo Gadamer, com Hegel tivemos uma das mais elevadas consistências filosóficas articuladas na História da Filosofia. Apesar disso, da admiração de Gadamer a Hegel, isso não isentou Hegel de receber críticas, por parte do desenvolvimento filosófico realizado por ele, principalmente em relação ao desfecho do seu projeto de consciência filosófica. Para Gadamer, apesar das críticas somos devedores a Hegel em relação ao conhecimento platônico.

Ao contrário, Hegel foi realmente o primeiro a compreender a profundidade da dialética platônica. Ele é o descobridor de diálogos platônicos propriamente especulativos, *Sofista*, *Parmênides* e *Filebo*, que não existiam de forma alguma para a consciência filosófica do século XVIII, e somente graças a ele foram reconhecidos como o verdadeiro núcleo da filosofia platônica ao longo do período subsequente, até as tentativas impotentes, em meados do século XIX, para provar que essas obras eram espúrias. (Gadamer, 2000, p. 11-12, tradução nossa).

Porém, foi com Martin Heidegger (1889-1976) que a mudança e aprofundamento do pensamento sobre os gregos antigos se aprofundou radicalmente. A posição de Heidegger sobre os gregos, em destaque Platão e Aristóteles, se (re)forma numa abordagem inovadora para a época. Apesar desta posição de Heidegger, Gadamer já intuía um diferencial em relação à interpretação sobre os filósofos gregos antigos.

Mesmo antes que Heidegger começasse a ensinar-me, pareceu-me também que a enigmática superioridade dos gregos consistia em entregar-se, ao movimento do pensamento em uma total inocência e esquecendo de si mesmo. (Gadamer, 2007, p. 552).

Mesmo com a intuição de Gadamer sobre os gregos, antes de estudar com Heidegger, não é permitido esquecer a influência de Heidegger neste aspecto. Heidegger tem sim uma contribuição decisiva nesta abordagem dos gregos. Com Heidegger foi possível "reviver", o discurso "autêntico" em relação aos gregos antigos.

É necessário observar que a abordagem estabelecida naquele período, em que Gadamer tem contato com Heidegger, a partir de 1923, é um período em que a academia colocava em dúvida a forma vigente de sistematização das ideias, e o critério de obtenção de uma fundamentação última para a filosofia. Naquele momento, uma visão de mundo estava sendo questionada, e Heidegger é o embaixador desta nova visão de mundo que irrompe.¹⁵

Além das próprias considerações de Heidegger, o próprio pensamento dos gregos antigos já gerava uma atração empolgante, como já foi mencionado anteriormente, segundo Gadamer. Para o filósofo da Hermenêutica Filosófica, os gregos tiveram a capacidade e habilidade de elaborar uma reflexão originária. Esta originalidade de reflexão ocorre por fazer a "experiência originária de mundo" como um tema da própria reflexão.

Nos gregos podíamos apreender que o pensamento da filosofia não precisava seguir a ideia sistemática de uma fundamentação última num princípio supremo, para poder dar conta da realidade, mas que já se encontra sempre sob orientação: ampliando a reflexão sobre a experiência originária

¹⁵ É importante recordar que no período depois de 1919 houve na Europa, e principalmente na Alemanha e regiões de influência da Alemanha, uma grande crise em todos os aspectos. O evento gerador de uma crise econômica, política, social e filosófica foi a Primeira Grande Guerra Mundial. Os resultados da guerra trouxeram um abalo em todas as áreas da vida humana europeia, principalmente para os perdedores, os alemães. No caso da Filosofia a descrença no projeto do Iluminismo, especialmente a ideia de elevação do ser humano via a razão e a cultura foi questionada. Tendo esta situação como pano de fundo do contexto, todo o pensamento que de alguma forma se apoiava naquele ideário iluminista passou por uma desconfiança e até descrédito. A visão de mundo que havia sido marcada por aquele ideário iluminista não havia mais, pelo menos para os alemães. É neste contexto de crise que surgiu não somente o caos, mas, a possibilidade do novo, de repensar ou criar uma visão de mundo. Heidegger surge neste cenário. GADAMER, H-G. Martin Heidegger, 75 anos. In: Hegel-Husserl-Heidegger. Tradução de Marcos Antonio Casanova. Petrópolis, RJ: Vozes, 2012. p.254: "Heidegger era um homem aflito pelas grandes questões e pelas coisas derradeiras, que estremecia até as últimas fibras de sua existência, acometido e conclamado por Deus e pela morte, pelo ser e pelo nada, para a tarefa pensante de sua vida. As questões que interessavam a uma geração combalida, abalada em sua tradição cultural, em seu orgulho cultural, paralisada pelos horrores das batalhas materiais da Primeira Guerra Mundial, também eram as suas questões." E ainda, corroborando com sua própria observação Gadamer diz GADAMER, H-G. A história da Filosofia. In: Hegel-Husserl-Heidegger. Tradução de Marcos Antonio Casanova. Petrópolis:RJ: Vozes, 2012: "Naquele tempo, na época da Primeira Guerra Mundial, a crítica à completude sistemática da ideia neokantiana de sistema tinha surgido, uma crítica que também contestava a legitimidade filosófica da história dos problemas.". p.399. A posição de Heidegger na história da Filosofia não se dá somente pelo contexto histórico da sua época, todavia pela construção teórica que ele articula, inclusive abarcando o seu contexto histórico. Neste aspecto há uma conjuntura que viabiliza a proeminência de Heidegger.

de mundo, devemos pensar até o fim a força conceitual e intuitiva da linguagem dentro da qual vivemos. (Gadamer, 2007, p. 551).

Para Gadamer, os gregos estavam imersos no movimento do conhecimento, no movimento do *logos*. Tanto é assim, que eles não possuíam a ideia de dominação da natureza (*physis*) e nem de subjetividade enquanto um conceito autônomo e despregado do *Kosmos*, como um ser-por-si como diria Hegel. Como o próprio Gadamer disse: “... a enigmática superioridade dos gregos consistia em entregar-se, ao movimento do pensamento em uma total inocência e esquecendo de si mesmo” (Gadamer, 2007, p. 552). Neste movimento gestado pelos gregos antigos, há uma substancialidade latente que não pode ser separada como objeto, como algo que seja cindido e pode ser analisado por uma “distância segura” e “metodologicamente correta” para uma conceituação.

Essa substancialidade do movimento parte da tentativa de compreensão da realidade, numa relação íntegra, expressada pelos gregos através do *logos*. Não é um movimento a parte, um recorte metodológico de análise, mas, a compreensão mesma da expressão do movimento de inteligibilidade da realidade, feito pela Filosofia e expressada na linguagem.

Esta visão da Grécia antiga e sua Filosofia é apoiada não só por Gadamer, mas outros autores que corroboram com esta visão íntegra promovida pelos gregos antigos. Mesmo com objetivos diferentes e compreensões distintas, é possível perceber em Pierre Hadot, por exemplo, uma corroboração com esta visão de unidade da Filosofia Antiga.

Mas a própria filosofia, isto é, o modo de vida filosófico, não é mais uma teoria dividida em partes, mas um ato único que consiste em viver a lógica, a física e a ética. Não se faz mais então a teoria da lógica, isto é, do falar bem e do pensar bem, mas pensa-se e fala-se bem; não se faz mais a teoria do mundo físico, mas contempla-se o cosmos; não se faz mais a teoria da ação moral, mas age-se de uma maneira reta e justa. (Hadot, 2014, p. 264).

É bem verdade que inicialmente em Hadot há uma preferência aos estoicos na compreensão desta unidade da filosofia como unidade e modo de vida, mas posteriormente, o próprio Hadot amplia sua concepção para a maioria dos filósofos da filosofia antiga. “Entreveem-se, em seguida, as consequências dessa distinção, formulada pelos estoicos, mas admitida implicitamente pela maior parte dos filósofos, concernente às relações entre a teoria e a prática” (Hadot, 2014, p. 265). A

compreensão desta relação de unidade em Hadot é proveniente de “exercícios espirituais” que levaria a uma consciência desta relação.

Contudo, Gadamer parte de um referencial que não são os “exercícios espirituais”, pelo menos é esta a leitura feita neste trabalho a respeito dos antigos. A proposta de Gadamer sobre a Filosofia Antiga acontece pelo viés investigação inicial da condição existencial do ser humano, num momento simultâneo entre estar no mundo e compreender o mundo. A unidade entre pensamento e mundo, não é uma escolha do indivíduo, ou uma simples seleção de exercícios, mas, para Gadamer é uma condição, uma experiência intransponível ao ser humano, porque já é marcada pela historicidade do ser humano no mundo, e transpassada e manifestada na linguagem. É nesta linha de compreensão que Gadamer procura interagir com Platão.

Especialmente em Platão se pode perceber um aprimoramento desta ideia de movimento e da forma de viver dos gregos antigos. A trilha platônica seguida por Gadamer acontece pelos caminhos dos diálogos e da dialética, entendendo os diálogos não só como engenho linguístico, literário e histórico, mas como forma de filosofar. E entendendo a dialética não só como método, mas também como a própria Filosofia. Como disse Gadamer: “A tarefa é filosofar com Platão, e não criticar Platão” (Gadamer, 2007, p. 571).

Filosofar com Platão significa estar em parceria com ele, assumindo certas posições platônicas como pressupostos para hermenêutica filosófica. Para o início dessa parceria se pode abordar o aprofundamento do saber negativo¹⁶. O saber negativo teve início com Sócrates como principal representante, e pode ser simbolizado por uma frase folclórica como: *Eu sei que nada, sei*. A partir de Platão se pode dizer que se teve um aprofundamento da negatividade, do saber negativo.

Platão assume o saber negativo através do aprofundamento da primazia da pergunta. Esse tipo de saber expressado por Platão não apresenta só negatividade, não obstante, é também um saber positivo e expositivo que expressa a *teoria*¹⁷, apresentada nos diálogos. A negatividade não é necessariamente negação

¹⁶ Expressão que demonstra não só a posição moral do filósofo, mas, ao mesmo tempo sua posição teórica. É a não imposição e coação de um argumento como verdadeiro. Ao contrário, é a descoberta da validade do argumento como verdadeiro por via indireta, através do desenvolvimento da análise dos raciocínios que acontecem durante o diálogo. Ao invés de declarar, de forma direta, o argumento como verdadeiro, se faz, por meio de um processo, o desvelamento do argumento verdadeiro que está implícito no discurso efetivado no diálogo. De um modo geral, uma crítica a ideologia vigente da sociedade ateniense da época.

¹⁷ “A *theoria* não é o acto individual instantâneo, mas uma atitude, uma posição e um estado em que nos demoramos. É um “assistir” no seu belo duplo sentido; significa não só presença, mas também que

de uma afirmação, mas a colocação em suspensão ou dúvida de uma afirmação, através da pergunta. A negatividade em Platão apresenta assim, como uma tentativa de suspensão das questões a partir do cotidiano, sem se desvincular do próprio cotidiano, para uma elevação *theorica* do próprio cotidiano. Através da pergunta se estimula o diálogo para construir conhecimento, ao contrário de já estabelecer e apresentar um conhecimento pronto. Neste sentido, há uma saída de uma “zona de conforto” de pensamento ou do senso comum, ao fazer uso da pergunta como elemento motriz no diálogo. Por isso, Platão encarna o mestre que sabe, mas também encarna aquele que entende que necessita saber mais. É aquele que expõe e explicita, compartilhando através dos diálogos a construção de um caminho para uma contemplação de ideias universais.

Uma das primeiras questões ou pergunta expressadas por Platão é sobre o conhecimento. Qual é a causa do conhecimento? Segundo Platão, a causa do conhecimento não é o sensível, pois este é perecível e múltiplo, como foi apresentado pelos filósofos da natureza. E do mesmo modo, nem pode ser o *modus operandi*, nem a *práxis* da comunidade, pelos mesmos motivos da invalidade do conhecimento sensível, pois não pode ser fundamento de nada, segundo Platão. Desta forma a análise platônica sobre o conhecimento assume cada vez mais um ponto de ignição do sensível para uma ascensão da natureza suprassensível, de caráter universal e não particular, como a causa verdadeira do conhecimento.

A grande realização de Platão foi certamente desvelar a certeza sensível e a opinião que se assenta sobre ela como aparência e estabelecer de tal modo o pensamento sobre si mesmo que ele, sem intromissão da intuição sensível, na pura universalidade do pensamento, aspira a conhecer a verdade do ser. (Gadamer, 2012, p. 17).

Neste aspecto o estudo e atingimento do conhecimento verdadeiro requer uma forma de investigação que seja ontológica, ou seja, que dê conta do próprio conhecimento verdadeiro. Para Platão o conhecimento verdadeiro está no bem.¹⁸ Desta forma, para ter acesso ao conhecimento verdadeiro é necessário a

o presente está “inteiramente ali”. Alguém é participante num procedimento ritual ou numa cerimônia(sic), quando fica absorto na participação, e isso encerra sempre um tomar parte com os outros ou partilhar o mesmo com os outros possíveis.” (Gadamer, 1983b, p. 36-37). Esta é uma definição radicalmente diferente do conceito de teoria articulado a partir da modernidade com a metodologia científica, em que há a posse e o controle subjetivo do conhecimento do objeto.

¹⁸ PLATÃO. *República*, VI, 508e-509b. Neste trecho Platão relata toda a superioridade e soberania da Ideia do Bem em relação a quaisquer outras ideias. Sendo, portanto, o Bem causa primeira e única de toda sabedoria e conhecimento.

compreensão do bem. O conhecimento do bem é fundamental e crucial para o ser humano, e por isso possui desdobramentos políticos, éticos e lógicos. A compreensão do Bem, pela sua própria natureza só ocorre de forma dialética. O processo dialético em Platão ocorre ao descobrir que o conhecimento sensível não se sustenta por si mesmo, pelas suas próprias características, levando Platão a aprofundar a discussão apresentada por Parmênides sobre uma dimensão não sensível, explicitando a “doutrina do ser verdadeiro”¹⁹.

É possível condensar essa explicação fazendo referência aquilo que se consagrou denominar *Teoria das Formas* ou *Teoria das Ideias* de Platão. Para Platão, o fundamento de tudo está nas Ideias, sendo, portanto, necessário a investigação sobre elas. Essa forma de investigar de Platão se tornou também uma forma de filosofar, se transformando em modelo para o Ocidente a partir de Platão.

Com a teoria das ideias, com a dialética das ideias, com a matematização da física e com a intelectualização do que chamaríamos de “ética”, foi precisamente Platão quem estabeleceu as bases para a conceptualidade metafísica de nossa tradição. (Gadamer, 2007, p. 60).

A fundamentação nas Ideias não significa um desprezo total pelo sensível. De modo geral, e sem detalhamento, se pode dizer que Platão contempla a relação existente entre suprassensível e sensível através da *méthexis* (participação). É pela dialética da participação que o sensível tem contato com o suprassensível. Se não houvesse esta participação, não seria possível ter acesso às causas verdadeiras das coisas, já que se estaria preso a percepção sensível sem possibilidade de uma ascensão. Desta forma, o sensível possui sua fundamentação e essência no suprassensível, sendo o sensível uma aparição, imperfeita, do suprassensível. Portanto, há uma ligação entre os dois²⁰. Há um movimento do pensamento em direção à compreensão da participação, que se desenvolve tanto de forma descendente (das Ideias ao sensível) quanto ascendente (do sensível as Ideias).

¹⁹ Cf. PLATÃO, *Fédon* 96a-102a.

²⁰ Gadamer corrobora com Platão, sobretudo a partir da compreensão que Gadamer possui do livro *Parmênides*, na questão do acesso ao conhecimento verdadeiro, as Ideias. Este acesso não se faz dentro de um contexto de *chorismo* pleno e absoluto, uma separação total entre mundo sensível e inteligível, mas de uma participação entre esses mundos. “A total separação entre um mundo das ideias e o mundo dos fenômenos seria uma crassa absurdidade. Se, no diálogo platônico, Parmênides é levado conscientemente a tal coisa, na minha opinião isso deveria ser conduzido *ad absurdum*, exatamente por conta desse entendimento do corismo” (Gadamer, 2009a, p. 18).

Dessa forma, pode-se dizer que há uma envolvente relação entre o particular e o todo, entre o movimento descendente e o movimento ascendente. O fundamento do Todo são as Ideias, e o particular são os entes que aparentam as Ideias. Não se pode ter o conhecimento verdadeiro sobre o ser de algo, se não se contempla este movimento racional, de sair do particular para o Todo, do sensível para o inteligível, e a partir do Todo dar sentido ao particular. Nesse sentido, Platão está marcado inexoravelmente pelo movimento da dialética e do diálogo, emblemáticos para sua Filosofia e para a formação da Filosofia clássica iniciada pelos gregos. “É o movimento do conhecimento que só se reconhece pela primeira vez na dialética do movimento, com o qual o pensamento grego começou seu curso” (Gadamer, 2012, p. 22).

Nesse sentido, o movimento do pensamento para o conhecimento verdadeiro, é um movimento para o bem nos diálogos de Platão. Este movimento é iniciado e desenvolvido pela pergunta e resposta. Este movimento de pergunta e resposta é fundamental para a formação da compreensão do conceito, daquilo que está em discussão. A questão inicial não é a determinação de um tipo de movimento (acelerado ou retardado) ou necessariamente a classificação do movimento (circular ou retilíneo) para o acesso ao conhecimento verdadeiro. Mas, o entendimento de que há este movimento efetivamente no processo dialógico-dialético de formação do pensamento e do conhecimento, que gerará a própria consumação do pensamento e do conhecimento verdadeiro para Platão. Este movimento ocorrido pelo acontecer da dialética e do diálogo são importantes para Platão, essencialmente no que diz respeito a pergunta, pois é por ela, a pergunta, que se manifesta e se inicia este movimento. “Assim, podemos apelar a Platão, quando colocamos em primeiro plano a referência à pergunta também para o fenômeno hermenêutico” (Gadamer, 2018, p. 542).

Entre outras questões que Gadamer percebeu em Platão, a ideia de movimento, é bastante produtiva e para Hermenêutica Filosófica. O movimento coloca as questões, sejam elas quais forem, numa situação de um “não-lugar”, ou seja, uma situação em que não há uma fixação absoluta, mas se desenrolam no espaço, no caso do movimento do pensamento, no espaço do diálogo. Tudo isso desenvolvido a partir da pergunta e resposta. A partir de Platão, e juntamente com Gadamer se pode pensar que quando se pergunta se apresentam as situações de: experiência e abertura. A experiência se manifesta na compreensão das partes que estão envolvidas no diálogo. A partir da pergunta, se experiencia as possibilidades de todos

os acontecimentos que compõem o movimento da compreensão através do diálogo. A experiência que se manifesta pela pergunta é a experiência de uma necessidade real de querer conhecer, de buscar sentido das coisas. Ocorre aqui uma espécie de estranhamento, em que a pergunta expõe algo que não é conhecido. Desta forma, se caracteriza uma situação tipicamente próprio de qualquer pergunta, isto é, a construção da própria pergunta só ocorre porque se reconhece que não se conhece algo sobre alguma coisa, e por isso, se pergunta. Esta experiência se articula entre positividade, a realidade de onde se fala, na qual a pessoa está inserida, a tradição, E se manifesta também como negatividade, pois se coloca em movimento a busca de uma resposta, ou seja, se reconhece que há uma falta, uma ausência que necessita ser preenchida para que se faça sentido.

Desse modo, é um ensaio da finitude humana que se revela na pergunta nos diálogos de Platão. A pergunta parte de condições históricas e reais do ser humano, da busca de uma compreensão de sentido, para a tentativa de uma ampliação da compreensão de sentido que já existe. O ser humano não é uma “tábula rasa”, mas ao mesmo tempo, não é possuidor de um conhecimento certo e seguro sobre tudo que está ao seu redor, mesmo assim, possui algum conhecimento. A pergunta legítima não parte de uma idealização, de algo já conceituado ou abstrato, de uma definição pronta e acabada, ao contrário. A situação real da existência humana é de interrogação originária, de uma interrogação fundante, exigente de entendimento, e, por isso mesmo, é que o ser humano pergunta. Por isso, se pode dizer que este entendimento quando realizado, por mais “correção”, coerência e responsabilidade em sua execução, ainda sim, desvelaria a situação provisória, instável e incerta da existência humana em relação ao conhecimento e a sua própria existência. Exatamente por ser um ser finito. Platão se propõe a encontrar e exhibir uma saída para esta situação, por compreender a instabilidade da situação.

A situação humana é provisória, instável e incerta porque é da própria condição humana. Tem-se assim, uma situação hermenêutica, não só pela provisoriedade, instabilidade e incerteza, mas pela condição e convocação primordial do ser humano ao entendimento, a compreensão das coisas. Esta compreensão não se desvela de forma absoluta, mas sempre num movimento de interrogação, de perguntas e de respostas, à maneira platônica. Nesse sentido, a pergunta legítima para Gadamer, assume esta denominação porque aquele que pode perguntar reconhece esta condição de provisoriedade, de incerteza. Platão tem consciência

disso, por isso pergunta. Se aquele que pode perguntar já tivesse antecipadamente a resposta definitiva, estável e certeza absoluta, ele não perguntaria. E se não perguntar, se não faz um questionamento, mas somente discursos afirmativos, sem um debate, sem contraposições, não ocorre um diálogo, mas dois monólogos entre pessoas, que não podem nem ser chamados de interlocutores, em razão de não haver a “interlocução”, todavia, duas locuções simultâneas que podem até não se cruzarem e não se relacionarem. É no diálogo, que o processo dialético de “purificação” das opiniões ocorre, por isso a importância de dialogar em Platão.

No caso de Platão com sua estrutura dialética e dialógica, se procura encontrar as Ideias. As Ideias em Platão são elementos fundamentais e reguladores de tudo, portanto, da ética e da política. O atingimento das Ideias só é possível através da dialética, em que a Ideia do Bem aparece como Ideia Suprema.

Aprende então o que quero dizer com o outro segmento do inteligível, daquele que o raciocínio atinge pelo poder da dialética, fazendo das hipóteses, não princípios, mas hipóteses de fato, uma espécie de degraus e de ponto de apoio para ir até àquilo que não admite hipóteses, que é o princípio de tudo, atingindo o qual desce, fixando-se em todas as consequências que daí decorrem, até chegar à conclusão, sem se servir em nada de qualquer dado sensível, mas passando das Idéias (sic), umas às outras, e terminando em Idéias (sic).²¹

Dentro deste contexto, uma pergunta fundamental para Platão é sobre a questão do viver bem, que ele avalia como, o cuidado com a alma. Esta questão também está envolta na dialética e no diálogo, como toda a filosofia platônica. Em Platão ocorre uma elevação das questões práticas da vida para uma reflexão teórica da vida. Isso significa pensar o bem, desde as questões humanas (modo sensível), chegando até ao bem enquanto Ideia Suprema (modo inteligível). A leitura que Gadamer faz sobre Platão apresenta um posicionamento que pressupõe uma dimensão prática (sensível) e teórica (expressão do inteligível) vinculantes e misturadas. Pois, o viver bem, o cuidado com a alma, defendido por Platão e corroborado em Gadamer, entrelaça vida e reflexão, ou seja, prática e teoria. Numa compreensão fundamentalmente ética, pois a pergunta sobre a Ideia Suprema do Bem se inicia de uma questão prática, o viver bem, e se desdobra em dimensão política, pois se torna a referência para o agir na esfera pública.

²¹ PLATÃO, *República*, 511bc.

Nesse aspecto, Gadamer compreende em Platão uma dimensão dialética e dialógica nos seres humanos. Pensar sobre o viver bem, significa pensar a própria vida de maneira crua, ou seja, não idealizar a realidade no seu início, mas, compreendê-la na sua manifestação própria e originária, para a partir daí, conceituar ideias sobre ela. Compreender a vida, significa compreender as experiências individuais e coletivas que buscam um sentido, um significado, um conceito sobre estas mesmas experiências, a partir da experiência mais básica e fundamental do ser humano, o viver.

Há nos estudos de Gadamer sobre os gregos, principalmente sobre Platão, uma marca da ideia de participação e de integração muito presentes, mas isso não é mérito de Gadamer, pois já estava presente na própria manifestação dos gregos antigos. O mérito de Gadamer é fazer o reconhecimento e trazer à tona novamente, mesmo que não de maneira exclusiva²², este modo de ser dos gregos antigos, e especificamente de Platão, como ele relata no início do livro *A ideia do bem entre Platão e Aristóteles*.

Deve-se entender o presente estudo como uma tentativa de ler os clássicos gregos do pensamento de uma forma bem diferente, não à luz da superioridade crítica da Modernidade, que se acredita detentora de uma lógica infinitamente sofisticada para além dos antigos, mas com a convicção de que “filosofia” é um acontecimento constante do ser humano, no que o caracteriza como ser humano, e de que aí não existe nenhum progresso, mas apenas participação. (Gadamer, 2009a, p. 6).

Esta participação do ser humano é manifestada pelo *logos-linguagem*, pela *razão-palavra*. O ser humano expressa e comunica sua experiência de vida, e o sentido da experiência de vida e todas as suas conceituações pela palavra. A partir desta manifestação fundamental do ser humano, a palavra, Platão propõe a exposição da construção teórica de conceitos para dar sentido à própria vida. Sendo assim, a experiência originária de cada um não é negligenciada, mais contemplada dentro de um movimento que engloba todos, para a articulação do refletir o viver bem, partindo do prático ao teórico. Desta forma, existe uma trilha em Platão percebido por Gadamer, que pode ser expressa da seguinte maneira: da palavra ao conceito.

O caminho vai “da palavra ao conceito” - mas precisamos chegar do conceito à palavra, se quisermos alcançar o outro. Só assim ganhamos uma compreensão racional, de uns para com os outros. Só assim temos a

²² Outros autores apresentaram de forma geral esta unidade do pensamento grego antigo, como, por exemplo, Pierre Hadot e Michel Foucault.

possibilidade de recolher-nos para deixar valer o outro. (Grondin, 2012, p. 207-208).

Observa-se, na citação acima, que esta possui uma produtividade, em relação à dialética e ao diálogo, a partir da leitura que Gadamer fez de Platão e dentro do próprio pensamento platônico. Da palavra ao conceito, e do conceito à palavra envolve a pergunta, a experiência da compreensão, a linguagem, e o evento da abertura. Estes acontecimentos são contemplados, de maneira condensada, nesta expressão: *da palavra ao conceito*.

O clímax de toda esta situação, representada pela expressão cunhada por Gadamer, "*da palavra ao conceito*", e de toda a filosofia de Platão se encontra na Ideia do bem, associado ao belo. Se para Platão o viver bem é fundamental, é preciso então definir o que seja o bem. Para Platão o bem é um princípio regulador de tudo e todos. E quando ocorre esta consumação, da regulação de tudo, o bem, existe aí, se manifestando em beleza, numa harmonização total, um imbricamento pleno e simétrico entre o teórico e o prático, da palavra e o conceito. O bem não é somente a perfeição e uma "ideia completa", mas o critério para todas as outras ideias e formas de agir. Alcançar o bem significa o atingimento de uma compreensão ontológica, lógica, epistemológica, estética, ética e política para o ser humano em Platão. O bem se apresenta como um princípio de valor, ou seja, todas as outras ideias e coisas serão valoradas pela proximidade ou não, com a ideia do bem, por exemplo, a Justiça.

A beleza da justiça está na sua aproximação ao bem, isto é, um ato justo é considerado belo, segundo Platão, na medida em que se manifesta e se encaminha para o bem. E não pela simples existência positivada do cumprimento burocrático da regra, no caso regra jurídica. Ou seja, Platão articula prioritariamente uma dimensão metafísica à regra, e não uma dimensão positivista da regra. Segundo Platão, a própria regra jurídica só se torna uma regra por uma condição metafísica, que requer uma fundamentação racional ancorada no Bem. O que a faz a regra ser uma regra é sua sustentação no Bem. Dessa forma, e em sendo regra nesse modelo, ela deve ser cumprida.

Outro exemplo da relação bem e belo em Platão está na pólis. A beleza da pólis não está na arquitetura prioritariamente, mas no seguimento daquilo que é o bem. Assim como o conceito de cidadão virtuoso. O cidadão se torna virtuoso pelo seguimento do bem, porque soube educar sua alma para o encaminhamento do

bem²³. Assim, também é com a *pólis*. A *pólis* bela é aquela que segue na sua estrutura organizadora, e em suas ações, um direcionamento dado pelo bem. Sendo assim, o bem não poderia deixar de ser a referência da *práxis* ética-política para a *pólis* e para o cidadão.

O belo e bom não passam de dois aspectos gêmeos de uma única realidade, que a linguagem corrente dos Gregos funde numa unidade, ao designar a suprema Arete do Homem como 'ser belo e bom' (kalokagathia). É neste 'belo' ou 'bom' da kalokagathia apreendida na sua essência pura que temos o princípio supremo de toda vontade e conduta humanas. E que é ao mesmo tempo o fundo determinante de tudo o que sucede na natureza. Ora, para Platão existe absoluta harmonia entre o cosmos físico e o cosmos moral. (Jaeger, 1994, p. 745).

Esse bem pensado por Platão não é um bem pensado a partir do senso comum da *pólis*, mas suspende todas as definições de bem consensuais existentes. Essa ação de suspensão se realiza na busca de atingir um bem de ordem superior, suprassensível, que não seja múltiplo como a variedade dos objetos, mas seja "um", uma unidade perfeita. Ou seja, o todo, em vez de ser algo particular. Mesmo desse modo, esta busca de ascensão, não esquece o bem do ponto de vista prático e humano, não esquece as multiplicidades, as particularidades, como relata Gadamer se referindo no *Filebo*.

É verdade que ali primeiramente não se trata da "ideia do Bem", e sim da questão do Bem na vida humana – mas no final é sempre essa questão que diz respeito a todos nós, a partir da qual surge o discurso "geral" do Bem. (Gadamer, 2009a, p. 30).

Nessa perspectiva apresentada por Platão ocorre que toda a fundamentação da questão ética e política se dá na Teoria das Formas, que culmina no Bem. O solo da questão ética que partiu da realidade, acaba se orientando então na metafísica, fazendo que haja uma derivação da metafísica para a ética, mas especificamente ao bem. As Ideias ou Formas de Platão, expressão do bem, orientam a ação virtuosa do ser humano. A ética é então dependente da metafísica, assim como a política também o é. Para o cidadão, e mais caracteristicamente para o guardião da cidade, o acesso ao bem é fundamental para a realização de sua função social, enquanto guardião. "Sem a noção de bem não existe o bom cidadão nem a Cidade

²³ Vale lembrar que o conceito de cidadania dos gregos antigos está atrelado a uma questão de nacionalidade e de posição social, não havendo uma correlação aproximativa com o conceito hodierno de cidadania.

ideal e justa. O bem articula a verdade, a justiça, a beleza e outras formas e, ainda, guia os estudos de matemática, música, ginástica” (Paviani, 2013, p. 29).

A ideia do bem em Platão contempla uma unidade, do particular com o todo, do sensível e do inteligível, da palavra com o conceito, do prático com o teórico, sem que cada um desses elementos seja analisado em separado, pois são analisados no conjunto. Mas, ao mesmo tempo, esses elementos não deixam de ser contemplados nas suas próprias características naquilo que cada um é. Com a ideia suprema do Bem em Platão se constitui uma unidade plena.

O Bem é a Ideia Suprema para Platão, isso nos quer dizer que aí está o sentido da filosofia e sua busca inexorável. O Bem reúne todos os elementos da desejada vida feliz, sendo o motivo ontológico e teleológico da existência humana. O Bem é o horizonte que nos move e orienta a nossa busca; por isso, pode ser entendido como a ideia que orienta a contínua tarefa humana de ajustamento entre sensível e inteligível. O Bem se nos apresenta como a Ideia reguladora e princípio especulativo originário. (Almeida, 2002, p. 49).

Há uma profusão de elementos na consumação do bem em Platão (Ser e não-ser, Uno e Múltiplo, Particular e Todo, sensível e suprassensível) em que se tem uma composição dialética na sua formação. A ideia reguladora expressada no Bem em Platão, não significa a supressão de outros elementos para à sua efetivação e atingimento, como por exemplo, *o mesmo e o misto* como apresentado no *Filebo*. Ao contrário, há uma preservação da diferença e da identidade, mas ao mesmo tempo existe uma consumação dialética entre os elementos. No caso específico, de um movimento que parte do inferior (não-ser, múltiplo, particular, prático, sensível) para o superior (ser, um, todo, inteligível, teórico) e se consoma no bem de forma idealizada. Mas por que o bem tem esta natureza?

É o próprio Platão que responde. O bem proporciona por sua própria natureza, a condição de cognoscibilidade, de conhecimento de tudo. Sem o bem não é possível conhecer verdadeiramente as “coisas”, os objetos. O bem é o que [...] “transmite a verdade aos objetos cognoscíveis e dá ao sujeito que conhece esse poder”.²⁴ Sendo assim, para identificar e diferenciar as “coisas”, os objetos, e as ideias é necessário o bem. Para a se ter ética, para se fazer política, é necessário o bem. Neste sentido há uma teleologia do bem em relação a tudo. No livro VI da *República* de Platão se confirma este conceito, a apresentação do Bem não como somente uma

²⁴ PLATÃO, *República* 508e.

ideia superior, mas como algo maior do que qualquer ideia, está inclusive para além do próprio Ser, pois é o que possibilita o acesso ao Ser.²⁵

Para ilustrar melhor essa compreensão do Bem em Platão, o fundador da Academia se utilizou de recursos alegóricos para explicitar o conceito do Bem. Para Platão na *República*, no livro VII, na alegoria da caverna, ele identifica o Sol com uma expressão do Bem, não sendo possível olhar diretamente para o Sol mesmo, pois os olhos não teriam a condição para tal, haja vista a luminosidade irradiada pelo Sol. Mesmo assim, e ao mesmo tempo, é o Sol que dá a condição de visibilidade, através da sua luminosidade para se vê os outros objetos. Sem o Sol não há luz para iluminar os objetos para que se possa vê-los.

Platão fez uso de um recurso linguístico, de alegoria metafórica com base na natureza, através do astro Sol, elevando-o da sua categoria original (sensível) para uma categoria teórica (inteligível). Com esta alegoria Platão não somente dá o sentido e explicação do Bem, como também possibilitou a apresentação de outros desdobramentos de sua filosofia, como por exemplo, a questão ética e política, a partir da referência ao Bem.

Como se viu o conceito do Bem é fundamental para a filosofia de Platão, sendo então o ponto focal de todo seu discurso. Neste sentido, existe uma hierarquia disciplinada em Platão, desde o cosmos natural até o cosmos social, a partir do Bem. A ética e política estão dentro do cosmos social, mas ao mesmo tempo, devem estar, e estão, sintonizadas com o cosmos natural, numa harmonia, pois é assim que se manifesta a ordem do ser, no cosmo. Nessa lógica, ética e política são elementos importantes para Platão dentro da ordem social, pois são instrumentos para a cidade ideal, para a manifestação do Bem, contudo, são hierarquicamente inferiores em relação ao Bem porque, na verdade, são derivados do bem.

Com Platão se tem uma ontologia do agir, originária no Bem, seja na dimensão pessoal (dimensão normativa referida ao individual, a ética), seja na dimensão pública (dimensão normativa referida ao social, a política), em que nada escapa a esta situação. Sendo assim, se tem uma relação íntima, produtiva e derivativa entre o *logos*, a *areté* e o Bem. Em que a *areté* deve se derivar e manifestar o *logos* que expressa a ordenação das coisas, e é expressão do Bem. Nessa relação, a questão não é só de conhecimento, e nem só de ação, mas de conhecimento

²⁵ PLATÃO, *República* 509 a-b.

verdadeiro que orienta a ação. Essa relação iniciada outrora com Sócrates, agora é formatada de maneira metafísica, segundo Platão. A virtude é atrelada à dimensão prática e epistemológica, sendo que as duas são ancoradas numa ordem superior de caráter metafísico, o Bem. Por exemplo, a administração da cidade deixa de ser só uma questão burocrática, administrativa para se transformar também um problema metafísico. Qual seja este problema a ser pensado? A *pólis* está sendo orientada pelo Bem? O equacionamento deste problema atingiu diretamente a concepção do Bem em Platão e seus reflexos éticos e políticos.

Dentro desse contexto em Platão, a ética e a política são consideradas manifestações do Bem, por isso possuem todo um desenvolvimento ancorado nele. Elas, a ética e a política em Platão são tanto manifestações, quanto guias do verdadeiro conhecimento, que é o Bem. Para atingir o conhecimento do Bem, que é gerador de uma ação virtuosa, a ética e a política estão e são necessariamente em uma unidade dialética entre si e com o Bem.

2.5 O caminho aristotélico

De um modo geral, a leitura que Gadamer tem sobre os estudos aristotélicos é bem peculiar. O caminho que Gadamer apresenta, inicialmente, em Aristóteles é um caminho de proximidade com Platão. Segundo Gadamer, em Aristóteles é possível notar uma proximidade com Platão muito maior do que alguns pensam, mesmo existindo as diferenças. A interpretação de um Aristóteles como um crítico indômito de Platão não passa pela compreensão de Gadamer. E nem tão pouco, a ideia de uma cisão total em relação a Platão partindo do próprio Aristóteles, também não é aceita por Gadamer. Uma suposta lide entre os dois filósofos é uma análise muito posterior ao próprio estagirita. É através de uma leitura e interpretação de Gadamer, articulada entre Aristóteles e Platão que se seguirá.

Nesta perspectiva, observar-se-á que a ideia de acordo e de unidade continua sendo uma marca indelével nas observações de Gadamer. Por isso, se iniciará desfazendo a “possível desavença” entre Aristóteles e Platão, exposta em parte da história da Filosofia, posição esta que Gadamer não é conivente. Esta apresentação se faz necessária para explicar a demarcação histórica que ocorreu com este paradigma de cisão entre Aristóteles e Platão e que perdurou em determinado período da história da filosofia, influenciando-a.

A suposta desavença entre Aristóteles e Platão surgiu com um tipo de consideração sobre a relação pouco amigável, do ponto de vista teórico, entre Aristóteles e Platão, a partir de interpretações promovidas principalmente por Werner Jaeger, através do livro de 1923, *Aristoteles: Grundlegung einer Geschichte seiner Entwicklung* (Aristóteles: fundamento de uma história do seu desenvolvimento). Ainda corroborando com esta ideia de animosidade teórica, houve a influência da leitura neokantiana de Platão, feita por Paul Natorp. Estas considerações diligenciaram ao longo da história da filosofia uma cisão entre os dois filósofos, chegando a estimular uma construção caricatural e reducionista de: o idealista, Platão; o empirista, Aristóteles (Gadamer, 2009a, p. 2).

No entanto, no mesmo ano de 1923, outra interpretação sobre Aristóteles chama muito mais a atenção do então jovem filósofo de Marburgo, que aquela época estudava em Freiburg (Gadamer, 2012, p. 268). Promovendo um seminário sobre a *Ética a Nicômaco*, Heidegger produz um texto: *Phänomenologische Interpretationen zu Aristoteles: Anzeige der hermeneutischen Situation*, (*Interpretações Fenomenológicas sobre Aristóteles: Indicação da situação hermenêutica*) também conhecido como Informe-Natorp. (Natorp-Bericht)²⁶.

Este manuscrito de Heidegger sobre Aristóteles impactou positivamente Gadamer, a ponto de se tornar uma referência para observar os gregos a partir de então, principalmente, o Estagirita. É com esta inovação de interpretação e linguagem produzido por Heidegger, que Gadamer começou a construir sua relação com Aristóteles (Segura Peraita, 2017, p. 171). Não em uma condição de submissão ou simples continuidade à Heidegger, em relação a interpretação de Aristóteles. Todavia, a partir disso, Gadamer consegue fazer um aprofundamento próprio do entendimento de Aristóteles.

Para Gadamer, há uma unidade no *logos* filosófico entre Platão e Aristóteles, se formando em um *logos* platônico-aristotélico, que não foi estudado e desenvolvido devidamente, por causa de algumas interpretações majoritárias, em que se apresentaram mais as controversas e incompatibilidades entre Platão e Aristóteles,

²⁶ Em 1989, o Informe-Natorp de 1921/22 é publicado em *Dilthey-Jahrbuch für Philosophie und Geisteswissenschaften*, volume 6. É um manuscrito feito por Heidegger para a vaga de professor nas Universidades de Göttingen e Marburg. Heidegger conquista a vaga de Marburg. A cópia do manuscrito de Marburg foi entregue a Gadamer pelo seu professor à época Paul Natorp, e foi perdida na Segunda Grande Guerra. A cópia de Göttingen foi encontrada posteriormente na biblioteca de Josef König (Wu, 2011, p. 96).

do que as aproximações. A compreensão desta unidade entre Platão e Aristóteles é marcante para a forma de fazer e entender a filosofia proposta por Gadamer, pois, apresenta as conexões internas em Platão e Aristóteles (Gadamer, 2009a, p. 10). Esta unidade, presente em Platão e Aristóteles, é uma qualidade própria da relação entre os dois. Não é uma realidade construída artificialmente, é algo que está presente na relação, segundo Gadamer.

O tema do Bem é por excelência o maior exemplo do vínculo construído pelo *logos* platônico-aristotélico. O vínculo não se estabelece por uma identificação plena dos argumentos ou termos utilizados pelos dois filósofos, mas pelo tratamento dado ao tema, segundo Gadamer. Para Platão e Aristóteles, na leitura de Gadamer, o tema do Bem é de fundamental importância para os dois, e é construído de forma especulativa²⁷ por ambos.

O Bem aparece como tema importante porque traz toda a questão do viver bem, que carrega consigo vários desdobramentos, tais como: questões de ética e política, questões epistemológicas, a temática da verdade, e assim por diante. O tema toca diretamente a vida na sua integralidade, apresentando o mundo em que o ser humano vive. O aprofundamento do tema do Bem, que foi iniciado por Sócrates, encontrou uma resposta em Platão e Aristóteles de forma mais consistente e estruturada, mesmo que esta resposta não seja idêntica para ambos os filósofos, principalmente do ponto de vista da conclusão.

O caráter que Gadamer quer ressaltar sobre a temática comum do Bem, em Platão e Aristóteles, passa necessariamente pelo vínculo humano, social e histórico que o tema apresenta, e pela construção especulativa realizado pelos dois filósofos. O Bem enquanto tema a ser discutido, é iniciado por inquietações práticas da organização da sociedade. Sobre como é ser uma pessoa boa e como ser um cidadão justo. Esta abordagem está inequivocamente atrelada as questões sociais, políticas, econômicas, e, portanto, questões históricas da sociedade grega da época. Não é um tema que parte de uma abstração, mas que surge da realidade concreta grega. O nascedouro da temática do Bem é a própria realidade da sociedade grega.

²⁷ Especulativo é entendido aqui neste contexto, a partir do caráter de correspondência com a imagem do objeto especulado, portanto ligado ao movimento que existe entre o objeto e sua imagem. Posteriormente este conceito é elevado a uma situação filosófica, em que se estende e se entende o movimento das ideias, dos argumentos para se chegar a uma conclusão mais elevada consistentemente em relação ao início da discussão ou diálogo. Se pode fazer a referência, do ponto de vista metodológico, a segunda navegação de Platão. Cf. PLATÃO, Fédon, 95e-107b.

É a própria vida. Daí, sua importância, por ser um tema fundamental para orientar a convivência humana justa para todos os cidadãos gregos.

Segundo Gadamer, há toda uma especulação sobre o tema do Bem em Platão e Aristóteles. Partindo-se do sentido etimológico, tratar-se-á do especulativo na relação entre Platão e Aristóteles, de forma geral. Especular é “observar, seguir com os olhos”. A partir daí se formatou também o significado do termo como, “algo ligado ao espelho que reflete uma imagem”. Nesse sentido o especulativo pode ser entendido como tudo aquilo que não está pronto, acabado, finalizado ou fixo, portanto, um sentido de construção constante na medida das alterações apresentadas, ou seja, ao se alterar um objeto refletido se altera a imagem do objeto refletido, existe então “[...] uma relação especular, na qual o próprio espelhar não é nada mais do que a pura aparência do refletido, tal como o um é do outro e o outro é outro do um” (Gadamer, 2018, p. 675).

Uma das marcas da distinção dos gregos antigos com o surgimento da Filosofia foi a elevação de palavras e termos, ou situações do cotidiano para um sentido filosófico. Este fenômeno ocorreu com algumas palavras, como *ethos* em Aristóteles, ou a situação da “segunda navegação” dos pescadores, que foi elevado a um sentido filosófico em Platão. Com a ideia do especular ocorreu o mesmo²⁸. O que se quer ressaltar aqui é a ideia do movimento e da interação presentes no conceito de especulativo, que foi absorvida por um sentido filosófico. Nos gregos antigos, no caso de Platão, o especulativo se apresenta na relação entre o Uno e o Múltiplo que compõe o conceito de Bem. Em Aristóteles, o especulativo se apresenta através da discussão sobre a excelência moral, *areté*, que perpassa o Bem. A *areté* parte do caso concreto à uma normatização da situação, portanto, se especula da realidade para a construção justificada racionalmente de uma norma que orientará aquela situação concreta.

Desta forma especulativa, o conhecimento do Bem não é compreendido como *téchne* no sentido comum da expressão²⁹, segundo Platão, e da mesma forma, esta ideia também é defendida por Aristóteles³⁰. O Bem não é ensinável como algo

²⁸ Apesar do termo etimológico ser pensando na modernidade, o conceito, a ideia já estava presente nos gregos a partir da natureza do “especular”, entendido como algo ligado à atividade, ou seja, o movimento. Tanto é assim que, este sentido de especular nos gregos é corroborado e incentivado em Hegel. Cf. Gadamer, 2018, p. 601.

²⁹ Cf. Homero, Odisseia, 3, 433; 6, 234; 11, 614; Píndaro, Olímpicas, 7,50. Habilidade ou técnica manual.

³⁰ Para Platão e Aristóteles *téchne* é conjunto de regras ou método que objetivam produzir algo. Cf. *Ética a Nicômaco*, 1140 a8; *Retórica*, 1354 a11. *Fédon*, 89 e; *Íon*, 532 c; *República*, 381 b.

somente técnico, mas pressupõe um elemento de formação, de educação contínua para seu exercício, contemplando uma espécie de conhecimento moral, porém, não se identifica somente com a ciência, mas também com a *phrónesis* (prudência). Desta maneira, formação e educação contínua estão ligados inexoravelmente com as questões de reflexão da realidade concreta, uma *práxis*, sobretudo em Aristóteles.

O estudo de Gadamer sobre Aristóteles é um ponto crucial e modelar para a Hermenêutica Filosófica, pois na esteira do pensamento aristotélico há uma base e confluência para a discussão fundamental da hermenêutica, a questão da compreensão (Gadamer, 2018, p. 465). Esta base para a Hermenêutica Filosófica está na ética aristotélica, segundo Gadamer, por isso, a atualidade do pensamento de Aristóteles sobre esta questão, especificamente a Filosofia prática.

Gadamer compreende que existe uma conexão significativa entre a filosofia prática de Aristóteles e a hermenêutica filosófica. Em linhas gerais, a filosofia prática está imersa em um contexto contínuo de compreensão, interpretação e aplicação. Esses elementos situacionais são semelhantes aos que Gadamer utiliza para definir a compreensão na Hermenêutica Filosófica (Gadamer, 2018, p. 405). Daí a necessidade de entendermos como se fez o caminho aristotélico e qual a compreensão de Gadamer sobre Aristóteles especificamente.

Dentro da filosofia prática de Aristóteles o conceito de *práxis* é fundamental, é um dos conceitos substanciais da filosofia aristotélica. A filosofia prática aristotélica tem por objetivo o atingimento da felicidade enquanto um bem maior para o ser humano tornando-o um ser humano melhor. A felicidade não é simplesmente o cumprimento de uma regra em que se tem o controle sobre ela, ou, como a posse de um objeto, e nem tão pouco é um estado de espírito que depende da pessoa. A felicidade é a construção de decisões e deliberações acertadas durante a vida, segundo Aristóteles. É neste sentido que há uma conexão da felicidade com a *práxis*. Para ser uma pessoa feliz, não se consegue isso através de algo material ou através de uma técnica, nem tão pouco sem uma compreensão das contingências envolvidas na ação. A felicidade é algo processual e que ocorre enquanto uma “atividade da alma conforme a virtude”, exercitando-a e efetivando-a pela *práxis* (Gadamer, 2009, p. 57). Nesse sentido, a *práxis* é entendida como uma prática inerente ao ser humano para o atingimento do Bem (Gadamer, 2007, p. 375), portanto, uma ação que visa um fim, no maior nível possível de realização para o ser humano, ou seja, a felicidade. Não é o simples agir, mas o agir virtuosamente, o agir orientado para o Bem.

Nessa perspectiva, o ser humano é marcado pela *práxis*, pela capacidade humana de agir orientado pela razão e pela busca de fim, no caso em busca de um bem, como disse Aristóteles. Não há aqui uma cisão entre o teórico e o prático, mas uma complementação entre ambos, em que o prático organiza as questões de sobrevivência e autoconservação para possibilitar a reflexão sobre a vida. E na medida que se reflete sobre a vida, se assume ações corretas e justas. A *práxis* é um processo de autoformatação do ser humano por si mesmo.

[...] a práxis humana a uma região autônoma do saber. Práxis significa a totalidade dos assuntos práticos, ou seja, todos os comportamentos humanos e toda a auto-organização humana neste mundo, a cujo âmbito pertence, antes de mais, a política e, dentro desta, a legislação. (Gadamer, 2001b, p. 57).

É neste contexto que se pode relatar a diferenciação feita por Aristóteles a respeito da excelência moral ou virtude, *areté* (ἀρετή). Pois a *práxis* é o exercício existencial que faz a explicitação da *areté*. A *areté* (ἀρετή) não é um conceito abstrato, mas uma deliberação fundamentada sobre uma ação humana, se configurando numa mediana entre dois vícios, um por falta e outro por excesso. São pelas virtudes que se sabe se está se encaminhando para a felicidade, para o Bem. Esta discussão sobre a felicidade ou o Bem, seu acesso e prática, se encaixa na discussão sobre *práxis*, possuindo ainda uma correlação com a *areté*.

A virtude apresentada por Aristóteles, seja ela qual for, possui como pano de fundo a *pólis*. A *pólis* e sua efetivação ocorre na realização plena da convivência social, ou seja, nas ações práticas (*práxis*) que se efetivam num Bem. Para Aristóteles existem dois tipos de virtudes: éticas e dianoéticas. As virtudes éticas são aquelas produzidas pelos hábitos e costumes dos homens na sua ação diária. Virtuoso eticamente significa saber a justa medida entre emoções, sentimentos e tendências naturais, encontrando racionalmente a mediania entre a falta e o excesso.

As virtudes dianoéticas são da parte mais elevada da alma que tem como objeto o conhecimento, seja das coisas e seres mutáveis e daquilo que é imutável e necessário. A *phronesis* (φρόνησις) é uma virtude dianoética, presente na alma humana voltada para a razão prática, mostrando ao ser humano as possibilidades de realização de seus fins. Não é um conhecimento das coisas imutáveis ou pré-fixadas, mas, marcada pela contingência. Já a *sophia* (Σοφία), outra virtude dianoética, é a

virtude da sabedoria que possibilita ao ser humano conhecimento para além dele mesmo e suas questões.

Esta separação das virtudes em Aristóteles é muito mais um recurso didático-pedagógico do que uma cisão plena e fragmentada entre as virtudes éticas e dianoéticas “A distinção conceitual entre *sophia* como virtude apenas teórica e *phronesis* como virtude prática é artificial e só é realizada por Aristóteles em função da clarificação conceitual” (Gadamer, 2009b, p. 257).

Assim sendo, o ser humano não está em uma situação de seleção antagônica entre as duas virtudes, ética e dianoética, ou entre *phronesis* e *sophia*. É da condição própria do ser humano, na sua situação existencial e finita, dispor de todas essas virtudes para orientar sua vida. Como o ser humano não é um ser divino, portanto, perfeito, estas virtudes compõem a condição humana, pois visam a realização humana, a felicidade. Por isso, estão intrínsecas ao ser humano, não sendo uma opção da existência humana.

O atingimento do Bem para o ser humano em Aristóteles passa necessariamente pela unidade e articulação entre as virtudes, éticas e dianoéticas. É um movimento de compreensão da lógica interna da virtude mesma, expressa em dois momentos, ética e dianoética. Não é uma ligação entre dois elementos externos e estranhos entre si, mas uma relação interna. É neste aspecto que Aristóteles compreende que não há uma diferenciação radical entre o teórico, associado a *sophia* e o prático, associado a *phronesis*, como relatou Hadot na sua tradução da Política VII 3,1325 b16-21.

A vida prática não é necessariamente dirigida a outrem, como pensam alguns, e não são apenas os pensamentos que visam resultados que serão produzidos pelo agir que serão “práticos”, pois são “práticos” muito mais ainda, as atividades do espírito (*theoria*) e as reflexões que possuem seu fim nelas mesmas e são desenvolvidas em vista de si mesmas. (Hadot, [20-], p. 129 *apud* Rey Puentes, 2014, p. 125, tradução do autor).

Esta é uma visão distinta dos modernos. Para os modernos, eles entenderam que o teórico e prático são elementos separados, cindidos, cabendo até uma hierarquização entre eles, no caso, do teórico como superior ao prático. Esta visão é inadmissível em Aristóteles. Para Aristóteles, e pelo seguimento que Gadamer faz de Aristóteles, *sophia* e *phronesis* não são as mesmas virtudes, mas estão totalmente imbricadas.

Toda esta discussão feita a partir de Aristóteles gira em torno do viver bem, entrelaçando *ethos* e *logos*. O viver bem está ligado necessariamente ao *ethos* e ao *logos* simultaneamente, pois “[...] *não há ethos sem logos*” como disse Gadamer (2009b, p. 256). Deste modo, o viver bem têm uma marca bem definida, ou seja, todo modo de ser (*ethos*) que só é sendo, e quando está sendo expressa sua razão (*logos*) de ser. Desta forma, a filosofia aristotélica se manifesta numa pragmatéia, em que a filosofia prática é exposta.

Este pragmatéia na filosofia prática de Aristóteles encontra uma sintonia fina entre saber universal e saber particular, sem apresentar um antagonismo entre ambos. Decerto que este tipo de saber, a filosofia prática, não é somente teórico ou prático, mais articula ambos. É um saber que é se sabe de si mesmo (teórico), e sabe da situação envolvida (prático). Apenas o ser humano possui esta condição, sendo assim, este saber é radicalmente humano, finito e aberto. Este saber é para Gadamer consciência moral, pois manifesta no ser humano a consciência das possibilidades de ações disponíveis em cada situação a partir de seus referenciais. É muito mais que um saber técnico (sentido moderno) da situação ou o cumprimento protocolar de um ato. É um saber da prudência (*phronesis*) nas ações que compreende o contexto para poder atuar, no próprio contexto, de maneira razoável e adequada. Por isso, por esta característica é que Gadamer faz a referência a *phronesis*, como disse Bernstein “o que Gadamer enfatiza acerca da *phronesis* é que esta é uma forma de razão que produz uma espécie de “*know-how* ético” no qual tanto o que é universal como o que é particular são co-determinados. [...] A compreensão é uma forma de *phronesis*” (Gadamer, 2009b, p. 256).

Uma boa amostra desta articulação de compreensão e aplicação está na Política, segundo a formatação apresentada por Aristóteles. Somente quem está na *pólis*, modelo de organização de todos os cidadãos gregos e de tudo que é humano, pode compreender a sua situação em relação ao todo da *pólis*. E, ao compreender todo este contexto pode se posicionar favorável ou desfavorável ao que se passa ao seu redor. Todavia, este tipo de conhecimento, a política, é um desdobramento aprofundado e refinado da *phrónesis* e não é algo inusitado a ela.

Para Aristóteles a cidade-estado (*pólis*), através de seus cidadãos (*politaí*), articulam a melhor forma de organização e legislação expressa pela constituição (*politeía*). Esta ação não pode ser feita por pessoas que não tenham experiência para isso, e experiência não é simplesmente a prática ou somente o aspecto cronológico,

de saber fazer algo por muito tempo, mas, um saber prático (*phrónesis*), “saber a respeito do que é bom para que o homem viva bem em geral” (Aristóteles, 1984).

É somente nesta condição, de saber prático, que o ser humano pode atingir o fim (*telos*) de sua vida, a felicidade (*eudaimonia*), o viver bem. Neste aspecto, o Bem da *pólis* é maior do que o bem pessoal, pois somente na *pólis* é que o ser humano se realiza como ser humano, pois é cidadão, e só aí pode viver bem (Aristóteles, 1984).

Concebe-se a partir de Aristóteles uma ligação direta entre *pólis*, cidadania e felicidade (*eudaimonia*), em que estes três termos em Aristóteles podem ser sinônimos perfeitos entre si. O conceito de política do Estagirita pensa a partir do homem concreto e suas circunstâncias, tendo o foco no viver bem. A *pólis* é a forma deste viver bem, e a política é a concertação deste viver bem. Todos estes conceitos remetem para uma filosofia prática, em que a *phronesis* é a base comum. Neste sentido, Gadamer compreende a importância da filosofia prática de Aristóteles como um princípio modelar para a Hermenêutica Filosófica, pois Gadamer consegue ver na filosofia prática de Aristóteles, sobretudo na *phronesis*, uma articulação bem efetivada entre o entender, o interpretar e o aplicar, que segundo Gadamer são elementos constitutivos basilares do compreender, que é o problema hermenêutico fundamental (Gadamer, 2018, p. 468-469).

Se o núcleo do problema hermenêutico é que a tradição como tal deve ser compreendida cada vez de modo diferente, então – a partir do ponto de vista lógico – o que está em questão é a relação entre o geral e o particular. Compreender passa a ser um caso especial da aplicação de algo geral a uma situação concreta e particular. Com isso a *ética aristotélica* ganha especial relevância para nós. (Gadamer, 2018, p. 411).

Em Aristóteles, a *phrónesis* é uma formação contínua, uma educação, uma consciência, uma maturação e aprimoramento do *ethos*. Neste sentido, a *phrónesis* se manifesta nas ações humanas orientando-as para melhor condução. Sendo assim, a *phrónesis* atua na ética e na política, configurando, mais ainda, a unidade na relação entre estes dois momentos importantes da vida humana, caracterizando uma participação mútua e plena entre os dois.

A política é o espaço privilegiado do ser humano, segundo Aristóteles, pois é nela que o ser humano se faz, se conquista enquanto humano, se diferenciando dos outros animais. Este espaço, não é somente espaço físico, mas, espaço de uma teleologia, de um fim, a felicidade para Aristóteles. A construção deste espaço não se faz sem presença do modo de ser do ser humano, sem uma orientação para o viver

bem, ou seja, sem ética, segundo Aristóteles (Gadamer, 2018, p. 412). Desse modo, o ser humano é um ser de relações, em que as relações humanas são fundamentais para própria formação do humano. Enquanto relação, esta é uma situação construída, mediada, e não simplesmente dada e sem alterações, ao contrário. As relações humanas são necessariamente espaços de abertura e possibilidades no qual o ser humano faz essencialmente mediação

É dentro deste contexto que ética e política estão entrelaçados em Aristóteles. A política gerando e suprindo as condições existenciais básicas através da boa organização e convivência da cidade, para que o ser humano possa ter tempo para “pensar”, refletir sobre suas ações, buscando uma reflexão crítica sobre o fático, sobre o cotidiano. O *ethos*, enquanto modo de ser, passa a ser orientado pelo crivo da razão e não pelo critério somente do prático e costumeiro. Configura-se assim, uma responsabilidade primitiva e existencial, entre o ser humano e os outros seres humanos ao seu redor, em relação as ações a serem tomadas. Esta responsabilidade assume esta configuração por causa da mirada das ações humanas, segundo Aristóteles. Esta mirada é sempre a felicidade, como um bem maior para todos.

[...] a política é, a manifestamente, a ciência arquitetônica por excelência. É mediante ela que se decide, com efeito quais as ciências indispensáveis à cidade, e quais as ciências que cada classe de cidadão deve aprender [...] Dado que a política se serve de todas as restantes ciências práticas, e dado que ela prescreve pelas suas leis aquilo que cada indivíduo deve fazer do que se deve abster, o seu fim deve incluir os das outras ciências: tal fim é o bem especificamente humano.³¹

É claro na citação acima a importância e o valor que a política possui na determinação da vida das pessoas e na vida *pólis*. Contudo, a vida da comunidade política é o elemento de determinação de tudo e de todos em Aristóteles. Neste sentido, o cidadão é uma categoria especial de formação humana, pois, não é o simples indivíduo que está agregado com outro. A comunidade, a união entre si, visa um bem muito maior, do que qualquer bem de escala individual (honra, riquezas). Este bem, que se consegue na comunidade política e o bem supremo. Deste modo, se percebe uma teleologia para o Bem. Tudo gira e mira em torno do bem.

No livro Política, Aristóteles trata da questão da superioridade da *pólis*, enquanto comunidade política, em relação as ações individuais e, sobretudo, em relação à comunidade de um modo geral. Fazendo um escalonamento de ordem

³¹ ARISTÓTELES. *Ética a Nicômaco* I,2, 1094 a 26 -1094b7.

hierárquica, em direção ao Bem. As comunidades em Aristóteles são as seguintes: a comunidade, unidade mais simples da organização, aqui somente uma questão organizacional; e a comunidade constituída em vista de um certo bem; e a comunidade política.

Vemos que toda cidade é uma comunidade e que toda comunidade está constituída em vista de algum bem (porque todas as ações dos homens são praticadas visando ao que lhes parece um bem); se todas as comunidades visam algum bem, é evidente que a mais importante de todas, que inclui todas as outras, visa ao soberano bem. Esta comunidade, chamada cidade, é a comunidade política.³²

Segundo Aristóteles, a comunidade política por sua natureza, acaba incluindo as outras comunidades, haja vista que a comunidade que é constituída em vista de “*um bem*”, é inferior a comunidade política que visa “o bem”. A distinção entre “*um bem*” e “o bem”, traz no seu bojo a possível consideração de que, uma comunidade que visa “*um bem*”, pode de maneira deliberativa fazer escolhas que, ao fim e ao cabo, não a levam para “o bem”. Além disso, Aristóteles quer ressaltar com esta distinção que o bem de forma individual é inferior ao bem entendido como algo do coletivo, da *pólis*. O Bem não assume um caráter unívoco em Aristóteles, mas está mesma ordem do Ser, da substância, estando presente em tudo.

Mas o bem é predicado igualmente nas categorias de substância, de qualidade e de relação. O absoluto, ou substância, é anterior naturalmente à relação [...] de maneira que não é possível haver uma ideia comum correspondente aos bens. Ademais, observa-se o uso da palavra bom em tantos sentidos quanto a palavra é [...]. Está claro que não é possível que o bem seja algo comum, uno e sua predicação universal, pois nesse caso não seria predicável em todas as categorias, restringindo-se a uma apenas.³³

A comunidade política age pela ação política guiada pela *phrónesis*, portanto, sempre com uma adequação pertinente, pois está em discernimento constante para o alcance do bem supremo. A superioridade da comunidade política é uma questão de ordem fundamental em Aristóteles, uma questão de excelência da ética da *práxis* (*phrónesis*).

Vê-se que a proposta de Aristóteles sobre o Bem e a política, por exemplo, aponta para uma maneira sistêmica e teleológica de compreender tudo, de compreender o Ser. Há em Aristóteles um movimento de realização do Ser, ou seja,

³² ARISTÓTELES, *Política*, I, 1, 1252 a 1-7.

³³ ARISTÓTELES, *Ética a Nicômaco* I, 1, 1096a, 18-29.

os seres são impelidos pela sua própria natureza a serem aquilo que são. Há uma referência intransponível para Aristóteles, tudo caminha ou gira em torno do Ser. Tem-se então uma ontologia escalonada do real, que parte desde a classificação dos vegetais e animais até chegar, no estudo “do ser enquanto ser”.

Seguindo a orientação aristotélica, de que há um movimento na natureza, entendendo natureza como o espaço ôntico, em que o ser se manifesta, estes movimentos são de deslocação; gênese-crescimento-corrupção; alteração; e diferenciação. Apesar desta constatação, é possível perceber na construção da filosofia grega, de um modo geral, um tensionamento entre estabilidade e movimento. A ideia do “tudo flui”, possui uma riqueza produtiva, mas ao mesmo tempo, gera uma instabilidade de conhecimento. No caso de Aristóteles, através de sínteses hilemórficas, o princípio do movimento que se manifesta na Natureza, acaba se resguardando na noção de substância, e “[...] toda a substância é designada de natureza por isso mesmo, uma vez que a natureza é uma certa substância”³⁴.

De modo geral, significa dizer que tudo é substância e, ao final, enquanto substância cumpre um fim, uma teleologia a seguir. No caso da ética e da política não é diferente, mesma, sendo ciências práticas, e tendo a participação do ser humano. Todas as ciências, e todo o ser humano, como substâncias que são se movimentam para a realização de seus fins. No caso, específico e com as devidas proporcionalidades, a ética e política possuem seu fim na *eudemonia*, na vida feliz, assim como o ser humano também. Há uma teleologia o que se pode chamar uma congruência ontológica. Existe aqui uma Ontologia da Substância que ao fim, orienta tudo em Aristóteles.

³⁴ ARISTÓTELES, *Metafísica V*, 1015a 7-15

3 A RUPTURA ENTRE ÉTICA E POLÍTICA NA IDADE MODERNA E A CRÍTICA DE GADAMER À FILOSOFIA DA SUBJETIVIDADE QUE ORIENTA A ÉTICA E A POLÍTICA MODERNAS

3.1 Os caminhos da formação da ética e da política modernas

A idade moderna apresenta um quadro teórico e prático bem distinto das idades históricas anteriores. Ao se analisar a racionalidade da modernidade se pode perceber isso. E se entende que essa racionalidade orientou as formas de manifestação humana na modernidade, entre elas a ética e política. Logo de início é possível destacar que as construções teóricas antecedentes à modernidade estavam baseadas em articulações endógenas e integralizantes, ou seja, havia um sentido de pertença constante ao contexto em que se estava inserido. Neste sentido, existia em cada período histórico anterior a Idade Moderna uma compreensão da condicionalidade e interdependência do ser humano em relação ao Cosmos ou a Deus. Além disso, havia na anterioridade do pensamento moderno um pensamento metafísico bem-marcado e definido (Oliveira, 2014a, p. 12).

De modo geral, nas tradições antiga e medieval, os discursos metafísicos antecedentes eram focados na discussão do “princípio da inteligibilidade da totalidade do real”. Esta compreensão permeava a tudo e a todos, na perspectiva de encontrar um sentido último de tudo ou os princípios primeiros de tudo, por complementariedade e derivação, isso incluía ética e política. No passado, eram por meio desses discursos metafísicos que se defendiam a prática da virtude e a busca pelo melhor regime de governo, por exemplo. Havia uma ancoragem ou fundamentação última para a humanidade servindo como paradigma. Havia então, como que metaforicamente em cada período anterior a modernidade, um farol a iluminar a humanidade.

Na modernidade se extrapola quase que totalmente esta condicionalidade, endogenia³⁵ e metafísica vindas do passado. Há um movimento de quebra, de fragmentação das ideias e até das coisas. O particionamento e o procedimento metódico se tornaram regra incondicional (Gadamer, 2001b, p. 45), incidindo em tudo, igualmente nas questões de ética e política. Assim, ao invés de um único "farol" como

³⁵ O termo é usado aqui no sentido de uma organicidade, de um sistema interno que se autoproduz, sem a interferência de algo externo a este sistema.

referência, emitindo um único raio de luz, se tem agora um prisma, que a partir de sua posição, emite e mostra múltiplos feixes de luz. A partir da modernidade o projeto proposto é de construção da razão como “não condicionada”, como um *Ab alio facto*, razão que só valida e compreende a si mesma. Esta razão se manifesta de forma contraditória, mesmo não admitindo isso, pois age na forma de distanciamento da realidade em volta, para explicar esta mesma realidade, como uma exogenia, se apresentando como algo paradoxal. A razão que quer se distanciar da realidade e condicionalidades, só o faz em virtude de tentar explicar esta mesma realidade e condicionalidades. A razão moderna se apresenta como algo que se vê “de fora” da situação, como “despregado” da *natura naturans*³⁶. As questões do passado, antigo e medieval, que outrora possuíam um ponto de apoio e condensação em forma transcendental, não são mais válidos para o período moderno, da mesma forma que anteriormente. Há uma transformação no paradigma da humanidade moderna.

O ser humano moderno, aquele que começa a se instalar conceitualmente a partir do século XV e se consolida a partir do século XVII, se constrói numa assimetria dos valores e princípios antigos e medievais. O foco que se instaura na idade moderna é no conhecimento e mais especificamente na questão da epistemologia e da técnica; e da transformação e manipulação da natureza. Nesse sentido, a razão moderna incide radicalmente em todas as ações humanas, como na conceituação do que é ético ou não, e articula uma nova forma de fazer política.

A tarefa de sistematizar essa primazia na forma de uma teoria do conhecimento, assumida como preâmbulo necessário da atividade filosófica por todo o pensamento moderno, representa, de fato, a iniciativa de uma mudança profunda na estrutura do conhecimento intelectual que vigorara desde os tempos platônico-aristotélicos. (Vaz, 1994, p. 6).

A partir da afirmação de Gadamer de que "*não há ethos sem logos*", é possível analisar a inversão e a mudança ocorrida na modernidade, em que o *logos* foi colocado em primeiro lugar em relação ao *ethos*. E ao mesmo tempo, o conceito de *logos* foi alterado na modernidade. Tudo isso influenciou a formação da ética e da

³⁶ Segundo Spinoza *Natura naturans* diz respeito a Deus e a seus atributos, é o que existe em si mesmo e aquilo que é por si mesmo concebido. Cf. E1P14C1; E1P17C2, Spinoza, Beneditus de. *Ética/Spinoza*; [tradução de Tomaz Tadeu]. - Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2009. Neste aspecto, ocorrerá uma autocertificação e auto validação do conhecimento pela razão moderna, se despreendendo de qualquer motivação heterônoma a ela. O que importa agora é uma demonstração da possibilidade de validade do conhecimento, ocorre uma radical epistemologização da filosofia, saindo de ontologia para uma epistemologia.

política modernas. Esta situação criou um desgarramento do modelo de *ethos* do passado, assim como o desgarramento do modelo de *logos*.

Em regra geral, nos períodos anteriores, em especial o período da filosofia antiga, o *ethos* é orientado pelo *logos* (Vaz, 2000, p. 13), ou seja, a compreensão do ser humano se apresentava numa forma conjunta de razão prática e teórica. Razão esta que apontava para o encaminhamento do bem do ser humano, em forma de uma relação de unidade, entre *ethos* e *logos*. Esta relação *ethos* e *logos* na antiguidade possuía entre suas manifestações históricas, a política. A política na antiguidade é uma expressão da razão prática, de uma razão de forma coletiva e concreta para o encaminhamento do ser humano para o Bem.

A razão outrora compreendida dentro de um contexto, o Cosmos ou Deus, que buscava uma compreensão da totalidade, perde força e influência na modernidade. Agora, a razão moderna é concebida como algo totalmente externo a estes contextos, Cosmos ou Deus, tentando se apartar de toda realidade condicional. Esta nova compreensão é vista na forma singular, e não mais na forma de totalidade.

Nesse sentido, a tradição, elemento importante para validar o conhecimento e as ações humanas (ética e política, por exemplo) em períodos anteriores passou a ser questionada na modernidade, por estar fundamentada na ideia de continuidade histórica. Aquilo que tinha sido pensado e aceito a séculos (tradição), passa a ser questionado, não só pela sua duração do tempo, mas pelo critério de validade apresentado no passado. A ideia de tradição se baseia na longevidade e coerência histórica de algo, ou seja, para justificar e validar um argumento, por exemplo, se tinha como elemento efetivo, a continuidade histórica, associada à racionalidade do argumento. Isso significa que aquilo que persistia ao longo do tempo, possuindo um vínculo com a comunidade local e uma adesão racional ao argumento, era considerado válido. Esse tipo de aceitação começava a partir do *sensus communis* e chegava às justificativas mais complexas, criteriosas e racionais possíveis.

Essa postura de aceitação do tradicional não é mais aceita pela racionalidade da idade moderna, pois a razão moderna defende uma validação e justificativa própria, fundamentada em si mesma. História, tradição e autoridade, por exemplo, passam a serem questionados como critérios de validade, dentro orientação da racionalidade moderna. As ações humanas, entre elas ética e política, passaram a sofrer influência da nova racionalidade orientada pela razão e ciência modernas.

O novo saber, através da abstração, mensuração e do cálculo, penetrou nas leis que regem a natureza, isolou o quinhão dos factores individuais no resultado e, deste modo, estabeleceu em toda a parte, onde chega, condições que o homem tem o poder de modificar e de adaptar aos resultados por ele desejados. A nova ciência, apesar de estar desde sempre exclusivamente orientada para o mero conhecimento da natureza, para a admirável decifração dos seus segredos, para o conhecimento das leis da sua ordem, que deixa tão infinitamente para trás todas as formas humanas de lei e ordenamento, era um saber de possibilidades de dominação sobre os processos naturais e implantou-se, por si, no âmbito ilimitadamente extenso da práxis humana. (Gadamer, 2001b, p. 45).

Nesse sentido, tudo o que escapava à filtragem da racionalidade técnico-científica instaurada na modernidade ficava aquém e à margem do conhecimento científico. Por não se enquadrar nos padrões e planificações preestabelecidas pela ciência moderna, qualquer tipo de conhecimento fora do enquadramento, não era reconhecido como válido para lidar com eventos ou fatos da realidade. Ou então, deveria se enquadrar na linha de raciocínio da racionalidade moderna, a metodologia científica. É a partir deste protocolo de ações que Gadamer expõe à ciência da modernidade, elemento tão marcante para a modernidade.

Surgiu uma nova noção da cognoscibilidade, determinada agora somente pelo objeto do questionamento científico. É o pensamento do método e do primado do método sobre a coisa: as condições da cognoscibilidade metódica definem o objeto da ciência. (Gadamer, 2001b, p. 54).

Antes da modernidade, havia todo um discurso que apontava para a transcendência, que agora não se encaixava mais de forma hegemônica no modelo pensado na idade moderna³⁷. Uma nova instância se constituiu: a imanência, compreendida como o entendimento do ser humano pelo próprio ser humano. Inicialmente, as verdades eternas e absolutas não foram mais aceitas como no passado, como no caso do discurso ontológico sobre o Ser e o discurso ontoteológico sobre Deus. Na modernidade, se compreende a transitoriedade das afirmações apresentadas em hipóteses e testadas em experimentações científicas, como um critério para as normatizações de tudo. Isto significa que a normatização tecnocientífica do conhecimento das ciências modernas passaram a se tornar a base para a definição das normas de tudo e de todos.

³⁷ Por exemplo, a questão sobre Deus não foi abandonada, mas deixou de ser um tema principal, apesar de continuar como uma questão problemática, haja vista a centralidade do sujeito no universo inteligível. Cf. Oliveira e Almeida (2002, p. 8).

A condensação da adoção de uma racionalidade técnico-científica ocorre a partir da filosofia moderna (Gadamer, 2009b, p. 335), mas, como todo processo histórico, não se inicia repentinamente. Contudo, se constrói em um período histórico e filosófico anterior ao período histórico da Filosofia Moderna, quer dizer no Renascimento. A posição adotada no Renascimento enaltece o homem em sua humanidade. A humanidade como a marca distintiva do homem sábio e eloquente. A humanidade no renascentismo é exaltada pelo ideal da retórica.

O tipo que encarna o ambiente e o espírito da Renascença é, evidentemente, o grande artista. Mas é também, e talvez principalmente, o homem de letras. Foram os homens de letras e seus promotores, os seus anunciadores e “trombetadores”. Foram também os eruditos.” E aqui, permito-me lembrar-lhes o que disse Bréhier: o espírito de erudição não coincide inteiramente – e até não coincide de maneira alguma – com o espírito da ciência. (Koyré, 1991, p. 46).

De que forma então esta postura erudita se encaminhou para o poderio da ciência e a técnica modernas? E como isso influenciou as relações humanas, influenciando a sociabilidade da modernidade, num processo de apartação da ética e da política em relação aos modelos passados?

Inicialmente, o Renascimento é a época em que as ciências e os métodos não são aceitos de maneira hegemônica. O que se apresenta no início do renascimento é uma miscigenação, a partir da metade do século XIV, entre elementos medievais e uma nova abordagem dos clássicos antigos. Havia uma disputa entre a tradição medieval de pensar, marcada rigorosamente pela presença de Deus, e a nova forma de pensar, em que o ser humano se reivindica como ser natural e histórico, com liberdade e autonomia para tomar decisões. A presença humana passou a ter uma posição mais relevante nas questões práticas e teóricas, sem, contudo, cair em nostalgia e saudosismo dos tempos antigos dos gregos.

O Renascimento constrói um conteúdo programático com fundamento humanista. Ao questionar os modelos medievais, principalmente a questão teocêntrica, o humanismo coloca no homem, seu próprio fundamento, demonstrando o aspecto natural e histórico do ser humano. Neste sentido, o conhecimento da poesia, retórica, artes, moral e política são entendidos como elementos próprios e históricos da formação humana. E por isso, deveriam ser valorizados.

A efetivação do humanismo não altera só as relações entre os humanos, mas, modifica a forma como o homem se relaciona com a natureza, como observa e

organiza o Universo (Gadamer, 2001b, p. 29). No Renascimento esta alteração em relação a natureza provocou uma mudança no modelo de organização do universo, de geocentrismo para heliocentrismo. O Universo passou a ter métrica definida.

Em época passada, o ser humano “olhava” para a natureza, e especificamente para o universo, de forma contemplativa, ou admirado com a obra de Deus. A partir da compreensão do humanismo, o ser humano faz parte da natureza, e sua relação não é mais de admiração, mas, de observação e manipulação. O ser humano passa a construir procedimentos próprios para intervir na sua realidade e na natureza.

A criação de um novo modelo de organização do universo é uma prova cabal da intervenção humana na construção de sua própria realidade e da sua relação com a natureza. Ao propor o novo modelo, se questiona a tradição aristotélica, sobretudo, a organização cósmica, em que a Terra era o centro desta ordenação. A Terra passa a ser “um” elemento do universo.

No heliocentrismo a Terra não é mais o centro do Universo. Esta descoberta realinha o papel do homem na construção do conhecimento, colocando-o não mais como um dos elementos dentro da ordem do universo, mas como “o” elemento que decifra a própria ordem do universo. O homem se torna artífice de si mesmo.

Foi uma verdadeira explosão que estilhaçou não só a imagem geocêntrica do mundo, mas também a visão teocêntrica da Idade Média, quando a nova ciência enveredou pelos seus trabalhosos caminhos metódicos. Com o século XVII – desde Galileu – a construção matemática de relações idealizadas de movimento foi alcançada a método do conhecimento da realidade. (Gadamer, 1983b, p. 29).

Nessa perspectiva, a questão do método e das ciências passam ser cruciais na sociedade moderna. Este paradigma transpassa todas as realidades humanas, não ficando restrita ao conhecimento científico. Pensar e agir, a partir da modernidade e das ciências modernas, significa traçar um planejamento humanista e estratégico científico, fazer uma planificação da natureza e das relações humanas via a metodologia científica. Há aqui uma normatização do mundo em que o ser humano vive e uma influência no conhecimento via o conhecimento científico. Há deste modo, uma espécie de reducionismo, próprio das experimentações da ciência moderna na vida humana. Para Gadamer, esta nova racionalidade da ciência moderna, não se restringiu ao exercício científico, mas influenciou na prática da vida mesma, incidindo

em tudo e todos. Existe aqui em Gadamer, não uma cruzada de negação à ciência, mas, um ceticismo em relação a realização do projeto filosófico instituído pelas ciências modernas (Reis, 2017, p. 20).

O novo saber, através da abstracção, da mensuração e do cálculo, penetrou nas leis que regem a natureza, isolou o quinhão dos factores individuais nos resultados, deste modo, estabeleceu em toda a parte, onde chega, condições que o homem tem poder de modificar e de adaptar aos resultados por ele desejados. (Gadamer, 1983b, p. 45).

Esta racionalidade, planejamento e planificação teve como suporte a subjetividade. A ciência moderna surge como um instrumento de criação e intervenção da subjetividade na natureza e na própria vida humana. A ideia de uma harmonização e integração, seja com o Cosmos ou com Deus como pretendida no passado, não é mais válida.

O “*Conhece a ti mesmo*” que é um projeto de autoconhecimento da antiguidade não terá mais espaço e validade, surgindo então um projeto de autoconsciência da subjetividade, tendo como um elemento marcante o instrumento da racionalidade técnico-científica. A racionalidade subjetiva passa a dar conta somente daquilo que tem condições de aferir, explicar, verificar e validar. A razão científica passa a ser entendida como resultado direto da subjetividade. “O seu caminho de investigação metódica significa a auto certificação da razão” (Gadamer, 1983b, p. 29).

Esta situação e a nova postura a partir das ciências modernas não significam, necessariamente, uma ação somente prejudicial para a humanidade, pois, em muitos casos, foram bastante benéficas para a sociedade. Não obstante, independentemente dos resultados baseados na metodologia científica e ciências modernas, houve uma delimitação e compartimentalização do saber. E, a partir dos resultados obtidos das ciências modernas, a colocação deste tipo de saber se posicionou inicialmente como superioridade, e logo se colocou sequencialmente com a exclusividade do conhecimento.

Esta atitude das ciências da modernidade se espalha para todo tipo de conhecimento, independentemente do objeto de estudo, e para todas as ações humanas. Esta racionalidade técnico-científica propõe o controle da natureza pela metodologia científica na busca de uma certeza absoluta, assim como um controle da vida humana mesma. Esta atitude altera tudo ao redor do ser humano e a própria

compreensão de ser humano. Neste sentido, uma visão ontológica do ser humano, entendendo-o na totalidade da sua constituição, não será mais aceite.

A substituição do cosmo finito e hierarquicamente ordenado do pensamento antigo e medieval por um universo infinito e homogêneo implica e impõe a reformulação dos princípios básicos da razão filosófica e científica, bem como a reformulação de noções fundamentais, como a de movimento, de espaço, do saber e do ser. (Koyré, 1991, p. 12).

A ciência moderna assumiu uma dominação na vida do ser humano, marcando-o numa relação científico-tecnológica que orientará as relações sociais, o trabalho e o conhecimento. Nada escapava a esta nova ordem mundial. É interessante ressaltar aqui um dado geopolítico e filosófico, a nova ordem mundial se faz de forma eurocêntrica, em que há realmente uma universalização a partir de um ponto geográfico bem definido, a Europa. Tanto é assim, que aqueles que não se enquadram nesta racionalidade filosófica e geopolítica são enquadrados ou exterminados.

A vida humana em toda a sua dimensionalidade é cada vez mais submetida a condicionamentos da razão tecnológica: toda a organização do trabalho e da economia, o sistema de educação, a rede de comunicações, os instrumentos financeiros, o sistema de defesa, o próprio Estado. (Oliveira, 1993, p. 125).

A racionalidade moderna se forma como racionalidade instrumental e técnica, uma razão com *telos* bem definido, a satisfação das necessidades práticas e objetivas do homem³⁸ para sua realização. O ser humano que era tido como filho de Deus, na tradição medieval, portanto, como algo que foi “projetado”. Na modernidade se encontra como um ser que projeta. Projeta-se por seus próprios meios, se apresentando em autonomia e emancipação através da razão subjetiva e científica.

Forma-se uma nova razão, na prática, na técnica e na instrumentalização. Esta nova razão da modernidade se constitui de maneira rigorosa em seus métodos e processos para satisfazer as necessidades humanas. Daí, a questão do método e

³⁸ Cabe salientar aqui que a expressão “Homem” refere-se, propositalmente, à distinção em relação a “Mulher”, haja vista que na modernidade, mesmo com várias contribuições femininas na área das ciências, as mulheres, de um modo geral, não eram levadas com a devida consideração acadêmica, nem tão pouco humana. Neste aspecto, a partir de Gadamer compreendo que este tipo de racionalidade técnico-científica reforçou a depreciação da mulher e privilegiava os homens, pelo fundamento de uma subjetividade masculina. Assim sendo, a crítica de Gadamer a este tipo de racionalidade exclusivista técnico-científica e a formulação do conceito de história continuamente influente, traz como pano de fundo, no mínimo, uma suspeita, para desqualificar uma ideologia de inferioridade feminina, pois Gadamer propõe uma racionalidade do diálogo e da abertura em que o reconhecimento da dignidade da pessoa humana e das singularidades humanas não ocorre somente pelo gênero, mas ao mesmo tempo, não fica a quem desta questão.

das ciências se tornarem relevantes para a era moderna. O ser humano "desencanta" o mundo para alcançar sua satisfação e realização, enquadrando e condicionando a vida naquilo que valida e certifica esse projeto - a produção do conhecimento científico. "Se nossa sociedade, por meio desse processo acelerado de modernização, se transformou rapidamente em uma sociedade 'cientifizada', então a ciência começou a desempenhar um papel fundamental na construção da realidade social" (Oliveira, 1993, p. 153).

É dentro deste quadro teórico, prático e histórico que a ética e a política da modernidade vão ser gestadas. Foi uma formação transpassada pela racionalidade tecnocientífica em que os critérios adotados para a observação e avaliação da natureza passaram a serem adotados também para as questões humanas. A visão clássica da *práxis* humana, articulada por Aristóteles, sofrerá um reducionismo e particionamento radical em seu conceito (Gadamer, 1983b, p. 45).

3.2 Os caminhos da ruptura da ética e da política modernas

Desde o surgimento das discussões sobre ética e política na Filosofia, essas duas temáticas têm sido abordadas de maneira regular ao longo da história da humanidade e da própria Filosofia. Esta discussão passou por momentos de ênfase e outros momentos de pouca adesão ao tema. Mas, não deixou de ser um tema recorrente para a humanidade. Questões de ética e política suscitaram e ainda suscitam discussões sobre questões de sociabilidade, alteridade, diversidade, Justiça, Direito, Estado, relações de Poder e outros temas afins.

As questões de ética e política surgem a partir da realidade social do ser humano, relacionadas ao "mundo vivido." Estando o mundo vivido moderno em forma particionada e fragmentada, as questões de ética e política sofreram, de forma mais direta e radical, as consequências desse movimento de ruptura, por estarem no âmago do mundo vivido. A partir da modernidade, a relação entre ética e política foi radicalmente alterada, no sentido de haver uma ruptura³⁹ nessa relação.

³⁹ "[...] a própria racionalização do mundo vivido, na medida em que libera o sujeito das injunções normativas da tradição, abre espaço para a introdução de novos mecanismos de coordenação das ações, o que vai cindir radicalmente a totalidade da realidade social como ela se instituíra nas sociedades arcaicas" (Oliveira, 1994).

Cabe dizer que a palavra elencada no tópico foi ruptura, algo que se apresenta de forma abrupta, num movimento de interrupção brusca, em que a relação se rompe de forma drástica, no sentido de uma ação de alta intensidade, gerando um efeito profundo e significativo. Cabe lembrar que este movimento não possui originalmente um juízo de valor positivo ou negativo. É neste sentido que a palavra é usada aqui, enquanto um movimento.

Esta situação de ruptura é defendida a partir das observações apoiadas em Gadamer, no sentido de compreender que a ética e a política, por serem *ciências da práxis* sofreram fortemente, a partir da irrupção da racionalidade técnico-científica moderna, a cisão na relação entre *theoria* e *práxis*, tendo ainda a cisão atuado diretamente na própria *práxis* de forma individual, transformando-a em tecnocracia e burocracia (Gadamer, 1983b, p. 50); portanto, houve maior e mais violenta ação de descolamento aqui, do que em outras dimensões da vida humana, como na econômica, e nas ciências. Este movimento se caracteriza diferente de um movimento de separação, que ocorre de maneira gradual e processual.

Ética e políticas modernas passaram a se configurar como blocos ou dimensões quase que totalmente separados na vida humana, em uma situação de quebra na relação entre elas. A relação de ética e política na modernidade, assim como seus próprios conceitos sofreram dois movimentos simultâneos de ruptura: o primeiro movimento foi a influência da dominação do modelo de subjetividade da Idade Moderna, em que a ideia de bem comum que permeava à ética e a política no passado perdeu espaço, rompendo a relação com a *práxis* antiga. Desta forma, a vida humana moderna passa a ser orientada pela ideia de bem individual. A partir daí, haverá um tensionamento entre o bem comum e o bem individual, com uma forte tendência para o bem individual⁴⁰. Este bem individual possui uma singularidade competitiva elevada, sobretudo com o advento de uma sociedade de mercado, em que a realização e o bem individual se confundem com a aquisição de patrimônio pessoal. Nesse modelo de organização social, a busca principal acontece pela procura ao máximo da satisfação e realização pessoal, em detrimento de uma ideia coletiva de realização e satisfação.

⁴⁰ A ênfase na questão do bem individual, e sobretudo, a centralidade que o indivíduo irá adquirir ao longo da modernidade fará surgir um “individualismo liberal”. Esta proposta coloca como fundamento das ações humanas, da Política e do Estado, o “sujeito individual autônomo”. Cf. Nodari, 2014, p. 13.

Segundo movimento, a separação em dois campos distintos entre ética e política sendo transpassados pela racionalidade do pensamento técnico-científico, não chegando a se tornarem antagônicos, mas, se apresentando na modernidade em formas bem desconexas e fragmentadas entre si, ratificando a quebra de unidade, de acordo originário de compreensão que existia, por exemplo, entre ética e política em modelos passados, como havia sido pensado pelos gregos antigos de um modo geral.

Uma referência filosófica precursora para a significativa alteração ocorrida na Idade Moderna, especificamente entre ética e política foi Nicolau Maquiavel (1469-1527). Com Maquiavel e seu realismo político, os fundamentos e conceitos anteriores que orientavam a ética e política foram preteridos. Maquiavel não foi o único responsável pelo desenvolvimento deste novo processo ético-político e cívico, mas tão somente uma das figuras relevantes. Figuras como Locke, com sua visão individualista e contratualista. E ainda René Descartes e Immanuel Kant com posturas subjetivadas⁴¹, além de outros, também contribuíram, cada um à sua maneira, para a formatação entre ética e política na Idade Moderna.

Do ponto de vista histórico-filosófico, quando Maquiavel expressou sua forma de fazer política e a sua concepção de ética inerente a sua política, apresentou uma clara exposição do particionamento e da praticidade que a vida humana moderna exigia, principalmente, em relação à convivência social, colaborando assim para a separação entre ética e política, segundo os modelos do passado (Welfort, 1991, p. 18). Em Maquiavel a separação promovida por ele, não tem a ver somente com o abandono dos modelos do passado, mas tem a ver também com a adoção de um novo modelo fundamentado no Príncipe, na figura “arquetipo” do regente com *virtú*. Nesse sentido, há uma visão extremamente estratégica e pragmática da ação humana em prol de interesses práticos e possíveis, não tendo mais uma referência idealizada e essencialista a ser alcançada, pelo ser humano, pela ética ou pela política.

Desta forma, é plenamente possível e viável, que ética e política caminhem por percursos totalmente separados dos caminhos do passado, e até mesmo separadas entre elas. Para Maquiavel uma possível união entre as duas, ética e política poderão ocorrer somente em prol do sucesso de um projeto de Poder, e não por causa de uma unidade originária entre ética e política. Maquiavel inaugura a

⁴¹ Em regra geral, a postura é de uma centralidade da subjetividade como elemento determinante, seja o sujeito cognoscente de Descartes ou o sujeito transcendental de Kant, é o sujeito o elemento de determinação de tudo, e não mais uma ontologia do ser.

autonomia da ética e da política enquanto instâncias separadas, no sentido de cada uma ter valores próprios.

Em Maquiavel, o Estado não tem mais o dever de ser o responsável pela felicidade e o bem-estar dos cidadãos, como fora proposta por Aristóteles (Gruppi, 1987, p. 10). O Estado e a política, de um modo geral, a partir de Maquiavel são entendidos como instrumento e estratégia de Poder, respectivamente, sendo conduzidos pelo viés da racionalização da realidade efetiva das coisas, como afirmou o próprio Maquiavel.

Todavia, como é meu intento escrever uma coisa útil para quem a escuta, parece-me mais conveniente seguir a verdade pelo efeito das coisas, do que pelo que delas se possa imaginar. E muita gente imaginou repúblicas e principados que nunca se viram nem jamais foram reconhecidos como verdadeiros. (Maquiavel, 1973, p. 68).

Neste sentido, em Maquiavel se abre um espaço para realidade efetiva em detrimento da realidade ideal. Nessa abertura, a permissividade das ações humanas testa os limites da ética através das ações políticas (Bignotto, 1992, p. 125). Nesse contexto, isto quer dizer que tanto é possível a figura do Príncipe astuto quanto do Príncipe tirano. Nos dois casos de possibilidades, são claramente duas propostas bem diferentes. Em uma proposta, a tirânica política que é exercida pelo medo e uso da força extrema, em uma forma de sociabilidade que se apresenta extremamente fragilizada de liberdade, direitos e civilidade. No Príncipe astuto há uma relação de mediação e astúcia no uso do Poder, da força e da coerção. No passado essas duas possibilidades não eram pensadas, articuladas enquanto uma reflexão ou teoria do Poder, mesmo que houvesse exemplos históricos nesse sentido. Na modernidade isso é admissível sem muitos problemas enquanto construção teórica, como no caso de Maquiavel.

De modo geral, a forma de fazer e pensar a filosofia na Idade Moderna se modificou drasticamente em relação aos modelos anteriores. Se, no passado dos gregos antigos havia uma pretensão da filosofia ser uma experiência ontológica, em que o sentido de unidade, do todo, era articulado, em que ente e essência são tematizados em busca de compreensão situados no todo da realidade (Oliveira, 1995, p. 61), na modernidade o caminho foi o da epistemologia. A análise da ciência, enquanto processo de investigação dos entes, dos particulares, ganha corpo e espaço, se consolidando na modernidade, como um novo tipo de conhecimento e

intervenção no mundo⁴². Todo este contexto incide diretamente nas questões de ética e política e na própria definição do que seja ética e política a partir do Renascimento. Maquiavel expressou bem esta realidade.

Na tradição antiga da filosofia, o saber teórico (*theoria*) se restringia a “contemplação”, ao vislumbre das “coisas imutáveis e divinas” e o saber prático (*práxis*) ao exercício de autoformatação do humano pelas suas próprias ações. O saber teórico fornecia as orientações para as ações e posicionamentos práticos do ser humano no mundo, havendo assim, uma complementaridade entre ambos. Na modernidade isto não ocorre. A partir da dominação da subjetividade, o sujeito é a centralidade de tudo, inclusive dos saberes. Neste sentido, a teoria é transformada em intervenção do sujeito na natureza, em manipulação do sujeito nos objetos e seres, pautada pelo princípio da eficiência, no suprimento das necessidades humanas, focando principalmente, o pretensão domínio humano sobre a ordem natural e humana. Já o saber prático mirou no fazer prático, em uma certa eficiência do agir do sujeito, na especialização da ação do sujeito, na tecnificação dos atos humanos orientados por uma normatividade do sujeito (Gadamer, 2009b, p. 251). Houve, assim, uma subjetivação plena da vida humana.

Ética e política na modernidade se enredaram e foram gestados nessa trama da modernidade. De maneira geral, aquilo que anteriormente na filosofia antiga havia de caráter de unidade, de acordo e de experiência ontológica deixou de existir. Na filosofia da modernidade existe um caráter fragmentado e analítico-descritivo, que é transpassado fortemente por um princípio pragmático. Haja visto, a busca de uma “operacionalização da vida”, no sentido de uma busca por “resultados” práticos e objetivos” desta cosmovisão implementada na modernidade. Deste modo, “o pragmatismo simplesmente deixa de lado todas as assim chamadas perguntas filosóficas e metafísicas” (Gadamer, 2007, p. 68).

Há uma racionalização da vida, na acepção de controle e dominação através da cientifização própria da modernidade. Esta forma de racionalização se apresentou com a marca da posse e submissão da natureza ao ser humano, espreada até os dias de hoje. Forma-se assim, um homem-demiurgo, um artífice pleno de tudo através das ciências. “Não há que iludir-nos: é a ciência que determina

⁴² Esse contexto não se refere na transformação da Filosofia em ciência, isso não aconteceu na modernidade, mas houve uma ascensão da metodologia científica produzida pela subjetividade como sendo o critério de validação e justificativa do conhecimento.

profundamente a forma de existência do homem de hoje” (Gadamer, 1983b, p. 112). Esta racionalização se expressou a partir da técnica. A técnica é expressão procedimental da ciência, a sistematização da investigação científica. Desta forma, se pode afirmar que a técnica é como a ponta da lança que promove a estocada nos fundamentos que orientavam as sociedades antiga e medieval.

A ética se transformou em “ciência do comportamento”, e a política em instrumento e técnica para obtenção do Poder. Ética e política na modernidade são produtos da intervenção humana, e não mais uma experiência ontológica, como uma harmonia e organização do *Kosmos* através do *Logos* (filosofia antiga), ou ainda, da força criadora de Deus (filosofia medieval). Enquanto produto da experiência humana subjetivada na modernidade, ética e política não são mais compreendidas na relação entre si. Existe assim, pelo processo de racionalização efetivado pela ciência moderna, a separação entre estas duas dimensões da vida humana. Na verdade, não só estas dimensões são entendidas separadamente, mas todas as outras dimensões da vida humana são compreendidas de forma separada. Forma-se, assim, um homem-fragmento, numa sociedade particionada direcionada pela técnica.

Toda a racionalização efetiva da vida humana na modernidade foi gerada pela técnica, calcada na metodologia científica, orientando assim, tudo e todos. A tecnologia, expressão sistemática de técnicas, processos, métodos, meios e instrumentos de domínios da atividade humana passou a regular tudo a partir da sua métrica. Houve uma renúncia de fundamentação última ou absoluta em prol da análise mais eficaz e descritiva dos fenômenos, sejam naturais ou humanos. A técnica da ação, seja na experimentação, seja na convivência humana, ou seja, na articulação do ordenamento social e jurídico se tornou a tônica. Essa técnica possui a primazia do sujeito como seu elemento guia. A técnica se apresentou assim, como a expressão do sujeito que através da ciência planifica da vida humana. A experiência humana, tão rica de história, eventos, acontecimentos, sentidos e fenômenos acaba sofrendo uma desidratação desses elementos em prol de “tornar a experiência tão objetiva a ponto de anular nela qualquer elemento histórico” (Gadamer, 1997, p. 454).

Não é por acaso que a teoria contratualista se articula no período da Idade Moderna. O contrato social é instrumento de uma técnica de ordenamento social, ético, político e jurídico definida artificialmente⁴³. Nesta perspectiva, a política é algo

⁴³ “Não existindo mais sociabilidade natural a associação pactual emerge como modelo político por excelência: os indivíduos, que buscam essencialmente seus próprios fins, são, através do pacto,

artificial, e não natural do ser humano, e muito menos algo de caráter ontológico⁴⁴. Sendo assim, a política é artificial. Natural é o indivíduo e seus direitos, por isso, a anterioridade do indivíduo em relação ao Estado, na tradição cívico-política da modernidade. Esta é uma concepção radicalmente diferente e transformadora em relação à política clássica.

No modelo da modernidade, a política se transformou em técnica de administração dos recursos à disposição do indivíduo para a satisfação de suas necessidades, e não mais em um conjunto de regras para o viver bem, como fora pensado pelos gregos, principalmente Aristóteles.

A ética ligada à *práxis* dos clássicos gregos, como atividade autoformativa do ser humano em sociedade, deixa de existir. A ética abandonou a *práxis* pensada na filosofia clássica e foi associada à técnica e ao sujeito na modernidade. Na verdade, o que ocorreu foi a alteração do conceito de *práxis* na modernidade. O conceito de *práxis* foi identificado como conceito de técnica na modernidade, alterando significativamente a ética e a política. Uma racionalidade tecnológica passou a determinar os comportamentos humanos, e não mais uma sabedoria de racionalidade prática.

Ocorre a construção de um mundo “administrado”, um mundo planejado, como disse Gadamer, muito mais do que um mundo vivido e experienciado pelo ser humano. Neste aspecto, a história enquanto evento humano passou a ser um processo de registro e da presença humana no mundo. A linguagem consolidou-se como instrumento de comunicação entre os humanos, e as ciências e suas técnicas, o grande modelo de conhecimento e de intervenção no mundo.

Esses procedimentos construídos pela modernidade trouxeram à humanidade uma série de avanços em vários campos de atuação humana, seja nas indústrias, na medicina, na arquitetura e outras tantas mais áreas da sociedade humana. Mas, simultaneamente a esses avanços, se apresentaram uma série de reflexões para o momento vigente da época, bem como para os momentos posteriores, sobre algumas consequências destes avanços. Algumas dessas consequências, se manifestaram e continuaram se manifestando muitos anos depois.

inserir numa totalidade que tem por objetivo sua preservação e a garantia da igualdade e da dignidade de todo homem” (Oliveira, 1993b, p. 97).

⁴⁴ Entende-se o caráter ontológico da Política na abordagem de caráter tradicionalmente fundacionalista, em que os conceitos são fundamentados em uma instância última.

Como é o caso na Revolução Industrial no século XVIII, em que as máquinas, pensadas e desenvolvidas pela racionalidade tecnológica da época, propiciaram o aumento da produção e simultaneamente o aumento do consumo das reservas naturais.

Outro exemplo, já na contemporaneidade podemos lembrar o efeito devastador da utilização da energia nuclear, em forma concentrada numa bomba, como ocorreu na 2ª Guerra Mundial. Ou ainda, o desenvolvimento químico para a aplicação na agricultura, a vasta utilização de agrotóxicos nas plantações para combater pragas e aumentar a produtividade dos alimentos. Aqui não se têm somente algo fático e histórico, mas existe uma sustentação teórica a estes fatos, uma ética e uma política embutidas nestas ações. Uma ética e uma política enviesadas pela racionalidade tecnocientífica e instrumental, de herança moderna. Não há aqui um recorte de um ato único, enquanto um momento isolado da história, mas a explicitação histórico-filosófica de uma forma de razão vigente, que tem preocupação mais com eficácia da ação, do que com as consequências humanas dos atos cometidos.

Uma das consequências da técnica é o haver conduzido a uma tal manipulação da sociedade humana, da opinião pública, das formas de vida de todos nós que, às vezes, se chega quase que perder o alento. (Gadamer, 1983a, p. 10).

Um traço notadamente quantitativo se instalou a partir da modernidade por causa da necessidade de dados para registrar e estabelecer métricas e padrões para verificar em que nível de administração a vida se encontrava. Neste sentido, a análise elaborada não depende só do simples olhar do observador, mas da capacidade descritiva-quantitativa-calculadora do argumento apresentado. É nesta situação que, o argumento matematizante ganhou força e influência juntamente com o argumento da física⁴⁵, pois estes dois exemplos de raciocínio mostraram-se efetivos na sua objetividade descritiva. Este será o padrão das argumentações e discussões da época moderna.

Apresenta-se, assim, um novo modo de ser (*ethos*) do ser humano. Na verdade, há uma mudança de visão de mundo, e nesta mudança de visão de mundo houve incidências da ciência moderna, que em simultâneo se tornaram ao mesmo

⁴⁵ Argumento matematizante é entendido aqui como a construção de um conjunto de premissas para se chegar à conclusão utilizando as referências dos números e a simbologia matemática, orientada para o cálculo. Argumento da Física é compreendido como um argumento puramente descritivo dos fenômenos naturais.

tempo geração e resultado dessa mesma visão de mundo instalada na idade moderna (Gadamer, 2009b, p. 335). Esta nova visão de mundo incidirá na ética, na política e em todas as dimensões da vida humana.

Essa nova visão de mundo pode ser constatada na formação do discurso da modernidade. O discurso formado a partir da racionalidade da idade moderna é antropocêntrico, o ser humano como centralidade de tudo. É neste sentido que o ser humano compreende que pensar as possibilidades e limites do conhecimento humano é mais eficiente e eficaz para sua condição, do que a pensar a totalidade do ser para a compreensão do real. A marca indelével da epistemologia se apresenta muito mais do que da ontologia. Nesse sentido, a ética e política também participam desta conjuntura, em que uma visão ontológica não é aceita, mas, sobretudo, é apresentada uma fundamentação individualista e subjetivista para a ética e a política modernas.

3.3 Os fundamentos da ética e da política modernas: o individualismo e a subjetividade

Pode-se dizer que todo o desenvolvimento dos conceitos de individualismo e subjetividade como centralidade na ética e na política moderna, não foi um processo isolado. Por exemplo, este processo de centralidade do individualismo e da subjetividade moderna também ocorreu na Epistemologia, nas Ciências e na Estética modernas. No âmago desta situação de centralidade se encontra uma questão linguística que expressa as trilhas para a compreensão da origem desse contexto. Há, segundo Gadamer, uma questão onto-lógico-linguística que orienta essa explicação. A explicação dessa questão já aponta para a compreensão de Gadamer sobre a linguagem, no sentido de entender que a construção de conceitos e de até mesmo de novas palavras, estão intrinsicamente ligados a dimensão da linguisticidade. Neste sentido, o termo linguístico que se expressa em determinado momento histórico não é somente uma manifestação de sintaxe e semântica de criação do ser humano. É na verdade a compreensão do ser humano de um todo, que se expressa naquele momento em forma linguística. Vejamos como isso ocorre o termo subjetividade.

Na tradução do termo *hypokeimenon* (grego) que pode significar “presença permanente” para o significado de *subjectum* (latim), “o que está na base” ou “suporte”, encontra-se o foco da questão. Aquilo que era uma “presença”, no passado, se tornou um “suporte”, na modernidade. Houve aqui uma mudança não só de

terminologia ou de tradução. Isso ocorreu, mas não só isso. A mudança principal ocorrida foi o novo “sentido que vem-a-fala”, uma expressividade da história continuamente influente daquele período no qual padeciam os seres humanos naquele momento.

Ou seja, a experiência de mundo só podia e só pode se expressar na linguagem, por isso, nos expressamos na linguagem com a linguagem. De forma mais simples, expressamos palavras para dizermos o mundo. “Cada palavra faz ressoar o conjunto da língua a que pertence, e deixa aparecer o conjunto da acepção do mundo que lhe subjaz” (Gadamer, 1997b, p. 664). Houve, então, uma mudança de palavra, porque houve uma mudança de “mundo”, esta mudança ocorreu não por vontade ou arbítrio do ser humano, mas a mudança se realiza por causa da sintonia, da relação linguagem e mundo que o ser humano participa e pertence.

Tomando como referência o significado de *subjectum* como “suporte” ou “substrato” se pode constatar que este “suporte” se tornou soberano e fundamental para a compreensão do mundo a partir da modernidade. O suporte na modernidade, atingiu uma importância e centralidade inclusive no sentido existencial e material, ou seja, a conservação do ser humano, não dependia mais de elementos sobrenaturais (Deus), ou do processo naturalmente regulado (Natureza), mas, passa a depender de si mesmo, ser humano, produzindo sua autoconservação.

Este pensamento reproduz num espaço teórico particular _ de pensar a natureza do homem especificamente – o que se impõe como tendência no pensamento filosófico e científico sobre a natureza em geral na modernidade: a desteleologização da natureza, o abandono do conceito aristotélico da causa final. (Bicca, 1997, p. 147).

Mesmo o ser humano sendo um ser natural, como realmente é o. O ser humano através da subjetividade se coloca como senhor e dominador da Natureza. Distancia-se da teologia, mas, distancia-se principalmente de uma teleologia da natureza, em que há fim a ser realizado. A finalidade da natureza será agora proposta pelo ser humano. O ser-sujeito, o ser-eu, cria sua própria base e suporte para tudo em si mesmo. Deste modo, a natureza passa ser objeto de manipulação para o sujeito.

O homem se propõe a revelar a natureza, no sentido de uma pretensão de exposição plena e total da natureza. Não deixando nada em escondido ou misterioso. Não só se propõe a revelar a natureza, como se propõe a alterar a natureza. A subjetividade instala e operacionaliza este procedimento de revelação, apropriação e

alteração da Natureza. Há na modernidade uma subversão na relação com a natureza, em relação aos modelos anteriores.

No passado, a relação do ser humano com a natureza ocorria de forma contemplativa ou sacralizada. Em que a natureza possuía uma consideração maior em relação ao ser humano. Na modernidade, a partir da subjetividade, a relação ser humano com natureza passa a ocorrer de forma manipulativa e em forma de senhorio. O ser humano se coloca em primeiro lugar, um lugar de determinação, na relação com a natureza. Esta alteração é promovida e radicada na subjetividade.

Partindo deste pressuposto, o surgimento da Idade Moderna trouxe uma série de questões filosóficas novas para a humanidade, e outras não tão novas assim. Algumas questões que já foram levantadas em períodos anteriores à modernidade, possuem agora, respostas próprias da modernidade, como, por exemplo, questões de ética e política. Outras questões, como a subjetividade, apresentam-se como totalmente originárias.

Não obstante, é necessário discutir um pouco mais como este conceito de subjetividade emerge, mesmo que esta apresentação se utilize de um modelo mitigado e resumido da construção histórica do termo, mas, de qualquer maneira, buscar-se-á compreender a formação conceitual do termo, para entender como ele se tornou a centralidade na modernidade e da discussão ética e política. Seguindo uma orientação de Gadamer (2009b, p. 100): “É preciso prestar contas de nossa pré-conceptualidade para o nosso filosofar, na medida em que procuramos esclarecer a implicação dos termos conceituais com os quais a filosofia lida”.

Tratar de subjetividade se refere classicamente a uma condição moderna, como já fora dito. A subjetividade é uma inovação paradigmática marcante e preponderante dentro da história da filosofia moderna, por isso se faz necessário uma rápida descrição, sobre como era anteriormente à formação desta categoria, para explicar a revolução existente nela e a partir dela. Não se encontra na filosofia antiga ou filosofia medieval a formulação filosófica desse conceito como foi apresentado na modernidade, sendo, portanto, uma novidade filosófica, com características bem específicas da época e para a época. Observa-se essa originalidade pela comparação com períodos históricos filosóficos anteriores como: Filosofia Clássica, Helenismo, Patrística e Escolástica.

Na regra geral e de maneira didática, os períodos históricos da filosofia antiga e medieval são apresentados de maneiras divergentes, porém, alguns

elementos são convergentes entre os períodos, como no caso da ausência do conceito de subjetividade, e a presença de um paradigma central em cada período, um absoluto, seja a Razão ou Deus. Contextualizando o caminho da subjetividade se pode de maneira resumida, fazer aqui algumas considerações destes períodos históricos anteriores à modernidade, relacionando-os com questões de ética e política. As referências que serão apresentadas aqui terão o olhar que Gadamer expressou através das suas obras escritas sobre todos estes acontecimentos.

Na Antiguidade, a ascensão a um modelo ideal de vida, de conhecimento e de cidade se faz presente de maneira predominante, em que há uma transcendência para o acesso ao conhecimento verdadeiro. Isto incide diretamente em todas as dimensões da vida humana, particularmente, na própria concepção antropológica antiga, como em Platão, por exemplo. Um saber absoluto enquanto fundamento é a tônica deste período, não se apresentando aqui uma discussão sobre a subjetividade

Na verdade, a antropologia platônica apresenta uma unidade que resulta da síntese dinâmica de temas, cujas oposições se concilia do ponto de vista de uma realidade transcendente à qual o homem se ordena pelo movimento profundo e essencial de todo o seu ser: a realidade das Ideias. (Vaz, 1991, p. 43).

No Helenismo, em que a transcendência não é uma referência filosófica predominante, a discussão sobre a subjetividade também não ocorreu. Há uma busca individual pela *eudaimonia* (εὐδαιμονία), em detrimento ao determinismo da *pólis* (πόλις) para realização desta eudaimonia. Não se trata da formatação afirmativa e autônoma do indivíduo moderno, mas, do desgarrar-se do espaço próprio da *pólis* (πόλις) e da tentativa de construir um espaço humano mais intimista que pudesse acolher a si mesmo, não somente como cidadão, mas como ser humano separado da cidadania (Reale, 2015, p. 9), uma dimensão mais pessoal e menos política.

Mesmo o conceito de *oikeiosis* (οικείωσις) apresentado e defendido pelos estoicos, que pode ser traduzido como “intimidade”, “comunhão consigo mesmo” não deve ser confundido com as pretensões de autonomia da subjetividade da modernidade. O *oikeiosis* é um reconhecimento de si mesmo, uma apropriação de si, da identidade própria, de um elemento espiritual do cuidado de si mesmo. Contudo, é mais uma harmonização consigo e com a natureza, sendo, portanto, contrário ao modelo que foi apresentado na modernidade, de atomização autorreflexiva da consciência e despregado da natureza.

Já na Idade Média, o paradigma é a divindade como realidade última. Sabe-se que a medievalidade possuía uma marca cristã muito acentuada, principalmente a partir do século VI d.C., mesmo já tendo sido anteriormente oficializada como religião no Império Romano em 380 d.C. por Teodósio 1º. Mesmo antes deste marco histórico, o cristianismo já vinha se estruturando ao longo do tempo, consolidando seus conceitos, ritos e regras, inclusive alterando suas concepções primitivas, através de incorporações e sincretismos culturais e religiosos.

Por exemplo, o discurso escatológico primitivo do cristianismo, da volta iminente de Deus à Terra, foi redefinido pela construção histórica da escatologia. “O caráter radical da expectativa escatológica original do Novo Testamento nega qualquer possibilidade de se elaborar um conceito de história enquanto tal, pois não existe um conceito de história que possa reivindicar uma identidade imediata do fim” (Souza, 1985, p. 315). Nesse sentido, construiu-se uma expectativa não mais imediata da volta de Deus, mas mediatizada por todo um processo histórico de santificação das pessoas na Terra, que só termina efetivamente no dia do juízo final, segundo a tradição cristã.

Esta situação coloca o ser humano como um ser itinerante na busca por Deus, como pensava Santo Agostinho. E como todo ser itinerante, se tem um ponto de partida e um ponto de chegada, e um itinerário a cumprir. Ponto de partida e ponto de chegada pertencem ao mesmo *topos*, Deus. Compreende-se que o ser humano vem de Deus e volta para Deus, e que o próprio universo é criação também de Deus. Configura-se assim, uma centralidade de Deus em todos os aspectos da vida, seja humana ou não, mas, principalmente humana.

Nesta concepção cristã-medieval, o ser humano só se realiza na relação positiva com Deus, na transcendência com este ser, não mais com uma razão cósmica, universal e absoluta, mas com um ser absoluto, Deus. O ser humano é um ser-para-Deus e a vontade humana só tem seu sentido pleno e justo quando alinhado à vontade de Deus. No cristianismo, a determinação vem de Deus, mas, o ser humano assume uma posição mais ativa e elevada em relação à natureza e o cosmos. Esta posição mais ativa e elevada em relação à natureza e o cosmos não ocorre por causa própria, pois na concepção cristã, o ser humano não é causa própria de si mesmo. O destaque que o ser humano possui é devido a sua derivação, ou melhor, a filiação à Deus. Segundo Gadamer, é por isso que o ser humano assume um papel um pouco mais relevante dentro do cristianismo.

Somente com o cristianismo se reconheceu a *singularidade irrepitível* do ser humano como traço essencial próprio. O conjunto das coisas humanas, este “cosmos”, é um nada frente a essência única do Deus transcendente, e o ato da redenção oferece à história humana um novo sentido. A história humana é constante decisão a favor ou contra Deus. O homem situa-se na história da salvação, determinada pelo seu caráter único do ato redentor. Cada um de seus momentos ganha um peso absoluto. O conjunto dos destinos humanos, porém, permanece resguardado na providência divina na espera da consumação de todas as coisas. Desta forma, a existência humana é finita e, não obstante, referida ao infinito. A história tem um sentido próprio e positivo” (Gadamer, 2007, p. 38, grifo do autor).

É possível perceber em Gadamer uma certa situação de privilégio promovido pelo pensamento cristão em relação ao ser humano. Esta postura se deve-se à formação de Gadamer, fortemente influenciada pela mãe pietista e por uma Alemanha cristã da época de sua formação pessoal e intelectual. Mesmo ressaltando a ideia de “*singularidade do ser humano*”, o pensamento cristão e a racionalidade medieval, não promoveram a autonomia do sujeito, pois havia fervorosamente uma dependência e submissão a Deus. A centralidade de Deus impediu qualquer ascensão do individualismo ou subjetividade. A discussão sobre o individualismo e subjetividade não encontrou espaço para seu acontecimento neste tempo. Foi somente na modernidade que a individualismo e subjetividade criaram forma, enquanto conceito, e passaram a determinar a racionalidade moderna em todos os aspectos, igualmente na ética e na política.

O individualismo significa uma ruptura com antigas cosmovisões comunitárias, em que o homem só valia como parte do coletivo – o clã, a tribo, a pólis, o feudo -, e a transição para uma nova ética e uma nova política, descentrada, liberta do coletivo, em que o homem vale por si mesmo, e não pelo estatuto que a comunidade lhe outorga. (Rouanet, 1993, p. 97).

A partir de todo esse desenvolvimento, a subjetividade articulou para instrumentalizar e operacionalizar suas ações, a racionalidade moderna de maneira técnico-científica. Neste sentido, a expressiva criação do indivíduo-sujeito da modernidade, a ciência moderna e suas técnicas, darão, a partir de então, os contornos para sociedade humana, tendo como fundamento o próprio individualismo e a própria subjetividade.

Com a marcante presença da ciência moderna e sua forma de ser, muitas transformações se desenvolveram na filosofia da Idade Moderna. Este contexto, aliado à simultânea emergência da subjetividade, realizou a cisão entre os saberes (Gadamer, 2007, p. 61), o que tornou oportuno a consolidação de uma nova visão de

mundo, orientada na relação sujeito-objeto, orientando também a ética e a política modernas. Na relação sujeito-objeto, existe uma primazia do sujeito em relação ao objeto. Neste contexto, tudo aquilo que não é sujeito, está na categoria de objeto. E como tal, esta suscetível de uso pelo sujeito.

Instituída a partir da modernidade a relação sujeito-objeto não diz respeito somente ao conhecimento, mas se torna paradigma e visão de mundo para as relações humanas, de um modo geral. Ocorre aqui uma mudança de paradigma fundamental. A subjetividade moderna exerceu uma dominação na relação sujeito-objeto, promovendo a centralidade do discurso em todos os aspectos da vida humana.

A partir do referencial antropocêntrico da subjetividade ocorreu o surgimento das ciências do homem na modernidade. Essas ciências do homem são articuladas com o propósito de conhecer cientificamente o homem enquanto fenômeno, numa tentativa de encontrar as minúcias do indivíduo (Vaz, 1991, p. 77). Entre estas ciências está a Antropologia. A Antropologia moderna, em regra, possui um modelo de concepção de ser humano bem específico, em que a subjetividade assume a centralidade.

A Idade Moderna ao tratar de questões antropológicas, não traz necessariamente um tema nova na história da filosofia, mas, se apresenta muito diferente da versão já apresentada inicialmente pela modelagem antiga dos gregos, os precursores da questão antropológica. A modernidade se apartou do modelo da filosofia clássica, no qual o ser humano não era o protagonista, mesmo apresentando certa importância. No modelo grego da filosofia clássica, o ser humano não tinha uma individualidade separada da *pólis* (πόλις), e principalmente, uma autonomia constituída pela subjetividade. A partir da modernidade, o ser humano passou ser o artífice e o agente exclusivo de sua própria história. O ser humano se descobriu a si mesmo e o mundo ao seu redor, por si mesmo.

Seguindo os indícios deixados por Gadamer, na modernidade as questões da subjetividade e indivíduo envolvem três filósofos de importância para a formação destes conceitos, que em ordem são René Descartes, John Locke e Immanuel Kant.

Cada um desses filósofos, ao seu modo e ao seu tempo, contribuiu para a formação e consolidação do conceito de subjetividade e indivíduo moderno como elementos paradigmáticos para a racionalidade moderna, incidindo diretamente em questões de ética e política. Neste sentido, se seguirá no percurso e orientações

destes autores no que diz respeito a centralidade do indivíduo e da subjetividade, alinhados a ética e a política modernas.

Essa aplicação surge por meio da distinção cartesiana do cogito me cogitare, que alcançou por meio de John Locke uma validade mundial. A ele é atribuído o primado do conhecimento enquanto o fundamento inabalável que possui consistência ante todas as dubitalidades, quamdiu cogito, até o ponto em que eu penso – o que quer que eu venha a pensar. O cogito me cogitare é por assim dizer a substância de todas as nossas representações. A partir daí o conceito de subjetividade se desenvolveu. Kant levou em seguida a palavra e o conceito à vitória, ao reconhecer a função da subjetividade na síntese transcendental da apercepção, que precisa poder acompanhar todas as representações e lhes emprestar unidade. (Gadamer, 2009b, p. 101).

A partir de René Descartes (1596-1650) a construção da filosofia passou por mudanças radicais, pois, segundo Descartes, os modelos filosóficos apresentados anteriormente careciam de fundamento e validade. A verdade, conteúdo almejado por todo e qualquer ser humano, era postada anteriormente a Descartes de forma pronta, sem participação ativa do indivíduo que a buscava. Para Descartes, havia anteriormente uma dominação e dogmatização da verdade, que não se articulava com os parâmetros humanos da sua época, que era de um sujeito ativo que quer saber de “coisas”, de um investigador, mas do que um admirador do conhecimento, demonstrando, assim, a questão da utilidade do conhecimento (Descartes, 1996, p. 8). Este mesmo procedimento fundamentava as ações humanas na prática. Desta forma, se pode dizer a partir de Descartes, que ética e política do passado, viviam enredadas nessa mesma situação de dominação e dogmatização de verdade “não humanas”.

O conhecimento dito como verdadeiro antes da modernidade era dado a conhecer ora pelo Cosmos, ora por Deus, algo “revelado” ao homem. Em Descartes não há revelação, mas uma investigação e constatação do conhecimento verdadeiro a partir do próprio ser humano que pensa sua realidade.

A verdade passou ser uma construção e verificação do *cogito* enquanto atividade do ser pensante. Neste mesmo sentido, é possível pensar que, mesmo Descartes não escrevendo dedicadamente sobre moral, ética e política⁴⁶, se pode

⁴⁶ René Descartes não conseguiu escrever um livro sobre Moral ou Ética, mesmo conferindo a Moral uma categoria metafísica expressada de maneira metafórica, através de um dos ramos do tronco da árvore da Filosofia, portanto, com uma relevância para o sua Filosofia. Mas, é possível encontrar textos que fazem referências a esses temas, tais como: *Cogitationes privatae* (1619-1623); *O Discurso do método*, 3ª e 6ª parte (1637); *As paixões da alma* (1649) e as cartas escritas para Elizabeth da Baviera, à rainha Cristina da Suécia, a Chanut, conhecidas como *Correspondance* (1622-1638).

articular a partir do *cogito* uma derivação ética e política. Pois, para Descartes, o *cogito* é fundamento de tudo. O *cogito* é a atividade de pensamento do ser pensante de forma indubitável, pois ele é irrevogável e irretocável enquanto capacidade representativa de si mesmo e do mundo. A única instância que não pode ser negada pela dúvida hiperbólica de Descartes, sobre a existência das coisas é o *cogito*, pois, é por ele que se produziu a própria dúvida. Ele, o *cogito*, é um, *uma* coisa pensante, não está em pluralidades, mas existe de forma singular.

Ao questionar a validade do conhecimento do passado, Descartes proporciona o questionamento da forma de acesso ou obtenção deste conhecimento, criando assim uma *metodologia* para obtenção do conhecimento e da verdade. Nos moldes anteriores ao projeto cartesiano, a verdade existe sem um sujeito, havia então uma verdade substancial a ser alcançada e recepcionada. Pode-se dizer que houve uma mudança com o surgimento do conceito de sujeito cognoscente, em que modernidade passou a ser fundamentada no *sujeito da razão* natural humana. Abandona-se uma verdade da substância para se adotar uma verdade da entidade subjetiva. “Esse é o quadro histórico-conceitual, no qual se realizou a passagem da substância para o sujeito” (Gadamer, 2009b, p. 101).

Na filosofia de Descartes o que era a referência para os filósofos anteriores, não é mais referência em Descartes. No mundo antigo dos gregos e dos medievais havia uma organicidade e plenitude do mundo e do conhecimento, que não há mais na modernidade. Em regra geral, havia toda uma discussão sobre o ser, numa formatação realista, no sentido de uma realidade essencial existente. Com Descartes se abre uma perspectiva subjetiva e idealista. O idealismo se apresenta aqui através da representação das coisas pela própria *coisa pensante*, isto é, o *cogito* constrói o conhecimento das coisas. Tudo aquilo que é pensado só ocorre por causa do pensante. O pensante é o *cogito*, que assume um papel de sujeito, de suporte e gerador do conhecimento numa postura metafísica, de um sujeito abstrato residente nas representações. Existe aí, uma certeza consciente dessa construção feita pelo *cogito*. Esta consciência é a experiência subjetiva do *cogito* presente no ser humano.

A referência agora é o próprio ser humano enquanto consciência, é a referência para si mesmo, uma referência autorreferente. Ou seja, o pensar sobre “as coisas” passa ter como referência o sujeito pensante. Ou ainda, pensar sobre o sujeito que pensa sobre as “coisas pensadas”, também passa pelo próprio sujeito pensante. Neste modelo, a autorreferência se fundamenta a si mesma, extirpando qualquer

possibilidade de dúvida e incerteza. A partir de Descartes, observa-se na racionalidade moderna um otimismo gigantesco para com os resultados obtidos neste procedimento. Há uma consciência dos saberes sobre as coisas, e esta consciência se sabe de si mesma como fundamento, produzindo inclusive seu autorreconhecimento.

Ao se autorreconhecer como o fundamento do pensar e do conhecimento, a entidade subjetiva se enreda em si mesma, num entrelaçamento próprio e rígido de planificação e monologização do pensamento. No projeto cartesiano a planificação é fechada e rígida, a flexibilização não é possível, tanto é assim que o único interlocutor aceito é a própria consciência que pensa a si mesma, numa autoevidência, uma autorreflexão.

Nesta perspectiva, os sentidos e emoções que não são autoevidentes e nem se representam, não seriam confiáveis para Descartes, portanto, impróprios para serem fundamento de um conhecimento válido. Esta situação coloca esta racionalidade subjetiva como senhorio do conhecimento, não só de si mesmo, mas de tudo que está ao redor, igualmente como guia das ações humanas, sejam elas ações éticas ou políticas

Fecharei agora os olhos, tamparei meus ouvidos, desviarei-me de todos os meus sentidos, apagarei mesmo de meu pensamento todas as imagens de coisas corporais, ou, ao menos, uma vez que mal se pode fazê-lo, reputá-las-ei como vãs e como falsas; e assim, entretendo-me apenas comigo mesmo e considerando meu interior, empreenderei tornar-me pouco a pouco mais conhecido e mais familiar a mim mesmo. (Descartes, 1973, p. 107).

Mesmo René Descartes quando escreve sobre a “moral provisória” esta moral é uma etapa para o atingimento do saber absoluto e certo⁴⁷ produzido pelo cogito. Isto quer dizer que, ao fim e ao cabo, “[...] a Moral aparece desde o princípio como consubstancial ao projeto cartesiano” (Vaz, 2002, p. 275). Pode-se dizer que há em René Descartes um *ethos* pensado, um *ethos* articulado pelo *cogito*, e até mesmo a “moral provisória” deveria se elevar a um nível de certeza e perfeição via o *cogito*, atingindo outro patamar e se tornando, em algum momento, uma moral perfeita, abrindo assim espaço para outra moral provisória.

⁴⁷ É possível ter uma compreensão da moral provisória como algo que possibilita uma presença da tradição e do *sensus communis*, haja vista que é marcada pelos costumes e até pela religião de um grupo social. Porém, ao final há a rendição ao projeto do *cogito*, na forma de uma racionalização absoluta e asséptica da história e das crenças. Mesmo assim, esta moral deixa em aberto uma possibilidade de compreensão para além do método cartesiano.

A instituição da filosofia da subjetividade que é moldada a partir Descartes se articulou como elemento determinante de tudo. Os paradigmas da subjetividade e do indivíduo moderno atingiram todas as dimensões da vida humana moderna, produzindo reflexos marcantes não só na questão do conhecimento, mas, na sociabilidade, no ordenamento jurídico, na estética e na ética, na política e no modelo de Estado político na modernidade.

Dentre aqueles que continuaram com a orientação no individualismo e subjetividade, aplicando-os a questão de ética e política se encontra John Locke (1632-1704). O filósofo inglês fundador do Liberalismo defende uma concepção que apoia a liberdade do indivíduo como expressão maior da subjetividade. Desse modo, segundo Locke, as relações sociais passam a ser marcadas pelo individualismo e subjetividade. Neste sentido, o indivíduo que se apresenta como sujeito é o elemento fundamental para toda e qualquer tipo de relação.

Com Locke, o indivíduo-sujeito passou a assumir papel principal nas questões sociais, políticas, éticas, jurídicas e econômicas (McPherson, 1979, p. 280). Se em René Descartes havia um foco na questão epistemológica, em Locke houve uma ampliação deste poder do indivíduo e do sujeito para além das questões epistemológicas. No âmbito da ética e da política esta postura assumirá uma importância, sendo assumida como um fundamento da organização social e civil na modernidade.

Dentro desse contexto, a sobrevivência e liberdade do indivíduo são apresentadas como anteriores à formação do poder estatal, o Estado. A própria formação do Estado é devedora do indivíduo. Compreende-se o indivíduo como possuidor de direitos naturais anteriores a sociabilidade civil (Oliveira, 1993b, p. 111).

Nessa perspectiva, tem-se uma mudança radical no conceito de sociabilidade, cidadania e ordenamento jurídico como foram pensadas anteriormente à modernidade. Na modernidade, com Locke, a sociabilidade, a cidadania e o ordenamento jurídico são pensados como processos próprios da condição humana e não mais como ações cosmológicas ou divinas⁴⁸. A apresentação de um estado de natureza anterior a um estado civil/político demonstra toda uma articulação e

⁴⁸ Antes da modernidade, na antiguidade havia uma ordem cosmológica. Da sociabilidade no sentido de ser uma harmonia com o Cosmos. Na medievalidade havia uma ordem teológica ou divina sobre a sociabilidade, no sentido de se alinhar a vontade de Deus. A partir da modernidade, toda a sociabilidade é determinada pelo sujeito.

deliberação racional para a legitimação de uma nova visão de ser humano, o ser humano no estado civil. Esta nova situação impactou diretamente na compreensão e prática das questões éticas e políticas da modernidade.

O homem no estado de natureza *lockeano* é marcado pela autoconservação, liberdade e propriedade, inclusive até mesmo depois da consolidação no estado civil. Ao defender uma condição pré-social em que há uma necessidade constante de autoconservação, liberdade e propriedade, John Locke estabeleceu as bases para o movimento liberal. A autoconservação é apresentada como condição existencial do ser humano, ou seja, é necessário se defender e se proteger para se manter enquanto indivíduo. “É esta é a regra de ouro e lei da natureza, que designa que a autopreservação é a lei fundamental da natureza e, portanto, dela que todo o resto flui” (Locke, 1994, p. 59). Além disso, o ser humano é qualificado como possuidor de coisas, qualificado, então, como proprietário. “Toda violência exercida contra essa propriedade é a mesma coisa que se exercida contra a própria pessoa; e daí se segue que todo homem tem direito de defender sua pessoa e sua propriedade contra toda ofensa e violência” (Locke, 1994, p. 66).

Ora, esta situação coloca uma dupla condição de igualdade: (i) equipara ser humano a proprietário, (ii) se todos são proprietários, todos são iguais. Há aqui uma equiparação entre algo existencial, a vida humana, e outro elemento que inicialmente, não existencial, a propriedade. A propriedade se torna nesta situação uma extensão do ser humano, passando a adquirir, assim, uma característica existencial, na perspectiva *lockeana*.

A primeira e principal posse humana é de si mesmo e de sua liberdade. Cabe então ao Estado, a defesa intransigente da autoconservação da liberdade individual, para a garantia das posses do indivíduo em detrimento da liberdade coletiva e da liberdade política. Deste modo, a liberdade civil e individual, é anterior e maior do que a liberdade política e coletiva em Locke.

O homem, enquanto indivíduo, não se sente mais inserido numa ordem teleológica abrangente, como era o caso no pensamento clássico: o homem, nesta perspectiva, só encontrava sua essência e sua existência plena à medida que descobria seu lugar (pré-dado) pela ordem natural da sociedade. Agora, a ordem deve ser criada pelo próprio homem. (Oliveira, 1993b, p. 117-118).

A ordem criada pelos seres humanos em estado de natureza é uma ordem de autoconservação e de posse, em que a situação humana se configura numa

igualdade entre os homens. Esta igualdade é um princípio caro para Locke, pois é o fundamento do direito natural. A partir do desenvolvimento do direito natural em Locke serão possíveis a sociedade e o Estado. Todos os seres humanos são livres e iguais por possuir “coisas” e para possuir “coisas.” Pelo suor de seu trabalho, pelo seu esforço pessoal, o indivíduo adquire seus bens materiais, não necessitando de outros que garantam isso.

Percebe-se aqui, o individualismo e subjetividade assumindo um viés econômico, em que a condição de proprietário é uma condição fundamental para qualificar a pessoa, ou seja, à medida que avança em sua liberdade, o indivíduo avança também em suas posses, e o acúmulo de posses lhe garante um bem-estar econômico, resultado do avanço de sua liberdade. Existe então, a construção teórica da identidade entre liberdade e propriedade.

Ao defender a anterioridade do indivíduo-sujeito em relação à comunidade e ao espaço público, Locke coloca a individualismo e subjetividade como condição *sine qua non* para toda relação social. Há aqui uma espécie de atomismo do ser humano que se expressa no indivíduo, se apresentando como um sujeito de direito, fundamentado no direito natural. É a partir desse sujeito de direito que toda a legislação e ordenamento jurídico será articulada. Essa condição acaba por determinar as relações entre os indivíduos e a forma como o Poder político dever ser exercido.

No estado de natureza defendido por Locke, os homens são iguais entre si, entre outras coisas, pelo instinto de autoconservação presente em todos e pelo direito de propriedade que cabe a cada um, de acordo com seu trabalho. O trabalho em Locke passa ser um elemento fundamental para autoconservação, pois através dele, o trabalho, se produz os meios necessários para sobrevivência. Mas, ao instituir o dinheiro, o homem passou a não mais produzir para o próprio consumo, pois, com a valoração feita pelo dinheiro, se produziu excedente, adquirindo assim, mais bens e mais posses (Locke, 1998, p. 416-417). O dinheiro passa a ser entendido como, o elemento de expansão da propriedade, que também se manifesta como expansão da liberdade.

Desta forma, as relações humanas são marcadas por um contexto de mercado, em que produtores e possuidores se encontram para trocar seus bens e garantir sua sobrevivência. Sendo assim, em Locke o mercado é o parâmetro da sociabilidade.

Essa forma de sociabilidade, engendrada pela troca de mercadorias, aparece com mais força quando Locke procura explicar a origem da propriedade privada, como fruto de uma apropriação individual, que antecede a criação da sociedade civil. (Teixeira, 1995, p. 51).

Sendo o mercado o parâmetro da sociabilidade, este novo parâmetro motiva a produção de novas relações sociais, éticas e políticas. Uma *ética do ser* cede espaço para uma *ética do ter*, será constituída então, a ética liberal. Esta *ética do ter* é configurada para a posse de algo, articulando assim, uma relação entre exercício da cidadania, que em Locke tem sua expressão maior na Liberdade, e o direito de propriedade. Há assim, uma identidade entre Liberdade e posse. Deste modo, a titularidade de direitos é idêntica a titularidade de bens, tendo em vista que, a Liberdade é identificada com o direito à propriedade em Locke. O direito de ter coisas passa a ser fundamental, se instituindo assim uma ética da propriedade. Do ponto de vista política, o Estado surge como garantidor dos direitos individuais. Tendo como principal prerrogativa a defesa do indivíduo proprietário. O que ficou denominado de Estado Liberal.

Este modelo de Estado se configura como defensor de uma liberdade negativa, ou seja, o indivíduo é livre para tomar suas decisões sem a intervenção do Estado. Nesse modo, em regra, a única limitação do agir do indivíduo é próprio indivíduo⁴⁹. O Estado pode até promulgar leis impeditivas da liberdade do indivíduo, mas, nessas leis não podem ser oriundas do Estado, enquanto uma entidade autônoma, independente da vontade dos indivíduos, mas, as leis surgem da vontade do próprio indivíduo através do legislativo, isto significa que é o próprio indivíduo que se autorregula, pois o Estado é tão somente o cumpridor da vontade do indivíduo. Neste aspecto não é só o Estado que é liberal, mas a ética e a política também o serão. Deste modo, a ética e a política liberal possuem seu lastro conceitual no individualismo e na subjetividade pensadas a partir da modernidade.

Todas as questões que envolviam o ser humano assumiram uma centralidade na modernidade, especificamente pela subjetividade. Em Immanuel Kant (1724-1804) se pode perceber esta centralidade da subjetividade exposta em outros aspectos, como, por exemplo, na questão do gosto e da Estética. A partir de Kant, o

⁴⁹ “A liberdade do homem na sociedade não deve estar edificada sob qualquer poder legislativo exceto aquele estabelecido por consentimento na comunidade civil; nem sob o domínio de qualquer vontade ou constrangimento por qualquer lei, salvo o que o legislativo decretar, de acordo com a confiança nele depositada” (Locke, 2011, p. 45).

conceito de gosto foi associado ao conceito de gênio⁵⁰, um conceito radicalmente individualizado e subjetivado.

Somente aquilo que tem o fim de sua existência em si próprio – o homem, que pode determinar ele próprio seus fins pela razão -, ou onde necessita tomá-los da percepção externa, todavia, pode compará-los aos fins essenciais e universais e pode então ajuizar também esteticamente a concordância com esses fins, este homem é, pois capaz de um ideal da beleza, assim como a humanidade em sua pessoa, enquanto inteligência, é, entre todos os objetos do mundo, a única capaz do ideal da perfeição. (Kant, 1995, p. 56).

Ao expor papel fulcral do gênio no gosto e na estética, Kant edifica a subjetivação da estética, expondo mais uma vez, a centralidade da subjetividade na Idade moderna. Deste modo, o conceito do belo é imperiosamente arquitetado pelo gênio. “O belo na natureza ou na arte possui um e mesmo princípio apriorístico, que reside totalmente na subjetividade” (Gadamer, 1997b, p. 110).

Contudo, esta pequena e rápida referência à estética em Kant é para ilustrar o grau ou nível de importância e fundamento, assim como as ramificações ou desdobramentos, que a subjetividade e o individualismo atingiram na modernidade. Em Kant a questão da subjetividade atinge uma qualidade mais elevada e sofisticada, do ponto de vista da realização enquanto categoria fundante na modernidade (Oliveira, 1993b, p. 131). Em Kant, o conceito de subjetividade escala um êxito filosófico.

Esta situação de êxito ocorre pela radical mudança promovida por Kant no século XVII, conhecida como “revolução copernicana” na filosofia. Kant constrói sua filosofia com fundamentação no sujeito, e na interrogação sobre a possibilidade do conhecimento verdadeiro. A filosofia kantiana articulou uma proposta que trata da subjetividade e da questão da produção do conhecimento verdadeiro, entrelaçando estes dois conceitos.

Na construção do processo filosófico kantiano é possível identificar a presença de discussões que estavam marcadas por influências metafísicas e idealista na Alemanha, assim como é possível identificar o “despertar” kantiano, promovido

⁵⁰ O gênio é um indivíduo especial, com uma habilidade acima do *sensus communis*. O gênio não está cativo do sentimento do agradável imediato, ou mesmo da tradição social ou moral. O gênio fabrica o julgamento do belo via o seu tribunal racional, sua subjetividade. Existe assim a produção de um juízo de gosto pela subjetividade. “Limitou o conceito do gosto ao campo em que podia reivindicar, como um princípio próprio do juízo, validade autônoma e independente – e, no lado oposto, restringiu com isso o conceito do conhecimento à utilização teórica e prática da razão.” (Gadamer, 1997b, p. 91).

pela leitura de David Hume, um defensor do empirismo. Contudo, é extremamente simplório e injusto, denominar Kant como um mero combinador de racionalismo e empirismo. A proposta kantiana se configura como uma nova relação entre realidade e razão, tendo como fonte principal desta relação, a subjetividade.

A revolução copernicana de Kant significa que os objetos do conhecimento objetivo não aparecem por si mesmos, mas eles devem ser trazidos à luz pelo sujeito (transcendental). Por isso eles não podem ser mais considerados como coisas em que existem em si, mas como fenômenos. Com a mudança do fundamento da objetividade, a teoria do objeto, a ontologia, passa a depender de uma teoria do sujeito, de modo que não pode mais haver uma ontologia autônoma. (Höffe, 2005, p. 45).

Em via de regra, para Kant o sujeito possui a titularidade do conhecimento, produzindo-o através da sua relação entre realidade e razão. Neste sentido, este *sujeito* deve ter uma posição de universalidade, fugindo das paixões e vicissitudes que marcam a finitude humana. Existe assim, uma construção transcendental de um titular do conhecimento, que não é o ser humano na sua condição existencial, enquanto simples pessoa, mas, uma formatação metafísica que se expressa na dimensão cognitiva e nas estruturas mentais universalizadas. Deste modo, Kant articula a partir de estruturas mentais universalizadas *a priori* (formas da sensibilidade: espaço e tempo e categorias do entendimento: substância, causalidade, relação e modalidade) o sujeito do conhecimento. Este sujeito do conhecimento apreende sensivelmente os fenômenos para pensar acerca deles.

Como introdução ou advertência parece necessário dizer apenas que há dois troncos do conhecimento humano que talvez brotem de uma raiz comum, mas desconhecida de nós, a saber, sensibilidade e entendimento: pela primeira os objetos são-nos dados, pelo segundo são pensados. (Kant, 1997, p. 67).

Todo este processo tem como finalidade produzir um conhecimento verdadeiro, mas, sobretudo, um conhecimento universal, que tenha validade para tudo e para todos. Esta validação se efetiva na subjetividade, no sujeito do conhecimento. A subjetividade presente em todos os seres humanos possui categorias necessárias e universais *a priori* para a produção do conhecimento. É nessa condição que o conhecimento verdadeiro é produzido e adquire universalidade. Foi dentro deste contexto, que a busca por uma fundamentação da ação moral também foi realizada “A filosofia precisa de uma ciência que determine as possibilidades, os princípios e o âmbito de todos os conhecimentos *a priori*” (Kant, 2000, p. 56).

É nesse sentido que Kant articulará a fundamentação da Ética, do Direito e até das ações políticas, no mesmo princípio da universalidade. A formulação do imperativo categórico ocorreu como manifestação da razão subjetiva. E ao mesmo tempo, é o pilar de sustentação para a moralidade, ou seja, para a razão prática. Dessa forma, há uma fundamentação do um agir moral racional pela universalidade.

Por isso, o imperativo categórico possui como natureza própria um *dever-ser*, em que não há uma teleologia, mas o cumprimento simples e direto dos ditames da razão subjetiva na esfera prática. Ao formular que: “Age de tal modo que a máxima de tua vontade possa valer sempre ao mesmo tempo como princípio de uma legislação universal” (Kant, 1999, p. 42). Kant propõe claramente que a lei subjetiva atinja um princípio de legislação universal. O homem que age assim, é um homem livre, e sendo livre, é um ser moral. E sendo um ser livre e moral, o ser humano não pode ser tratado como meio para algo, seja qual for a finalidade. Nesse estágio, o ser humano não é somente o sujeito do conhecimento, pois ainda está marcada pelos fenômenos que o cercam. O ser humano livre e ético é senhor de si mesmo, o possuidor de sua razão, o próprio fim de si mesmo. Neste sentido, a finalidade das ações práticas deve ser sempre a própria humanidade.

Existe neste modelo kantiano de ser humano, um irrefutável modo de ser e de agir, em que há as abnegações aos desejos e tendências humanas para cumprimento irrestrito dos ditamos da razão subjetiva, para se tornar assim, um ser humano livre. É neste mesmo diapasão que Kant tratará a Política. Ao articular a relações entre os povos, especificamente entre os países, Kant trata o ser humano como um fim em si mesmo, como já havia defendido anteriormente, contudo, o tratamento em relação aos países é realizado em escala mundial.

Para Kant, a política tem o mesmo fundamento da moralidade, o imperativo categórico, que visa fundamentar a universalização das ações, não só entre indivíduos, mas entre os povos. Ao escrever seu livro *A Paz perpétua* em (1795) Kant articula o tratamento entre os países como se fossem “sujeitos”, sujeitos de ordem internacional, titulares da soberania enquanto país e Estado, portanto, fundamentados numa certa subjetividade. Estes países, orientados pelos ditames da razão, guiados pelo imperativo categórico, se organizam na construção de princípios morais universais que irão determinar as leis entre os países. A paz perpétua entre os países se encontra numa harmonização via mecanismo da razão subjetiva, o imperativo categórico.

Esse mecanismo estabelece a relação jurídica pacífica entre Estados, e entre os cidadãos dos Estados, um *jus cosmopolitanum*. Em que a figura do indivíduo livre, que transita entre países, deve ser respeitada independente de sua nacionalidade, ou seja, a pessoa humana enquanto cidadão terá sua cidadania garantida em qualquer local da Terra, pois antes de cidadão é pessoa, é sujeito livre. É o fundamento da hospitalidade universal. Nesse sentido, Kant produz uma conjugação entre política e moral. Existe, assim, uma legitimação do parâmetro subjetivo na formulação das relações entre os Estados, até porque, ao final, tudo será legitimado na individualidade da subjetividade moderna.

3.4. A crítica à ética e à política da modernidade feita por Gadamer.

A crítica do filósofo de Marburgo à ética e política modernas necessariamente inclui uma crítica ao cientificismo e ao subjetivismo, uma vez que a ciência moderna e a subjetividade são elementos que sustentam a ética e política modernas. Essa crítica de Gadamer aborda não só o aspecto extremamente pragmático e tecnicista, bem como o reducionismo desenvolvido para tais realizações sobretudo de um modo de ser da ciência moderna, assim como, a rigidez e fixação na forma de pensar, agir e experienciar as coisas, principalmente as "coisas humanas". Esse modelo de pensamento e de ação se instalou a partir da modernidade, gerando uma situação específica e hermética a partir de então.

Por exemplo, se voltarmos a Francis Bacon (1561-1626) e a outros pensadores da época moderna, veremos que a ciência passou a negar todas as formas de conhecimento que não eram padronizadas cientificamente. A padronização teve como sistema referencial a métrica da ciência moderna. Aquilo que no passado era a referência, o *sensus communis*, por exemplo, não se mostrava mais como tal, pois era considerada uma via falsa, sem fundamentação racional. A compreensão de Gadamer sobre o *sensus communis* é aversa a leitura de Bacon. Gadamer compreende o *sensus communis* como algo pertinente e válido para o entendimento das ações humanas e da comunidade de um modo geral.

Bem, o que há de mais importante nisso para nós é o seguinte: *sensus communis* significa aqui, certamente, não somente aquela capacidade universal que existe em todos os homens, mas ao mesmo tempo, o senso que institui comunidade. (Gadamer, 1997b, p. 63).

Para os modernos, de forma ordinária no caso do *sensus communis* havia uma fuga aos padrões estabelecidos pela metodologia científica, pois o *sensus communis* se compõe do provável, do plausível, da inconstância e da pluralidade. Ele é construído como um *élan* que une indivíduos em comunidade, uma formação histórica e social, sem uma métrica fixa e fechada. Ao contrário, é móvel e aberto, e está presente de forma concreta nas relações humanas e seus processos. O *sensus communis* ou senso comum se apresenta como elemento sócio-político-moral de uma comunidade. A partir da leitura de Gadamer, o abandono ou negligenciamento, ou engessamento desta forma de conhecimento, o *sensus communis*, é uma falta grave para a compreensão do fenômeno humano, em todas as suas dimensões, sobretudo, no que diz respeito as práticas humanas, sejam sociais, éticas e políticas.

A filosofia de Gadamer não se limita a uma filosofia do *sensus communis*, mas entende a importância deste fenômeno como componente da compreensão humana. Por isso, não desconsidera ou inferioriza essa dimensão do conhecimento, como foi feito por grande parte da modernidade e pelo projeto da Ilustração. A posição de Gadamer é de levar em consideração o *sensus communis* como elemento compreensivo da historicidade e linguisticidade do ser humano. “O desenvolvimento desse senso comum é, por isso, de decisiva importância para a vida” (Gadamer, 1997b, p. 63).

A partir do *sensus communis* é possível compreender e participar, ao mesmo tempo, das marcas indelévels do ser humano de estar na história, e principalmente de estar vivo, de estar na vida. A palavra vida é escolhida propositalmente por Gadamer. Não é um recurso de estilo linguístico, no exercício de uma licença poética. A palavra vida é ao mesmo tempo, a manifestação de um conceito, que, para a hermenêutica filosófica, está cheio de ricas e múltiplas experiências humanas, da mesma maneira que a palavra expressa um certo lirismo.

Nesse sentido, para a hermenêutica filosófica de Gadamer o *sensus communis* é o solo fértil de onde brotam, por exemplo, as situações e questões éticas e políticas de uma comunidade. E, ao mesmo tempo, é espaço de resolução das questões ética e políticas levantadas. Em vista disso, uma hipotética solução que venha “de fora” do *sensus communis*, não possui legitimidade para se colocar como tal, pois nesse caso, esta posição não é realmente conhecedora da situação original, de onde surgiram as questões ética e políticas a serem resolvidas. Na verdade, este tipo de posição “de fora” não tem a vivência para ofertar uma solução legítima.

Francis Bacon, ao definir a exclusão do *sensus communis* como uma não forma de conhecimento, portanto, não válido por ser um pré-conceito, algo anterior ao conceito, reduziu e enclausurou a compreensão do ser humano, e os processos de formação, conhecimento, interação social do ser humano.

Essa redução trouxe paradoxalmente um aumento da capacidade de controle e dominação do ser humano sobre a natureza, pois o projeto reduzido da natureza possibilitou mais conhecimento e mais poder de intervenção na natureza, permitindo a análise mais detalhada e precisa dos fenômenos, instituindo assim no novo *ethos* no ser humano. Contudo, este processo não trouxe somente vantagens para a humanidade, trouxe também desvantagens. Nas vantagens houve o avanço na produção do conhecimento, nas desvantagens houve a cisão das dimensões humanas, como por exemplo, na área do conhecimento, em que se divide radicalmente a teoria, a prática e a produção.

Na originalidade da ciência antiga com os gregos, não havia isolamento e fracionamento entre os saberes. O isolamento e exclusão dos saberes são marcas dos modernos. Para Gadamer, os gregos ao fazerem ciência, não pretendiam uma dominação da natureza, como os modernos, mas um entendimento, um estabelecimento de sentido, a partir de uma integração e interação com a natureza e entre os saberes. “O saber teórico não está originalmente em oposição à práxis, mas se mostra antes como sua elevação e sua consumação suprema” (Gadamer, 2009b, p. 307). Havia, então, uma situação de múltiplas complementariedades para Gadamer. Os saberes se complementavam entre si, e o ser humano se complementava na ordem do universo.

A distinção entre saberes promovido pela modernidade, com ênfase num tipo de saber teórico, validado na racionalidade técnico-científica, gerou uma civilização técnica. Esta civilização técnica tem relações humanas também técnicas, ou seja, os indivíduos passam a relacionarem-se fundamentados em métricas e procedimentos tecnicistas e uniformistas. Configura-se assim uma engenharia social, política e ética, bem como uma administração da Vida (Gadamer, 1983a, p. 20). Esta administração da vida possui similaridade com a racionalidade técnico-científica, procurando então uma padronização e um reducionismo da vida. Da mesma forma, que na racionalidade técnico-científica se gerou vantagens e desvantagens, benefícios e malefícios, a administração da vida se enquadra nesta mesma lógica. Para Gadamer, as especificidades do ser humano, como a historicidade, e a

linguisticidade não foram referências no modelo da modernidade. O procedimento adotado é de uma padronização cientificista da civilização.

Esta característica baseia-se no desenvolvimento da civilização moderna e pode formular-se como uma regra geral: quanto mais racionais são as formas de organização da vida, tanto menos se pratica e ensina o uso individual do senso comum. (Gadamer, 1993, p. 25).

A compartimentação do viver e do saber, o utilitarismo das ações humanas, a automatização de processos de produção, orientados pela racionalidade técnico-científico, proporcionaram até muitos avanços em alguns aspectos da sociedade. Mas, deixaram de oferecer ao ser humano uma visão mais integradora, aberta, dinâmica e histórica, em outros aspectos da vida humana, como a moral, a ética e a política, mas, sobretudo, segundo Gadamer, se deixou de lado, a perspectiva de unidade de sentido entre ética e política a partir da modernidade.

Para ilustrar a trilha crítica de Gadamer à ética e a política modernas, se faz uso de algumas imagens para exemplificar. Utilizar-se-á de duas imagens, a reta e o tortuoso. A reta para a Matemática, especificamente para uma área da matemática, a Geometria, é um conjunto de pontos conectados que não fazem curvas ou desvios, é ilimitada e infinita, segundo sua definição. Ora, esta figura, a reta, juntamente com a geometria, representa muito bem a racionalidade científica, e de forma geral a ética e a política da Idade Moderna, por vários motivos. Vejamos quais: i) ser a construção idealizada e representacional de um objeto; ii) estar expressa em linguagem específica (representação matemática), distanciando-se da linguagem ordinária; iii) ser linear. A referência a Geometria é usada aqui no contexto geral de seu significado. Não cabendo fazer aqui um exame mais apurado do conceito de geometria, seja ela Euclidiana, Descritiva ou Analítica, mesmo assim, se sabe que a geometria Euclidiana é precursora em relação as outras geometrias. Nesse sentido, a geometria serve para ilustrar a nova forma de racionalidade que se instalou na Idade Moderna, orientando a forma de ser da ética e da política⁵¹.

⁵¹ Alguns autores fundamentais da Idade Moderna como Descartes, Hobbes, Leibniz, Spinoza usaram a Geometria como orientação para suas filosofias. Este tipo de racionalidade permeou e orientou o pensamento moderno, se tornando a referência para a Modernidade, principalmente no aspecto de construção racional e individuação que a Geometria oferece. A partir do ponto, elemento básico da geometria, principalmente a geometria euclidiana, como fora utilizada por Hobbes, se pode fazer uma série de derivações. Dentro desse aspecto, é a partir do ponto que se inicia tudo na descrição espacial. O ponto, elemento atomizado e isolado é o elemento fundante de tudo na geometria. Cf. Euclides, 2009. Em regra geral, o elemento atomizado e isolado do ponto terá a mesma similaridade de qualidade assumida pela subjetividade moderna.

A geometria representou o percurso para o erguimento do pensamento e das ações humanas (ética e política) na Idade Moderna, servindo, então, como modelo. Esse percurso de construção geométrica é articulado pela sistematização da metodologia científica. É um mapeamento e limitação do espaço real, transformando-o em espaço manipulável, através de coordenadas espaciais⁵². Dessa maneira, o espaço real se apresenta de forma representacional e totalmente controlável e previsível.

Do ponto de vista da ética, a influência da geometria estabelece um mapeamento das ações humanas, transpondo o conceito de coordenadas geométricas como se fossem elementos de verificação e validade das ações humanas, ou seja, é necessário através de um cálculo da ação humana, encontrar a ação exata a ser realizada, de acordo com os objetivos definidos pelo sujeito. Neste caso, significa relacionar, por exemplo, uma ação humana com a justiça. Estabelecer uma relação não obrigatoriamente errada. A questão que se coloca em Gadamer é de como esta relação é construída, e quais resultados são gerados nessa relação.

A crítica que se pode fazer a partir de Gadamer é sobre a unilateralidade e pasteurização da relação apresentada pelo modelo da racionalidade técnico-científico, isto é, no exemplo mencionado, há uma única ação que corresponde a um único conceito de justiça. Nesse tipo de relação, não são contempladas as possíveis outras possibilidades de coordenadas, ou, discutir qual seja o valor de justiça, ou ainda, analisar a própria natureza da relação. Existe, assim, uma indução por uma correspondência única entre as partes envolvidas que gera identidade única entre as partes envolvidas.

Do ponto de vista da política, a influência da geometria ocorre por analogia através da planificação e hierarquização do exercício da forma de poder, apontando para uma rígida e fechada racionalização. Neste caso, a instituição de um contrato, um instrumento racional para estabelecimento de acordo, é o elemento principal para o estabelecimento da estabilidade e paz social entre os indivíduos na sociedade e entre os países. No contrato, há um pressuposto de “paridade de armas” entre as partes.

Esta situação de “paridade de armas”, por mais justa que queira parecer, não é vislumbrada por Gadamer como tal, pois a efetiva realidade histórica dos

⁵² Coordenadas são valores numéricos que representam a posição de um ponto em um sistema de referência na geometria. São marcadores do espaço geométrico.

indivíduos mesmos, não é contemplada⁵³. O que existe no contrato social, que orientou parte das ações políticas na modernidade, é uma situação de construção lógica abstrata das partes envolvidas no contrato. Nesse modelo de contrato que organiza a sociedade civil e a política moderna, sua efetividade se faz de forma abstrata, um instrumento enquanto artimanha da razão subjetiva. Não há história e vivências, somente a formação de sujeitos abstratos.

Todo este modelo geométrico acabou inflacionado por ele mesmo, e se tornou uma exclusividade de pensamento e de orientação para a pesquisa científica, tendo como consequência o cientificismo⁵⁴. Gadamer é um crítico deste modo de ser e fazer ciência, o cientificismo, que influenciou fortemente o pensamento moderno, e que deixou um legado para a contemporaneidade. O cientificismo pode ser definido como um olhar somente para dentro de si, de uma forma de fazer ciência, a forma das ciências naturais, de maneira narcisista, mas, precisamente de forma ilimitada, configurando assim, uma superfluidade da ciência à época. É possível compreender, junto à Hermenêutica Filosófica, que assim como no relato mítico de Narciso, em que a obsessão de Narciso consigo mesmo o levou à morte. Da mesma forma, existe um risco para a ciência e para a humanidade quando se encontra em uma condição narcisista, o chamado cientificismo. A ênfase no poder ilimitado da ciência pode conduzi-la ao cientificismo, uma enfermidade crônica e fatal do conhecimento científico e, até mesmo, uma possível fatalidade da humanidade, pois trata o conhecimento científico de forma sectária, esquecendo-se de tudo o que está além desse modelo de ciência. Segundo Gadamer, por consequência deste modelo, o ser humano corre riscos nesta norma cientificista (Gadamer, 1993, p. 17).

Os riscos que se aproximam a partir deste modelo de pensamento possuem influência direta nas questões éticas e políticas, pois estabelecem nas relações humanas um novo *ethos* apartado de questões fundamentais para o ser humano, como a história. As ações humanas se tornam algo protocolar e baseado em “fórmulas prontas” de comportamento. No cientificismo, há também um individualismo latente da modernidade. Individualismo este que dá um enviesamento a todas as

⁵³ Gadamer faz esta importante referência destacando o valor fundamental da historicidade que não pode ser esquecida ou reduzida, por algum tipo de fórmula ou processo. “Visto que a historicidade corresponde a cada um de nós, jamais se desfaz totalmente [...]” (Gadamer, 2007, p. 31).

⁵⁴ O termo não é usado em sentido pejorativo, mas única e exclusivamente como uma manifestação ideológica do conhecimento científico que se coloca em nível superior a outros conhecimentos. Esta superioridade ocorreu nas ciências naturais ou físicas a partir dos séculos XVIII, XIX, XX chegando como herança até o século XXI.

ações humanas. Se há um Narciso na racionalidade moderna, ele se manifesta também na ética e política modernas.

A ética é pensada a partir de uma matriz em que o indivíduo possui uma exclusividade. É deste modo que toda ação de solidariedade e companheirismo são preteridos na modernidade. Um olhar mais orgânico e de alteridade não é articulado nessa dimensão ética. Na política, a esfera da coisa pública, acaba sofrendo esta reverberação em que a mudança para o atendimento das satisfações da individualidade passa a ser a tônica.

Sendo assim, um sintoma desta racionalidade cientificista é o projeto reducionista das dimensões humanas, entre estas dimensões estão a ética e política. Este projeto se iniciou na prática científica, e posteriormente avançou na vida humana cotidiana de um modo geral, haja vista, o poder e influência que as ciências assumiram na modernidade. A constituição de fórmulas precisas como chaves de leitura instrumentais para a natureza, passaram a ser a regra também para as ações humanas, seja na ética, na política (Gadamer, 1983a, 1993; Oliveira, 2013).

Gadamer não é um anticiência ou um antidesenvolvimento científico. A crítica gadameriana é sobre um tipo de formatação assumida por parte da ciência e pela dominância do subjetivismo nesta racionalidade. Estas características assumiram o modelo da ética e da política modernas.

A produção da ciência enquanto processo de formação iniciado pelos gregos, através da *theoria*, é algo elogiado por Gadamer. Inclusive gerou uma obra que trata desta questão: *Elogio da Teoria (Lob der Theorie)* de 1983. De forma geral, o fio condutor desta obra ressalta a importância da produção grega da ciência e o confronto que a ciência moderna impõe em relação ao modelo de ciência dos gregos.

De maneira originária, os gregos articularam a *theoria* como uma contemplação, uma observação, que inicialmente estava ligada aos astros, ou, a um espetáculo em que o indivíduo participa enquanto espectador. E enquanto espectador, a partir do sentido de espectador da hermenêutica filosófica, o ser humano não se mantém numa passividade, mas participa no evento, de forma cooperativa e coadjuvante (Gadamer, 1983b, p. 36). Este é um dos sentidos em que a *theoria* dos gregos se diferencia da teoria dos modernos.

Na modernidade, conduzidos pela subjetividade e a partir do método proposto por Descartes, houve uma concepção de um tipo de ciência e teoria que se propôs cada vez mais intervencionista e manipuladora da natureza, e da realidade

humana, de forma protagonista. A palavra manipuladora é tratada aqui no sentido originário do termo, ou seja, capacidade de manipular, de operar com as mãos. Não há neste instante, junto ao conceito de manipulação, nenhuma observação de caráter moral e ético sobre esta palavra ou sobre as ações promovidas pela ciência a partir deste conceito⁵⁵.

A crítica de Gadamer é bem endereçada para um tipo de racionalidade de uma formatação assumida por parte da ciência que se articulou na modernidade e que acabou incidindo na ética e a política da época. A transformação do conceito de *theoria grega* para *teoria moderna* é bem sintomática do programa paradigmático da racionalidade moderna e, portanto, para as relações humanas, como a ética e política. Esta alteração de paradigma impactou radicalmente na relação *theoria* e *práxis* elaborada desde os gregos, em que havia uma complementariedade entre ambas. Esta relação não ocorria de forma externa, como dois elementos separados entrando em comunhão, mas ocorria de forma interna e ontológica, pois se expressavam como desdobramentos da razão (*logos*) nas dimensões e modos de ser (*ethos*) da vida humana.

Com a modernidade, a relação entre *theoria* e *práxis* dos gregos foi rompida, assim como a relação entre ética e política, também pensada pelos gregos⁵⁶. Estas duas relações eram orientadas pela unidade de sentido que se estabeleceu desde a formação da filosofia antiga, ou seja, pela compreensão de uma racionalidade existente que estava presente em tudo. Não há aqui uma posição nostálgica, de um retorno histórico ao passado, ou um resgate histórico, mas de acordo com o tempo presente, reestabelecer o entendimento do aspecto relacional da filosofia, da ética e da política. Nessa perspectiva, o ser humano na Antiguidade, com sua finitude, buscava se posicionar diante da realidade e da racionalidade existente, procurando entender a unidade de sentido presente ao seu redor, numa busca harmonizadora. Não era uma postura dominadora, mas uma postura de pertença e compartilhamento ao *logos*.

⁵⁵ É bem verdade que este termo “manipulação”, ao longo do tempo passou para o vocabulário ético e moral com uma conotação pejorativa e de falta de virtude. Esta situação não se encontrará na ciência moderna enquanto regra, mas como simples manuseio dos objetos.

⁵⁶ É importante ressaltar que a relação entre Ética e Política nos medievais havia um ponto de união entre ambos, no caso específico, Deus. Tanto a organização jurídico-social, quanto os atos humanos culminavam ambos na vontade de Deus, produzindo uma relação de unidade e de sentido entre Ética e Política, sendo vistos como ações complementares entre si.

Já com o surgimento de uma racionalidade representacional e abstrata, de aferição experimental e de cálculo, como ocorreu na modernidade, expressando-se através de uma ciência metodologicamente rígida, tudo foi modificado. Tudo foi regido por esta nova forma de saber. Um saber que se propõe dominador da natureza e até a causa do próprio saber⁵⁷. A respeito disso, Gadamer cita a postura de alguns cientistas que se encaminharam pelo cientificismo e que este tipo de pensamento foi consolidando-se nos séculos XVIII, XIX, até chegar ao século XX: “Eles estão tão obcecados e presos pelo metodologismo da teoria da ciência que só conseguem ver regras e sua aplicação. Não percebem que a reflexão sobre a práxis não é técnica” (Gadamer, 2007, p. 514).

Sendo assim, a metáfora da reta usada no começo do tópico, pode representar muito bem as características da ciência, da ética e da política na modernidade, e pode representar muito bem o cientificismo, também. Por ser uma postura linear, ilimitada e infinita. Já a Geometria, como a representação da sistematização hierárquica de todos as figuras geométricas positivadas, seria também, simbolicamente, um bom exemplo de método para a obtenção, organização e divulgação do conhecimento humano. A geometria é um sistema fechado da matemática sobre conhecimento espacial, um reducionismo da realidade dada e histórica, pois algumas formas geométricas não só passaram a existir somente a partir da existência da geometria, como, por óbvio passaram a ser conceituadas por consequência da geometria. Neste sentido, a geometria acaba sendo também a referência para a ética e a política modernas. Haja visto que o modelo de ética e política que se instala na modernidade assume posturas de um sistema fechado e reducionista baseados no individualismo e no subjetivismo.

Voltando as imagens do início do tópico, se discorre agora sobre o torto, o tortuoso. Pela definição da figura da reta na geometria, o tortuoso pode ser um desvio, uma “corrupção” do elemento reta, podendo ser diametricamente o seu oposto. Desta forma, o tortuoso não poderia ser a reta e vice-versa. Mas, a partir da compreensão de Gadamer será possível entender que tanto a reta, quanto o “tortuoso” são factíveis, legítimos e válidos. Pode-se dizer que o torto, só é torto em relação a reta, portanto, há uma relação intrínseca entre os dois, uma dialética dos contrários. Um não existe sem o outro. A partir de Gadamer se pode admitir o tortuoso como uma rota de fuga

⁵⁷ A subjetividade é a instância de determinação de todo e qualquer sentido, sendo, portanto, originária do próprio saber.

ou uma marginalidade para a manifestação do conhecimento e das ações humanas, éticas e políticas. Forma-se assim uma relação de validade do conhecimento e das ações humanas que não se fixa em um modelo somente, como por exemplo, a reta, mas compreende o contexto da reta e do tortuoso.

A figura do tortuoso não existe na geometria, de forma institucionalizada, positivada, como existe a figura da reta. Esta situação expõe a extrapolação que o tortuoso causa, ou melhor dizendo, o abarcamento maior que ele possibilita em relação à reta. Por sua natureza de fazer curvas diversas e diferentes, a imagem do tortuoso, seja um caminho, seja uma teoria, extrapola as condições rígidas da reta, e por analogia, do cientificismo e da ética e da política modernas, com suas características de poder infinito, ilimitado e padronizado das ciências e marcado pelo subjetivismo moderno e pelo individualismo.

O tortuoso é usado como imagem para expor os limites e condicionamentos da racionalidade moderna, da ética e da política. Desta forma, com Gadamer se pode entender tanto a reta, quanto o tortuoso, como figuras que contemplam a ciência e o conhecimento para além da ciência, mas não só isso, contemplam a dimensão da ética e da política, de forma multilateral, não unilateral. “Desse modo, a hermenêutica filosófica insere-se num movimento filosófico de nosso século que superou a orientação unilateral do factum da ciência, que era evidente e natural tanto para o neokantismo quanto para o positivismo da época” (Gadamer, 2007, p. 508-509). Esta posição de Gadamer de entender tanto a ciência como aquilo que extrapola o conhecimento científico é ratificada em outra citação, na qual o filósofo de Marburgo diz:

Mas a hermenêutica tem sua relevância para a teoria da ciência, na medida em que com sua reflexão no âmbito das ciências descobre condicionamentos de verdade que não pertencem à lógica da investigação, mas a precedem. (Gadamer, 2007, p. 509-510).

Pode-se dizer que a “*lógica da investigação*” diz respeito à ciência, a reta, a ética e política modernas. Aquilo que a “precede” é o conhecimento que não é científico, a história, a tradição, a arte, a religião, o tortuoso ou o “*fenômeno marginal*”, no dizer de Gadamer. Para Gadamer tudo isso é linguagem, em outras palavras, todo este fenômeno pré-científico ou até mesmo pré-compreensivo já ocorre na linguagem e com a linguagem. O que é criticado por Gadamer é o caráter absoluto que a ciência assumiu através da metodologização fechada do conhecimento e das ações

humanas, ética e políticas. Neste sentido, em Gadamer há um método que não leva à verdade, pelo menos a verdade como é compreendida para Gadamer. Pode-se afirmar que no cientificismo há um método em refutação à verdade, segundo a visão de Gadamer. No mesmo sentido, há uma ética e uma política que não contempla o ser humano na sua efetividade, integralidade e diversidade, mas somente contempla um aspecto, o sujeito abstrato, seja na ética ou seja na política.

Dentro deste contexto da racionalidade do cientificismo, a proposta de tecnificação das ações humanas se tornou uma máxima da conduta humana. Sendo a metodologização do conhecimento a métrica para a análise dos saberes e dos fazeres humanos. Por conseguinte, qualquer ação humana que não se enquadre nesta perspectiva não é validada, ou deve se enquadrar nos rigores dos esquematismos cientificistas. É o que ocorreu com a relação ética e política na modernidade. A partir de Gadamer se pode dizer que a ética na modernidade, se tornou procedimento técnico-burocrático da conduta humana, sendo reduzida a forma de manual.⁵⁸ A política na modernidade se tornou técnica administrativa-burocrática de poder e instituto de regulação de um plano de governo.⁵⁹

Ainda para ilustrar a cisão promovida pela metodologização científica do conhecimento e das ações humanas na modernidade. Faz-se outra referência crítica efetuada por Gadamer, ao cientificismo da modernidade e sua relação com a ética e política modernas. É a respeito da tecnocientificização na medicina, ou a abordagem tecnocientífica da saúde a partir da Idade Moderna. A saúde, que é um bem intransponível e inalienável do ser humano, em qualquer época histórica, é algo fundamental para a vida humana. A saúde é um tema ético, pois trata da vida do ser humano, não só na dimensão material, mas no conjunto de todas as dimensões humanas. É ao mesmo tempo um tema político, que pode ser entendido em nível de assistência prestado ao cidadão. A crítica gadameriana surge questionando o tratamento dado a saúde e a forma de conhecimento dedicado a ela. Segundo

⁵⁸ Entendendo a Ética a partir da matriz aristotélica, Gadamer compreende a dimensão da *práxis* da qual a ética faz parte. A Ética não pode ser simples aplicação ou como uma *episteme*, portanto, como um livro de regras a serem aplicadas. Este não é o papel da Ética, segundo Gadamer, seguindo Aristóteles.

⁵⁹ Veja o caso dos contratualistas como Hobbes e Locke que defendem conceitos e ações distintas do Estado, mas, mesmo assim, os dois filósofos modernos entendem o Estado como o elemento artificial fundamental para o exercício da Política, sendo, na visão deles, o Estado o clímax da atividade política por excelência. Só que este Estado hobbesiano e lockeano estão envolvidos na luta pela sobrevivência e na propriedade privada respectivamente, em um reducionismo do Estado e da Política. Desta forma, a Política virou uma técnica, ou de sobrevivência ou de Poder, ou as duas coisas. Cf. Weber, 1968, p. 57.

Gadamer, ao longo dos anos e com o avanço tecnológico, uma visão holística do corpo, e por consequência da saúde foi sendo perdido. O médico se tornou um especialista do corpo, a medicina se tornou um conjunto de métodos e procedimentos sobre corpo (Gadamer, 1993, p. 124), perdendo seu aspecto de bem-estar do ser humano para se tornar um tratado sobre doenças. Neste mesmo sentido, a medicina ao longo do tempo deve sua dimensão ética esvaziada e a questão política na medicina ficou cada vez mais seletiva, atendendo a poucos, e não a todos.

Na época que Gadamer escreveu seu livro na década de 90: *O mistério da Saúde – o cuidado da Saúde e a Arte da Medicina (Über die Verborgenheit der Gesundheit – Aufsätze und Vorträge de 1993)* que trata sobre saúde, corpo, medicina, ética e o bem-estar humano, os avanços benéficos da medicina de hoje no século XXI não estavam contabilizados, e nem podia estar, por causa de uma questão cronológica. Contudo, se percebe em Gadamer uma tendência de desconfiança do modelo empregado para uma perspectiva mais integral e humanista na saúde, de um modo geral, e na medicina de forma específica.

Mas, mesmo assim, considero ainda válida a referida crítica gadameriana sobre a saúde, a medicina e o cuidado com o corpo. Gadamer fez a denúncia no sentido de ausência de uma reflexão ética na *práxis* médica. De um modo geral, a reflexão crítica levantada por Gadamer sobre a saúde ainda é persistente, do seu início até hoje.

Esta ilustração da situação da medicina e do corpo humano, levantada por Gadamer continua em alinhamento com uma outra crítica fundamental de Gadamer a modernidade, a questão da forma da subjetividade moderna, a questão da “pessoa humana” na modernidade e suas manifestações ética e políticas.

Importante ressaltar que Gadamer não é contrário ao sujeito. A postura crítica de Gadamer é contra um certo subjetivismo. Este subjetivismo significa a existência da realidade como um produto único e exclusivo do sujeito. O subjetivismo significa a centralidade da subjetividade em tudo no mundo humano, focado no sujeito como único suporte para tudo, se esquecendo do Ser e na condição ontológica que o ser humano se encontra. O sujeito, nesse contexto e nesse modo, apresenta-se como o fundamento último de todo. Com esta crítica ao subjetivismo Gadamer quer se distanciar de um tipo de sujeito idealizado, inflacionado e superdimensionado, que se apresenta como um sujeito absoluto negando uma dimensão ontológica que existe, independente do sujeito. Gadamer quer com isso, o reestabelecimento da relação

compartilhada entre subjetividade e objetividade, separada pela lógica da racionalidade técnico-científica, após a transformação da filosofia moderna em epistemologia.

Gadamer segue outro caminho sobre o sujeito em relação a modernidade. Gadamer quer dar ênfase, ao sujeito finito e real e suas relações, ou seja, a situação relacional, histórica e coextensiva ao ser, ressaltando o aspecto ontológico no qual o ser humano está necessariamente inserido e se relaciona originalmente. A situação compreensiva na qual o ser humano está condicionado. Abre-se assim, uma perspectiva de tratar de uma maneira aprofundada, uma questão anterior a categorização de sujeito, a pessoa humana. Ou, como bem frisou o professor Rohden, guiado por Gadamer, o *outro hermeneuticus* (Rohden, 2021, p. 262).

A demonstração mais cabal desta postura de Gadamer, em relação ao sujeito, está na sua compreensão e defesa da intransponibilidade da finitude da condição humana. Para Gadamer, o subjetivismo ao colocar o sujeito como absoluto e centro de todas as questões, tenta construir uma subjetividade sem história e sem compreensão da finitude humana. O ser humano é um ser finito, e como tal está sob as condicionalidades próprias da vida humana, História, Tradição, e principalmente a Linguagem, segundo Gadamer.

Como se sabe a preocupação de Gadamer em busca do ser o faz se encontrar necessariamente com a linguagem (Duque-Estrada, 2000, p. 518). Sem de forma alguma, abrir um confronto ou disputa com outros filósofos, Gadamer não deixa de constituir seu próprio caminho defendendo uma direção bem específica para a filosofia hermenêutica. Para Gadamer, a linguagem é o próprio caminho. A afirmação de Gadamer de que “O ser que pode ser compreendido é linguagem” (Gadamer, 1997, p. 687) é fundamental e revela este caminho de Gadamer.

A linguagem possui uma instância ontológica, pois o modo de compreender o ser é a própria linguagem e, por meio da linguagem compreendida, o sentido do ser se manifesta. Sendo assim, segundo Gadamer tudo passa pela linguagem, tudo é linguagem. Esta expressão significa que a compreensão que o ser humano tem, é marcadamente linguística em um sentido ontológico, ou seja, *o ser que pode ser compreendido é linguagem*. Neste aspecto e desta forma, o ser humano, marcado pela linguagem enquanto manifestação da finitude é orientado em tudo por esta condição, não ficando “nada” de fora. Neste sentido, a ética e a política por óbvio, se apresentam também neste contexto, segundo Gadamer.

4 A FILOSOFIA HERMENÊUTICA DA LINGUAGEM COMO FILOSOFIA DA FINITUDE E A RECONCILIAÇÃO ENTRE ÉTICA E POLÍTICA EM GADAMER

4.1 As trilhas na filosofia hermenêutica da linguagem

Gadamer é um crítico da modernidade em vários aspectos. Duas questões críticas a este período histórico serão destacadas aqui, para nortear o surgimento da hermenêutica filosófica: a crítica à soberania do método científico, sobretudo atrelado ao método das ciências naturais ou empíricas para a obtenção do conhecimento; e a crítica à existência de uma verdade única para a comunidade científica (Gadamer, 1983, p. 34). Essas duas questões possuem um entrelaçamento próprio, na medida em que acabam sendo uma a causa da outra. E ambas incidem diretamente na ética e na política modernas.

Na leitura de Gadamer sobre parte da história da filosofia moderna, o autor compreende que, uma vez que houve uma proposta de imposição de uma forma única de produção e validação do conhecimento, através do uso da metodologia científica das ciências naturais, ocorreu, assim, um distanciamento de outros modos de saber, que não estavam vinculados a esse modelo. Esse tipo de forma única de fonte de conhecimento gera uma verdade única vinculada a ela (Grodin, 2012, p. 64). Todo este contexto gerou uma referência direta nas questões da ética e da política modernas, pois essas questões éticas e políticas também se apresentaram de forma única e burocrática. A rigor, inexistindo sem nenhum tipo de possibilidades, mas se mostrando em discursos monolíticos, ou seja, um discurso restritivo e excludente.

Gadamer entende a autenticidade e legitimidade do conhecimento científico de forma geral, portanto, seu projeto não é uma “cruzada” contra as ciências ou a metodologia científica, mas questiona a exclusividade do modelo de pesquisa das ciências naturais, enquanto fonte soberana do conhecimento para a comunidade científica. Questiona como este modelo se instalou de forma hegemônica na sociedade moderna.

É verdade que o conhecimento científico é exposto em algumas variáveis, mas, em regra, é possível perceber que, a partir da modernidade no século XVII, mesmo com as diferentes disciplinas como física, biologia e até mesmo a história, há praticamente uma predominância de um único e mesmo modelo de validade do conhecimento para todas as disciplinas. Esse modelo é o modelo científico

metodológico das ciências naturais ou ciências empíricas. Existe, então, o que pode se chamar, no dizer da hermenêutica filosófica, de um único sentido⁶⁰ disponível. Esse sentido disponível, para a hermenêutica filosófica, não se enquadra num erro, mas, simplesmente, manifesta *uma* compreensão e *uma* verdade, daquelas que estão disponíveis, focando numa única escolha. O critério dessa escolha foi o pensamento exclusivamente lógico de um modelo de metodologia científica. O modelo científico metodológico das ciências naturais ou ciências empíricas.

Esse tipo de modelo e de conhecimento orientou as relações humanas, sejam elas, as questões de Poder, de ética, de cidadania, questões jurídicas e assim por diante. Segundo Gadamer, há então uma preeminência da metodologia das ciências naturais em relação às outras áreas do conhecimento. Praticamente existe uma hierarquização do conhecimento via um modelo único, no qual a referência era a metodologia científica das ciências naturais.

Tem-se, assim, um reducionismo e um estreitamento do conhecimento e da compreensão, de acordo com o que pensa Gadamer a respeito dessa discussão. Na verdade, para Gadamer, há um reducionismo e estreitamento do ser humano e suas dimensões, de um modo geral. Em Gadamer, é possível perceber uma posição humanista, no sentido de tentar articular o ser humano na sua integralidade e condicionalidades próprias, história e linguagem, sem nenhum tipo de idealização, ou reducionismo metodológico.

Desse modo, Gadamer projeta uma crítica para gerar um novo modelo de compreensão, na verdade, um alargado e novo conceito de compreensão. Com base nesse pressuposto, parte-se para um alargamento do conceito de hermenêutica, haja vista que, historicamente, a hermenêutica é a disciplina que trata da interpretação e da compreensão. Dessa forma, Gadamer, ao propor um novo conceito de hermenêutica, indica que quer, desde o início de sua pesquisa, um distanciamento da maneira clássica de entender a hermenêutica, ou seja, Gadamer quer se distanciar da hermenêutica como somente uma teoria metodológica do compreender, ou simplesmente quer se distanciar da teoria hermenêutica, entendida como interpretação ou tradução de textos. Esta compreensão de Gadamer possibilita pensar

⁶⁰ O termo, sentido, será utilizado a partir da compreensão que Emerich Coreth articulou: “O conteúdo de uma compreensão possível.” (Coreth, 1973, p. 51).

uma nova hermenêutica, assim como a partir dela é possível pensar os desdobramentos éticos e políticos, desse novo paradigma⁶¹.

Para isso, Gadamer segue por outro caminho para além, mas não aquém das questões metodológicas e psicológicas que envolvem o compreender nas idades moderna e contemporânea. Este seguimento passa por autores como Schleiermacher, Dilthey e Heidegger. Essa passagem de Gadamer por estes autores, sem uma permanência ou simples continuidade neles, explicita a novidade empregada por Gadamer na formação da hermenêutica filosófica.

Ao propor a hermenêutica filosófica, Gadamer se mantém distante de modelos de hermenêuticas clássicas do passado, que tinham como objetivo serem auxiliares de áreas do conhecimento, tais como a área teológica, jurídica e literária.⁶² Em regra, as hermenêuticas do passado focavam nas interpretações de textos, no sentido de “clarear” aqueles textos escritos que estavam obscuros. Desse modo, essas hermenêuticas clássicas (teológica, jurídica, literal) estavam vinculadas a uma questão metodológica. Para estas hermenêuticas, a existência de *cânon* era suficiente para as suas práticas, pois o simples seguimento das regras do *cânon* resolveria tudo, ou quase tudo, em relação à obscuridade na interpretação.

Compreende-se, nesse contexto, que a hermenêutica nesta ordem metodológica cumpre uma atividade protocolar e burocrática de interpretação, sobretudo quando se pensa somente no aspecto do texto escrito. Porém, no mundo, nem tudo está escrito. Existem outras formas de expressão e comunicação, e outros fenômenos que precisam de interpretação, e que não estão necessariamente em forma de texto escrito. É nesse contexto que a questão da justificativa epistemológica, levantada pelas ciências do espírito (*Geisteswissenschaften*), apareceu e transpassou a história da hermenêutica enquanto metodologia.

A negativa e a controversa de Gadamer a estas posturas preteridas de hermenêutica, como auxílio para interpretação ou guia metodológico das ciências do espírito, dizem respeito à nova postura⁶³ que ele propõe para a hermenêutica, em

⁶¹ Cf. STEIN, Ernildo. Gadamer e a consumação da hermenêutica. In: *Hermenêutica e epistemologia: 50 anos de Verdade e Método*. Ernildo Stein, Lenio Streck (Orgs.) 2ª ed. Porto Alegre: Livraria do Advogado Editora, 2015, p.11

⁶² GADAMER, H-G. *Verdade e método I: traços fundamentais de uma hermenêutica filosófica*. Tradução de Flávio Paulo Meurer. 15ª ed. Petrópolis: Vozes, 2018, p. 263: “No século XIX, a hermenêutica experimentou, como disciplina auxiliar da teologia e da filosofia, um desenvolvimento sistemático que transformou em fundamento para o conjunto das atividades das ciências do espírito.”

⁶³ STRECK, Lênio & STEIN, Ernildo (Orgs.) *Hermenêutica e Epistemologia: 50 anos de Verdade e Método*. Porto Alegre: Livraria do Advogado, 2011, p.10: “A hermenêutica, com alguns de seus conceitos

especial, a questão do objetivo desta. Para Gadamer, a hermenêutica, a partir da contemporaneidade, não pode mais ser uma ciência acessória à interpretação ou guia metodológico para outras ciências. Dessa maneira, Gadamer entende que a questão fundamental da hermenêutica não se restringe a uma questão metodológica, mas sim a supera e a antecede. Sendo assim, o problema fundamental da hermenêutica não é de ordem metodológica, não importando de qual área de conhecimento. “Na sua origem, o fenômeno hermenêutico não é, de forma alguma, um problema de método” (Gadamer, 2018, p. 31). Nesse sentido, Gadamer apresentará, segundo ele, o problema fundamental da hermenêutica.

A preocupação, de início, de Gadamer é com o compreender. Ou melhor dizendo: Quais as condições de possibilidade da compreensão? Como é possível compreender a partir da experiência humana? Estas perguntas colocam a hermenêutica numa outra posição ou em outro lugar em relação à compreensão, produção e avaliação do conhecimento humano. A posição que a hermenêutica filosófica assumirá ainda não tinha sido ocupada historicamente. Esta posição, na construção do pensamento contemporâneo, dá a centralidade à questão ontológica expressada na linguagem. A linguagem é assumida como instância intransponível da compreensão do ser e, por consequência, como instância intransponível e fundamental do ser humano, ladeado pela historicidade.

A linguagem não é somente um dentre muitos dotes atribuídos ao homem que está no mundo, mas serve de base absoluta para que os homens tenham mundo, nela se representa mundo. Para o homem, o mundo está como numa forma como não está para qualquer outro ser vivo que esteja no mundo. Mas esse estar-aí do mundo é constituído pela linguagem. (Gadamer, 2018, p. 571).

Ao perguntar “como” compreender, Gadamer indica uma situação de universalidade à hermenêutica, pois não está tratando de um tipo específico de compreensão, mas sim do fenômeno da compreensão mesmo, no sentido universal de compreender. Ao não dar uma indicação na pergunta, sobre o conceito de compreensão, ou, ao não identificar o que exatamente se deve compreender, Gadamer deixa “em aberto” propositalmente a pergunta e a resposta⁶⁴, seguindo um

mais conhecidos como compreensão, interpretação, círculo hermenêutico, antipredicativo e pré-compreensão, abriu um novo espaço na filosofia que tinha diversos lados que o aproximavam da questão do conhecimento.”

⁶⁴ Seguindo a dialética da pergunta e da resposta, de modelo dialético platônico, Gadamer entende que toda pergunta parte de um horizonte. Neste sentido, a pergunta feita por Gadamer sobre a

princípio hermenêutico: “Perguntar quer dizer colocar em aberto” (Gadamer, 2018, p. 535).

Esta abertura, este “estar aberto”, não acontece no vazio. Tanto a pergunta quanto a possibilidade de resposta orientam-se por um horizonte de sentido. O horizonte de sentido de quem pergunta e de quem responde é a referência. No caso de Gadamer, a referência e horizonte de sentido, disponibilidade à abertura, a universalidade da compreensão, radicam-se de forma fundamental na linguagem e na história. Deste modo, e de forma radical, a linguagem e a história são as manifestações do horizonte de sentido no qual a pergunta é feita e as respostas são realizadas.

Nesse sentido, o perguntar, enquanto uma categoria de indagação sobre as coisas, não se restringe a um aspecto da vida humana, ou a uma área de conhecimento. A pergunta tem, por princípio, um apontamento para o sentido universal da compreensão na experiência humana. Para Gadamer, a questão da compreensão é fundamental e atual⁶⁵. Em virtude disso, lançou-se, na sua jornada hermenêutica, para apresentar a compreensão, no seu modo de ser originário e universal, que, segundo ele, só pode ser de forma ontológica na linguagem e na história. A compreensão é um fenômeno radicalmente humano, presente e constante, sendo marcado inexoravelmente pela linguagem presentificada na história e na finitude. A linguagem é, então, a condição de possibilidade de toda e qualquer compreensão que se realiza na história e na finitude.

Entendendo a linguagem enquanto experiência universal do ser humano que se manifesta na história, a hermenêutica deixa de ter um caráter auxiliar e metodológico para assumir um caráter filosófico. Dessa forma, a linguagem e a condição histórica do ser humano passam a ser, então, os temas nucleares para a hermenêutica filosófica. Ao assumir esta postura filosófica, a hermenêutica filosófica aprofundará os questionamentos em torno do modo de ser da linguagem e o modo de ser da história.

compreensão parte do horizonte ontológico-hermenêutico diante de toda a construção filosófica feita por Gadamer. Com a delimitação do horizonte a esta pergunta, a resposta adequada, é uma resposta hermenêutica.

⁶⁵ GADAMER, H-G. *Linguagem e Compreensão In: Verdade e método II: complementos e índice* Tradução Enio Paulo Giachini, 3ª ed. Petrópolis: Vozes, 2007, p.216. “Nos últimos anos, o problema da compreensão foi adquirindo cada vez mais atualidade” Isso ocorre sem dúvida em conexão com a intensificação da situação política e social do mundo e do agravamento das tensões que perpassam a atualidade.

Segundo Gadamer, a linguagem não é um fenômeno qualquer, mas a condição compreensiva e interpretativa do ser humano. Esta situação mostra o caráter universal da linguagem, ou seja, a experiência humana, qualquer que seja ela, passa necessariamente por um processo compreensivo que é inquestionavelmente linguístico⁶⁶. Desta forma, o aspecto que se pode afirmar sobre o ser humano é seu modo de ser linguístico, enquanto experiência hermenêutica⁶⁷ no mundo.

Isto é, o ser humano está sempre interpelando e é interpelado. Neste processo, o ser humano busca, nas situações históricas vividas, partilhar sentidos e compreensões, das situações mais complexas até as situações do cotidiano. Todo este processo ocorre na linguagem. Perguntas e respostas, dúvidas e afirmações, são dadas a partir da linguagem e na linguagem. Faz parte da condição humana e finita esta situação, que não é algo da dimensão somente teórica, mas faz parte de algo anterior à dimensão do teórico, faz parte da dimensão existencial-compreensivo do ser humano. Esta é a condição hermenêutica do ser humano no mundo, a linguística.

A relação fundamental de linguagem e mundo não significa, portanto, que o mundo se torne objeto da linguagem. Antes, aquilo que é objeto do conhecimento e do enunciado já se encontra sempre contido no horizonte global da linguagem. O caráter da linguagem da experiência humana de mundo como tal não tem em mente a objetivação do mundo. (Gadamer, 2018, p. 581).

Para Gadamer, a linguagem possui uma centralidade, pelo seu modo de ser, não por causa de algum tipo de regra metodológica ou função sintaxe a cumprir. A centralidade da linguagem passa necessariamente pela sua onipresença na construção do mundo humano. Nesse sentido, a linguagem é *medium* e *topos*, em virtude do seu modo de ser. A linguagem é *medium* da experiência humana, e a linguagem é *topos* de toda possibilidade de compreender.

⁶⁶ A experiência humana é sempre uma experiência hermenêutica para Gadamer. GADAMER, H-G. *A universalidade do problema hermenêutico*. In: Verdade e método II: complementos e índice. Tradução Enio Paulo Giachini, 3º ed. Petrópolis: Vozes, 2007, p.268 “É sempre um mundo interpretado, um mundo já ordenado em suas relações, na qual a experiência entra como elemento novo, que destrona o que guiava nossas expectativas, colocando uma nova ordem ao que é destronado.”

⁶⁷ A experiência hermenêutica se caracteriza por um esforço hermenêutico na história. O conceito de esforço, aparece aqui, como uma ação antagônica ao natural, ou seja, a compreensão não é uma ação automática e natural, requer disposição, requer um esforço. GADAMER, H-G. “*A universalidade do problema hermenêutico*”, In: Verdade e método II: complementos e índice. Tradução Enio Paulo Giachini, 3º ed. Petrópolis: Vozes, 2007, p.444: “O esforço hermenêutico se faz necessário justamente porque somos interpelados pela coisa ela mesma”

Essas características da linguagem compõem a sua compreensão na hermenêutica filosófica. Segundo Gadamer, tais características ocasionam uma das grandes dificuldades filosóficas na contemporaneidade, pois esta compreensão da linguagem, como *medium* e *topos*, manifesta-se expondo a natureza mesma da linguagem e, ao mesmo tempo, a natureza da própria compreensão. Dessa forma, apresenta-se uma *situação* das “mais obscuras com que já se deparou a reflexão humana” (Gadamer, 2018, p. 492). Pois, na medida em que se reflete sobre a linguagem, a partir destes mesmos termos, enquanto *medium* da compreensão, e *topos* de toda possibilidade de compreender, isto só acontece usando as próprias condições linguísticas dessa situação. Ou seja, a reflexão só acontece na linguagem, seja em que “ordem de hierarquia” for, se é que pode se usar este termo nesse momento, pois em Gadamer pressupõe-se uma simultaneidade da linguisticidade da experiência humana no mundo, seja numa pré-reflexão, na reflexão e pós-reflexão. Tudo acontece numa experiência da linguagem.

Na mesma forma, e ainda com obscuridades⁶⁸, esta mesma compreensão da linguagem na hermenêutica filosófica, enquanto um fenômeno autoenvolvente e de presença insuperável, revela-nos algo produtivo: a ideia de pertença. Vejamos. Primeiro, o ser humano pertence à linguagem, enquanto instância de existencial-compreensiva, enquanto instância ontológica; e segundo, a linguagem pertence a própria linguagem. Nesta mesma situação de pertença se encontra a história. A ideia de pertença⁶⁹ é a de que alguém não se “chega” diante de uma situação, mas pertence à situação. Nesse sentido, o ser humano que é o ente privilegiado que pergunta pelo sentido do ser dos entes, inclusive dele também, situa-se, desde então, em uma situação hermenêutica histórica e linguística.

Todos os acontecimentos dessa situação de compreensão já constituem a própria compreensão, expressando, assim, um autoenvolvimento na compreensão. Assim sendo, não há a possibilidade de uma metacompreensão, como algo “superior”

⁶⁸ O termo possui na sua origem uma contraposição a transparência. A partir do Iluminismo este termo adquiriu uma repercussão mais negativa ainda. Entendo que Gadamer utiliza esta expressão não no sentido simplesmente negativo, de algo ruim, mas, sobretudo se opondo ao ideal de transparência, de uma pureza, no caso uma pureza da linguagem, sem condicionalidades, numa construção ideal. Nesse sentido e nesse contexto, a linguagem para a hermenêutica filosófica terá sempre obscuridades, pois sempre terá condicionalidades, uma delas é a própria história.

⁶⁹ Não há a polarização entre sujeito e objeto, a ocorrência se dá na forma de imersão nos acontecimentos, em que não se pode fazer separações radicais. A um envolvimento total e pleno na situação ao qual se está pertencendo, não há a possibilidade de um “*descolamento*” para “*visualizar melhor a situação*”, mas simplesmente se está pertencendo à situação.

a uma compreensão “inferior”. Uma suposta “compreensão inferior” já é compreensão. Da mesma forma, não há a possibilidade de uma metalinguagem, de uma linguagem fora das marcações da própria linguagem, principalmente fora das marcações da história e da finitude.

É entendendo a linguagem e a história pelos seus modos de ser, enquanto a possibilidade de toda a existência de sentido humano, entende-se, assim, que interpretar, compreender e aplicar passam necessariamente também por processos linguísticos e históricos. Esse modo de ser da linguagem, apresentado pela hermenêutica filosófica, coloca-a em outra referência de ordem filosófica. Se havia, e ainda há, uma definição de linguagem enquanto uma classificação ôntica, no sentido de um instrumental, como chave de leitura para decifração do mundo, esta definição é abarcada pelo modo de ser linguagem da hermenêutica filosófica. Gadamer apresenta a linguagem como uma instância ontológica, como a possibilidade e condicionalidade de toda compreensão da situação histórica do ser humano no mundo. Nesse sentido, é a linguagem que determina o mundo humano em todas as suas dimensões.

É a linguagem o verdadeiro centro do ser humano, quando se a vê apenas naquele domínio que só ela preenche, o domínio de estar com o outro, o domínio da compreensão, tão imprescindível à vida humana quanto o ar que respiramos. O homem é realmente como disse Aristóteles, o ser dotado de linguagem. Por isso tudo que é humano, nós devemos deixar que se nos seja dito. (Almeida; Flickinger; Rohden, 2000, p. 127).

Sendo assim, tudo o que está no mundo, enquanto possibilidade de compreensão, interpretação e aplicação, ocorrerá de forma linguística. Até mesmo a possibilidade de negação da linguagem ocorrerá de maneira linguística. Percebe-se aí, a “instância intranscendível da expressividade do mundo” que é a linguagem. Pela compreensão da experiência linguística do ser humano, concretizada no dia a dia, manifestada na história continuamente influente, pode-se dizer que nada escapa dessa experiência, configurando o ser humano como um ser linguístico e histórico.

O modo de ser ontológico da linguagem, que é a condição intransponível da compreensão humana na linguagem, chama-se linguisticidade. A partir disso, também se pode afirmar que o ser humano é um ser *linguístico*, *um animal da linguagem*. Esta condição humana não lhe confere a situação de posse da linguagem, muito pelo contrário. Assim como o ser humano não possui a história, mas é possuído por ela.

Na realidade, não é a história que pertence a nós, mas nós é que a ela pertencemos. Muito antes de que nós compreendamos a nós mesmos na reflexão, já estamos nos compreendendo na família, na sociedade e no Estado em que vivemos [...] (Gadamer, 2018, p. 367-368).

O ser humano também não possui a linguagem, mas participa com ela, tendo-a como *medium*, da compreensão do mundo. Sendo o ser humano um ser da linguagem e um ser da história, ao mesmo tempo, entende-se, assim, a relação da finitude na linguagem, ou a relação da linguagem na finitude. A configuração desta situação desenvolve a chamada experiência hermenêutica.

A linguisticidade é um modo de ser da linguagem, que se manifesta historicamente no ser humano. Segundo Gadamer, a linguagem não é apenas um signo, da mesma forma que a interpretação não é “só” decodificação de algo. A linguagem como signo e interpretação, como simples decodificação, gestos da instância instrumentalizadora da linguagem, expressam, portanto, de maneira entificada, o modo de ser da linguagem. Nesse sentido, pode-se dizer que o modo de ser ontológico da linguagem contempla o modelo instrumental da linguagem.

Desta forma, a linguagem é uma instância organizadora e constituidora do ser humano e do mundo, no sentido da compreensão *das coisas* que estão no mundo, por exemplo, da ética e da política. Nesse sentido, em sendo uma instância constituidora e organizadora, a ideia de acordo e o sentido da pertença se fazem presentes. Sejam do ponto de vista histórico e do ponto de vista linguístico, ao estabelecer uma compreensão, estabelece-se um acordo de conhecimento sobre algo, forma-se uma relação de pertença na situação na qual se está envolvido, sobre “aquilo” que se está experienciando e sobre a descrição deste “aquilo” que se experienciou. Esta situação só é possível mediante a linguisticidade, que se manifesta em acordo, seja qual for a situação: epistemológica, ética, política ou jurídica.

Gadamer entende a linguagem como a mediação plena da experiência hermenêutica, ou seja, a compreensão apenas ocorre linguisticamente, não existindo outra instância para além da efetividade linguística, como, por exemplo, a consciência. Isto significa que os processos mentais também passam pela linguagem. Desse modo, a linguagem não possui um modo de ser abstrato e nem tampouco um momento sem história. Haja vista que a experiência humana é marcada inexpugnavelmente pela finitude, assim como por certo, a própria experiência hermenêutica é marcada também pela finitude. A experiência humana e a experiência

hermenêutica não são duas experiências distintas e separadas. São, na verdade, uma única e sempre atualizada experiência do ser humano. Neste seguimento, a linguagem é a condição de manifestação do ser humano por excelência, e por conseguinte da humanidade. A linguagem, enquanto manifestação plena do seu modo de ser, efetiva-se no diálogo e na conversação; por conseguinte, o ser humano é convocado ao diálogo e à conversação.

A linguagem, pois, não se realiza em enunciados, mas como diálogo, como unidade de sentido, que se constrói a partir da palavra e de resposta. Só nisso a linguagem chega a plenificar. Isso vale antes de tudo para a linguagem de palavra. Mas certamente vale também para a linguagem dos gestos, dos costumes e de formas de expressão de mundos de vida diferentes e estranhos uns para os outros. (Almeida; Flickinger; Rohden, 2000, p. 163).

É por meio da linguagem que o ser humano, além de se distinguir dos demais animais, comunica-se com seus semelhantes, promovendo um pensamento comum, um conceito compartilhado entre seus pares. E esse processo, dentro de princípios humanos e civilizatórios, só pode ser realizado no diálogo e na conversação. Pois, aquilo que foi definido como sendo os princípios humanos de convivência e regras civilizatórias foi e é transpassado na linguagem. Foi definido por um processo linguístico, no sentido da linguagem como a hermenêutica filosófica defende, como instância ontológica.

Para ter um diálogo, uma conversação, é necessário estar disponível aos parceiros integrantes do diálogo, desvelar-se ao outro, estar aberto ao outro e ao novo, visto que em um diálogo, em uma conversa, na medida do desenvolvimento das falas, o novo sempre aparece. E o novo aparece porque a linguagem que ocorre na conversação é especulativa, é movimento, não é estática. O novo aparece porque se fazem presentes outros, com suas finitudes e alteridades, com seus modos de ser. Numa relação em que estamos, ao mesmo tempo, em solo comum, a linguagem configura-se um mesmo, mas, de forma simultânea, não somos iguais na mesmice, somos cada um, um, dentro de um todo, a linguagem e a história.

A dimensão dialógica da linguagem apresenta situações, questiona contextos, argumenta e contra-argumenta de uma forma “viva”, interagindo dentro do próprio diálogo. Organiza-se, assim, a partir do diálogo, uma ética do diálogo, uma ética da conversação. Ora, esta conversação anuncia que o mundo humano está estruturado linguisticamente e que esta linguagem, enquanto instância ontológica, denuncia e põe em descoberto as coisas tal qual o sentido é desvelado no diálogo, não

podendo admitir uma fixação, uma rigidez, mas põe-se sempre em abertura, pois a linguagem já pressupõe isso. “Pois a linguagem é por sua essência a linguagem da conversação” (Gadamer, 2018, p. 647).

Nesse aspecto, uma ética que surge deste contexto da conversação presente na linguagem da hermenêutica filosófica é ética da conversação, em que as partes estão dispostas à abertura e ao diálogo, não exigindo um modelo já pré-fabricado de comportamento ou normatização, mas construindo, por meio da conversação, os marcos de normatização social. Existe aqui um respeito e consideração profunda ao outro: a alteridade. Esse respeito não é só protocolar ou simplesmente formal. É um respeito pelo outro, na sua forma de ser outro.

Da mesma forma, no campo da política, as decisões sobre o poder, tomando por base a conversação, não podem ser decisões autoritárias ou totalitárias, pois estas atitudes excluem toda e qualquer participação cidadã e, portanto, negam a alteridade. A política pensada na forma da hermenêutica filosófica é uma política da alteridade e da diversidade, de construção coletiva para além, e não aquém, dos ritos formais e legais da constituição de um país e do ordenamento social e jurídico, de um modo geral.

O dialogar com os outros, conversar com os outros, pressupõe-se a disposição de os compreender, no sentido de respeitar a expressão de alteridades presentes no diálogo. Dessa forma, há um reconhecimento da presença do outro, não como simples presença, mas como elemento ativo, parceiro e altivo de manifestação do seu próprio ser. Essa conversação com estas características só é possível na linguagem enquanto elemento compreensivo, da forma como a hermenêutica filosófica apresenta.

Compreender significa que eu posso pensar e ponderar o que o outro pensa. Ele poderia ter razão com o que diz e com o que propriamente quer dizer. Compreender não é, portanto, uma dominação do que está a frente do outro e, em geral, do mundo objetivo. (Almeida; Flickinger; Rohden, 2000, p. 173).

Compreender o que alguém diz e, como já vimos, pôr-se de acordo sobre a coisa, não deslocar-se (sic), para dentro do outro e reproduzir suas vivências [...] Percebemos agora que todo este processo é um processo lingüístico. (Gadamer, 2018, p. 559).

A linguagem, enquanto seu modo de ser na filosofia hermenêutica da linguagem, assume sua forma autêntica e possível na disponibilidade do diálogo, em que os interlocutores se mostram pela compreensão mútua que se faz dialógica, pela

fusão de horizontes entre o passado e o presente, “[...] enquanto a palavra pronunciada no passado se atua e se expõe na história, e assim penetra em nosso próprio e caracterizado horizonte de compreensão” (Coreth, 1973, p. 25). Essa é uma manifestação fundamental e produtiva para a convivência humana, o diálogo. No diálogo que ocorre na linguagem, os seres humanos, enquanto seres linguísticos e finitos, compreendem-se e se articulam, principalmente sobre suas regras de como viver (ética) e de como exercer o poder e os interesses públicos (política). Desta maneira, a linguagem, enquanto instância ontológica na filosofia hermenêutica de Gadamer, efetiva-se na linguisticidade, tornando-se a base comum de discussão para as questões éticas e políticas na contemporaneidade. Esta base comum possui uma parceria única entre linguagem e finitude.

4.2 A filosofia hermenêutica enquanto filosofia da finitude

Para a hermenêutica filosófica, as duas manifestações ontológicas mais radicais da expressão humana são a linguisticidade e a historicidade. Elas fazem parte da experiência e da condição humana, por excelência. Não são separados, a não ser para uma possível exposição didático-pedagógica sobre a questão, mas, mesmo assim, esta exposição seria uma demonstração cabal da própria relação entre história e linguagem, pois, ao tentar explicar a relação, terminar-se-ia por se enredar na mesma relação que estaria tentando explicar, pois se usariam os próprios elementos que se quer explicar para produzir uma explicação.

Na forma como Gadamer entende, não há compreensão como um processo transcendental despregado da condição histórica do ser humano. E o ser humano, ao expressar a sua compreensão, o faz mediado na linguagem. Existe, assim, uma relação não só dialética entre história e linguagem. É também uma relação existencial-compreensiva que condiciona o ser humano.

Gadamer, ao apresentar a linguagem e a história na concepção da hermenêutica filosófica, propõe superar a dominância do subjetivismo e a supremacia das questões metodológicas da modernidade, que chegaram até a contemporaneidade, e, ao mesmo tempo, propõe-se a fazer um anúncio. Nesse sentido, Gadamer anuncia uma nova metafísica para a contemporaneidade. Esta nova metafísica é diferente de todos os outros modelos já existentes, o modelo da substância e o modelo da subjetividade. A mudança de metafísica ocorre por duas

condições fundamentais para Gadamer e, segundo ele, fundamentais para a própria compreensão da contemporaneidade. As duas condições que impactaram na formação da nova maneira de entender a inteligibilidade do real são: linguagem e história. Quer dizer, toda a possibilidade de inteligibilidade do real acontece na linguagem manifestada com o ser humano. E o ser humano é um ser da história.

Com isso, pode-se dizer que Gadamer *dá um passo atrás* em relação à questão metodológica e às fontes absolutas do conhecimento listadas anteriormente como Cosmo, Deus, Sujeito. Este *passo atrás* não possui o sentido de um retrocesso, mas de um principiar (*Anfanglichkeit*) típico dos pré-socráticos, como já fora citado na segunda seção desta tese. Seria, então, como uma espécie de ancestralidade de todo e qualquer tipo de conhecimento, sem se caracterizar como um processo histórico-arqueológico. Na verdade, esta ancestralidade está ligada à condição originária do ser humano, enquanto ser da linguagem que se manifesta na história.

Ao apresentar a linguagem e a história como a hermenêutica filosófica fez, fica demonstrado um objetivo bem definido. A hermenêutica de Gadamer indica superar todo tipo de saber e fundamento de ordem incondicional e de “transparência plena de um saber absoluto” (Oliveira, 1996, p. 82), que despreza ou desconhece a linguagem e a história como Gadamer articulou. A linguagem para Gadamer é a dimensão fundamental da compreensão humana no mundo. A história para Gadamer é a condição inevitável do ser humano enquanto existência. Ambas, linguagem e história, estão impregnadas de experiências humanas. Na verdade, são elas duas que possibilitam as orientações de sentido das experiências humanas.

Desta forma, a linguagem manifesta-se em linguisticidade, ou seja, que toda a compreensão do ser humano ocorre linguisticamente. A linguisticidade é a manifestação da linguagem, não é apenas como um meio de comunicação, mas também uma dimensão essencial da constituição do ser humano e da interpretação do mundo, sendo o meio em que o pensamento se forma e moldando sua forma histórica e, sendo deste modo, está extremamente marcada pelas condicionalidades irradiadas pela finitude. A história é a condicionalidade suprema do ser humano. Com o advento da consciência da compreensão da experiência histórica, na qual o ser humano pertence, ou seja, o ser humano passa a saber-se como um ser histórico, forma-se uma consciência hermenêutica no âmbito da história. Tem-se, assim, uma historicidade construída à base da finitude.

Essas duas condicionalidades humanas em Gadamer, linguagem e história, são totalmente o contrário do saber tipo absoluto. Linguagem e história para Gadamer são condicionalidades humanas, atravessadas pela finitude. Nesse sentido, faz-se necessário entender esta relação e seu atravessamento no seu *principiar*. Quando se fala do principiar, como Gadamer fez anteriormente, sabe-se que não se trata de um retrocesso ao passado histórico, mas, ao mesmo tempo, isso não impede de retomar ou ir às fontes histórico-filosóficas antigas, para tratar de questões sobre a linguagem e sua relação efetiva com a realidade dos seres humanos. Portanto, com uma questão que toca necessariamente à história. Uma das fontes de Gadamer é o pensamento aristotélico.

Gadamer, ao entender o *logos* de Aristóteles, como linguagem e não somente como razão, proporcionou um reforço, de impacto produtivo, na discussão sobre a linguagem na contemporaneidade. Esta posição de Gadamer contribuiu para ratificar a própria postura no quadro da filosofia contemporânea. Esta postura de Gadamer o colocou como uma das figuras de referência na filosofia contemporânea.

Ao ratificar que o ser humano tem a disponibilidade do *logos* (Gadamer, 2007, p. 173)⁷⁰, isso ilustrou a manifestação da capacidade racional do ser humano, assim como a capacidade compreensiva e interacionista do ser humano. Segundo Gadamer, há uma importância da linguagem, desde Aristóteles. Isso fica demonstrado com a manifestação do *logos* com o ser humano. O ser humano passou a dar sentido às coisas, passou a construir discursos, concordar e discordar sobre assuntos públicos. Organizou a *pólis* e outras instituições sociais e políticas. A leitura que Gadamer fez de Aristóteles corrobora com sua própria afirmação.

Existe uma definição clássica da essência do homem, proposta por Aristóteles, segundo a qual ele é o ser vivo dotado de *logos*. Na tradição ocidental, esta definição tornou-se canônica na linguagem de que o ser humano seria o animal rationale, o ser vivo racional, isto é, aquele que se distinguiria dos demais animais por sua capacidade de pensar. Traduziu-se, pois, a palavra grega *logos* no sentido de razão, quer dizer, pensamento. Na verdade, esta palavra significa também e sobretudo linguagem. (Gadamer, 2007, p. 145).

Apesar da diferença temporal entre os filósofos, Aristóteles e Gadamer, e apesar de haver também uma diferença entre a concepção de linguagem em cada

⁷⁰ A palavra grega λόγος (*logos*) foi traduzida no sentido de razão ou pensar. Na verdade, a palavra significa também e sobretudo: linguagem.

um⁷¹, onde Aristóteles compreendeu a linguagem a partir de uma teoria de significação⁷², e Gadamer compreendeu a linguagem como instância ontológica, é possível perceber a consideração da linguagem no pensamento dos dois autores. Ou, no mínimo, é possível perceber que há uma certa proximidade entre ambos na importância da linguagem, pelo menos na visão de Gadamer, a partir da leitura que fez de Aristóteles. Por exemplo, na *Política* 1253a, Aristóteles entende a linguagem como definidora da organização social e definidora daquilo que é conveniente ou não, em sociedade. Portanto, há um papel social e racional na linguagem, inclusive diferenciando o ser humano de outros animais, demonstrando novamente a consideração de Aristóteles em relação à linguagem.

Essa consideração, a linguagem, é compartilhada por Gadamer, em uma escala muito maior e diferente, tornando-se, em Gadamer, uma centralidade. Contudo, não foi somente Gadamer que considerou a linguagem em centralidade. A partir da filosofia contemporânea, a linguagem passou a assumir um local de destaque. Mesmo existindo propostas filosóficas distintas uma das outras, em todas as propostas filosóficas do século XX, especificamente a partir dos anos 60, há uma centralidade na linguagem.

Na reviravolta linguístico-pragmática na filosofia contemporânea, todas as referências foram sustentadas na linguagem. Isto quer dizer que, ao refletir contemporaneamente sobre Ética, Política, Teoria do Conhecimento ou Metafísica, estes temas foram transpassados pela linguagem. E, mais ainda, esses temas possuem uma sustentação na linguagem. Compreende-se que qualquer estrutura reflexivo-discursiva na contemporaneidade não consegue se imiscuir da intransponibilidade da linguagem⁷³. “O processo de reflexividade iniciado com a

⁷¹ Há uma polissemia da palavra grega λόγος, que pode causar uma dissonância entre os autores, mas, ao mesmo tempo, e pelo mesmo motivo, a polissemia, é possível encontrar concordância entre ambos. Para ilustrar a polissemia do termo se apresenta só algumas possibilidades. Guthrie (1962, p. 420-424) In: VIERA, Celso. *Razão, alma e sensação na antropologia de Heráclito*. 2010. 203f. Dissertação (Mestrado em Filosofia) - Universidade Federal de Minas Gerais, Belo Horizonte, 2010 [...] contempla um número maior de sentidos se baseando nas ocorrências de 'logos' até o século V a.C. A saber, (1) 'anything said', (2) 'reputation', (3) 'thought', “comumente apresentado como mantendo uma conversa consigo mesmo”, (4) 'reason or argument', (5) 'empty words', (6) 'measure', (7) 'relation, proportion'.

⁷² OLIVEIRA, Manfredo Araújo de. *Reviravolta linguístico-pragmática na filosofia contemporânea*. Loyola, 2001, p.13.

⁷³ Esta posição não é única, há discordâncias. O chamado realismo especulativo diverge desta centralidade da linguagem na contemporaneidade. Cf. OLIVEIRA, Manfredo Araújo de. *A metafísica do ser primordial*. São Paulo: Loyola, 2019, pág.255 ss.

pergunta transcendental moderna desembocou, hoje, na pergunta pela linguagem como instância intranscendível da expressividade do mundo” (Oliveira, 2001, p. 27).

Se a “linguagem é instância intranscendível da expressividade do mundo”, ela não ocorre de forma fantástica ou despregada do mundo ou fora do mundo. A linguagem se manifesta no mundo, com o ser humano que está no mundo, inclusive determinando os contornos do mundo humano. A experiência humana é uma experiência linguística que é desvelada radicalmente na finitude. Nesse sentido, para a hermenêutica filosófica de Gadamer, não há como separar ontologicamente linguagem, história e finitude.

Analisando a finitude, é possível encontrar os traços ou rastros que a compõem. Uma primeira indicação é a seguinte: a finitude é a experiência humana por excelência. A finitude é a própria vida em toda intensidade e condicionalidade, força e vulnerabilidade, começando pela condição biológica, chegando a uma discussão epistemológica, indo até a condição ontológica, enfim, transpassando todas as dimensões da vida humana, sendo expressa radicalmente na linguagem e na história. A finitude é o elemento limítrofe do ser humano, que, ao mesmo tempo, possibilita ampliar, sempre provisoriamente, compreensões e as capacidades do ser humano e do seu mundo.

A finitude situa o ser humano na sua condição própria e, ao mesmo tempo, abre a possibilidade do ser humano experienciar todas as suas dimensões humanas (Gadamer, 2007, p. 69). É pela condição da finitude que todas as experiências humanas passam a ter sentido, isto porque a finitude é o solo comum da linguagem e da história. Deste modo, a finitude impacta no indivíduo, inclusive desenvolvendo-o através das experiências, de uma condição um pouco genérica, a individualidade, para uma condição mais específica, a personalidade⁷⁴. É pela finitude, que se expressa na linguagem, que o ser humano se descobre como indivíduo. E ao longo do tempo, através de um processo de desenvolvimento histórico-pessoal, descobre-se como pessoa.

⁷⁴ Indivíduo é entendido aqui como aquele elemento singular que se apresenta em separação do grupo social. A pessoa é compreendida como algo mais específico do indivíduo em relação a sua condição social. O conceito de pessoa é entendido na compreensão da singularidade do indivíduo nos processos interativos e dialógicos da produção de sentidos no cotidiano, mas, sobretudo, com este conceito aligeirado de pessoa quer se destacar o aspecto relacional, consigo mesmo, com o mundo e com os outros, e todas as idiosincrasias existentes neste fenômeno pessoal. Todavia, faz-se referência ao fundamental aspecto da dignidade da pessoa humana.

É nesse sentido que toda experiência humana é única, pois o sentido que a experiência humana mostra, ao fim e ao cabo, expressa, de forma radical, a própria finitude enquanto existência. É pela experiência da finitude que se expressa na linguagem que a pessoa humana se faz e compreende o mundo. “A verdadeira experiência é aquela na qual o homem se torna consciente de sua finitude” (Gadamer, 2018, p. 467). Ao saber-se em finitude, as experiências humanas são vivenciadas de forma única e singular, onde qualquer variação na experiência gerará novas experiências de novas vivências. Desta forma, têm-se uma produtividade irrepetível da experiência humana e um enriquecimento de conhecimento do ser humano na experiência da finitude.

Esta condição humana, a finitude, é analisada, muitas vezes, pela sua manifestação puramente biológica, no sentido da morte. Ou, em muitas vezes, no sentido de uma deficiência, como se a finitude fosse uma maldição. É verdade que a finitude é algo inexpugnável, como também é verdade que a morte é o fim biológico da matéria viva. Contudo, a finitude não pode ser entendida somente como uma deficiência ou insuficiência, ou somente em sua manifestação biológica. É muito pelo contrário e para além disso.

A finitude deve ser entendida como uma nova metafísica ou nova ontologia, no sentido de ser a “princípio de inteligibilidade da totalidade do real” (Gadamer, 2018, p. 407). Ao invés de uma substância ou de uma subjetividade absoluta, a hermenêutica filosófica expõe o princípio da finitude como o elemento de compreensão, interpretação e aplicação do homem no mundo, manifestado linguística e historicamente.

A presença do ser humano no mundo enquanto finitude o coloca em contato direto com a vida, manifestada na tradição. A história está cheia de conceitos, ideias e preconceitos articulados linguística e historicamente pelo ser humano, em que alguns perduram ao longo do tempo. É nesse contexto que se situa a tradição, assumindo, assim, sempre como uma experiência histórica. A tradição são as “vozes do passado” e de um presente recente que atuaram e atuam na finitude.

Infelizmente, nem sempre a tradição recebeu sua devida valorização. E com este tipo de procedimento com a tradição, a finitude foi, ao mesmo tempo, atingida, no sentido de não se compreender a finitude como ela realmente é, mas criando um modelo idealizado. A partir do *Aufklärung*, soube-se que a tradição, principalmente em relação aos preconceitos, sofreu uma perseguição, no sentido de

uma total desqualificação epistemológica (Gadamer, 2018, p. 407). Neste aspecto, a proposta da modernidade era uma assepsia da tradição, eliminando os preconceitos para a tentativa de consolidação de um conceito “puro” da história. Nesse entendimento moderno, aquilo que não passava pelo crivo da racionalidade técnico-científica e subjetiva não possuía validade, não poderia ser conceito. Esse procedimento foi utilizado para rechaçar os preconceitos.

A modernidade, ao tentar eliminar certos elementos históricos e culturais do ser humano, os preconceitos, propôs-se a eliminar parte da tradição da humanidade enquanto manifestação cultural e histórica. A tentativa de eliminação histórica dos preconceitos, ou purificação histórica dos preconceitos, produzida pelo *Aufklärung*, resultou, simultaneamente, na possibilidade de “sujeitos sem história” ou na possibilidade da “História de único Sujeito”⁷⁵. Nos dois casos, “sujeitos sem história” e “História de único Sujeito”, há uma série de problemas éticos e políticos imbricados, pois a finitude, nesses modelos de história, receberia um sério golpe de mutilação e engessamento, naquilo que é seu modo de ser.

Reconhecer esta situação é compreender que é preciso levar em conta os condicionantes à compreensão e, entre estes, os juízos prévios ou preconceitos, bem como a própria finitude, na qual se manifestam os preconceitos. Este tipo de procedimento, de eliminação dos preconceitos, e, portanto, de parte dos elementos históricos que formaram as finitudes de uma determinada época, é uma atividade muito mais idealizada do que realmente efetiva. Pois, não se pode escapar da finitude, a não ser no momento derradeiro da vida, fora disso, estar-se-á sempre na finitude. Do mesmo modo, a tentativa de eliminação dos preconceitos também é inviável, pois já somos marcados pelas nossas concepções, antes mesmo de termos consciência das concepções que temos.

Com Gadamer, há uma inversão total em relação à configuração negativa dos preconceitos. Aquilo que outrora era considerado como falso ou algo sem fundamento, passa agora a ser valorizado como uma pré-compreensão, haja vista que já é a tentativa de formulação conceitual de “algo”. Este “algo”, seja um texto, uma crença ou um costume, está carregado de história, de quem o fez e com quem interagiu com ele ou ela, existem ali manifestações de finitude. Por isso, não podem ser deixados de lado, pois, carregados de história, são uma fonte de experiência, de

⁷⁵ O termo é utilizado no sentido de um modelo único de sujeito a ser seguido, negando as particularidades e condicionalidades de cada pessoa.

conhecimento, de vidas e de finitudes que precisam ser respeitadas e compreendidas enquanto tais. Toda experiência humana é experiência histórica (Gadamer, 2018)⁷⁶ e sendo histórica é finita.

Interessante lembrar que Gadamer não está construindo somente uma formulação teórica sobre a experiência histórica ou sobre a compreensão. Gadamer não está criando uma teoria da compreensão quando ele trata da importância fundamental da finitude. Gadamer está tratando do fenômeno humano mesmo, em toda a sua integralidade e complexidade, através da compreensão, da história, da linguagem. É uma proposta de universalidade da compreensão humana.

Com Gadamer, é apreciada toda a situacionalidade histórica humana, sejam hábitos, crenças, costumes, preconceitos, conceitos, trabalho, economia, política ou, em uma expressão, a vida humana. Esta apreciação não significa uma aceitação automática, ou validação automática, de todas as ideias, conceitos e preconceitos, ou formulações políticas e econômicas, mas significa o entendimento que, nestes eventos, os hábitos, crenças, ideias, conceitos e preconceitos, trabalho, economia, política, que resumidamente são a história humana. Estes eventos são manifestações da compreensão da finitude de determinado período histórico, que não podem ser desprezadas. “Por isso, que os preconceitos de um indivíduo, muito mais que seus juízos constituem a realidade histórica do seu ser” (Gadamer, 2018, p. 368).

Os preconceitos e, de forma geral, a tradição que se expressam na história, pelas experiências humanas mais variadas, devem ser vistos como uma possibilidade de conhecimento. É desta forma que ocorre em Gadamer uma reabilitação dos preconceitos, enquanto momento compreensivo da finitude. É por isso que se concorda com Gadamer quando ele defende que “a possibilidade de que o outro tenha razão é a alma da hermenêutica” (Gadamer, 1999, p. 206). O outro, prioritariamente na hermenêutica filosófica, é entendido como pessoa histórica, como finitude que se expressa não só pelos preconceitos carregados em si mesmo, mas por toda sua história de vida. Esta situação nos remete à possibilidade de “poder olhar as coisas também com os olhos dos outros” (Gadamer, 1983, p. 115).

Outra frase de Gadamer que vai no mesmo sentido de abertura da frase anterior, que é “a possibilidade de que o outro tenha razão é a alma da hermenêutica”, apresenta-se como uma frase marcante e, ao mesmo tempo, mostra a força e a

⁷⁶ “Uma vez que todos os fenômenos históricos são manifestações do todo da vida, participar deles é participar da vida” (Gadamer, 2018, p. 215).

presença de elementos que estão embutidos na frase e que precisam ser explicitados. Existem, nesta frase, elementos implícitos, que são de ordem ética e política expressos na finitude, de qualquer pessoa.

Desse modo, a finitude não pode ser esquecida, seja aonde for e em quem quer que seja, em si mesmo ou em outros. Assim, percebem-se duas questões: (i) a insuperabilidade da finitude ou a impossibilidade de negação da finitude; (ii) a abertura da finitude. É da condição própria da finitude o não fechamento em si mesma, mas, compreendendo-se como finito, abre-se para as múltiplas possibilidades em busca de um preenchimento de sentido, em busca de sentido para ter direção na vida, em que múltiplas, quase incontáveis, possibilidades de compreensão de sentido estão disponíveis a partir da experiência humana, principalmente as experiências com os outros. Desta feita, existem compressão e reconhecimento da alteridade no entendimento de que a filosofia hermenêutica expressa a finitude.

Portanto, ética e política, como dimensões da vida humana, não ocorrem de forma abstrata ou desconectada da vida. E mesmo que, de alguma forma fantástica, isso fosse possível, quando o ser humano fosse falar ou discorrer sobre como isso teria acontecido “fantasticamente”, isso ocorreria na linguagem, e sendo na linguagem traria a questão novamente para finitude. Nesse sentido, a filosofia hermenêutica, ao tratar a linguagem e a história como elementos fundamentais da experiência humana, radicaliza e aprofunda a discussão na finitude, como elemento de sustentação e suporte para o próprio ser humano.

4.3 A reconciliação entre ética e política na finitude

A filosofia, desde o seu início, está impregnada de vida, seja por quem a faz, seja por uma questão temática. A filosofia parte da vida, levantando questionamentos sobre a vida, na vida. Mesmo que o tema da vida não seja o tema central, em determinado período filosófico, a vida se faz presente, mesmo em forma estilizada e idealizada, pela presença de quem filosofa. Um desses temas que envolvem a vida diz respeito à convivência humana, não só em nível pessoal, todavia em nível social. Um desses temas que envolve a vida e que possui uma ordem fundamental para a convivência humana diz respeito à ética e à política.

Dentro desse contexto, a hermenêutica filosófica possui também uma discussão sobre a vida, e especificamente sobre a relação entre ética e política, numa

visão bem diferenciada em relação a períodos histórico-filosóficos anteriores. A proposta da hermenêutica filosófica, segundo a abordagem que é tratada aqui, é de uma relação de reconciliação entre ética e política na contemporaneidade.

Mas uma questão fundamental e que antecedente essa discussão sobre reconciliação entre ética e política, a partir da hermenêutica filosófica de Gadamer, e que pode ser uma pergunta geradora de outras perguntas, é sobre a forma como ética e política se situam atualmente. Pelo que foi relatado na terceira seção desta tese, houve uma separação entre ética e política na modernidade. Pode-se fazer, então, a seguinte pergunta: É necessário fazer a reconciliação entre ética e política na contemporaneidade?

Se a resposta for sim, então uma série de autores se encontram numa mesma direção⁷⁷. E Gadamer, ao poder ser colocado nesta lista, também estará na mesma direção sobre a contemporaneidade e a questão da reconciliação entre ética e política. Vale ressaltar que a mesma direção não significa a mesma resposta, mas que existe um sentido a ser seguido, mesmo que se faça o seguimento desse sentido por trilhas e caminhos diferentes. Agora se a resposta for não, logo não é preciso reconciliar ética e política. Teremos um problema de ordem filosófica e histórica, haja vista que teremos que reavaliar os argumentos construídos por uma série de autores, inclusive os argumentos de Gadamer.

A título de dar um encaminhamento a esta questão, trar-se-ão duas importantes referências contemporâneas sobre a questão em tela, e a partir daí é possível avaliar se faz sentido, ou não, a proposta da reconciliação entre ética e política na contemporaneidade. Para esta resposta, trazem-se, em tela, dois autores de referência para responder. Um, o próprio Gadamer, e o outro, o professor Manoel de Oliveira. Começamos pela contundente resposta do professor Oliveira (1993, p. 68):

A palavra absurdo, em nossa situação epocal, aponta para uma suspeita de perda de sentido para a vida humana: a suspeita de que a pretensão originária que marca nosso processo civilizatório desde suas origens a uma civilização da razão mostra-se hoje uma ilusão, ou seja, nossa razão mostra-se hoje uma ilusão, ou seja, nossa razão parece emergir como racionalidade perversa, dominadora. A racionalidade ter-se-ia tornado cínica, pois por trás da máscara do esclarecimento e da liberdade, na verdade, o que caracteriza nossa epocalidade é a experiência da perda de sentido da vida, através da institucionalização e da concretização de

⁷⁷ Na contemporaneidade existem alguns autores, cada um do seu modo e jeito, que discutiram a questão da ética e política, numa perspectiva de reaproximação e reconciliação: A. MacIntyre, "Depois da virtude" (1981); M. Sandel, "Liberalismo e os limites da justiça" (1982); M. Walzer, "Esferas da justiça: defesa do pluralismo e da igualdade" (1983); Paul Ricoeur (1995) "Leituras 1"; Hannah Arendt "Origens do totalitarismo" (1951).

uma razão que antes é desrazão perversa, instrumental, não só dominando a natureza e os homens, mas ameaçando a própria vida humana.

Sigamos em algumas inferências possíveis a partir da compreensão deste trecho. Ao falar que a “*nossa situação epocal*” não está seguindo “*a pretensão originária que marca nosso processo civilizatório desde suas origens*”, mostram-se aí duas situações históricas, uma atual e outra do passado. A situação atual já está descrita no texto de forma explícita e é de fácil percepção empírica. Essa situação não é boa, por uma série de fatores éticos, políticos, sociais, econômicos que podem ser visualizados e sentidos na prática cotidiana do contemporâneo. Se a “*situação epocal*” fosse boa, não haveria o reclame de muitos autores sobre a situação atual.⁷⁸ Inclusive, se situação fosse boa, não seria necessário a própria observação do professor Manfredo escrita em um livro sobre ética e racionalidade moderna.

Sobre a situação do passado, referindo-se à interpretação do texto, começa-se a análise pelas expressões “*a pretensão originária*” e “*desde suas origens*”, associadas a outras expressões como “*perda de sentido para a vida humana*” e “*nosso processo civilizatório*”. Estas citações nos remetem a um local de fala na história da Filosofia. Estas expressões nos remetem a pensar sobre os primórdios da Filosofia, principalmente na Filosofia Antiga, na qual o estabelecimento de sentido da vida passou por uma transformação significativa, em que a organização deste sentido, que já vinha sendo construída pela religião antiga e pelo mito, transformou-se com o advento da Filosofia. As conclusões extraídas sobre o sentido da vida a partir da filosofia passaram ser a referência para o mundo Ocidental, possuindo uma influência em todas as dimensões da vida humana, seja na ética, na política, na democracia, na verdade e outras referências humanas e filosóficas.

É deste modo que se encaixam as expressões “*a pretensão originária*” e “*desde suas origens*”. Entende-se que havia uma pretensão originária, que, em havendo esta pretensão originária, teve sua origem em algo tão antigo quanto a própria pretensão. É neste momento que se articula com a outra expressão “*desde a origem*”. Historicamente, sabe-se que, de forma hegemônica, a cultura ocidental foi

⁷⁸ De forma resumida se pode citar alguns filósofos e filósofas, em que nas suas obras denunciaram, ao seu modo, um certo desconforto e mal-estar na sociedade atual. Freud, S.- “*Mal-Estar na Civilização*” (1930); Jean-Paul Sartre - “*O Ser e o Nada*” (1943); Albert Camus - “*O Mito de Sísifo*” (1942); Hannah Arendt - “*A Condição Humana*” (1958); Simone de Beauvoir - “*O Segundo Sexo*” (1949); Zygmunt Bauman - “*Modernidade Líquida*” (2000), Slavoj Žižek - “*Vivendo no Fim dos Tempos*” (2010); Judith Butler - “*Problemas de Gênero*” (1990); Giorgio Agamben - “*O Que É o Contemporâneo?*” (2008), Byung-Chul Han - “*A Sociedade do Cansaço*” (2010).

formada pela tradição filosófica grega, sendo considerada a sua origem. Então, nesse sentido, a referência do texto nos encaminha a inferir que havia, no passado, um processo de unidade de sentido na filosofia grega, que se tornou um marco civilizatório para o Ocidente. Nesse sentido, ética e política àquela época eram pensadas de maneira articulada, configurando uma unidade de sentido para os gregos antigos.

E se para Manfredo no mundo atual há “*uma suspeita de perda de sentido para a vida humana*”, é possível pensar, então, que realmente havia uma unidade de sentido anteriormente e que, no momento atual, não há mais esta unidade de sentido. Esta situação nos exige reflexão e resposta. O resultado dessa reflexão nos coloca diante de três possíveis respostas, sendo que duas são exequíveis, e uma terceira não é viável. A exigência de resposta surge na forma de esclarecer o que fazer diante desta situação de perda de sentido.

A primeira possível resposta pode ser a tentativa de reestabelecer, como era no passado, a unidade de sentido do passado. A segunda possível resposta é criar uma unidade de sentido. Já uma terceira possível resposta não parece viável, no ponto de vista filosófico, e até mesmo do ponto de vista psicológico. Uma possível terceira resposta seria a permanência do estado atual da sociedade. Ora, se o próprio texto nos relata que não está bom, que existe uma ilusão e perversidade na situação atual, parece minimamente razoável não seguir ou não continuar da forma em que se está.

Então, parece que a resposta inicial que se pode retirar a partir do texto do professor Manfredo Oliveira, para responder à pergunta geradora sobre a reconciliação entre ética e política na contemporaneidade, pode ser “sim”. A questão que se segue é de que forma isso ocorrerá. Desta forma, as respostas às outras questões serão respondidas em tempo adequado, como qual o modelo ou formatação da reconciliação?

Sigamos agora para a resposta de Gadamer sobre se é necessário reconciliar ética e política na contemporaneidade. A resposta também vem de forma contundente, assim como do professor Manfredo Araújo de Oliveira, mas não vem em forma de um texto único. A resposta foi construída e diluída em várias afirmações nos seus textos. Trazem-se aqui alguns textos de Gadamer para fazer esta referência. Para Gadamer, a sociedade contemporânea está marcada, sobretudo, pela força e imposição da técnica em nossas vidas, gerando uma ação isoladora e fragmentada

da vida, trazendo elementos negativos em relação a uma sociabilidade que provoca um “mal-estar”, um “cansaço” ou um “desalento” entre as pessoas.

Gadamer (1983, p. 10) diz: “Uma das consequências da técnica é haver conduzido uma tal manipulação da sociedade humana, da opinião pública, das formas de vida de todos nós, que às vezes, se chega quase a *perder o alento*”. E continua ele, em outro texto, complementando o início do que se considera ser uma resposta à questão solicitada:

Assim como, na superexcitada seqüência de progresso de nossa civilização técnica, estamos cegos para os elementos estáveis, imutáveis de nossa convivência social, assim também com o despertar de uma consciência de solidariedade, poderia surgir uma humanidade que lentamente começaria a se entender como humanidade [...] que talvez, *na atual situação de necessidade* possa despertar a consciência de novas solidariedades conjuntas e obrigatórias, que façam *falar a razão prática*. (Gadamer, 1983, p. 55-56, grifo do autor).

E ainda, em outro trecho, Gadamer fala sobre “o mal-estar da cultura”, principalmente em relação à juventude, e relata “[...] o apelo desorientado a uma alteração” (Gadamer, 2001b, p. 92) que a juventude solicita em relação ao tempo atual que se vive. Desta forma, parece que há uma consonância nestes dois autores, a respeito de se fazer algo em relação à questão da convivência social no mundo atual. E se referindo à convivência social, fala-se da coletividade, e não de questões somente pessoais. Discutindo sobre este assunto, pode-se falar em ética e política. Gadamer, ao relatar que, na sociedade atual, existe “um quase perder o alento”, diante da situação de tecnificação das relações humanas, e depois apresentar que “estamos cegos” para algumas questões de convivência social, demonstra que é necessário fazermos uma reflexão sobre a sociedade contemporânea e seus parâmetros de convivência.

Demonstra, também, que a situação atual não é boa, pois estamos “na atual situação de necessidade”, ou seja, ratificando que é preciso fazer algo, já que se está numa “situação de necessidade”. E, se ainda se quiser uma resposta mais enfática, Gadamer diz, em tom quase apocalíptico: “É fácil de compreender que se considere desesperadora a situação da humanidade” (Almeida; Flickinger; Rohden, 2000, p. 25). E nos provoca, lançando um desafio: “despertar a consciência de novas solidariedades”. Todavia, uma outra questão se coloca aqui: Aonde ou em que buscar esta mudança ou nova solidariedade?

É o próprio Gadamer quem nos dá a orientação que serve de base para a resposta a essa questão. A orientação gadameriana é que “façam falar a razão prática.” Isso significa dizer que a resposta de Gadamer à pergunta, se é necessário reconciliar ética e política na contemporaneidade?, é “sim”. Essa resposta apresenta-nos uma outra pergunta no horizonte de sentido desse tema: De que maneira fazer a reconciliação? Reestabelecer os mesmos princípios do passado, com as mesmas orientações da época, ou estabelecer novas bases para a reconciliação entre ética e política na contemporaneidade?

Gadamer, ao fazer referência direta à razão prática, ao dizer que “*façam falar a razão prática*”, permite-nos pensar diretamente em Aristóteles. Neste caso, não será somente uma permissão dada, mas uma fundamentada indicação de pesquisa a se fazer. Através de outros textos de Gadamer, sabe-se que Aristóteles foi modelar para a hermenêutica filosófica. Nesta questão específica, não seria diferente. Desta forma, Gadamer nos leva para o discurso aristotélico, para ser o guia nessa jornada sobre esta questão entre ética e política. E, em Aristóteles, sabe-se que ética e política estão associadas, num acordo originário, possuindo uma relação bastante produtiva para o ser humano e para a *pólis* da época.

Para o desenvolvimento da resolução do questionamento levantado sobre como reconciliar ética e política, Gadamer adotará princípios hermenêuticos, que aparecem em forma de resposta, possuindo um caráter complementar entre ambos, como a *compreensão* e *interpretação* (Gadamer, 2018, p. 516-517). Estas serão as balizas que orientarão a abordagem da reconciliação entre ética e política na contemporaneidade. Sua abordagem envolve a *compreensão* da relação entre ética e política, buscando referências gregas, como Aristóteles, mas sobretudo *interpretando* a presença e participação do tempo atual, marcado sobremaneira pela compreensão da finitude, um tema radicalmente contemporâneo.

Aristóteles não é uma novidade na filosofia de Gadamer. Na estrutura da Hermenêutica Filosófica, já é possível encontrar o estagirita como referência. “Ademais, orientei-me pelo modelo da filosofia prática de Aristóteles. Procurei evitar o modelo distorcido de teoria e sua aplicação, que, partindo do conceito moderno de ciência, determinou de modo unilateral também o conceito de práxis” (Gadamer, 2007, p. 32).

A retomada do pensamento aristotélico por Gadamer não possui nenhum tipo de apelo nostálgico ou saudosista. Muito pelo contrário. Para Gadamer, a

presença do pensamento de Aristóteles é totalmente atual e pertinente, diante da discussão que o hermeneuta trava em relação à linguagem e compreensão e a questão da relação entre ética e política. Esta discussão diz respeito à relação da razão e do saber-fazer, ou seja, a partir do conhecimento (razão) como saber aplicar (agir) corretamente com o conhecimento. Esta discussão foi muito bem tratada e conceituada por Aristóteles na *phronesis*. Para Aristóteles, a *phronesis* é entendida como tarefa, portanto como ação em constante atualização em relação ao fim a que se propôs. A *phronesis* é como um saber-fazer autocrítico que procura *ajustes finos*, para poder atuar na *coisa mesma* em questão. “Deve saber aplicar o que aprendeu em geral à situação concreta” (Gadamer, 2018, p. 417).

Ao fazer uma escolha por Aristóteles e a *phronesis*, Gadamer não está somente apresentando uma questão de ordem de escolha pessoal. Ele está atingindo diretamente a questão a ser enfrentada, ou seja, a relação entre ética e política, numa perspectiva de reconciliação, mas apresentando aspectos que não estão presentes em Aristóteles. Ao tomar esse caminho, Gadamer demonstra que a sua proposta não é uma Filosofia sem vida, ou, uma Filosofia do Absoluto, muito pelo contrário. A hermenêutica de Gadamer se apresenta com uma orientação radicalmente ligada à vida prática do ser humano. “A hermenêutica é, muito antes, uma visão fundamental acerca do que significa em geral, o pensar e o conhecer para o homem na vida prática, mesmo se trabalhando com métodos científicos” (Almeida; Flickinger; Rohden, 2000, p. 18-19).

Com Aristóteles e sobre a questão da ética e da política, entende-se que o viver bem perpassa a dimensão individual e coletiva, sendo a dimensão coletiva superior à dimensão pessoal. Desta forma, o pensamento de Aristóteles, neste aspecto, volta-se para a vida prática, tendo esta vida desdobramentos práticos individuais e práticos políticos, sendo a ênfase na questão Política.

[...] a política é, a manifestamente, a ciência arquitetônica por excelência. É mediante ela que se decide, com efeito quais as ciências indispensáveis à cidade, e quais as ciências que cada classe de cidadão deve aprender (...) Dado que a política se serve de todas as restantes ciências práticas, e dado que ela prescreve pelas suas leis aquilo que cada indivíduo deve fazer e do que se deve abster, o seu fim deve incluir os das outras ciências: tal fim é o bem especificamente humano. (Aristóteles, 1985).

É clara, neste trecho, a importância da política para Aristóteles, principalmente por tratar das questões públicas, por tratar das questões que envolvem

os cidadãos. A cidadania em Aristóteles não é uma categoria somente de protocolo social e político. A cidadania possui uma natureza, uma virtude que pode ser melhorada, mas não adquirida, portanto não estava disponível para todos na Grécia, por exemplo. Aqueles que eram os cidadãos é que possuíam o discernimento para a *pólis*. É bem verdade que este discernimento não é algo inato, mas trabalhado socialmente naqueles que o têm, discutindo as questões que envolvem os cidadãos e, ao fazer isso, fazia-se política. Uma política voltada para a própria comunidade política.

A comunidade política possui, então, uma superioridade em relação a qualquer outro tipo de comunidade descrita por Aristóteles. Esta diferenciação não ocorre por questões territoriais ou de quantidade de membros. Esses não são elementos que possuem determinação qualitativa para avaliar uma comunidade. A determinação qualitativa de avaliação de uma comunidade é o seu objetivo, seu fim, o *telos* da comunidade. Para Aristóteles, a superioridade da comunidade política, seu *telos*, é a mirada no bem. Contudo, não um bem enquanto questões pessoais, mas um bem enquanto comunidade. Aí está a grandeza desse tipo de comunidade, por ela ser política, articular-se em prol dos cidadãos conquistarem o bem.

Desta forma, a *phónesis* é elemento ou a virtude fundamental para identificar, compreender e aplicar o bem na comunidade política, inclusive escalonando o bem, enquanto uma categoria suprema, e os bens, enquanto manifestações inferiores, mas não desimportantes da vida humana. Contudo, a objetividade que a *phrónesis* propõe é voltada para o bem, no sentido de bem comum; portanto, maior do que todos os outros bens, que se restringem a indivíduos particulares.

Essa construção hierarquizada de Aristóteles respalda não somente a *pólis* e a política. Esse escalonamento em Aristóteles possui orientações metodológicas e ontológicas mais profundas e complexas, assim como uma abrangência extrema. É a própria realidade, sustentada pela ideia de substância que orienta esta trilha aristotélica, no sentido da realidade em sua variedade também de chegar a um fim, de realizar seu *telos*. Desta forma, há um movimento na realidade das “coisas”, na natureza que se encaminha para sua realização, ou seja, seu fim “[...] *toda a substância é designada de natureza por isso mesmo, uma vez que a natureza é uma*

certa substância.”⁷⁹ Sendo assim, todas as substâncias devem cumprir o seu fim, por uma manifestação própria, de natureza ontológica de cada substância, seja o ser humano, seja *pólis*. Existe, assim, uma ontologia que determina tudo através do seu próprio desenvolvimento.

Passando o tempo e em outras circunstâncias distintas, foi com uma mesma estrutura hierarquizada, mas com conteúdo e elementos totalmente diferentes, que se pôde constatar uma situação parecida na modernidade. A modernidade, orientada pela Filosofia da Subjetividade, estruturou-se e ancorou no fundamento subjetividade. Isso quer dizer que, ao fim, tudo se orienta pela subjetividade. Nesse sentido, havia um encaminhamento da ética e política nessa mesma orientação. Esse procedimento é autofundamentado na subjetividade, que se mostra autônoma e fragmentada, cultivada numa ação cada vez mais técnica, promovida pelas ciências naturais, e trouxe para a ética e para a política modernas estas mesmas características, mas, sobretudo, promoveu uma ruptura da relação do acordo originário entre ética e política.

Na perspectiva de Gadamer, ética e política teriam motivos reais para se reconciliarem, tendo em vista até mesmo o cenário atual, que apresenta uma fragilidade das relações humanas, uma perda de sentido cada vez maior, em que a incapacidade para o diálogo é aumentada pela tecnificação da vida humana, afastando-nos da nossa humanidade, ou cria um modelo desumano de convivência. Tendo em vista que a técnica se tornou o paradigma de vida humana. Mas tudo isso é sintomático.

Para quem se trabalha aqui? Até que ponto os rendimentos da técnica estão a serviço da vida? A partir daí, delineia-se de uma nova maneira o problema que toda civilização tem enfrentado, isto é, o problema da razão social. A tecnificação da natureza e do mundo natural, em torno, se encontra sob o título de racionalização, desencantamento, desmitologização, eliminação de correspondências antropológicas apressadas. Finalmente, a rentabilidade econômica, um novo motor de uma transformação incessante em nossa civilização – e isto caracteriza a maturidade, ou caso se queira, a crise de nossa civilização – se converte em um poder social, cada vez mais forte. Só o século XX é determinado através da técnica de uma maneira nova, na medida em que lentamente se processa a passagem do poder técnico do domínio das forças naturais para a vida social [...] (Gadamer, 1983, p. 43).

Todas estas questões levantadas anteriormente são válidas e pertinentes para Gadamer. Porém, estas questões são, na verdade, as consequências da ruptura

⁷⁹ ARISTÓTELES, *Metafísica V*, 1015a 7-15.

entre ética e política ao longo do tempo moderno; portanto, não são os motivos geradores ou o motivo gerador da reconciliação, em forma de uma articulação ontológica que pode ser articulado a partir do pensamento de Gadamer.

A reconciliação entre ética e política a partir de Gadamer gerará, como consequência, uma promoção do humanismo e a criação de uma nova ordem social. Esta nova ordem social tratará a pessoa humana na sua integridade, compreendendo-a, por exemplo, na sua historicidade, e não como um sujeito vazio ou um ser humano idealizado formalmente ou como indivíduo isolado (Gadamer, 1998, p. 119). A mudança de ordem social não será uma simples ação de caridade no sentido de senso comum, ou mesmo no sentido religioso, nem tampouco será uma ação formal, ligada simplesmente ao formalismo jurídico do sujeito de direito da modernidade, por exemplo.

Para e em Gadamer, a questão está ligada ao próprio ser humano, na sua situação mais radical. É o ser humano, a partir de sua condição linguística, histórica e, sobretudo, finita, que é o elemento integrador da reconciliação entre ética e política na contemporaneidade, assim como havia uma Metafísica da Substância dando sustentação à ética e à política na Filosofia Antiga, e como havia uma Metafísica do Sujeito estruturando a Filosofia da Idade Moderna, orientando a ética e as políticas modernas.

Na contemporaneidade, a partir da Hermenêutica Filosófica, a finitude se manifestará enquanto uma instância de inteligibilidade e, portanto, de toda a compreensibilidade do real, transpassada inevitavelmente pela linguagem e história, que orientará a ética e política contemporâneas. O ser humano é marcado inexoravelmente pela linguagem expressada na intransponível finitude e, sendo assim, toda a organização humana (social, política ou jurídica) que se pressupõe então como tal, como uma compreensão de discurso reflexivo e como ação guiada a partir de uma compreensão, passa necessariamente pela finitude. Haverá uma dimensão ética que se combinará, de forma totalmente complementar, à dimensão ontológica, nos moldes defendidos por Gadamer, formando uma dimensão ético-ontológica, na finitude.

Desse modo, não haverá somente uma nova orientação para a ética e para a política, diferentemente dos modelos passados. Haverá também uma reconciliação que não seguirá o modelo do passado, de uma substância metafísica abstrata, seja uma entidade transcendental ou o modelo de sujeito da modernidade. Haverá uma

metafísica não em perspectiva de “algo para além da natureza”, mas muito pelo contrário, algo impregnado de natureza, mas não uma natureza idealizada, sem história e sem finitude, ou como imanência transcendental. A metafísica entendida como “princípio de inteligibilidade da totalidade do real”, no caso da hermenêutica filosófica, ancora-se na finitude.

Dentro desse contexto, é possível denominar, a partir de Gadamer, uma “Ontologia da Finitude” ou uma “Ontologia “Fraca” para a Hermenêutica Filosófica, visto que ela se apresenta como a expositora dos conceitos fundamentais do pensamento, como a linguisticidade e a historicidade, sendo os dois marcados na finitude. Desta forma, a hermenêutica filosófica, entre outras situações, promove a mediação na relação entre ética e política na filosofia contemporânea a partir da finitude. Assim sendo, todas as questões humanas serão tratadas à maneira radicalmente modelada da hermenêutica filosófica. Uma nova abordagem se constitui, de forma mais humanista.

O termo “fraca” associado à Ontologia não demonstra nenhum tipo de deficiência ou depreciação, mas se apresenta nessa conotação para demarcar, de forma significativa, a condição humana, a finitude. Não é somente uma questão de escolha terminológica, mas é tão somente uma constatação cabal da situação humana. Além disso, esta demarcação se expressa em contraponto direto a um projeto de universalidade genérica que busca de algo incondicionado, por exemplo, sem história e sem vida, seja um Cosmos, um Deus.

Desta forma, a finitude, com toda sua pujança e inconstâncias, dará a sustentação para pensar a ética e a política na contemporaneidade, não somente por uma questão teórica, como um achado epistemológico, a partir de uma construção artificial de uma hipótese, tipo um contrato social. O acordo que gera a união entre ética e política é um acordo originário, pois é um acordo feito na própria finitude. A finitude reconcilia ética e política através da sua própria existência, pelo seu modo de ser, pois é pela finitude que todas as possibilidades epistemológicas, jurídicas, políticas, éticas, e assim por diante, tornam-se exequíveis no mundo, em forma de linguagem e de história.

Diferente de um modelo absoluto, de Deus ou da subjetividade moderna, a finitude que se expressa na linguagem e na história apresenta-se numa condição de limitação. Mas uma limitação compreendida como algo próprio, uma pertença do ser humano, e como tal também não é vista como deficiência, mas como possibilidade.

Aquilo que “falta” não gera uma carência negativa, ao contrário, gera uma carência positiva, ou seja, eu sei que não tenho, por isso, me move a buscar. Esta atitude nos coloca em situação de compreensão constante, na qual somos interpelados existencialmente. Coloca-nos numa experiência hermenêutica constante.

Compreender a ética e a política a partir da finitude significa entender na diferença. A diferença que constrói, não a diferença que exclui e que caminha para a eliminação dos diferentes. A diferença que exclui é diferença absoluta, ou a negação plena que não permite a diversidade, que não permite a existência da diferença racionalmente acordada. É uma espécie de fundamentalismo, de dogmatismo, de sectarismo, portanto, não se coaduna com a filosofia, no sentido originário da filosofia enquanto diálogo.

A compreensão de Gadamer é de seguir a tradição aristotélica de entendimento que a ética e política estão sempre em atualização. Mas não uma atualização a partir de uma fonte estática. Em Aristóteles, a *práxis* mediante o seu exercício de *phronesis* possui esta tarefa de atualização e de movimento. No caso de Gadamer, esta atualização passa necessariamente pela finitude, o “elemento” mais radical da experiência humana, pareado da linguagem e da história.

Esta perspectiva de atualização constante não significa que não possa haver um caminho a seguir, mas deve entender que este caminho está sempre em construção, é uma trilha, assim como a trilha vai sendo feita de acordo com os passos dos trilheiros, na medida em que se caminha na trilha ela fica mais “familiar” e mais acessível. “Familiar” e “acessível” não devem ser entendidos como a dominância da trilha pelo trilheiro, mas a compreensão da trilha que se segue, de compreender “*aonde se está pisando*”, como lembra o provérbio africano: “*a sola do pé conhece toda a sujeira da estrada*”. Neste sentido, o caminho na trilha só se faz trilhando.

Assim, no pensamento de Gadamer sobre ética e política a partir da hermenêutica filosófica, o indivíduo que está na trilha, que tem consciência hermenêutica da trilha, vai conquistando uma formação, uma “sensibilidade cultivada” (Gadamer, 2001b, p. 115), uma compreensão de que é necessário não só olhar a trilha, mas “quem” está junto na trilha, compartilhando o percurso. É uma visão de multilateralidades, em que não se olha só para a frente, mas para todos os lados, assim como é o entendimento de ética e política a partir da hermenêutica filosófica de Gadamer. Os temas ética e política são fluídos e dinâmicos, afeitos ao debate e à conversação constantes, afeitos à troca de ideias e perspectivas, pela diversidade e

diferença que aparecem na convivência humana, tudo isso manifestado na própria natureza linguística e histórica desses temas. Tudo isso pela própria condição originária deles, a finitude.

Mesmo sendo sabedor da fluidez, da dinâmica e da pluralidade que envolvem a ética e a política a partir do entendimento na finitude, sabe-se também que a sociedade humana precisa de organização e estabilidade. Contudo, uma organização e estabilidade que possibilitem a própria existência da finitude de forma própria e plena. E mesmo sendo conhecedor da legítima preocupação de Gadamer, de não ser um “mau hermenêuta” e ficar com a última palavra sobre um assunto, é possível e necessário pensar nas implicações normativas da reconciliação entre ética e política a partir da filosofia hermenêutica, enquanto filosofia da finitude.

4.4 Implicações normativas a partir da reconciliação entre ética e política

Falar de normas, seja em que nível for, social, jurídico, político ou religioso, remete-nos a refletir e articular sobre a concepção de ordem existente na norma. Isso significa dizer que uma norma parte de um princípio ordenador. A norma é a expressão, textual ou não, da manifestação de um princípio ordenador. Ao mesmo tempo, ao se falar de norma, trata-se também de padronização, seja padronização de comportamento, seja padronização de conduta. Em regra, na discussão sobre normas, há uma reflexão da relação entre o saber e o fazer. Esta discussão sobre a relação entre o saber e o fazer atinge diretamente a hermenêutica, de um modo geral (Almeida; Flickinger; Rohden, 2000, p. 10-11).

Em Gadamer, não há uma recusa em discutir normatização, mesmo sendo sabedor que a normatização nos encaminhe para uma padronização. A questão que se apresenta é: Qual a orientação originária da norma e da padronização? Qual o princípio ordenador? No caso de Gadamer, a orientação fundamental é a partir da ontologia expressa na linguagem, a qual, transpassada pela finitude, orienta as reflexões da hermenêutica filosófica.

Esta centralidade da ontologia expressa na linguagem gera incidências na forma de compreender e agir no mundo. Portanto, geram incidências normativas, que precisam ser discutidas, mas precisam ser, sobretudo, explicitadas. Nesse sentido, é o próprio Gadamer quem relata a necessidade de discorrer reflexivamente acerca das implicações normativas a partir do princípio ou da orientação ordenadora da norma.

“Não se trata apenas de assinalar o lugar central à linguagem e à sua mediação no pensamento da filosofia ou teoria das ciências sociais. É preciso também explicitar as implicações normativas contidas no conteúdo transmitido por ela” (Gadamer, 2007, p. 379). Ao longo da obra de Gadamer não há uma forma clara, expositiva e pontual das implicações normativas geradas a partir da centralidade da linguagem, como, por exemplo, uma análise sobre o Estado, principal articulador público da normatividade social, ou da Constituição, um dos principais textos de normatização da sociedade em cada país. Todas essas questões estão presentes em Gadamer, de forma implícita e/ou de forma provocativa, mas não de forma expositiva ou explícita.

A proposta, neste momento, é explicitar com o olhar da hermenêutica filosófica, em forma de um recorte, alguns elementos que transitam no sistema normativo atual, tais como: o conceito de *sujeito de direito*, que regula e normatiza a presença do indivíduo na sociedade civil moderna e contemporânea; o *Estado de Direito*, um das principais criações institucionais para as instituições e organização da normatividade social; e o conceito de *democracia* na contemporaneidade, que estimula e normatiza a participação das pessoas nas decisões políticas atuais. Esta reflexão pautar-se-á pelo olhar da hermenêutica de Gadamer, que foi compartilhado na reconciliação entre ética e política na finitude.

Nesse sentido, entendendo a força e importância que a finitude exerce na compreensão da existência humana, na linguagem e na história, e a partir da leitura da hermenêutica filosófica, propor-se-á, mesmo que de forma resumida, uma crítica hermenêutica aos elementos normativos e até políticos citados acima.

Contemporaneamente, vive-se em um Estado de Direito. Esta constatação é de fácil percepção histórica e prática. Mesmo havendo problemas de ordem social, política e econômica, não se vive mais, do ponto de vista da organização social e jurídica, sob o império de um arbítrio. Vive-se sob o império das leis, sob a era dos direitos (Bobbio, 2004, p. 26).

Na modernidade, a partir dos princípios do direito natural *jus* moderno, o Estado Moderno foi constituído. Em regra geral, este Estado é fundamentado em princípios legítimos. Basta lembrar o lema da Revolução Francesa: Liberdade, Igualdade e Fraternidade, que, ao final da Idade Moderna, produziu o clímax do Estado Moderno, fundamentado na ideia de dignidade do ser humano, que levou à consolidação do Estado de Direito. Este evento foi um dos principais marcos histórico-filosóficos da Idade Moderna, que transitou para a Idade Contemporânea. Sabe-se

também que esses mesmos ideais não se efetivaram de forma universal para todos os homens, mesmo sendo essa a pretensão anunciada. O fracasso desse universalismo de direito começou pelo próprio território francês (Arendt, 1988, p. 42), espalhando-se pelo restante da Europa e do mundo. Mas, mesmo assim, essa ação “revolucionária” se tornou uma ação modelar para futuras referências contemporâneas sobre sociedade, poder político, direito e organização do Estado.

Partindo-se do princípio de que o ser humano é um ser de direitos, e que o exercício público desses direitos confere ao ser humano uma participação política nas decisões em sociedade, configurou-se, assim, o conceito de cidadania moderna. Cabe ao Estado, entre outras prerrogativas próprias, defender, promover e permitir o exercício da cidadania. Na defesa, promoção e prática da cidadania, o Estado se pautou pelo reconhecimento do princípio de igualdade, entendendo que todas as *pessoas*, enquanto seres humanos *individuais*, possuem *direitos iguais*. E, sendo os possuidores titulares e legítimos de seus direitos, são verdadeiramente sujeitos de direito. Articula-se, assim, em forma de simetria, um ajustamento e concatenação entre Estado e sujeito de direito, dentro de sistema jurídico-positivo. A compreensão da formação do Estado moderno, do ponto de vista de sua evolução, passa simultaneamente pela formação e evolução do conceito de sujeito de direito. Por isso, iniciaremos com esta reflexão.

No início dos tempos modernos, a relação vinculada entre sujeito de direito e Estado Moderno foi o movimento que se desenvolveu no âmbito da sociedade moderna, ao longo do tempo. Mais recentemente, com o advento do Constitucionalismo no século XVIII⁸⁰ e Estado Democrático de Direito⁸¹, por meados do século XX, elementos novos entram nessa discussão da relação sujeito de direito e Estado. Entre esses elementos novos, podem-se citar a ideia de ampliação dos direitos civis e a criação dos direitos sociais e direitos econômicos, e até o surgimento das novas modulações sobre a ação do Estado. No entanto, até o surgimento de novas manifestações do Estado, o modelo vigente era o modelo do Estado Moderno.

⁸⁰ Um marco temporal importante para delinear este momento foi a Constituição dos Estados Unidos da América em 1787, além da já citada Revolução Francesa que também promoveu uma Constituição (Moraes, 2013).

⁸¹ A formatação desse modelo de Estado tem como seus elementos geradores a crítica ao juspositivismo contemporâneo; e o rechaçamento enfático das práticas jurídicas-políticas exercidas na Alemanha durante o período de 1933 a 1945, em que foi demonstrado um total desrespeito aos direitos de parte dos seres humanos. Outro marco importante na formação desse modelo de Estado foi a Declaração dos Direitos Humanos (1948) que culminou no clímax da ideia de defesa dos direitos humanos em prol de um exercício democrático.

Esse modelo produziu um forte e penetrante impacto na sociedade da época, causando repercussões inclusive em períodos históricos posteriores, como foi no caso na idade contemporânea.

A partir de Gadamer, é possível legitimar estes novos direitos e avanços contemporâneos na esfera normativa da sociedade e do próprio Estado, assim como também é possível levantar uma crítica à atualidade. Do ponto de vista dos avanços ocorridos a partir da modernidade, houve uma ampliação de direitos em relação aos períodos passados. No desenvolvimento desse período histórico, o ser humano passou a ser reconhecido formalmente como pessoa, tendo sua dignidade sido legitimada e legalizada. O procedimento para a realização deste evento filosófico-jurídico-normativo, de elevação e reconhecimento legal do ser humano, foi a padronização, através da criação de uma categoria de entendimento, a partir da racionalidade vigente na época. O sujeito de direito foi a categoria criada para a articulação da normatização da sociedade da época, e que também influenciou momentos históricos posteriores.

Essa expressão carrega consigo um conjunto de significados e sentidos de uma época. Há, nesse contexto, uma história que se manifesta linguisticamente através de uma expressão. Essa expressão apresenta a combinação daquilo que pôde ser compreendido, sobre pessoa e indivíduo, num determinado espaço de tempo, no caso, no processo histórico da idade moderna⁸². Essa expressão permitiu articular a política e o direito de forma mais objetiva e, por consequência, conseguiu dar mais organização e administração à sociedade. Essa postura propôs uma padronização da ação política, que, ao invés de olhar para as individualidades e particularidades dos seres humanos, dedicou-se a *uma* individualidade e particularidade, o sujeito de direito.

A criação de um denominador comum para uma ação jurídico-normativa se baseia, inicialmente, numa ideia de universalidade, apresentando a ideia de que o direito do ser humano está presente em todos os seres humanos; portanto, todos os

⁸² “A civilização moderna conhece, assim, esse profundo paradoxo que acompanha a sua evolução como um dos sinais mais manifestos das contradições que dividem o seu corpo histórico: juntamente com a imensa e aparentemente irresistível vaga que eleva ao mais alto cimo das aspirações da sociedade moderna o valor da pessoa e a exigência da sua realização nos campos cultural, político, jurídico, social, pedagógico, religioso, ela assiste ao longo desfilarm das filosofias que, ou dissolvem criticamente a noção de pessoa, ou minam os fundamentos metafísicos com que fora pensada na tradição clássica, repensando-a segundo os cânones da nova metafísica da subjectividade.” (Vaz, 1992, p. 195).

seres humanos têm direitos e, por isso, estão numa condição de igualdade. Desse modo, seria possível existir um conceito que exibisse esta característica. Percebe-se aqui a matriz de raciocínio matemático derivativo, que, a partir de um elemento, parte-se para a decomposição desse elemento para encontrar seu termo mais básico. Nesse tipo de procedimento, a objetividade das operações para o encontro do elemento mais básico do investigado é fundamental.

A formação do conceito de sujeito de direito traz, na sua estrutura originária, a pretensão de abarcar, ao mesmo tempo, a condição moral, ética e racional (pessoa) e as características de autonomia e singularidade (indivíduo), inserindo-as dentro do ordenamento jurídico de forma unitária. Nessa conceituação, o sujeito de direito engloba e abarca todos os seres humanos, de forma genérica e abstrata, pois as especificidades e particularidades são subsumidas no sujeito de direito em prol de uma ação política efetiva e planejada da sociedade.

Neste aspecto, e a partir das referências gadamerianas, é possível dizer que, na idade moderna, em regra geral, iniciou-se o período da tecnificação das coisas, inclusive das “coisas humanas” e da padronização de tudo, negando qualquer possibilidade de ação “fora de um controle”. Esta situação promovida pelas ciências modernas nos colocou num contexto de um pensamento único verificacionista, no qual a reflexividade teórica é esquecida no âmbito das ciências em detrimento de uma constatação empírica.⁸³ Dessa forma, a expressão sujeito de direito é uma unificação formada a partir da compreensão dos sujeitos históricos de uma época, a partir de uma racionalidade da época. Isso significa dizer que, se o modelo de racionalidade hegemônica das ciências na época era uma racionalidade técnico-científica, o modelo de sujeito de direito obedeceria a essa racionalidade. Foi assim que se sucedeu o processo. A existência da racionalidade técnico-científica da modernidade não determina a modernidade filosófica, mas influenciou bastante na sua formação.

A hermenêutica filosófica reconhece que o conceito de sujeito de direito é a expressão da compreensão de um momento histórico da existência humana, possuindo, então, um caráter histórico e linguístico, que foi transposto para o vocabulário normativo-jurídico. Contudo, apesar do reconhecimento enquanto uma

⁸³ Gadamer defende que a atividade da *theoria*, enquanto atividade reflexiva foi ofuscada na modernidade em vista da técnica, de um maior controle dos fenômenos. “Tornamo-nos mais ou menos cegos para essa tarefa por causa da ciência moderna e sua generalização filosófica.” (Gadamer, 1983, p. 12).

experiência compreensiva, esta compreensão não possui a base para contemplar o ser humano em sua integralidade, pois trata o ser humano em forma de um particionamento, ao invés de privilegiar a humanidade do ser humano. “A humanidade do ser humano” significa dar conta, sem esgotar, de todas as dimensões humanas, mediante um processo de escuta, interpretação/compreensão e conversação, inclusas nisso todas as virtudes e fraquezas próprias de ser finito, que é o ser humano. Esse processo é um processo radicalmente ontológico e hermenêutico. Entender o humano, humanamente.

[...] a hermenêutica pode designar uma capacidade natural do homem, isto é, a capacidade de um contato compreensivo com os homens”. Eis a mais sublime e bela de todas a hermenêuticas: compreender as debilidades da humanidade, interpretando-as “humanamente” (Gadamer, 1983a, p. 83).

O conceito de sujeito de direito fundamentado em uma situação histórica e linguística, que foi articulado de forma particionada e petrificada para se atingir um padrão. O conceito de sujeito de direito se enrijeceu num senhorio absoluto. Este senhorio absoluto passou a irradiar “um ser humano” e “um sujeito” idealizado e estilizado. Essa modelação do sujeito de direito passou a ser absoluto na modernidade e ultrapassou os limites históricos da idade moderna, chegando a repercutir na contemporaneidade. Essa situação carregou consigo uma série de problemas que foram levados para dentro do contexto da contemporaneidade, entre eles, a questão do vazio de conteúdo histórico do sujeito de direito, haja vista seu padrão formalista proeminente. A alta capacidade técnica e resolutive (Gadamer, 1983a) que a categoria sujeito de direito produziu nas situações de conflito, para a normatização da sociedade moderna, ratificou-o como uma das principais referências normativas jurídicas. O sujeito de direito da modernidade, enquanto uma construção histórica legítima da sociedade moderna e, portanto, como uma expressão normativa de uma época, pensado na racionalidade moderna, tornou-se um absoluto, um paradigma inflexível, pois retirou, propositalmente, toda a existencialidade dos seres históricos aos quais representava e toda relação ontológica, configurando-se como uma terminologia epistêmica do Direito e da Filosofia Política moderna. A questão que se apresenta agora, inclusive do ponto de vista normativo, é que hoje, na contemporaneidade, não se pode mais usar a mesma compreensão da modernidade.

A reivindicação hermenêutica que se pode fazer aqui é que, assim como se fez a reconciliação entre ética e política na finitude pela hermenêutica filosófica,

articule-se de forma originária, uma reconexão, orientada também na finitude, que possa até ser expressa, do ponto de vista da normatividade jurídica, dando conta da pessoa humana e da individualidade, enquanto ser humano consciente da condicionalidade da finitude. Que dê conta de si mesmo (eu), mas compreenda os outros (alteridades), enquanto sujeitos. Essa relação faria surgir uma espécie de *sujeito hermeneuticus*. Essa proposta amplia conceitualmente, mas não necessariamente textualmente, o sistema jurídico-positivo herdado da modernidade e que ainda persiste na contemporaneidade. Isso produziria não simplesmente uma mudança de nomenclatura, mas uma mudança de paradigma.

Diferente, mas não concorrente e nem antagônico do *eu hermeneuticus*⁸⁴, o *sujeito hermeneuticus* insere-se na contextualização de reconciliação entre pessoa e indivíduo no campo jurídico, incidindo no conceito de sujeito de direito, baseado na linguisticidade e historicidade da experiência humana hermenêutica, sendo obrigatoriamente marcada pela finitude. É uma construção derivada da potencialidade ético-ontológica da hermenêutica filosófica para aspecto normativo-jurídico, com a possibilidade real de implicações no próprio sistema normativo-jurídico.

Enquanto o *eu hermeneuticus* amplia da particularidade própria para o reconhecimento do outro, o *sujeito hermeneuticus* amplia o conceito de sujeito de direito para a abertura e reconhecimento de novos “sujeitos de direito” e até de novos direitos. Essa nova conceituação de sujeito ratifica-se na finitude e historicidade, apresentando as possibilidades da finitude dentro dos termos do sistema jurídico-positivo. Isso significa que não é aquém da dogmática jurídica, mas possibilita a dogmática uma compreensão histórica constante das suas regras e princípios. A conceituação, desta forma do termo, acontece propositalmente para promover o alargamento dos conceitos e termos da esfera jurídico-normativa. Há aqui uma ideia de que a alteração do termo não significa somente uma alteração gráfica, mas uma nova construção linguístico-compreensiva, através da linguisticidade, a partir de uma outra racionalidade, uma racionalidade hermenêutica, para incidir e atuar na contemporaneidade do ponto de vista jurídico-normativo.

Este aspecto de conceitualmente estar dentro do sistema jurídico-positivo é importante, pois garante o reconhecimento formal da finitude, através da presença das múltiplas expressões de sujeitos históricos de direito, manifestando-os cada um

⁸⁴ “Eu Hermeneuticus, que trata o outro como fim em si mesmo e não como um objeto.” (Rohden, 2021, p. 259).

com sua singularidade. Essa situação de inserção no sistema jurídico-normativo possibilita a conquista da proteção dos direitos, combate a qualquer tipo de discriminação, acesso à Justiça e poder de visibilidade oficializado pelos institutos legais. Nesse sentido, não se escolhem alguns sujeitos, ou se cria um alter ego do sujeito, ou se cria um tipo de sujeito, como se fez na modernidade para promovê-las em sujeito de direito, mas se incluem todos os seres humanos, pois a base de escolha é algo universal do ponto de vista real, é a condição existencial do ser humano, a finitude.

Caso isso não ocorra e continue nos moldes tradicionais do sujeito de direito da modernidade, e não se faça um alargamento jurídico-positivo das normas existentes, ficar-se-á com uma legalidade vazia e com uma legalidade promotora de dominação, e não de humanização. É o próprio Gadamer quem faz a referência “[...] a legalidade imanente dos processos económicos e técnicos, que constituem a verdadeira figura de dominação dos nossos dias” (Gadamer, 2001b, p. 88). Ora, se a legalidade atual promove a “*dominação dos nossos dias*”, é necessário alterar a legalidade, a norma. A mudança radical é sair da base orientadora subjetivista para uma base orientadora da ontologia da finitude, manifestada na linguagem e na história. Por isso, quando se muda de base de orientação, é possível mudar de nomenclaturas.

Ainda dentro desse mesmo contexto, da relação de alteração de sujeitos dentro do sistema jurídico-positivo, Gadamer (2001b, p. 89) nos alerta: “Convivência tolerante não significa justamente Direito”. Seria esse alerta algo mais profundo que levantaria uma contradição ao *sujeito hermeneuticus*? No sentido de sua não possibilidade? Acredita-se que não. Como Gadamer não desenvolveu uma filosofia do direito e nem uma teoria do Estado, de forma direta, esses temas podem ser deduzidos e extraídos ao longo de seus textos. Por isso, cabe aos leitores e intérpretes de Gadamer, usando o próprio Gadamer, construir compreensões a este respeito.

Gadamer, ao fazer uma crítica ao Direito, dizendo que a ele não cabe a *convivência tolerante*, indicaria que esta possibilidade da tolerância estaria em outra esfera, que não fosse a jurídica? Não haveria a necessidade de se alterar o sistema jurídico-normativo atual? Seria, então, uma crítica geral ao Direito, ao sistema jurídico-normativo? Entende-se que não. Compreende-se que Gadamer está fazendo uma crítica direcionada a um direito, a um modelo de direito, ao modelo do positivismo jurídico vigente à sua época e ainda com repercussões atualmente. Esse modelo de

direito possui uma postura fechada sobre o direito, no sentido de um dogmatismo muito rígido e legalista, haja vista o modelo da Teoria Pura do Direito de Hans Kelsen, um positivista contemporâneo que articulou a sua teoria através do normativismo lógico, que exclui do direito qualquer outro tipo de validação ao direito que não seja jurídico, se tem assim um juízo jurídico, formando um sistema fechado no direito (Bittar, 2015, p. 434).

Compreende-se, então, que há uma crítica, direcionada e específica, a um tipo de formatação de direito, porque em outra passagem de texto Gadamer faz uma clara e direta referência à defesa de direitos, sobretudo, os direitos dos outros, e não ao costumeiro direito individual, de tradição jurídico liberal. Gadamer (2007, p. 73) diz: “deixar e fazer valer o direito objetivo daquilo que o outro diz”. Ora, num texto ou numa conversação é preciso deixar valer “o direito objetivo” do outro. Significa que, dessa forma, deve existir um sistema jurídico-positivo que contemple o direito objetivo (Machado, 2004, p. 27)⁸⁵ do outro enquanto categoria normativa. Um direito que respeite a alteridade, e que esse respeito seja garantido formalmente, dentro do sistema jurídico-positivo, como Gadamer deixa sublimado ao fazer referência ao direito objetivo.

Existem, ainda, outros trechos nos quais Gadamer trata, de maneira objetiva, sobre o direito e sua aplicação⁸⁶, demonstrando, desse modo, a sua atenção para o mundo jurídico, com um olhar diferenciado em relação ao conceito de direito vigente e hegemônico da época moderna e contemporânea. Um olhar que não é somente para o direito subjetivo, ou outra área do direito, porém um olhar que coloca Gadamer como um defensor de garantias jurídicas conectadas na finitude. Na verdade, orientando-se na ontologia da finitude para estimular as garantias jurídicas necessárias. Em outro trecho, Gadamer defende a primazia da hermenêutica em relação à dogmática jurídica, mesmo ainda sendo a hermenêutica jurídica e não a hermenêutica filosófica. “Entre a hermenêutica jurídica e a dogmática jurídica existe, pois, uma relação essencial, na qual a hermenêutica detém a primazia”.

⁸⁵ “O direito objetivo abrange desde a Constituição, que é a norma mais importante do conjunto, até os atos normativos de menor hierarquia e os atos de concreção do direito, como as decisões administrativas e judiciais, vistos, sem referência aos sujeitos dos direitos subjetivos correspondentes” (Machado, 2004, p. 27).

⁸⁶ “A complementação produtiva do direito (...) está obviamente reservada ao juiz, mas este encontra-se por sua vez sujeito à lei, exatamente como qualquer outro membro da comunidade jurídica. Na ideia de uma ordem judicial supõe-se o fato de que a sentença do juiz não surja de arbitrariedades imprevisíveis, mas de uma ponderação justa do conjunto” (Gadamer, 2007, p. 432).

Desse modo, parece que a crítica fundamental de Gadamer não é ao Direito enquanto técnica de organização social que possibilita, através de normas jurídicas, a convivência social, mas contra um modelo de direito, que, em regra, fundamenta-se de maneira absoluta, no individualismo liberal e no subjetivismo. A questão de crítica do direito em Gadamer está no fundamento e na absolutização do fundamento, ou seja, está no subjetivismo. “A lente da subjetividade é um espelho deformante” (Gadamer, 2018, p. 416). Como esse modelo foi feito através de uma seleção, uma escolha de um grupo de humanos, e não de todos os humanos. Ao eleger uma padronagem de subjetividade, essa padronagem se fixou em moldes liberais-capitalistas da época e se estendeu ao longo do tempo, gerando uma fragmentação social, a estilo *lockeano*, em que a sociabilidade é determinada pela capacidade de posse do indivíduo, uma sociabilidade de mercado.

Sabe-se que todos os indivíduos em sociedade não possuem as mesmas posses ou as mesmas oportunidades de possuir, gerando, assim, uma desigualdade. Nessa realidade, os possuidores têm mais vantagens competitivas de aquisição de “coisas”, pois já são possuidores, começando de um patamar diferente daqueles que não são possuidores. Os proprietários possuem garantias legais para o exercício dessa desigualdade, orientada por uma razão econômica. O modelo de sujeito de direito da modernidade consolida e positiva esta realidade.

Dessa forma, pensar o *sujeito hermeneuticus* é uma possibilidade viável em Gadamer, sobretudo por causa do fundamento que orienta este sujeito: a finitude. Na finitude, não há escolhas, o que há é a exigência existencial de se ser aquilo que se é, de forma efetiva, expressando-se na linguagem e se manifestando na história. Assim, orientado pela linguisticidade, mudam-se não somente as palavras, o vocabulário e a gramática do vocabulário social vigente, mas se constroem outros conceitos. Aqui há uma consumação da proposta gadameriana da palavra ao conceito.

A compreensão da palavra como expressão basilar da finitude, entendendo-a como linguagem, permite a manifestação de todos, não excluindo ninguém a se manifestar. Esta manifestação se inicia na palavra, mas caminha para o conceito, ou seja, no caso específico, uma conceituação jurídico-positiva, estimulando e defendendo a efetivação desse acontecimento compreensivo marcante para o ser humano, a linguagem pela palavra.

Cria-se, assim, um ator e atos sociais orientados pela linguisticidade e pela historicidade do ser humano, em que todos os atores e atrizes são protagonistas, pois todos são reconhecidos na finitude. E os atos sociais, políticos e jurídicos são pensados numa base realmente comum. Esta base efetivamente comum é expressa na linguagem enquanto manifestação humana.

Ao promover uma alteração da participação política do sujeito de direito na sociedade, altera-se, então, o conceito de cidadania, ampliando-o para além de parâmetros liberais-capitalistas e o radicando em moldes realmente humanistas, sem ser um humanismo estilizado no subjetivismo e no liberalismo. Como disse Gadamer: “[...] compreender as debilidades da humanidade, interpretando-as ‘humanamente’” (Gadamer, 1983a, p. 81). No caso, não é só interpretar a humanidade a partir de suas debilidades, mas interpretar o ser humano humanamente, no conjunto da obra, em todas as suas dimensões, inclusive as consideradas fortes.

Esta nova base de compreensão altera a visão social e política, pois, nesse contexto, a dignidade da pessoa humana não é entendida só pelo viés do formalismo jurídico, mas pela manifestação própria da experiência hermenêutica do ser humano no mundo. Nessa lógica, o formalismo jurídico, que possui seu valor e importância, é colocado no seu papel real, de coadjuvante, e não de protagonista. O protagonismo é do ser humano, que, do ponto de vista formal, consolida-se como cidadão.

Nesse modelo de cidadania, uma cidadania que se pode dizer hermenêutica, a solidariedade, um dos temas perseguidos por Gadamer em relação ao convívio social, torna-se efetiva não só como virtude, mas como norma social.

O que nos permite apenas dizer: se não aprendermos a virtude da hermenêutica, isto é, se reconhecermos que se trata, em primeiro lugar, de compreender o outro, a fim de ver se, quem sabe, não será possível, afinal algo assim como solidariedade da humanidade enquanto um todo, também, no que diz respeito a um viver junto e a um sobreviver com o outro, então — se isso não acontecer — não poderemos realizar as tarefas essenciais da humanidade, nem no que tem de menor nem no que tem de maior. (Almeida; Flickinger; Rohden, 2000, p. 25).

Tratando-se de cidadania necessariamente trata-se do Estado, pois o cidadão é aquele que é considerado membro do Estado, exercendo seu direito político de participação neste e na sociedade. Nesse sentido, a formação do Estado contemporâneo possui suas bases no Estado Moderno. E se sabe que a formação do Estado Moderno está vinculada ao sujeito de direito moderno.

É importante lembrar que existe um acerto e virtude no fato de o Estado defender o cidadão como sujeito de direito “Numa palavra, o Estado se entende como instância que tem a função de garantir a efetivação do direito, portanto, de efetivar o reconhecimento universal dos seres humanos como sujeito de direitos” (Oliveira, 2010, p. 165). A questão levantada a partir do pensamento de Gadamer, nessa relação entre cidadão e Estado, ocorre na construção do conceito de cidadania e do conceito de Estado, ou seja, no elemento gerador de cada um dos conceitos, e do elemento gerador da própria relação entre Estado e cidadão, o conceito de sujeito de direito.

Tendo em vista que o sujeito de direito moderno cristalizou, de forma abstrata, uma concepção de ser humano, idealizando-o, inclusive politicamente, essa modelagem orientou a formação do Estado Moderno, constituindo-o também de forma idealizada. Segundo a visão que se pode se fazer a partir de Gadamer, essa modelagem do Estado traz sérios problemas para uma série de seres humanos que não se enquadraram no modelo de sujeito de direito da modernidade, como foi apresentado anteriormente.

Isso ocorreu porque houve uma situação de correspondência absoluta entre o modelo de Estado e o modelo de sujeito de direito. Isso significa que as políticas do Estado Moderno foram construídas e atuam para os mesmos que já estão dentro da cobertura jurídico-positiva do conceito sujeito de direito àquela época e atualmente. Nessa condição, aqueles que estão “de fora”, “os esquecidos”, continuarão na mesma posição, sem direitos.

Nesse percurso histórico, o modelo tradicional do Estado Moderno evoluiu para o modelo de Estado de Direito. Este modelo se consolidou ao longo do tempo moderno, possibilitando certos avanços sociais e jurídicos. Entre esses avanços, está o reconhecimento do conceito de sujeito de direito. É bem verdade que, anteriormente, ao Estado de Direito havia toda a sorte de arbítrios realizados pelos detentores do poder político. Com o surgimento do Estado de Direito, as agruras sociais e políticas não deixaram de existir, mas, pelo menos, havia um anteparo e um elemento julgador para mediar, via o direito, as situações ocorridas. Não se esperava mais por uma decisão salomônica, mas se amparava na lei, na argumentação e nas discussões jurídicas para se tomar uma decisão.

Contudo, este mesmo Estado foi configurado aos moldes do sujeito de direito, principalmente na sua característica individualista (Oliveira, 2014, p. 12).

Sendo assim, carrega consigo as mesmas possibilidades de críticas que trazem o conceito de sujeito de direito na formatação da modernidade. Nesse caso, com um agravante. O Estado, seja em qualquer formatação que for, possui, pela sua própria natureza, uma força, coerção e capilaridade que outras instituições, a princípio, não possuem. Por isso, uma atenção com esta instituição se faz sempre presente a qualquer tempo.

No caso específico, da relação entre sujeito de direito e Estado de direito, será proposta uma alteração ao Estado, já que a alteração ao sujeito de direito já foi proposta. Uma alteração não necessariamente em sua estrutura, mas necessariamente em sua concepção. Se se advoga uma alteração de sujeito de direito para um *sujeito hermeneuticus*, e se se entende que este elemento é importante na relação de construção do Estado, ao se sugerir este tipo alteração, dever-se-á alterar também o Estado.

Dessa forma, deve-se construir um modelo de Estado que garanta a efetiva presença do *sujeito hermeneuticus*. Este Estado deve possuir uma postura diferenciada em relação ao modelo tradicional do Estado de Direito, haja vista que o Estado é um dos atores sociais com peso e influência diferenciada na sociedade e na política. Tem-se, assim, uma espécie de *Estado hermeneuticus*. Este Estado teria, como modelo de características, o modo de ser da linguagem na concepção da hermenêutica filosófica. Essas características atuam na orientação do seu modo de ser e agir. Entre uma dessas características, cita-se o diálogo. Contudo, ressalta-se aqui um outro aspecto latente da natureza do processo linguagem/compreensão na hermenêutica filosófica, que pode servir de orientação para uma postura de um Estado *hermeneuticus*, interagindo com o diálogo.

Ressalta-se também o respeito ao estranho. Ao identificar algo como estranho, esta situação nos coloca em situação de atenção, pois aquilo que apareceu como estranho nos tira de uma situação familiar, tira-nos de uma certa zona de conforto, em relação à compreensão. Esta situação causa uma tensão produtiva entre aquilo que eu sei e aquilo que está diante de mim, e que aparece como o que não sei. É nesta tensão que se abre o espaço para o outro, a alteridade, o diferente, sem, contudo, eliminá-lo.

Segundo Gadamer, um exemplo paradigmático sobre esta situação é a tradução. Na tradução, no caso de um texto, os horizontes de sentido do leitor/tradutor e do autor do texto se tocam e se entrelaçam, sem perder a natureza própria de cada

um. O que surge, desse acontecimento, é uma unidade de sentido através das fusões de horizonte.

Na tradução apropria-se o estranho enquanto tal, o que não significa deixá-lo estar como estranho nem incorporá-lo na própria língua pela mera reprodução de seu caráter estranho. Nela fundem-se, antes, os horizontes do passado e do presente num constante movimento, como o que constitui a essência da compreensão. (Gadamer, 2007, p. 508).

Usando este exemplo para atuar na esfera institucional, através do elemento de organização e normatização do Direito Público, o Estado, pode-se dizer que, na perspectiva da hermenêutica filosófica, o Estado não pode se assumir como uma identidade única e absoluta em relação a outras identidades possíveis, sobrepondo-se e eliminando outras identidades, tanto do ponto de vista da política nacional, como internacional. Dessa forma, o Estado *hermeneuticus* é, antes de tudo, um Estado *xenófilo*. E, enquanto xenófilo, é promotor constante do diálogo, seja no âmbito interno ou externo. Nesse modelo de Estado, a dominação, a colonização, a exploração de um Estado sobre outro não é uma postura aceitável.

Existe, assim, um certo cosmopolitismo nesse modelo de Estado; contudo, e novamente, a base que orienta a universalização de direitos, tanto em nível do direito público, quanto em nível do direito internacional, é o modelo de linguagem da hermenêutica filosófica e, de forma correlata, a própria finitude. É um cosmopolitismo de sujeitos históricos reais que, através do diálogo, estabelecem um solo comum na conversação. O critério não é um critério transcendental, ao estilo de um imperativo categórico de Kant, mas um critério que garante a natureza finita do ser humano enquanto ser histórico. É a própria existência humana.

Sendo um Estado xenófilo, o diálogo é a forma própria e fundamental desse modo de ser, que respeita o estranho e o estrangeiro, seja em nível de compreensão, seja em nível de política local ou internacional, nos limites máximos do respeito à dignidade da pessoa humana. É um Estado de total inclusão social e política, respeitando as liberdades individuais. Nesse contexto, a questão da democracia vem à baila, num Estado que se articula com bases orientadas na linguagem, sendo a linguagem uma instância ontológica em que a finitude humana se desvela no diálogo,

na conversação com a alteridade. Esse Estado não pode ser autocrata, totalitário, teocrático, ditador ou oligárquico⁸⁷.

Um Estado que é pautado pelos princípios da hermenêutica filosófica só pode ser democrático. Todas as outras possibilidades não coadunam com a ideia de participação inerente tanto na democracia quanto na linguagem. O olhar de Gadamer sobre a política não é um olhar direto de fixação, mas também não se enquadra em olhar de soslaio. Ao longo dos textos de Gadamer, é possível perceber uma defesa intransigente da alteridade, de criar espaços de diálogo para que o outro possa ser realmente aquilo que é, dentro dos limites do respeito à pessoa humana.

Mas essa compreensão de Gadamer não deve ser entendida somente como uma questão de vontade, desejo ou querer de indivíduos. A solidariedade, a tolerância e a democracia são ações e conceitos que devem ter o respaldo em nível estatal para as suas efetivações, correndo o risco de se tornarem somente ideais louváveis, mas inexecutáveis, se não houver uma presença que garanta isso. Essa presença é o Estado. E o Estado em forma democrática.

Desse modo, ao preservar o outro e seu modo de ser, assim como também se preservar, sem submissão a ninguém, Gadamer se torna um promotor da ideia de comunidade. Nesse caso, Gadamer entende a democracia muito mais como uma comunidade política do que um regime de governo. Uma comunidade em que todos estão no mesmo nível, pois a base da comunidade é a linguagem, manifesta na finitude. Todos podem e devem falar e conceituar para se chegar a um consenso. Uma comunidade do consenso é uma comunidade que respeita a todos, tanto do ponto de vista pessoal, quanto do ponto de vista formal, produzindo, assim, uma maior e mais elevada garantia da existência do modo de ser da finitude expressa em seres históricos e linguísticos.

A universalidade do Estado deve ter como base a universalidade da linguagem na hermenêutica filosófica, em que a preservação e existência de várias línguas não impedem que existam interlocutores, não impedem que se conheçam novas línguas. Essa universalidade se radica na finitude, tanto para o Estado quando

⁸⁷ “Sabe-se que uma conversa não é possível, se uma das partes crê absolutamente estar numa posição superior em relação à outra, algo como se afirmasse possuir um conhecimento prévio dos preconceitos a que o outro se atém” (Gadamer, 2007, p. 141). Todas as propostas de regime políticos em que o ser humano não é respeitado em sua integralidade, não serão aceitas dentro do contexto da hermenêutica filosófica. Dessa forma, a hermenêutica filosófica se apresenta radicalmente humanista.

para a linguagem, conferindo um exercício de alteridade, cidadania e democracia, através do Estado *hermeneuticus*.

5 CONCLUSÃO

Gadamer distanciou-se de uma forma da hermenêutica somente metodológica, ao tratar a hermenêutica como técnica, arte e *práxis* na hermenêutica filosófica. E ao se distanciar desta maneira metodológica, Gadamer fez uma trilha na busca de sentido, daquilo que se pode chamar da “coisa mesma”. Para Gadamer, a busca de sentido da “coisa mesma”, seja a “coisa mesma” um texto, uma fala, uma conversa, significa tratar da compreensão de um modo geral. Dessa forma, não quis o estabelecimento de uma regra ou método para o compreender, mas quis tratar do modo de ser da compreensão fundamentado na ontologia.

Gadamer criou uma hermenêutica centrada na ontologia, que se manifesta na linguagem, e o modo de ser da linguagem na hermenêutica filosófica possui características bem específicas, tais como: a abertura ao outro, a diversidade e a disposição ao diálogo. Essas formas de manifestação da linguagem ocorrem inequivocamente atravessadas na finitude, demonstrando uma conexão insuperável entre ser humano, linguagem, história, compreensão e a própria finitude. Para Gadamer, *todo* acontecimento humano é um acontecimento linguístico, não importa a área do conhecimento ou o tipo de conhecimento; portanto, o modo de ser da linguagem orienta o comportamento humano. Sendo a linguagem orientadora das ações humanas e sendo a linguagem o *medium* da compreensão humana, por excelência, a comunidade humana está impregnada de linguagem.

Tendo a comunidade humana seus problemas, questões e soluções, estes problemas, questões e soluções passam necessariamente pela linguagem enquanto instância ontológica. Entre essas questões e problemas humanos, está a questão da convivência humana e os critérios de formação da comunidade humana, principalmente hodiernamente. Gadamer, seguindo a missão do filósofo de “*clarificação dos conceitos*”, se propôs a entender e clarificar a situação da convivência humana, querendo compreender quais são critérios de convivência humana atualmente.

Nesse sentido, a trilha que Gadamer nos ofereceu nos leva inicialmente ao pensamento grego para apresentar as relações primordiais entre os seres humanos e a natureza, e entre os seres humanos entre si, assumindo como ponto de partida esta referência para começar a discutir sobre a convivência humana.

Referindo-se aos gregos, constatou-se que havia uma unidade de sentido que permeava a convivência humana, entrelaçando ética e política na antiguidade, e dessa forma configurando a convivência humana da época. Esta convivência tinha como unidade de sentido o bem. A partir desta referência, a hermenêutica filosófica lançou seu olhar para a compreensão do bem, elemento da unidade de sentido da convivência humana à época, que unia a ética e a política, oferecendo as balizas da convivência humana. Este olhar foi lançado em forma de interrogação sobre o bem, o que levou a discutir a convivência humana e, conseqüentemente, as discussões da ética e da política que eram atravessadas pelo bem de forma ontológica.

Por mais que seja interessante esta discussão, e realmente o é, o motivo da investigação para Gadamer não teve somente um apelo acadêmico de pesquisa, mas teve, principalmente, um apelo existencial do momento atual. O momento atual apresenta-se, por sua vez, como uma carência crucial para a convivência humana, chegando até nos colocar em perigo real sobre a continuidade da vida humana. Contudo, vale a pena ressaltar que este perigo não é sentido do mesmo modo para todos os indivíduos. Em alguns casos reais, o perigo se manifesta com maior intensidade para alguns indivíduos mais do que para outros.

Um exemplo de constatação desse fenômeno atual, de perda de sentido, entre ética e política, e de um desalento social e político, pode ser elencado pelos sistemas totalitários existentes no século XX, ou movimentos fundamentalistas religiosos nos séculos XX e XXI. Em ambos os casos, a relação de unidade de sentido que orienta a convivência humana na perspectiva de defesa e preservação da pessoa humana foi perdida. Esses exemplos citados negaram qualquer espaço para a diversidade, para o diferente e para a alteridade.

Nesses exemplos, instalou-se um discurso monopolizador das pessoas e do Poder, para o exercício da dominação. O fundamentalismo, ou totalitarismo, instaurou e instaura, um único sentido para a convivência humana, determinando tudo nesse único sentido. No fundamentalismo ou totalitarismo, em regra geral, a convivência humana se torna bastante cruel, pois negam o ser humano como um ser de experiências, impondo-lhe uma única experiência de vida. A convivência humana, desta forma, fica pobre, desumanizada e sem sentido. Contudo, a preocupação e a constatação de Gadamer não são apenas no plano macro da convivência humana, no plano da política. É uma preocupação com a convivência humana no plano micro, em

aspectos mais particulares, na família, na igreja, na universidade, no dia a dia com o outro.

Nesse sentido, a hermenêutica filosófica de Gadamer, ao identificar uma situação de desalento e falta de sentido na convivência humana, e entendendo que é necessário reestabelecer uma unidade de sentido que dê uma orientação para a preservação e promoção da vida humana em toda a sua dignidade, entende que é necessário reestabelecer o acordo entre ética e política, o qual, segundo Gadamer, foi rompido na modernidade em relação ao modelo da antiguidade. Essa abordagem da hermenêutica filosófica possui, então, uma clara indicação para uma filosofia prática. Esta orientação ou indicação da hermenêutica filosófica à filosofia prática não ocorre pela simples adesão a *phronesis* aristotélica como modelo, mas também pela compreensão do potencial que a *phronesis* pode oferecer, aliado à concepção ontológica da linguagem que a hermenêutica filosófica possui, para trilhar os caminhos da abertura, diversidade e alteridade que Gadamer compreende como fundamentais para a convivência humana atual.

Gadamer, ao tratar de abertura, diversidade e alteridade, o faz tendo como referência fundamental a linguagem como instância ontológica na hermenêutica filosófica. Ao fazer isso, Gadamer compreende a importância da linguisticidade e historicidade humana, ou seja, a substancialidade da linguagem de forma real e histórica do ser humano em suas experiências de coexistência com o ser. E nesse aspecto, o aspecto existencial do ser humano, a finitude, é o elemento fundamental. Isso significa dizer que, para pensar a contemporaneidade, é preciso pensar a linguagem, a história e a finitude. Tudo ao mesmo tempo, pois todas estão imbricadas entre si e manifestadas humanamente.

Gadamer escreveu vários textos e livros, e em todos os seus materiais a questão da linguagem é um tema presente; contudo, outros temas importantes e relevantes aparecem ligados à linguagem. O aparecer desses temas em algumas vezes foi explícito, em outras vezes foi implícito. O tema da ética aparece em alguns textos de Gadamer. O tema da política aparece outras vezes nos textos de Gadamer. Mas a relação entre ética e política em Gadamer está na dimensão implícita dos seus textos. O que se procurou fazer aqui foi colocar em explícito algo que não estava explícito. A ideia foi a partir de Gadamer, construir com Gadamer argumentos que defendessem essa relação ancorada na hermenêutica filosófica.

Com a ontologia expressada na linguagem, a ética e a política se encontraram no mesmo *medium*, e se encontraram no ser finito, o ser humano. Nesse sentido, assim como Gadamer não pretendeu um manual de interpretação, de forma fixa e rígida, por entender a compreensão/interpretação como atividade humana radicalmente da *práxis*, portanto do movimento, e da especulação, é possível entender com Gadamer que a ética e a política, enquanto dimensões práticas humanas, não podem ser também fixas e rígidas, ou ancoradas em uma substância despregada da história e da vida humana.

Dessa forma, pode-se até dizer que a hermenêutica de Gadamer se assemelha um pouco à postura de dois personagens icônicos na história da humanidade: Moisés e Sócrates. Moisés é o homem do anúncio e da libertação, uma mensagem positiva. Sócrates é o homem da pergunta e do questionamento, uma mensagem que se coloca contra certos valores e crenças, procurando sempre os enunciados consistentes e coerentes. Têm-se, assim, uma anunciação (Moisés) e uma enunciação (Sócrates), com um diferencial fundamental em Gadamer, a presença da ontologia manifestada na linguagem expressada radicalmente na finitude humana. Portanto, aquilo que é anunciado e enunciado é algo de natureza metafísica e ontológica. Uma ontologia que expressa a finitude.

Pois bem, a hermenêutica filosófica *anuncia* uma unidade de sentido, que é construída a partir da compreensão humana, marcada inevitavelmente pela linguagem e história, e ao mesmo tempo expressa esta compreensão em forma de *enunciados* na linguagem. Há uma mensagem positiva de encontro com o compreensível, ao mesmo tempo em que o acesso a este compreensível só ocorre pela linguagem.

É nesse contexto que a finitude é compreendida como algo fundamental na hermenêutica filosófica, tanto na dimensão da compreensão, quanto na dimensão da filosofia prática. Ou seja, anúncios e enunciados ocorrem historicamente, não ocorrem de forma desconexa com a realidade em que surgem, ou chegam “de fora” da realidade. Muito pelo contrário, seguindo a orientação da finitude, como a condição intransponível do ser humano, anúncios e enunciados só ocorrem a partir do ser humano e, portanto, só encontram sentido também no ser humano.

Ao defender esta postura, Gadamer não cria necessariamente algo, mas faz a filosofia retornar ao seu sentido originário, em que a filosofia estava conectada com a ontologia. Nesse sentido, a finitude assume uma posição de centralidade. Com

Gadamer, é possível enxergar, através da historicidade da compreensão e da linguisticidade, a posição fundamental e o reconhecimento da ontologia da finitude.

Esta posição traz a finitude, mediada pela linguagem e história, enquanto uma ontologia, no sentido de conceitos fundamentais do pensamento. Por isso, pode-se dizer que a hermenêutica filosófica é uma ontologia da finitude. A ontologia apresentada pela hermenêutica filosófica é enraizada na vida, no ser humano, com toda a sua limitação e sua existência, numa relação de pensamento e mundo. É uma ontologia viesada na finitude, na experiência humana.

Nessa perspectiva, a hermenêutica filosófica reconcilia a ética e a política porque ambas são experiências humanas, assim como a própria hermenêutica filosófica enquanto experiência de compreensão, expressada na linguagem e na história. E, deste modo, todas se encontram, enquanto experiência da finitude, seja a ética, seja a política, seja a compreensão, seja a linguagem, encontram-se de forma ontológica.

Entendendo a linguagem como a forma originária do ser humano no mundo, a hermenêutica entende que qualquer forma de organização humana não pode deixar de lado a relação de compreensão linguística que se faz presente no mundo. É por isso que a subjetividade em Gadamer não possui um privilégio, como no modelo moderno, mas é entendida como participante no processo da compreensão, e não como elemento determinante no processo da compreensão. Gadamer valoriza, assim, a substancialidade que está presente na subjetividade, isto é, a vida, a história, a tradição, a linguagem e, sobretudo, a finitude.

Por isso, todos são importantes, não somente um eu, solipsista e absoluto. Todos possuem uma substancialidade que não pode ser negada, a substancialidade de cada indivíduo é única e inalienável. É nessa mesma substancialidade que a história se faz e se mostra. É nessa substancialidade que ações humanas são feitas, pensadas e articuladas. É na substancialidade que ética e política são experienciadas, vivenciadas.

Gadamer, ao reconhecer a importância da finitude no processo compreensivo-linguístico, não somente altera a hermenêutica, mas também produz uma reflexão ética e política profunda, em relação aos padrões atuais de ética e política. Com Gadamer, e todo o contexto ético e político que a hermenêutica filosófica carrega, e que pode ser desenvolvido, é possível repensar o plano jurídico-positivo-normativo sobre Direitos Humanos, sobre o combate ao racismo, sobre apoio à

comunidade LGBTQIAPN+, sobre a relação do ser humano com a natureza, sobre intolerância religiosa, sobre Democracia, sobre Políticas Públicas de Inclusão, e sobre *novos sujeitos históricos de direito*, e assim por diante.

A partir do entendimento em Gadamer é possível pensar um *sujeito hermeneuticus* que surge enquanto categoria hermenêutica para rever o plano jurídico-positivo-normativo, pressionando o carcomido conceito normativo de sujeito de direito. O conceito de sujeito de direito exclui muito mais que inclui pessoas, no plano jurídico-positivo. O *sujeito hermeneuticus*, ao contrário se ancorando na finitude, e atuando na ética e na política de forma radicalmente humana, reconhece a transitoriedade e limitação dos sujeitos históricos, por isso está sempre em estado de abertura e inclusão, para dentro do plano jurídico-positivo-normativo. Esse sujeito, não corre o risco da petrificação ou engessamento, pois está sempre em atualização, já que se manifestando na linguagem está sempre conectado com a finitude.

A partir do entendimento em Gadamer, é possível pensar também um *Estado hermeneuticus* marcado pela *xenófila*, em que o estranho, o diferente, o “não-eu”, no sentido de uma negação de padronização de um “eu”, que caminha no limite maximal do respeito à pessoa humana, construindo, assim, uma base democrática sólida. Isto não quer dizer que a reflexão ética da hermenêutica filosófica, orientada na finitude, seja um *santo graal* da questão ética e política na contemporaneidade e que irá apresentar solução para tudo.

Nem tampouco que a hermenêutica filosófica tenha uma missão profética ou salvadora da humanidade. Não. A hermenêutica filosófica, enquanto filosofia que é, propõe-se, enquanto uma racionalidade prática, a expressar a significativa, histórica e linguística experiência humana do compreender. E ao fazer isso, levanta-se reflexivamente, apresentando os pressupostos do pensar e do agir contemporâneos, ou seja, a compreensão da totalidade das experiências humanas na finitude, entre elas, a ética e política, atingindo as experiências humanas, da diversidade, da diferença e da alteridade. É por isso que ética e política se reconciliam na hermenêutica filosófica.

Com Gadamer reconciliando a ética e a política ocorre um alargamento do mundo enquanto compreensão, em que todas as experiências humanas, que contemplem a dignidade da pessoa humana, são privilegiadas. Desta forma, a hermenêutica possui e indica desdobramentos éticos importantes como a solidariedade e uma ética do cuidado com o outro, a partir da compreensão na finitude.

Abre-se, então, um mundo efetivamente humano, com todas as suas vantagens e desvantagens, a partir da finitude. Abre-se um espaço para inúmeras possibilidades, seja de compreensão, seja de acordos de convivência, seja de alargamentos do conceitual jurídico-positivo, e em todos esses aspectos o diálogo é fundamental. Um diálogo que respeite as substancialidades das subjetividades envolvidas no diálogo. A partir da finitude, existe, então, uma totalidade de experiências disponíveis, mediadas pela linguagem e pela história, entre elas, a ética e a política que, segundo Gadamer, não podem ser compreendidas isoladamente e tampouco sem uma compreensão ontológica.

REFERÊNCIAS

- AGOSTINHO, Santo. **Confissões**. Tradução de J. Oliveira Santos, S. J. e A. Ambrósio de Piña. 2. ed. São Paulo: Abril Cultural, 1980. (Os Pensadores).
- ALMEIDA, Custódio Luís Silva de. A produtividade do mito. **Revista Veritas**, v. 4, n. 43, 1988.
- ALMEIDA, Custódio Luís Silva de. **Hermenêutica e Dialética**: dos estudos platônicos ao encontro com Hegel. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2002.
- ALMEIDA, Custódio Luís Silva de; FLICKINGER, Hans-Georg; ROHDEN, Luiz (org.). **Hermenêutica Filosófica**: nas trilhas de Hans-Georg Gadamer. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2000.
- ARENDT, Hannah. **Da Revolução**. Tradução de Fernando Dídimo Vieira. Brasília: UNB, 1988.
- ARISTÓTELES. **Ética a Nicômaco**. Tradução de Leonel Vallandro e Gerd Bornheim, da versão inglesa de W. D. Ross. São Paulo: Abril Cultural, 1984. (Os Pensadores).
- ARISTÓTELES. **Ética a Nicômaco**. Tradução de Maria da Gama Kury. Brasília: UnB, 1985.
- ARISTÓTELES. **Ética a Nicômaco**. Seleção de textos de José Américo Motta Pessanha. 4. ed. São Paulo: Nova Cultural, 1991. (Os Pensadores, v. 2).
- BICCA, Luiz. **Racionalidade moderna e subjetividade**. São Paulo: Edições Loyola, 1997.
- BIGNOTTO, Newton. As fronteiras da ética: Maquiavel. *In*: NOVAES, Adauto (org.). **Ética**. 3. ed. São Paulo: Companhia das Letras, 1992. p.113-125.
- BITTAR, Eduardo Carlo Bianca. **Curso de Filosofia do Direito**. 11. ed. São Paulo: Atlas, 2015.
- BOBBIO, Norberto. **A era dos direitos**. Tradução de Carlos Nelson Coutinho. 7. ed. Rio de Janeiro: Elsevier, 2004.
- BRANDÃO, Junito de Souza. **Mitologia Grega**. Petrópolis: Vozes, 1986. v. 1.
- CORETH, Emerich. **Questões fundamentais de hermenêutica**. São Paulo: EDUSP, 1973.
- DESCARTES, René. **O discurso do método**. Tradução de J. Guinburg e Bento Prado Junior. São Paulo: Abril Cultural, 1973. (Os Pensadores).

DESCARTES, René. **O discurso do método**. Tradução de Maria Ernantina Galvão. São Paulo: Martins Fontes, 1996.

DUQUE-ESTRADA, Paulo Cesar. Limites da herança heideggeriana: a práxis na hermenêutica de Gadamer. **Revista Portuguesa de Filosofia**, v. 56, p. 509-520, 2000. Número especial: A Idade Hermenêutica da Filosofia: Hans-Georg Gadamer.

ÉSQUILO. **Oresteia**. Edição bilíngue. Tradução, introdução e notas de Mário da Gama Kury. São Paulo: Perspectiva, 2014.

EUCLIDES. **Os Elementos**. Tradução de Irineu Bicudo. São Paulo: Fundação Editora da Unesp, 2009.

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

GADAMER, Hans-Georg. **Elogio da Teoria**. Tradução de João Tiago Proença. Lisboa: Edições 70, 1983b.

GADAMER, Hans-Georg. **O mistério da saúde**: o cuidado da saúde e a arte da medicina. Lisboa: Edições 70, 1983c.

GADAMER, Hans-Georg. **Gesammelte Werke**: Band 7: Griechische Philosophie III: Plato Im Dialog. Tübingen: Mohr Siebeck, 1991. v. 7.

GADAMER, Hans-Georg. **O mistério da saúde**: o cuidado da Saúde e a Arte da medicina. Tradução de Antonio Hall. Lisboa: Edições 70, 1993.

GADAMER, Hans-Georg. **El inicio de la filosofia occidental**. Tradução de Ramón Alfonso Diez y M." del Carmen Blanco Cubierta de Mario Eskenazi. Barcelona: Paidós, 1995.

GADAMER, Hans-Georg. **Mito y Razon**. Tradução de José Francisco Zuñiga García. Barcelona: Paidós, 1997a.

GADAMER, Hans-Georg. **Verdade e método I**: traços fundamentais de uma hermenêutica filosófica. Tradução de Flávio Paulo Meurer. 2. ed. Petrópolis: Vozes, 1997b.

GADAMER, Hans-Georg. **Herança e o futuro da Europa**. Tradução de Antonio Hall. Lisboa: Edições 70, 1998.

GADAMER, Hans-Georg. Durante ciclo de diálogos em 09 de julho de 1989 em Heidelberg. *In*: GRONDIN, Jean. **Introdução à hermenêutica filosófica**. Tradução e apresentação de Benno Dischinger. São Leopoldo: Editora Unisinos, 1999. p. 206-214.

GADAMER, Hans-Georg. La dialéctica de Hegel. **Cinco ensayos hermenéuticos**. Tradução de Manuel Garrido. 5. ed. Madrid: Ediciones Cátedra, 2000.

GADAMER, Hans-Georg. **El inicio de la sabiduría**. Tradução de Antonio Gómez Ramos. Barcelona: Paidós, 2001a.

GADAMER, Hans-Georg. **Elogio da Teoria**. Traduzido por João Tiago Proença. Lisboa: Edições 70, 2001b.

GADAMER, Hans-Georg. **Verdade e método II**. Complementos e índice. Tradução de Enio Paulo Giachini. 3. ed. Petrópolis: Vozes, 2007.

GADAMER, Hans-Georg. **A ideia do bem entre Platão e Aristóteles**. São Paulo: WMF Martins Fontes, 2009a.

GADAMER, Hans-Georg. **Hermenêutica em retrospectiva**. Tradução de Marcos Antônio Casanova. Petrópolis, RJ: Vozes, 2009b.

GADAMER, Hans-Georg. **A filosofia grega e o pensamento moderno**. São Paulo: Paulus, 2012a.

GADAMER, Hans-Georg. **Hegel-Husserl-Heidegger**. Tradução de Marco Antonio Casanova. Petrópolis: Vozes, 2012b.

GADAMER, Hans-Georg. **Platão como portratista**. São Paulo: Paulus, 2012c.

GADAMER, Hans-Georg. **Verdade e método I**: traços fundamentais de uma hermenêutica filosófica. Tradução de Flávio Paulo Meurer. 15. ed. Petrópolis, RJ: Vozes, 2018.

GADAMER, Hans-Georg. **Hermenêutica da obra de arte**. Tradução de Marco Antonio Casanova. São Paulo: Martins Fontes, 2020.

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

GRODIN, Jean. **Hermenêutica**. Tradução Marcos Marciolino. São Paulo: Parábola Editorial, 2012a.

GRONDIN, Jean. **O Pensamento de Gadamer**. São Paulo: Paulus, 2012b.

GRUPPI, Luciano. **Tudo começou com Maquiavel**: as concepções de Estado em Marx, Engels, Lênin e Gramsci. Tradução de Daria Canali. 8. ed. Porto Alegre: Editora L&PM, 1987.

HADOT, Pierre. **Exercício espirituais e Filosofia Antiga**. Tradução de Flavio Fontenelle Loque e Loraine Oliveira. São Paulo: É Realizações, 2014.

HARADA, F. H. **Iniciação à Filosofia**. Teresópolis: Daimon, 2009.

HÖFFE, Otfried. **Immanuel Kant**. Tradução de Christian Viktor Hamm. São Paulo: Martins Fontes, 2005.

JAEGER, Werner Wilhem. **Paideia: a formação do homem grego**. 3. ed. São Paulo: Martins Fontes, 1994.

KANT, Immanuel. **Crítica da Faculdade do Juízo**. Tradução de Valério Rohden e Antonio Marques. 2. ed. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 1995.

KANT, Immanuel. **Crítica da razão pura**. Tradução de Valério Rohden. São Paulo: Nova Cultural, 1997. (Os Pensadores).

KANT, Immanuel. **Crítica da razão prática**. Lisboa: Edições 70, 1999.

KANT, Immanuel. **Crítica da razão pura**. Tradução de Valério Rohden e Udo Baldur Moosburger. São Paulo: Nova Cultural, 2000. (Os Pensadores).

KOYRÉ, Alexandre. **Estudos de história do pensamento científico**. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 1991.

KUSCH, Martin. **Linguagem como cálculo versus linguagem como meio universal**: um estudo sobre Husserl, Heidegger e Gadamer. São Leopoldo: Unisinos, 2001.

LOCKE, John. **Segundo Tratado sobre o Governo Civil**. Tradução de Magda Lopes e Marisa Lobo da Costa. Petrópolis, RJ: Vozes, 1994.

LOCKE, John. **Dois Tratados sobre o Governo**. Tradução de Júlio Fischer. São Paulo: Martins Fontes, 1998.

LOCKE, John. **Segundo Tratado do Governo Civil**. Tradução de Magda Lopes e Marisa Lobo Costa. Petrópolis, RJ: Vozes, 2011.

MACHADO, Hugo de Brito. **Introdução aos estudos do direito**. São Paulo: Atlas, 2004.

MACPHERSON, Crawford Brough. **A teoria política do individualismo possessivo**: de Hobbes a Locke. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1979.

MAQUIAVEL, Nicolau. **O Príncipe**. Tradução de Lívio Xavier. São Paulo: Abril Cultural, 1973. (Os Pensadores).

MARCONDES, Danilo. **Iniciação à História da Filosofia**: dos pré-socráticos a Wittgenstein. 13. ed. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2010.

MCGRADE, A. S. **Filosofia Medieval**. Tradução de André Oídes. Aparecida: Ideias & Letras, 2008.

MORAES, Alexandre de. **Direitos humanos fundamentais**: teoria geral, comentários aos arts.1º a 5º da Constituição da República Federativa do Brasil: Doutrina e Jurisprudência. 10. ed. São Paulo: Atlas, 2013.

NIETZSCHE, Friedrich. **A filosofia na idade trágica dos gregos**. Tradução de Maria Inês Madeira de Andrade. Lisboa: Edições 70, 2018.

NODARI, Paulo César. **Ética, Direito e Política: a paz em Hobbes, Locke Rousseau e Kant**. São Paulo: Paulus, 2014.

NOVAES, Adauto (org.). **Ética**. 3. ed. São Paulo: Companhia das Letras, 1992.

OLIVEIRA, Manfredo Araújo de. **Ética e Racionalidade Moderna**. São Paulo: Vozes, 1993a.

OLIVEIRA, Manfredo Araújo de. **Ética e Sociabilidade**. São Paulo: Loyola, 1993b.

OLIVEIRA, Manfredo Araújo de. **Ética na relação entre Igreja e Sociedade**. Aparecida, SP: Ed. Santuário, 1994.

OLIVEIRA, Manfredo Araújo de. **Ética e Práxis Histórica**. São Paulo: Ática, 1995.

OLIVEIRA, Manfredo Araújo de. **Tópicos sobre dialética**. Porto Alegre: EDIPUCRS, 1996.

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

OLIVEIRA, Manfredo Araújo de. **Ética, direito e democracia**. São Paulo: Paulus, 2010.

OLIVEIRA, Manfredo Araújo de. **Antropologia filosófica contemporânea**. Subjetividade e inversão teórica. São Paulo: Paulus, 2012.

OLIVEIRA, Manfredo Araújo de. **A religião na sociedade urbana e pluralista**. São Paulo: Paulus, 2013.

OLIVEIRA, Manfredo Araújo de. **A Ontologia em debate no pensamento contemporâneo**. São Paulo: Paulus, 2014a.

OLIVEIRA, Manfredo Araújo de. Prefácio: o desafio do liberalismo político. *In*: NODARI, Paulo César (org.). **Ética, Direito e Política: a paz em Hobbes, Locke Rousseau e Kant**. São Paulo: Paulus, 2014b. p. 9-15.

OLIVEIRA, Manfredo Araújo de. **A Metafísica do ser primordial**. São Paulo: Edições Loyola, 2019.

OLIVEIRA, Manfredo Araújo de; ALMEIDA, Custódio Luís Silva de (org.). **O Deus dos filósofos modernos**. Petrópolis, RJ: Vozes, 2002.

PAVIANI, Jayme. **Filosofia e método em Platão**. Porto Alegre: EDIPUCS, 2001.

PAVIANI, Jayme. **As origens da ética em Platão**. Petrópolis, RJ: Vozes, 2013.

PLATÃO. **Diálogos**. Belém, PA: UFP, 1980.

PLATÃO. **Apologia de Sócrates**. Belo Horizonte: Virtual Books, 2003.

PLATÃO. **Fedro**. Tradução de Carlos Alberto Nunes. Edição bilíngue. Pará: EDUFPA, 2010.

REALE, Giovanni. **História da Filosofia grega e romana, vol. IV: Aristóteles**. Tradução de Marcelo Perine Henrique Cláudio de Lima Vaz. São Paulo: Edições Loyola, 2015.

REIS, Maurício Martins. **Hermenêutica filosófica como filosofia: uma crítica interna ao pensamento de Gadamer**. Ijuí: Ed. Unijuí, 2017.

REY PUENTE, Fernando. A teoria em Platão como modo de vida ou como práxis segundo as interpretações de Pierre Hadot e Hans-Georg Gadamer. *In*: RODHEN, Luiz (org.). **Hermenêutica e dialética: entre Gadamer e Platão**. São Paulo: Edições Loyola, 2014. cap. 5, p. 117-139.

RODHEN, Luiz. **Hermenêutica filosófica. Entre a linguagem da experiência e a experiência da linguagem**. São Leopoldo: Unisinos, 2003.

RODHEN, Luiz. **Interfaces da hermenêutica**. Caixias 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**, v. 62, n. 148, p. 259-276, 2021.

ROUANET, Sérgio Paulo. **O mal-estar da modernidade: ensaios**. São Paulo: Companhia das Letras, 1993.

SEGURA PERAITA, Carmen. La lectura gadameriana de la filosofía práctica de Aristóteles. Constitución de una hermenéutica ontológica y política. **Pensamiento: Revista de Investigación e Información Filosófica**, v. 73, n. 275, p. 169-186, 2017.

SEMERARO, Giovanni. **O pensamento moderno**. Aparecida: Ideias & Letras, 2011.

SOARES, Marcio. **Hermenêutica e Dialética: entre Gadamer e Platão**. São Paulo: Loyola, 2014.

SOUZA, José Carlos de Aguiar. Modernidade, secularização e a crise de legitimidade: uma introdução a Blumenberg. **Síntese Nova Fase**, Belo Horizonte, v. 22, p. 301-319, 1995.

STEIN, Ernildo. **Compreensão e finitude: estrutura e movimento da interrogação heideggeriana**. Ijuí: Unijuí, 2001.

STEIN, Ernildo; STRECK, Lênio. **Hermenêutica e Epistemologia: 50 anos de Verdade Método**. Porto Alegre: Livraria do Advogado, 2015.

TEIXEIRA, Francisco José Soares. **Economia e Filosofia no Pensamento Moderno**. Fortaleza: Universidade Estadual do Ceará, 1995.

VAZ, Henrique Cláudio de Lima. **Antropologia Filosófica I**. São Paulo: Edições Loyola, 1991. v. 1.

VAZ, Henrique Cláudio de Lima. **Antropologia Filosófica II**. São Paulo: Edições Loyola, 1992. v. 2.

VAZ, Henrique Cláudio de Lima. Sentido e não-sentido na crise da modernidade. **Síntese Nova Fase**, Belo Horizonte, v. 21, n. 64, 1994.

VAZ, Henrique Cláudio de Lima. **Escritos de Filosofia II: ética e cultura**. 3. ed. São Paulo: Edições Loyola, 2000.

VAZ, Henrique Cláudio de Lima. **Escritos de Filosofia IV: introdução à ética filosófica**. São Paulo: Edições Loyola, 2004.

VERGNIÈRES, Solange. **Ética e Política em Aristóteles: *physis, ethos, nomos***. São Paulo: Paulus, 1998.

VLASTOS, Gregory. Equality and Justice in Early Greek Cosmologies. **Classical Philology**, v. 42, n. 3, p. 156-178, 1947.

WEBER, Max. **Ciência e Política: duas vocações**. Tradução de Leônidas Hesenberg e Octany Silveira da Mota. São Paulo: Cultrix, 1968.

WELFORT, Francisco Carlos (org.). **Clássicos da Política**. São Paulo: Ática, 1991.

WU, Roberto. A ontologia da *phronesis*: a leitura heideggeriana da ética de Aristóteles. **Revista Veritas**, v. 56, n. 1, 2011.

XENOFONTE. **Ditos e feitos memoráveis de Sócrates**. São Paulo: Abril Cultural, 1972. cap. 4, p. 150-154. (Os Pensadores).