

O FUNDAMENTO ÉTICO DA HERMENÊUTICA CONTEMPORÂNEA

Hans-Georg Flickinger*

SÍNTESE – O texto investiga a questão do fundamento ético da Hermenêutica filosófica de Gadamer, acentuando seu componente dialógico em contraposição às estruturas monológicas da racionalidade instrumental.

PALAVRAS-CHAVE – Hermenêutica. Ética. Filosofia do diálogo. Gadamer.

ABSTRACT – This text investigates the question of the ethical foundation of Gadamer's philosophical hermeneutics, stressing its dialogical dimension in contrast with the monological structures of instrumental rationality.

KEY WORDS – Dialogical philosophy. Ethics. Gadamer. Hermeneutics.

A repercussão do passado hermenêutico no debate filosófico sobre epistemologia e legitimação do conhecimento vem crescendo ao longo das últimas décadas. Um dos motivos para este fato é a perda da capacidade de convencimento da noção pós-cartesiana do saber; perda esta que abriu espaço à concepção não mais irrestritamente comprometida com a idéia iluminista da autonomia da razão humana. Dentro do leque de oposições ao onipotente sujeito racional, a Hermenêutica questiona a primazia do pensamento construtivo como base de legitimação exclusiva da produção de nosso saber.

O êxito da Hermenêutica no cenário atual das ciências explica-se, antes de tudo, pela convicção de que o mundo não pode ser considerado como simples resultado de um ato objetificador do pensar e, tampouco, como mero objetivo de manipulação por parte do sujeito cognoscitivo. Há inúmeras evidências em favor deste raciocínio. Tanto o fato de obras "clássicas" representarem, sempre de novo, uma fonte inesgotável de interpretações, quanto, por exemplo, a aptidão da ludoterapia para tratar indisposições psíquicas, ensinam-nos a importância de experiências que escapam da calculabilidade e da suposta supremacia do conhecimento conceitual. É contra a base aparentemente firme de um conhecimento, cuja legitimação remete ao potencial de uma espontaneidade oculta da razão – articulada, por Kant, como condição de possibilidade do saber científico – que a Hermenêutica lembra estar o ser humano, bem antes de qualquer atividade

* PUCRS/Univ. de Kassel, Alemanha.

reflexionante, inserido em seu mundo e dele fazendo parte. Por isso mesmo, seria ele incapaz de transformá-lo em mero objeto de sua manipulação sem, com isto, perder de vista algo essencial. Se reduzíssemos, deste modo, nossas experiências à mera objetificação do mundo, ocultaríamos o rico potencial de sentido que resulta do vir deste ao nosso encontro sob condições por nós não dominadas.

Entretanto, com esta sua recusa da imposição irrefletida da tradição iluminista às ciências, a Hermenêutica não está sozinha. Pelo contrário, enquadra-se numa corrente crítica de pensamento cuja articulação alimenta-se, sobretudo, das contradições intrínsecas à moderna racionalidade instrumental; contradições estas, que afinal culminaram na auto-instrumentalização do próprio homem. A crítica expressa na *Dialética do Iluminismo*, de Th. W. Adorno e M. Horkheimer, apontou, já nos anos quarenta do século passado, à cegueira da razão instrumental frente aos limites nela inscritos pela sua própria origem no mito. O "Debate em torno do Positivismo" que sacudiu, nos anos sessenta do mesmo século, a supremacia da epistemologia positivista¹, deixou suas marcas em vários campos das Ciências Sociais, sendo que, mais recentemente, a pretensão universalista da Hermenêutica filosófica, defendida por H. G. Gadamer, colocou em xeque a metodologia objetificadora como base última da legitimação de nosso conhecimento. Todas essas vertentes encontram sua base em comum na suspeita de o iluminismo ter abusado do impulso dominador da racionalidade instrumental; elas não contestam, porém, a importância do potencial reflexionante da razão. Muito pelo contrário, lembram-nos de que a implementação unilateral da razão construtiva corre o risco de fazer esquecer o que a sustenta desde sua origem; a saber, aquela sua já indicada base pré-racional. Base esta que, enquanto experiência ontológica, precede o próprio pensamento científico, que se vê assim questionado na sua pretensão fundadora.

Foi este o motivo mais forte que fez com que surgissem, já no século XIX, as primeiras tentativas de defender, para as Ciências Humanas, um procedimento metodológico próprio de investigação, distinto, portanto, dos caminhos vigentes nas Ciências Naturais. Embora ainda presos à perspectiva meramente epistemológica do questionamento hermenêutico, F. Schleiermacher, W. Dilthey e F. Nietzsche firmaram o novo horizonte, dentro do qual o século XX retomaria o projeto hermenêutico. Como doutrina da compreensão, a Hermenêutica não sustenta mais o gesto despótico do sujeito cognoscitivo, entregando-o, bem antes, a um acontecer ontológico intransponível. E a Hermenêutica vê-se deste modo remetida à sua base ontológica. Voltando-se, por isso, às fontes gregas da pergunta pelo saber, a investigação das condições do compreender redescobriria a experiência ontológica no próprio impulso originário do perguntar filosófico. Não pode surpreender, portanto, que, insatisfeitos com a concepção meramente epistemológica da hermenêutica do século XIX, os representantes da Hermenêutica

¹ Th. W. Adorno et alii: *Der Positivismusstreit in der deutschen Soziologie*, Berlin: Neuwied, 1972.

contemporânea – antes de tudo Heidegger, Ricoeur e Gadamer – fossem levados a ampliar seu leque argumentativo no sentido de recuperar, junto à tradição grega do pensamento ontológico, as aí implícitas fontes éticas que legitimam a responsabilidade quanto ao saber humano.

Como se vê, o impulso que levou à Hermenêutica moderna nasceu e alimentou-se da superestima sofrida pela racionalidade iluminista. Infelizmente, na busca de uma saída aos impasses sofridos por ela acabou-se por sufocar aquele que, ao meu ver, é o seu impulso mais promissor. Impulso este, do qual a Hermenêutica contemporânea nasceu e cujo potencial parece-me ser, até hoje, subestimado. Refiro-me ao impulso ético que legitima o desejo de compreender o outro e, com isso, também a si mesmo. Ao abandonar esta sua raiz ética, o debate epistemológico a deixou cair no esquecimento. Nada mais urgente, portanto, do que reativar este impulso originário, reconduzindo a Hermenêutica de volta à pergunta pela legitimação ética, intrínseca ao saber humano. Os raciocínios que seguem visam cumprir tal reivindicação, coincidindo, aliás, com outras tentativas de revelar a origem ética do perguntar filosófico².

Com o objetivo de evidenciar, portanto, esta origem ética, a partir da qual o projeto da Hermenêutica contemporânea se desdobra, nada melhor do que rever aquela última exposição sistemática, dela articulada por H. G. Gadamer. Para isto, esboçarei, primeiramente, as linhas mestras de sua obra principal, intitulada *Verdade e método*³, apontando, a seguir, as reformulações da terceira parte da obra. Reformulações estas, com as quais o autor reagia às críticas feitas a ele, as quais considerava válidas. Gadamer redigiria estas reformulações numa série de ensaios posteriores, escritos especialmente nas décadas de setenta e oitenta. E, por fim, acompanharei o filósofo no retorno que faz às raízes de seu pensamento na filosofia socrático-platônica, quando trabalha o conceito-chave da *phrónesis* grega, isto é, do saber prático. Explorarei aí as implicações que me parecem importantes para o entendimento deste recurso à filosofia grega e ao seu método dialógico. Recurso que levaria Gadamer à idéia originária da responsabilidade e do papel fundamental da ética do diálogo, que oculta em si o desafio do responder.

1

Se perguntarmos pelos fenômenos que levaram o autor de *Verdade e método* a costurar seu fio condutor de argumentação, teremos de destacar, antes de tudo, o seu desejo de provocar estupefação no leitor através de experiências que não se enquadram na visão objetivista do conhecimento. Para Gadamer, a experiência estética figura de fato como caso exemplar. Todos nós sabemos o que se passa

² Ver entre outros, Emmanuel Levinas, Martin Buber ou Franz Rosenzweig; SOUZA, Ricardo Timm de Souza: *Sujeito, ética e história – Levinas, o traumatismo infinito e a crítica da filosofia ocidental*, Porto Alegre: EDIPUCRS, 1999.

³ O título original é *Wahrheit und Methode – Grundzüge einer philosophischen Hermeneutik*, Tübingen, 1960. A tradução para o português, editada pela Editora Vozes, é de uma qualidade inaceitável; por isso, recomenda-se a edição em espanhol.

conosco diante de uma obra de arte: por mais detalhada e sagaz que seja a descrição da obra em questão, enquanto objeto, ela não satisfará jamais ou, melhor dito, esgotará os possíveis sentidos do ser da obra experienciada. Muito pelo contrário, a caracterização mais perfeita de uma tal obra dá-nos antes a impressão de encobrir o cerne que nela nos fascina, em vez de revelá-lo. É que o encontro com uma obra de arte qualquer não se caracteriza a partir do ato objetificador de um sujeito soberano, mas parece resultar de um vir ao nosso encontro de algo inqualificável, do qual não podemos fugir. Vemo-nos, destarte, coagidos a abandonar o olhar objetificador e entregar-nos a esta presença alheia a nós, instigante e misteriosa. Pois bem, é a este vir ao encontro de algo inqualificável, do qual não podemos fugir, que quero denominar aqui de um acontecer ontológico primordial.

Visto sob este ângulo, não deve surpreender que Gadamer tivesse feito desta experiência o eixo, em torno ao qual girariam as considerações de toda a primeira parte de seu *Verdade e método*. Ao criticar a concepção do juízo estético de Kant, na sua tentativa de, contra todas as evidências, garantir a autonomia da consciência estética, Gadamer fora levado a denunciar a soberania do sujeito racional, defendida por Kant, considerando a *Crítica do juízo* uma traição ao cerne da experiência estética. Tradição esta à qual Kant fora compelido pela necessidade de dar garantia à supremacia incondicional da razão instrumental. Contra a posição kantiana, portanto, Gadamer enfatizaria tanto a prioridade ontológica, quanto aquela temporal da "presença misteriosa" de algo que nos solicita e escapa, simultaneamente, na medida em que submetido a uma qualquer explicação.

Tomando, pois, a experiência estética como pedra de toque na avaliação do entendimento objetificador, restava a Gadamer revelar a qualidade específica que nela via anunciar-se e que nos deveria dar uma noção aproximada do conceito da experiência hermenêutica. Pois a insuficiência detectada na abordagem explicativa projetava dúvidas, também sobre o procedimento metodológico da Hermenêutica. E Gadamer busca, deste modo, um caminho capaz de respeitar a autenticidade do "objeto" do saber, na experiência de uma compreensão configurada de maneira inteiramente outra daquela objetificadora. Num certo sentido, o título *Verdade e método* remete a essa ambigüidade. Pois, no processo da interpretação hermenêutica, a verdade, embora inerente a algo que está à frente do sujeito, não se deixa amordaçar pelo pôr da razão construtiva. Pelo contrário, tal método objetificador serve, sem querer, para marcar os limites da verdade a expressar, na medida em que encarcera tudo o que vem ao encontro do sujeito num domínio de objetividade geral, no qual a experiência ela mesma é levada a calar. Sendo assim, todo o seu conteúdo constituir-se-ia sempre para além das condições a ela impostas pela razão calculadora. Constatado isto, Gadamer passaria, então, a tematizar a possibilidade de um sentido que escapasse à abordagem do método construtivo, sendo que o tema da segunda parte de sua obra-mestra seria aquele do paradoxo aparente de um método que, conservando embora o objeto, o escamoteia enquanto tal libertando-o às cadeias da razão instrumental.

E seria no novo espaço de inserção de sentido daí emerso, que se viria a definir, para o filósofo, o âmbito de aplicação da interpretação hermenêutica propriamente dita.

Sem poder entrar mais detalhadamente na reconstrução dos passos feitos resta segunda parte de *Verdade e método*, acho suficiente, para os nossos fins, destacar a figura do jogo, usado pelo autor como modelo estrutural, no intuito de trazer à luz o movimento subjacente ao processo do compreender. Depois de investigar tanto as raízes, quanto as diferenças de sua própria concepção, à que chama Hermenêutica filosófica, em relação à filosofia hermenêutica (heideggeriana), Gadamer concentra-se na exposição das características do jogo que, no seu conjunto, desenharam a base ontológica da experiência hermenêutica. Nascido no culto religioso, o jogo, segundo Gadamer, desdobra-se como processo não pré-determinável e tem, por isto, uma seriedade muito própria. Realizando-se em tempo e espaço específicos e em consonância com regras a ele inerentes, o jogo vem dotado do risco da perda ou do ganho, que nasce da espantosa autonomia que o caracteriza. Observando-o mais detalhadamente nos seus diversos aspectos, conseguiremos obter, de fato, uma noção mais precisa dos elementos subjacentes ao processo do compreender.

No primeiro momento, temos que o jogo desenrola-se num espaço separado do cotidiano e estruturado por regras de comportamento distintas daquelas que organizam nosso dia-a-dia social. Ao jogarmos, o nosso agir depende muito mais da atividade e das reações dos demais participantes do jogo, do que de uma qualquer estratégia racional de que queiramos dispor. Os participantes submetem-se, simplesmente, às regras do jogo, reconhecendo-as como base comum à ação e sabendo que, sem o respeito entre as partes e às regras estabelecidas, o jogo não se efetuará. É neste sentido que afirma a seriedade do jogo; uma seriedade que reconhece, além da autonomia do processo, também os parceiros enquanto condição imprescindível para que "se possa jogar" o jogo. No jogo, os participantes vêem-se referidos, por assim dizer, enlaçados uns aos outros, sendo que o jogo exige a entrega de cada um a um processo não dominável por nenhum dos participantes separadamente. Quem estiver, inicialmente, certo de ter elaborado o caminho mais adequado à vitória, vê-se surpreendido, de repente, por um lance inesperado do outro, ao qual não consegue mais corresponder à altura. Nesta breve caracterização, encontram-se já alguns elementos importantes na composição da estrutura básica do compreender. Com efeito, o processo de compreender é marcado pela relação simétrica entre os pólos da relação vivida. Uma das regras básicas ao jogo interpretativo é, como o jogo *tout court*, o não dever contar com um suposto sentido autêntico a ser revelado ao longo da investigação interpretativa. Trata-se de um texto, cujo sentido deva ser "decifrado", de um parceiro de diálogo ou de uma obra de arte, o intérprete depende tanto do potencial de sentido inscrito no próprio "objeto" quanto do acesso a este por ele mesmo escolhido, ao formular as perguntas que nortearão a reação do "objeto". Não há como pressupor o domínio ou a inferioridade de um ou de outro nesta parceria. O sentido nasce do

"vir ao encontro" de um ao outro, eu-tu, eu-texto, eu-obra de arte, etc. Constrói-se, no vai-e-vem oscilante entre dois pólos, sem repouso final. Muito pelo contrário, o que se experimenta aí é a incapacidade de esgotar o potencial de sentido contido nesta experiência. Neste contexto, é a perda da certeza última, legitimada tradicionalmente pela reflexão, que desconforta e faz sofrer; porém, o ganho compensa, pois vemo-nos envolvidos, de súbito, num acontecer que nos conduz à descoberta de um reservatório interior inesperado.

O segundo elemento importante que se mostra ao tomarmos assim o jogo "como fio condutor da explicação ontológica" (H. G. Gadamer) consiste na perda do lugar de exclusividade guardado normalmente pelo sujeito cognoscitivo. Atribuir ao sujeito a soberania em relação à delimitação do conhecimento torna-se, na doutrina da compreensão, insustentável. Contra uma longa história da primazia da idéia da subjetividade, o processo de compreender revela-nos a primazia de um acontecer, ao qual o indivíduo – embora dele sendo parte necessária – não pode impor, unilateralmente, seu ponto de vista. Tanto a pré-compreensão subjetiva, quanto os prejuízos e as posturas adquiridas ao longo da socialização individual – necessários referenciais que subjazem à articulação de todo o perguntar – vêm-se expostos a um teste de validade no momento do "vir ao encontro" entre o eu e o outro. Aí, ninguém escapa ao risco de correção de suas perspectivas, como resultado dos novos sentidos trazidos por "leituras" outras, de uma mesma coisa. Entre outras razões, é talvez, sobretudo, este risco de perder a autocerteza subjetiva que torna tão difícil a aceitabilidade da concepção hermenêutica. Vaidades da razão humana?

Como no jogo, ao qual se entregam os jogadores abrindo-se uns aos outros, o compreender desdobra-se no interior de contextos intransponíveis por parte dos sujeitos envolvidos. Contextos estes, dentro dos quais os indivíduos tomam parte ativa na produção de sentidos possíveis, denominados por Gadamer "horizontes". Horizontes que não podem ser objetificados. Entre eles, o filósofo destacaria a história e a linguagem enquanto espaços nos quais, desde sempre, nos movimentamos, já que não dominamos nem a história, nem a linguagem através da qual conquistamos o mundo. Nem de uma, nem da outra podemos fugir, eis que ambas nos sustentam. Tudo o que se compreende está na história e se desdobra na linguagem. Conseqüentemente, ambos horizontes contêm, neles mesmos, um acúmulo inesgotável de sentidos. Tal como o artista grego, que busca expor uma das infinitas formas inerentes ao material por ele trabalhado, aquele que quer compreender esforça-se por descobrir um possível sentido no texto, na obra ou na fala, consciente de que qualquer tentativa de encontrar sentido "autêntico" haveria de, forçosamente, fracassar. Na concepção gadameriana, história e linguagem assumem o papel de meios primordiais, aos quais o ser humano está entregue inevitavelmente. Assim sendo, o processo do compreender não se descobre apenas enquanto modo de agir dos envolvidos, senão também como o processo de sua inserção em uma certa ordem do acontecer não manejável por eles.

Na terceira parte de *Verdade e método*, Gadamer passa, por fim, a investigar a ontologia da linguagem que, perseguindo as pistas da filosofia platônica, eviden-

cia um alto potencial especulativo. Mesmo assim, a preocupação com esta temática está ainda por demais presa à perspectiva do filósofo clássico, que Gadamer jamais deixou de ser, ou seja, fixa-se demasiadamente a uma hermenêutica dos conceitos e à interpretação de textos clássicos, tomando-os como casos exemplares, reveladores da experiência hermenêutica. E Gadamer não consegue, por isto, desdobrar com toda a radicalidade a tese de que o "Ser que pode ser compreendido, é linguagem". É que o modelo da interpretação de textos não faz jus ao sentido pleno da linguagem como horizonte intransponível da experiência do ser, já que a interpretação de textos permite a aplicação de metodologias elaboradas antes. Em outras palavras, nesta última parte de *Verdade e método*, a exposição da ontologia da linguagem não consegue dar conta, ainda, das experiências implícitas à linguagem vivida, isto é, à linguagem que tem no diálogo vivo o seu lugar proeminente.

Seria a esta insuficiência que, com ironia peculiar, O. Marquardt viria a apontar ao dizer que Gadamer teria posto em prática, ao invés de explorar o "ser para linguagem", um ponto de vista do "ser para texto". Segundo Marquardt, o viver na linguagem só se poderia efetuar no acontecer do diálogo, enquanto o intérprete é capaz de expor-se a uma experiência encarnada frente ao outro, isto é, a aceitar o desafio do mistério real que outro lhe propõe com sua presença viva. Aceitando esta crítica, Gadamer reagiria com uma série de ensaios que, ao longo de duas décadas, colocariam o diálogo vivo, o vai-e-vem do dizer e do responder, enquanto o centro gravitacional de sua filosofia.

2

"Uma linguagem compreende-se apenas quando nela se vive." (Gadamer)

Na suas origens, a tradição hermenêutica, nascida de experiências teológicas, literárias e jurídicas, encontraria seu campo preferencial no trabalho de interpretação de textos. Nesta fase, o convite de "viver na linguagem" não significava, ainda, um expor-se ou, melhor, entregar-se ao diálogo vivo, no sentido de uma experiência ontológica radical. Pois só neste último caso ocorrem termos de suportar aquelas situações extremas de falta de palavras, do gaguejar ou mesmo da perda do domínio de nós mesmos. Todos nós conhecemos, por exemplo, a luta por palavras no momento de expressar nossa experiência frente ao desafio que nos lança uma obra de arte contemporânea. O mesmo ocorre quando da dificuldade de dar sentido atual a um conceito jurídico, encontrado na lei, o do constrangimento criado por uma reação do outro, não enquadrável no horizonte de nossas expectativas. Em todos esses casos, trata-se da experiência de uma distância a ser vencida e cuja ultrapassagem parece impossível. Pois bem, no trabalho hermenêutico com textos, tal experiência ameniza-se, devido à possibilidade de encontrar caminhos metodológicos, capazes de nos levar a um ou outro de seus possíveis sentidos. Falta, entretanto, aí, aquela experiência mais radical que só se encontra no acima referido "viver na linguagem" e, mais precisamente, no desdobramento do diálogo enquanto encontro com o outro, ou seja, num vir ao encontro enquanto acontecer

que inclui a nós mesmos. Em outras palavras, é só no diálogo vivo que o “ser para a linguagem” encontra seu campo de experiência primordial.

Como vimos, Gadamer aceitou as críticas feitas contra sua orientação demasiadamente presa à interpretação de textos. Isto não significa, porém, que ele tivesse renegado os resultados de sua argumentação em *Verdade e método*. Seu retorno ao diálogo efetivo, lugar da linguagem, buscava apenas revelar melhor as implicações do processo compreensivo. Pois percebera estar contida aí aquela dinâmica oculta da experiência ontológica subjacente a todo impulso do querer compreender.

Em vários esboços posteriores, sua argumentação giraria, por isso, em torno da linguagem como horizonte intransponível à reflexão, já que, vivida, não se deixa esgotar no papel de mero objeto e aponta, através de si mesma, ao que nela esconde e solicita a reflexão. Compreende-se, assim, que – no dizer de Gadamer – a hermenêutica seja a “compreensão do quanto fica de não dito quando se diz algo”⁴. Daí nossa impressão e que a linguagem esquiva-se de nós na medida em que tentamos dela nos apropriar, e acaba por levar-nos – se a ela nos fechamos – a procurar domá-la com conceitos precisos e determinantes.

Se isto for verdade, isto é, se a reflexão de fato encontra seu impulso primordial na experiência da linguagem vivida, então a conceitualização científica deverá ser concebida como um seu efeito. Mas a evolução da ciências modernas parece ter gradativamente abstraído deste lugar de seu nascedouro, obedecendo ao impulso dominador da razão calculante. Eis que foi o esquecimento daquela proveniência, ou seja, do ser que se recusa a aparecer no que aparece, de imediato, na linguagem, que condicionou o nascimento da racionalidade moderna. Em esboço tardio, de 1996 – intitulado “Da Palavra ao Conceito” – Gadamer tocou nesta temática. Segundo ele, a tentativa ousada de encontrar uma solução à questão do saber, encontrar-se-ia, na teoria da ciência do início do XX, em seu projeto de construir uma linguagem científica⁵. Tentativa ademais fracassada, pois acabou por transformar o particular concreto em mero objeto de conceitualização abstraidora. Não que a razão construtiva devesse ou sequer pudesse ser negligenciada, já que contribui enormemente à ampliação do conhecimento científico. Mas é que, ao perder de vista o solo do qual nasceu, a razão perdeu também seu vínculo com o impulso vivo que lhe deu origem, a saber, com o diálogo, em que se encarna e faz respeitar a diferença, o outro. “Ninguém pode negar que não estamos fazendo apenas ciência em cada momento em que fatigamos nossa razão” (Gadamer). Para apontar aquilo que não se enquadra no conceito científico, seria preciso, portanto, “voltar do conceito à palavra”, pois somente assim voltaríamos à fonte pré-reflexiva da própria razão.

⁴ Ver Jean Grondin: *Gadamer Lesebuch*, e, em português: *Hermenêutica Filosófica – nas trilhas de H. G. Gadamer* (Custódio de Almeida et alii), Porto Alegre: EDIPUCRS, 2000.

⁵ Foi este o projeto do assim denominado Círculo de Viena, nos anos vinte do século XX; ver, entre os autores principais, R. Carnap, M. Schlick e K. R. Popper.

Como se percebe, a experiência ontológica que precede os desdobramentos da reflexão não pode ser articulada em termo da razão determinadora. E Gadamer vê-se levado, por isso, à origem da pergunta pelo saber, formulada na filosofia grega ou, mais precisamente, nos diálogos de Platão. Este recurso deve-se ao modo de saber aí encontrado que – em vez de pressupor a delimitação e seu objeto, à base de um ato de objetificação da experiência – nasce da prática do diálogo. A temática central dos diálogos platônicos girava em torno de um saber prático, expresso pelos gregos no conceito da *phrónesis*, à base do qual, segundo Gadamer, se teria erigido a concepção propriamente dita, de sua Hermenêutica filosófica. E Gadamer não hesitaria mesmo em afirmar – numa auto-avaliação de sua obra filosófica – que seus estudos sobre a filosofia grega representariam a parte mais autêntica de suas investigações. Há sobretudo dois argumentos que nos levam a com ele concordar. No primeiro, o filósofo reconhece que a dialética platônica lhe teria aberto os olhos quanto à verdadeira fonte de nossos esforços, no sentido do compreender, ou seja, quanto a uma Hermenêutica não concebida, exclusivamente, do ponto de vista epistemológico. No segundo, ele reconquista para a filosofia o horizonte de questionamento socrático; horizonte que dá a maior importância ao diálogo e à linguagem viva, empurrando-nos, assim, de novo, ao solo em que as raízes éticas do saber humano mergulham. Não se trata, aí, de uma perspectiva externa, implantada no seu pensamento. Muito pelo contrário, este interesse perpassa, como um fio condutor, toda a obra de Gadamer. Desde os trabalhos dos anos trinta (*Saber Prático*, de 1930, ou *A ética dialética de Platão*, de 1931), através de *Verdade e Método* (1961), até chegar em *A Filosofia grega e o pensamento grego* (1978) e *A religiosidade do não saber em Sócrates* (1990), pode-se persegui-lo sem interrupção.

“Da palavra ao conceito e de volta, à palavra falada” – eis o caminho feito por Gadamer no intuito de recuperar a ética como fundamento subjacente propriamente dito ao saber científico no seu sentido moderno. Proponho-me aqui, brevemente, a acompanhá-lo, aproveitando-me da distinção de dois tipos de saber que teriam marcado, segundo Gadamer, o pensamento de Platão (e de Aristóteles), devendo ser tomados como origem do questionamento hermenêutico. São eles a *techné* e a *phrónesis*.

Como o conceito da *techné* denominamos o conhecimento que diz respeito ao procedimento adequado para chegar a um determinado produto; um conhecimento, portanto, que se adquire antes do ato produtivo. Trata-se de um saber que pode ser ensinado e do qual é possível apropriar-se sem necessidade de qualquer referência à sua gênese. Um caso exemplar desse tipo de conhecimento é a arte da argumentação, na qual os sofistas eram mestres. Até hoje, a atividade do advogado – para mencionar uma das áreas profissionalizantes na instrumentalização da retórica – consiste na aplicação hábil das figuras retóricas, com o fim de forçar um resultado favorável ao processo, que vem, no entanto, inteiramente desligado da questão de sua veracidade. O saber técnico é um saber de ordem meramente instrumental, já que no processo de sua aplicação não se reflete instrumental, já

que no processo de sua aplicação não se reflete, absolutamente, acerca da postura dos indivíduos nele envolvidos. Não há lugar, aí, para a pergunta sobre aquilo que os gregos denominavam *areté*, a virtude ética, pois o saber da *areté* não nasce de um conhecimento instrumental-técnico. A *areté* nem chega, na verdade, a ser um possível objeto do saber, já que ela é um ato de auto-asseguramento da pessoa quanto ao seu próprio comportamento e à adequação do mesmo ao bem comum. É, portanto, evidente que, dentro de uma tal perspectiva, o saber da *areté* não pudesse ser sequer tematizado pelo saber técnico. Levando-se em conta que, para os gregos, a idéia do homem virtuoso expressa-se no *status* deste enquanto cidadão responsável, a confiança cega no saber técnico – a *techné* – representaria, ao fundo, o verdadeiro não-saber. Dito em termos de epistemologia moderna, para os gregos o apostar tudo na racionalidade instrumental testemunharia a perda da capacidade de avaliação do saber verdadeiro.

Já em contrapartida à *techné*, temos que o saber prático da *phrónesis* não se apresenta como saber de um objeto, senão como a tarefa de buscar a racionalidade prática, a saber, de entregar-se a uma experiência processual viva. A uma experiência, portanto, que força o sujeito, a cada novo passo, a refletir acerca da adequação de sua postura frente à coisa. Ao invés de buscar fundamentar a universalidade do conhecimento objetivo, o saber prático aceita expor-se ao risco permanente de revisão, abrindo-se ao desdobramento da experiência real. Trata-se de um saber nunca definitivo, sempre provisório, porque o agente pergunta-se nele sobre o que o move a agir, sobre a legitimidade de seus fins, além de questionar-se pela postura que toma na relação ao outro. Neste sentido, a *phrónesis* diz respeito, antes de tudo, ao auto-entendimento da pessoa no ato de responsabilizar-se pelo seu agir. Visto sob este ângulo, não é de admirar que o saber prático recuse o poder determinante do conhecimento conceitual, concentrado-se na tematização contínua da postura pessoal e exigindo do sujeito a prestação de contas na escolha de suas decisões. “Todo o ideal da dialética (de Platão, HGF)” diz-nos Gadamer, “vê-se acompanhado pelo saber acerca da franqueza dos *logoi*”. Espelhando-se na sabedoria grega, que – mais próxima à fonte do saber prático – reconhece os limites dos *logoi*, e abre à razão conceitual os seus pressupostos, Gadamer recupera, para nós, a experiência viva de um saber ontológico que precede o conceito.

Com Gadamer, a filosofia não é portanto, meramente *sophia*, ou seja, um conhecimento disponível, mas uma busca incessante do saber: *philosophia*. E ela aponta, por isto, aos riscos de um saber que se considera imune ao condicionamento ético do ser humano. E se tomarmos a sério a afirmação de que a dialética platônica nasceu “da fraqueza dos *logoi*”, temos de dar-lhe razão por recorrer à arte do diálogo. Pois a experiência aí vivida pressupõe o reconhecimento do outro enquanto parceiro imprescindível no caminho da busca. Um reconhecimento que culmina no direito que este tem de me perguntar e de esperar, com isso, uma resposta. É o termo responsabilidade, enquanto eixo do discurso ético, que nos lembra disto. Porque ser eticamente responsável quer dizer, como no jogo, tomar o outro a sério, e isto significa a disposição de dar respostas às perguntas lançadas

por ele. Inversamente, ao exigir-me, dando-me direito à resposta, ele me dá a chance de tornar, para mim mesmo, transparente a legitimidade de meu comportamento.

Dentro do horizonte legitimador de uma filosofia do diálogo, podemos deduzir, do dito até aqui, pelo menos duas conseqüências. Em primeiro lugar, o princípio do reconhecimento do outro, evidenciado na experiência prática do diálogo, é o que, em última análise, sustenta o trabalho da reflexão. Como já vimos, é somente a partir desta desafiadora exposição ao outro que nos vemos coagidos a conscientizar a gênese ética da pergunta pela verdade. Dito de outro modo, é esta experiência primordial que é aquela de algo misterioso, inacessível a qualquer determinabilidade, que nos permite alcançar o estágio de realidade própria à reflexão. Em segundo lugar, considerando-se as ciências comprometidas com a racionalidade instrumental – imunizadas em relação à questão de sua própria responsabilidade ética e admitindo-a somente em nível outro, externo a elas – parece-me que a filosofia do diálogo é a única capaz de nelas tematizar a pergunta pela responsabilidade ética.