

UNIVERSIDADE FEDERAL DE SANTA MARIA
CENTRO DE CIÊNCIAS SOCIAIS E HUMANAS
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA

João Caetano Linhares

**HERMENÊUTICA E REALISMO MORAL: UMA ABORDAGEM DA
OBJETIVIDADE DO BEM A PARTIR DA HERMENÊUTICA
GADAMERIANA**

SANTA MARIA, RS
2019

João Caetano Linhares

**HERMENÊUTICA E REALISMO MORAL: UMA ABORDAGEM DA
OBJETIVIDADE DO BEM A PARTIR DA HERMENÊUTICA GADAMERIANA**

Tese de doutorado apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Filosofia da Universidade Federal de Santa Maria (UFSM, RS), como requisito parcial para a obtenção do título de **Doutor em Filosofia**.

Jair Antônio Krassuski

Santa Maria, RS

2019

Linhares, João

Hermenêutica e Realismo Moral: Uma abordagem da
objetividade do Bem a partir da hermenêutica gadameriana
/ João Linhares.- 2019.

120 p.; 30 cm

Orientador: Jair Krassuski

Tese (doutorado) - Universidade Federal de Santa
Maria, Centro de Ciências Sociais e Humanas, Programa de
Pós-Graduação em Filosofia, RS, 2019

1. Hermenêutica 2. Realismo Moral 3. Bem 4. Gadamer
I. Krassuski, Jair II. Título.

João Caetano Linhares

**HERMENÊUTICA E REALISMO MORAL: UMA ABORDAGEM DA
OBJETIVIDADE DO BEM A PARTIR DA HERMENÊUTICA GADAMERIANA**

Tese de doutorado apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Filosofia da Universidade Federal de Santa Maria (UFSM, RS), como requisito parcial para a obtenção do título de **Doutor em Filosofia**.

Aprovado em 26 de Março de 2019:

Jair Antônio Krassuski, Dr. (UFSM)
(Presidente/Orientador)

Élsio José Corá, Dr. (UFFS)

Noeli Dutra Rossatto, Dr. (UFSM)

Helder Buenos Aires de Carvalho, Dr. (UFPI)

Diego Carlos Zanella, Dr. (UFN)

Santa Maria, RS
2019

DEDICATÓRIA

Para Hellen Lopes e Clarisse Linhares

AGRADECIMENTOS

Ao Professor Jair Krassuski, pelo carinho pessoal, suporte acadêmico e orientação precisa durante toda a minha aventura em Santa Maria. Que os Deuses protejam o bom mestre.

A Capes, pela Bolsa de Estudos.

A Fapema, pelo suporte financeiro ao projeto que resultou no trabalho da tese.

Ao professor Helder Buenos Aires de Carvalho, por tudo que me ensinou.

Aos meus amigos-irmãos, Amador Caetano, Ivan Lima, Fabio Lira, Murilo Mineiro, Irisvan Lima e Welington. Sem vocês a vida seria impossível.

Aos Companheiros e amigos, Jorge Luis Machado, Márcio Camelo, Evaristo Neto, Clever Fernandes e Hawbertt, por sempre estarem comigo nessa loucura que é a vida acadêmica.

Ao Grupo de Estudos em MacIntyre: Isabel Hipolito, Elielton Sousa, Elisangela Amaral, Alexander Almeida.

Ao meu grande amigo (que considero como um irmão) Jardel Carvalho, que sempre me aparece com os conselhos corretos.

Ao Mineiro, D. Miriam e a querida Marilia, por muitas coisas, mas principalmente, pelo carinho com que nos ajudaram com Clarisse.

Aos professores do PPGFIL, principalmente, Miguel Spinelli, Noeli Rossatto e Marcelo Fabri, com os quais pude aprender muito.

Ao Daniel Albânio, que sempre me ajudou com as mais diversas questões burocráticas.

Ao meu pai, sr. João Clímaco, e as minhas mães Maria do Socorro e Maria do Carmo.

Ao povo brasileiro, por garantir uma Universidade PÚBLICA e de QUALIDADE.

Ao presidente LULA, único que olhou pra nossa gente sofrida.

Por fim, a Hellen Lopes e Clarisse Linhares, meus amores.

RESUMO

HERMENÊUTICA E REALISMO MORAL: UMA ABORDAGEM DA OBJETIVIDADE DO BEM A PARTIR DA HERMENÊUTICA GADAMERIANA

AUTOR: JOÃO CAETANO LINHARES
ORIENTADOR: JAIR ANTÔNIO KRASSUSKI

O objetivo deste trabalho é analisar as possibilidades de se implicar da teoria hermenêutica de Gadamer uma concepção ética do bem, ou seja, uma concepção objetiva do bem. Para alcançarmos este objetivo partimos da exposição da relação dada na hermenêutica entre razão e tradição. Tal relação mostra como a formação da racionalidade dos seres humanos é particularizada e ligada aos esquemas conceituais disponíveis nas tradições culturais nas quais somos criados. Devido ao fato desta estreita ligação entre racionalidade e linguagem aproximamos com a ajuda teórica de Alcock, a hermenêutica das versões coerentistas da verdade. Fizemos isto com a intenção de examinar como estas abordagens lidaram com as acusações de relativismo cultural que é constante as posturas filosóficas que enfatizam a importância da linguagem na formação de nossas crenças sobre o mundo e, principalmente, sobre as crenças morais. E foi através das posturas anglo-saxãs que conseguimos fornecer o material necessário para que a hermenêutica fosse ampliada no seu escopo e chegássemos a uma concepção do bem como uma característica objetiva do ser humano. A uma noção do bem como o *telos* de uma vida humana que conseguiu florescer. Fical foi central nesse processo, pois foi em sua abordagem que conseguimos articular os conceito de espaço hermenêutico como o *locus* no qual se manifesta a liberdade da ação que traz consigo o reconhecimento da nossa dependência dos outros e da importância que tem a educação cultural adequada para que não efetivemos ações por ignorância. A partir do desvelamento do estatuto de ser natural do ser humano surgiu, por fim, para nós o realismo moral naturalista com toda a carga normativa necessária. E podemos, deste modo, mostrar como a própria normatividade das ações é um resultado dos nossos “encontros” com os outros não apenas no horizonte histórico-temporal, mas no horizonte espacial propriamente. Neste sentido, temos a normatividade não mais como um elemento deduzido logicamente *a priori*, mas como um elemento que pertence a nossa natureza e que se nos aparece. Da mesma forma que experienciamos a liberdade experienciamos a normatividade. Assim, mostramos que a hermenêutica pode ter como um de seus resultados uma versão do realismo moral naturalista.

Palavras-chave: Hermenêutica. Gadamer. Realismo. Moral. Bem.

ABSTRACT

AUTHOR: JOÃO CAETANO LINHARES

ADVISOR: JAIR ANTÔNIO KRASSUSKI

This work aims to analyze the possibilities of being implicated in the Gadamer's hermeneutics theory and an Ethical conception of Good, that is, an objective conception of the Good. To reach this goal we start from the exposition of the relation in the hermeneutics between reason and Tradition. This relationship shows how the formation of human rationality is particularized and linked to the conceptual schemas available in the cultural traditions in which we are educated. Because of the fact that the close connection between rationality and language we approach the hermeneutics of the coherentist versions of truth with the theoretical help of Alcock. We did this with the intention of examining how these approaches dealt with the accusations of cultural relativism that are constant in the philosophical positions that emphasize the importance of the language in the formation of our beliefs on the world and, mainly, on the moral beliefs. It was through the Anglo-Saxon postures that we were able to provide the material necessary for hermeneutics to be broadened in scope and to arrive at a conception of the Good as an objective characteristic of the human being. A notion of the good as the telos of a human life that managed to flourish. Figal was central to this process, because it was in his approach that we managed to articulate the conception of hermeneutics space as the locus in which Freedom of action manifests itself, which brings with it the recognition of our dependence on others and the importance of cultural education adequate for that we did not act through ignorance. From the unveiling of the status of the natural being of the human being, the naturalistic moral realism with all the necessary normative load finally emerged for us. We can thus show how the normativity itself of actions is a result of our "encounters" with others not only in the horizon-temporal horizon, but in the space horizon itself. In this way, we have normativity no longer as an element deduced logically a priori, but as an element that belongs to our nature and that appears to us. In the same way we experience freedom we experience normativity. Thus, we show that hermeneutics may have as one of its results a version of naturalistic moral realism.

Keywords: Hermeneutics. Gadamer. Realism. Moral. Good.

Sumário

INTRODUÇÃO.....	9
1. RAZÃO E TRADIÇÃO.....	13
1.1. A DETERMINAÇÃO HERMENÊUTICA DA RACIONALIDADE.....	13
1.2. GADAMER: EXPERIÊNCIA E ÉTICA.....	18
1.2.1. A experiência hermenêutica.....	18
1.2.2. Gadamer: hermenêutica e filosofia prática.....	26
1.3. A LINGUAGEM NO HORIZONTE DA TRADIÇÃO.....	29
1.3.1. Gadamer: A Linguagem como medium da compreensão.....	37
1.3.2. A linguagem e o objeto da compreensão.....	39
1.3.3. Linguagem como o medium da experiência do “eu” no mundo.....	42
2. HERMENÊUTICA COMO COERÊNCIA.....	48
2.1. A ABORDAGEM COERENTISTA DA HERMENÊUTICA EM ALCOFF.....	48
2.2. MENTE E MUNDO: A EXPERIÊNCIA NO CONTEXTO DA LINGUAGEM.....	53
2.2.1. A linguagem é o meio (Zwischen).....	64
2.2.2. “A relação é primária”: Alcott e McDowell.....	69
3. A HERMENÊUTICA E A QUESTÃO DA VERDADE E DO VALOR.....	75
3.1. O COERENTISMO E A QUESTÃO DO VALOR.....	75
3.2. A COERÊNCIA DE DAVIDSON.....	78
3.3. VERDADE E VALOR. O QUE PUTNAM NOS DIZ?.....	82
4. HERMENÊUTICA E A QUESTÃO DO BEM NATURAL.....	91
4.1. GÜNTER FIGAL E A QUESTÃO DA ÉTICA HERMENÊUTICA.....	96
4.2. O PROJETO DE FIGAL E A QUESTÃO DA LIBERDADE: O MUNDO COMO ESPAÇO HERMENÊUTICO.....	100
4.2.1. O espaço hermenêutico.....	101
4.3. HERMENÊUTICA COMO REALISMO NATURALISTA.....	109
CONCLUSÃO.....	117
REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS.....	119

INTRODUÇÃO

“Tudo que é sólido se desmancha no ar”. Esta frase parece ter se tornado o lema de nossa sociedade (ainda moderna?) atual. Nem um valor parece capaz de sustentação racional. Para se constatar isso basta observar o teor histórico dos debates morais e políticos do Brasil dos últimos anos. E, de forma mais estrita, a sistemática incapacidade dos pesquisadores acadêmicos de conseguir estabelecer um diálogo franco que leve a alguma solução, por mais provisória que seja.

O que está na origem desse problema é a diversidade histórica dos pontos de partida das várias teses envolvidas no debate. Ou seja, ao contrário do que o projeto moderno pretendeu (encontrar critérios neutros e universais de racionalidade), não há um grau zero da racionalidade a partir do qual seria possível avaliar e justificar as nossas crenças sobre o mundo.¹

O que existe são racionalidades que consistem em esquemas compartilhados e complexos, internamente coerentes, de avaliação e justificabilidade. Esta situação nos leva a considerar as teorias relativistas e perspectivistas como sérias respostas aos nossos problemas². Obviamente, isso apresenta um risco claro para a ética enquanto ciência (ars) dos valores morais, pois o que o relativismo e o perspectivismo parecem excluir é a concepção de que os valores podem ser válidos independentemente da vontade dos indivíduos.

A consideração da racionalidade ligada a suas comunidades de fala, ou seja, como constituída de modo compartilhado por indivíduos que possuem esquemas conceituais herdados da mesma tradição, que por sua vez, se mostra numa narrativa comum, foi abordado e desenvolvido pelo que podemos chamar de tradição hermenêutica. Tal tradição recebeu nas reflexões filosóficas de *Verdade e Método* de Hans-Georg Gadamer sua formulação decisiva. Essa formulação tem obtido sua atenção dos mais variados setores da cultura, em geral, e dos filósofos, em particular.

1

Dá a tese anti-realista de Nietzsche de que não há mundo, mas tão somente interpretação.

2 Há uma diferença crucial entre relativismo e perspectivismo. O relativismo se relaciona com a cultura de modo bastante acentuado. Quando nos referimos a relativismo moral, temos em mente um relativismo cultural. Cada cultura possui uma história particular e foi no devir histórico dessas comunidades que os valores foram descobertos, para o realista, ou, simplesmente inventados, para o anti-realista. Ou seja, dentro dessas tradições culturais existem esquemas conceituais de descrição do mundo, seja o mundo moral ou racional ou o mundo da experiência. Existem explicações que constroem os habitantes de tais culturas a aceitarem determinadas teses.

Já o perspectivismo não considera que existam tais constrangimentos. O indivíduo, para o perspectivista não tem a mínima dificuldade de mudar de postura. Tal teoria tem como base a tese de que não existe nenhuma noção de mundo objetiva, nem de valores objetivos. Ou seja, o mundo é, neste sentido, somente reflexo do interesse do indivíduo.

O que a torna interessante é sua capacidade de descrever como a nossa racionalidade é constituída. Devido ao seu caráter historicista, a hermenêutica, desde Gadamer, considera a tradição histórica como constitutiva de nossos modos de compreender o mundo e, também, constituída pelos rumos que esses modos de compreensão tomam. Somos formados e formadores da tradição na qual fomos “jogados”. Essa concepção fez com que alguns autores aproximassem a hermenêutica de uma posição relativista, uma vez que ela considera como um preconceito da modernidade a tentativa de estabelecer padrões neutros tanto para o pensar quanto para o agir.

Tal interpretação das consequências da compreensão hermenêutica da racionalidade, de fato, pode nos levar a algum tipo de relativismo epistemológico e/ou cultural sobre a base das diferenças fundamentais das diversas culturas. No entanto, Gadamer vê como resultado ético da hermenêutica um retorno a ética de Aristóteles. Sabemos, por outro lado, que a ética das Virtudes de Aristóteles possui uma carga acentuada de realismo; e que esse realismo concebe o bem como algo objetivamente dado. Desta forma, o bem, enquanto “bem humano” deve ser buscado para além das idiossincrasias culturais.

Temos, então, por um lado uma concepção da racionalidade como historicamente encarnada, partidarizada e culturalmente particular, o que chama a atenção para a contingencialidade desta, fortemente ligada ao seu horizonte histórico-tradicional. E por outro lado, um apelo a um esquema conceitual moral que concebe um *telos* humano, um bem para o homem enquanto tal.

É óbvio que esses dois apelos parecem gerar uma tensão na hermenêutica gadameriana. Tanto que inúmeros autores tem chamado a atenção para isso e “puxado” para um lado ou outro. Para alguns, Gadamer é relativista. Para outros é um herdeiro do idealismo alemão (de fato, podemos encontrar indícios textuais do próprio Gadamer nesse sentido). Para outros um metafísico aristotélico (para Betti, um “mal” aristotélico).

Desse modo, no primeiro capítulo, trataremos de expor a estrita relação entre a razão e a tradição que acontece na hermenêutica. Mostramos que para Gadamer, baseado na hermenêutica da facticidade de Heidegger, a nossa razão é determinada linguisticamente e historicamente pelo nosso horizonte histórico que se abre na tradição cultural na qual somos educados. Com essa abordagem, podemos perceber como as nossas experiências são hermeneuticamente dadas. Ou seja, como nossa identidade e nossas experiências são determinadas por nossos esquemas conceituais.

A partir disso, buscamos evidenciar como a experiência da racionalidade prática possui o mesmo estatuto hermenêutico das experiências com o mundo. Se abre como chave

hermenêutica de compreensão da racionalidade humana a consideração de que o mundo pode ser compreendido em três instâncias: como mundo próprio constitutivo da subjetividade; como mundo compartilhado, que desvela o aspecto importante do *logon didonai* (do prestar contas de nossas ações para os outros que vivem e, por isso, agem conosco; e o mundo circunstancial, que é aquele no qual as coisas se apresentam para nós. Nessa concepção, o que nos salta aos olhos é o papel da linguagem como *medium* das nossas experiências com nossa própria compreensão, com os outros ou/e com as coisas que estão postas.

É essa determinação da linguagem que nos leva a considerar a hermenêutica a partir das abordagens coerentistas da verdade. Alcoff abriu nossos olhos para a proximidade das teorias coerentistas e da hermenêutica filosófica de Hans-George Gadamer, buscamos mostrar como se dá essa redescoberta. Uma vez que a hermenêutica é descrita como coerência, os mesmos problemas e críticas que as teorias coerentistas sofrem são “repassadas” para a hermenêutica, neste ponto é que nos utilizamos amplamente das teses de McDowell.

McDowell busca mostrar como também entra em jogo no processo compreensivo os aspectos objetivos das experiências empíricas. O mundo também é um elemento determinante para a compreensão, não apenas os esquemas conceituais. Obviamente, a tese central de que somos seres de linguagem permanece, os esquemas conceituais continuam sendo fundamentais não apenas para nossa compreensão, mas para nossas experiências com o mundo, nossas experiências empíricas. Isto se dá de tal modo que nossos esquemas conceituais podem ser forçados a se ampliarem e até mesmo a abandonar algumas de suas crenças básicas devido as nossas experiências com o mundo circunstancial. Dessa abordagem, chegamos a proposição de Alcoff de que para a hermenêutica considerada como um coerentismo a “relação é primária”. É na relação com o mundo que os esquemas conceituais se formam e é por meio dos esquemas conceituais que podemos compreender como nossas experiências se dão.

É a partir dessa relação de como os esquemas conceituais se relacionam e remetem ao mundo que chegamos a questão da objetividade dos valores. A pergunta que buscamos responder no capítulo três é: as nossas experiências de valor, os nossos juízos valorativos são objetivamente dados? A tese é que sim. E um autor que o mostra é Hilary Putnam. Putnam redescreve e fundamenta o realismo, chamando sua postura de um realismo com face humana (Realism with a Human face). Ao fazer isto, ele mostra, da mesma forma que a hermenêutica gadameriana, como a linguagem objetivista das ciências também é uma linguagem particular, ou seja, os factos dependem da linguagem para ter lugar numa explicação do mundo. Putnam também evidencia que os factos não são tão neutros assim, que os factos também carregam

um aspecto valorativo. Daí, ele mostra como os valores possuem o mesmo estatuto ontológico de objetividade dos juízos factuais. Com isso, Putnam nos municia dos materiais necessários que a hermenêutica precisava para poder defender uma ética mais substantiva. Ele nos fornece o material para considerarmos a hermenêutica como um realismo moral naturalista.

Disso, chegamos ao quarto e último capítulo que versa sobre a relação da hermenêutica com o Bem natural. Nesse capítulo mostramos algumas características básicas do realismo moral e do realismo moral naturalista e como estas abordagens se articulam com as posições de Günter Figal sobre a Liberdade como uma experiência fundamental da natureza humana educada. Da liberdade temos como um desiderato as experiências da ignorância e da dependência, duas características do animal natural humano. Assim como da experiências destas duas características experienciamos hermeneuticamente o *telos* do ser humano.

1. RAZÃO E TRADIÇÃO

1.1. A DETERMINAÇÃO HERMENÊUTICA DA RACIONALIDADE

A noção “ampla” de hermenêutica³ foi apropriada por Heidegger, principalmente nos seus seminários de 1921-22, *Interpretações fenomenológicas sobre Aristóteles: Introdução à pesquisa fenomenológica*; e 1923, *Ontologie (Hemeneutik der Faktizität)*. Esses dois seminários constituíram, em ampla medida, o ponto de partida de Gadamer que, por sua vez, será o responsável por dar um testemunho mais sistemático a questão da hermenêutica filosófica.

É importante termos em mente o fato de Heidegger buscar dar um novo estatuto para a filosofia ao inverter, ou pelo menos mudar, a forma de compreendermos nossa relação com esta. Considerava-se (e alguns ainda se comportam desta maneira) que a filosofia era algo do qual nos apropriamos, algo que ainda “possuímos” como instrumento. Heidegger torna essa relação mais fundamental, filosofia como algo com a qual nos relacionamos originariamente. De tal modo que podemos interpelar como “filosofia” a relação para com o objeto. (C.f. HEIDEGGER, 2011, p. 50).

O filosofar, neste caso, coincide com a compreensão da tarefa hermenêutica que, por sua vez, aparece agora como apropriação da situação de compreensão, além do modo próprio de compreensão. O modo próprio de compreensão carrega consigo pelo menos duas disposições: adequação à situação (aspecto que Heidegger aprendeu com a fenomenologia husserliana) e apropriação da concepção prévia. Situação é tudo aquilo que vem a ser, que se “dá”, que acontece e significamos de algum modo. Significar, neste caso, é “doar” sentido. À tarefa de doação significativa, Heidegger acrescenta a determinação da concepção prévia. A concepção prévia indica que a abordagem interpretativa se dá por meio da linguagem e todo uso da “linguagem chega a nós a partir de uma história, tendo surgido cada vez a partir de uma experiência determinada” (HEIDEGGER, 2011, p. 50). Ou seja, a linguagem chega a nós por meio de uma tradição expressiva, que se apresenta, por sua vez, como histórica.

Linguagem e história determinam a noção decisiva para a filosofia: “Weltanschauung”, visão de mundo.

Weltanschauung tem, aí, um sentido múltiplo. A palavra significa: o sistema

enquanto ordenação superior e caracterização ordenativa das diversas regionalidades e valores de vida e a demarcação de seu nexos conjuntural – junto com a “ideia paralela”, pela qual se dá uma certeza e determinação para a orientação própria da vida prática. (HEIDEGGER, 2011, p. 51).

Desse modo, a visão de mundo ordena e determina nosso posicionamento frente ao mundo, ao homem e seus valores, assim como ao mundo das coisas⁴. Entretanto, a tarefa hermenêutico-filosófica não pode se perder cativa de uma visão de mundo herdada da tradição. A noção do “comportar-se” carrega pelo menos três significados: a) portar-se (*benahmen*); b) comportar-se como estar em relação com (*Beziehung*); e o significado mais caro a hermenêutica, c):

O comportar-se pode ser determinado também como um “Como” (Wie) do acontecer, do proceder formal, em vista do modo como procede, isto é, como realizado, como realização, segundo seu *sentido de realização*. Mas isso, no mais, especialmente no modo como a realização enquanto realização devém em e para sua situação, como ela se “temporaliza”. [A temporalização deve ser interpretada na direção do *sentido de temporalização*. Daí, rumo à facticidade, vida fática e existência; situação, concepção prévia, experiência fundamental.]. (HEIDEGGER, 2011, p. 61).

Neste sentido, temos o comportar-se como modo do acontecer, isto é, como modo de lidar com o que vem a ser, daquilo que é realizado e o sentido dessa realização. Toda realização implica uma situação determinada temporalmente. Por este motivo, comportar-se implica em dar sentido (perguntar pelo sentido) da temporalização. A partir desse questionar (pôr em questão) podemos chegar à própria facticidade, à vida fática e existência.

A hermenêutica, devido à sua estreita relação com a fenomenologia husserliana, sempre teve seu foco primeiro no objeto, e, conseqüentemente, na experiência desse objeto. Entretanto, há um acréscimo importante que determinará a abordagem hermenêutica: os conceitos de *situação e concepção prévia*. A *situação* é historicamente dada. Temos aí, então, um contexto espaço-temporal para a compreensão; e, também, toda uma estrutura conceptual previamente adquirida que, até certo ponto, impossibilita uma *epoché* como Husserl a havia imaginado. Por mais que nos esforcemos esta estrutura conceptual prévia permanece a nos determinar.

A vida considerada em sua facticidade surge como relação. Relação consigo mesma (mundo próprio); relação com os outros (mundo partilhado); e relação com os objetos (mundo circunstancial). O sentido relacional da vida se expressa como cuidar. Ser aí no mundo é, “desde já”, assumir a “cura”, o cuidado com o mundo, como tarefa. Todo encontro com os

4 Obviamente, essa concepção traz à cena a questão do pluralismo de visões de mundo. Heidegger sempre se manteve numa posição de desconfiança quanto ao que entendemos agora por pluralismo, concepção que é determinante para a hermenêutica.

objetos, toda experiência, corresponde ao modo fundamental de lidar com os objetos do mundo. O mundo não pode ser abordado a partir de uma teoria neutra e prévia. Ele, o mundo, está aí. A vida fática experiencia e expõe o mundo sempre em seu caráter de realidade. Como realidade efetiva (*Wirklichkeit*).

O cuidar se manifesta de três modos: Propensão (*Neigung*), extinção de distância e trancamento. “No cuidar pela significância, nessa auto-emitente tomada de direção da vida, no seu manter a direção a cada vez para seu mundo, na vida cuidadosa do e a partir do mundo, está o caráter de sentido da 'propensão'”. (HEIDEGGER, 2011, p. 114)

Propensão é o dirigir-se para os objetos, ir ao encontro do mundo. A propensão se dá juntamente com a própria vida, “temporaliza um como da execução”. A propensibilidade fixa a direção da vida. É na propensibilidade que a vida experimenta o mundo e a partir da experiência do mundo a vida experimenta a si mesma, porém sempre na configuração de seu mundo⁵.

A extinção de distância (*Abstandstilgung*) é, como Heidegger enfatiza, carregada na propensão, ou seja, na propensibilidade passamos pela “distância”, que é o estar “diante de”. Tanto a propensão, o dirigir-se, quanto a distância, o “diante de”, podem se perder na dispersão. “A distância, por exemplo, não é extinta; ela está propriamente no ser da própria relação cuidadora”. (HEIDEGGER, 2011, p. 117). Sempre estamos “diante de”, a distância tem seu sentido no como das significâncias.

Quanto mais a vida cuida do mundo mais ela é direcionada para si mesma. “No cuidar, a vida se tranca (*abriegelung*) contra si mesma, e no trancamento precisamente não se livra de si”. (HEIDEGGER, 2011, p. 121). O trancamento do sentido relacional da vida surge, torna-se expresso, quando a vida cuida de si em seu mundo.

na cura constante por seu mundo e na preocupação temporaliza propriamente contra si mesma um não cuidar (fático): despreocupação (*unbekümmert*), um cuidar despreocupado; e quiçá de tal modo que, na cura, a própria vida está (ainda) aí presente, mas como aquilo que deve ser dissolvido, aniquilado no cuidar e na realização do cuidado. (HEIDEGGER, 2011, p. 121)

As três categorias do sentido relacional da vida trazem consigo um teor de movimento que expressa duas categorias de movimento: Reluzencia e pré-estrução. Reluzencia consiste no movimento da vida em direção a si mesma, é auto-clarificação da vida em sua configuração mundana, isto é, a Reluzencia se expressa no fato da vida se distanciar de si mesma. Já a pré-estrução é determinante nessa reluzencia na medida que fornece as direções

⁵ Esse aspecto da hermenêutica: o de considerar que nossa compreensão de nós mesmos é determinada de modo fundamental pelo mundo partilhado e circunstante é central para a tarefa que nos propomos aqui: a de ir além do pluralismo ético resultante desta concepção.

dela. Na reluzencia a vida está diante de si mesma e do mundo, é experiência mundana. A pré-estruturação é a característica que evidencia e determina o nexos conjuntural de tais experiências, é a medida de organização dessas experiências.

Heidegger afirma que a interpretação não seria tal se não tivesse, se não expressasse, nenhum pré-suposto. Neste sentido, a Reluzencia sempre mostra algum pré-suposto. A própria interpretação, enquanto fática, é carregada de pré-supostos, ela não se dá sem pressupostos. A preocupação mesma ocorre quando se cuida, quando se está ocupado. “A vida ocorre na execução do cuidado”. (HEIDEGGER, 2011, p. 153). Toda ocorrência se dá no tempo e é nesse tempo que ele encontra o seu sentido, dentro do nexos conjuntural de sua facticidade. O tempo, a temporalidade, é um modo (um como) específico da vida fática. A facticidade é temporal. A interpretação da facticidade é, também, temporal, se dá na temporalidade, a esta interpretação chamamos hermenêutica.

Heidegger se afasta da consideração da hermenêutica como “arte da compreensão” e a eleva a categoria ontológica distintiva do *Da-Sean* que se autointerpreta. Neste sentido, hermenêutica se torna, então, em autointerpretação da facticidade.

A relação entre hermenêutica e facticidade não é a que se dá entre a apreensão da objetualidade e a objetualidade apreendida, a qual aquela somente teria de ajustar-se, mas o interpretar mesmo é um como possível distintivo do caráter ontológico da facticidade. A interpretação é algo cujo ser é o ser da própria vida fática. (HEIDEGGER, 2012, p. 21-22).

Na estrutura da pesquisa hermenêutica cada conceito surge como produto do instante e mostra a posição prévia. “Na hermenêutica o primeiro que se tem de configurar é a posição a partir da qual seja possível questionar de modo radical”. (HEIDEGGER, 2012, p. 23). A hermenêutica, tal qual a fenomenologia, parte da situação concreta e a partir de tal situação se dirige para a compreensão. Nada é tomado de antemão na compreensão fática, no entanto, toda compreensão se dá no tempo e traz consigo uma carga de expectativas que determinam a situação prévia. A temporalidade é um existencial, um fenômeno fundamental da facticidade.

O uso de Heidegger do termo hermenêutica não possui o significado marcadamente moderno de uma teoria da interpretação. O termo significa: “determinada unidade na realização do ἐπιμενέειν (comunicar), ou seja, da interpretação da facticidade que conduz ao encontro, visão, maneira e conceito de facticidade”. (HEIDEGGER, 2012, p. 21).

Temos na temporalidade interpretada a consciência da formação de uma época. Novamente torna-se patente as duas instâncias que caracterizam a hermenêutica: o papel desempenhado pela linguagem e a determinação histórica na compreensão e interpretação. O *Da-Sean* apresenta a si mesmo como *zoon logon ekon*, ou seja, animal que discursa. Ἐπιμενεία

pode substituir *διαλεκτος*. Essa proximidade entre hermenêutica e dialética é importante para nossa consideração da linguagem nesse trabalho, caracterizar o *Da-Sein*, que é o homem em sua consideração hermenêutica como animal que fala já é expor uma de suas características existenciais. O homem é o ente que tem seu mundo ao modo do que é falado. “A função da fala é tornar acessível algo enquanto tal, o *λογος* tem a possibilidade assinalada do *ἀληθεύειν* (desocultamento)”⁶. (HEIDEGGER, 2012, p. 124).

O nosso acesso ao mundo, seja ele próprio, partilhado ou circunstancial ocorre tão somente por meio do *logos*, da fala (linguagem). O ponto de partida da interpretação da configuração atual do mundo se dá pela falação, pelo discurso comum da maioria mediana. Como se fala, enquanto cultura, de si mesmo. “Tal falação pública, ou consciência pública de formação, nasce de maneiras de lidar com as coisas de que se fala”. (HEIDEGGER, 2012, p. 55). Temos, desse modo, uma articulação na hermenêutica entre linguagem, história e filosofia. A linguagem é a fala propriamente dita. História e Filosofia são modos de falar de si mesmo.

Na história e na filosofia o ser-aí fala diretamente ou indiretamente de si mesmo, ou seja, o ser-aí possui uma compreensão de si mesmo que o conforma; está interpretado aí nesses modos dessa ou daquela maneira. Os modos são eles mesmos modos de interpretar. (HEIDEGGER, 1923, p. 55)

Para Heidegger a filosofia (aqui já amplamente entendida como hermenêutica da facticidade), por ser fenomenologicamente determinada na sua objetualidade, e tais objetualidades aparecem sempre numa determinada perspectiva, e essa tal perspectiva se evidencia como uma maneira tradicional de ver e conceber, então, a filosofia se move no âmbito da tradição. Toda interpretação é uma interpretação em conformidade a algo ou em vista de algo. A posição prévia, a ser interpretada, deve ser buscada na rede de objetualidades.

Por um lado, o ser-aí já se percebe como um ser no mundo. Vê a si mesmo através da consciência histórica sob a forma de ter sido determinado, por outro lado, na filosofia apresenta-se numa modalidade de ser eterno. Desse modo, podemos compreender a determinação da perspectiva como historicamente posta, como determinada em sua ocasionalidade. A ocasionalidade surge na cotidianidade que é característica da temporalidade do ser aí. “O ser-aí é o que é em sua ocasionalidade; no entanto, em sua ocasionalidade, ele mesmo pode ser visto e apresentado sob perspectivas muito diferentes. [...] O decisivo para a configuração de uma posição prévia é ver o ser aí em sua cotidianidade”. (HEIDEGGER, 2012, p. 90).

⁶ Mais a frente será necessário esclarecer o sentido que usaremos da dialética.

Podemos perceber o aspecto pluralista da concepção implicada de racionalidade da hermenêutica. Pelo menos como apresentada até aqui: o mundo na ótica da hermenêutica da facticidade surge como multifacetado, uma vez que mundo é tudo aquilo que vem ao encontro. O exemplo que Heidegger nos traz é o de uma mesa. Sempre que nos referimos a mesa é em um contexto, em uma situação na qual ocupa um lugar bem determinado expresso em uma narrativa mais ampla, ou seja, sempre nos referimos a mesa em sua temporalidade.

Essa “lida” com o mundo em sua cotidianidade corresponde a ser-aí na significância. Significativo é ser-aí ao modo de um significar que vem ao encontro de maneira determinada. A significância é dupla: a) ela possui uma “contextura” fenomenal; e b) se dá no vir ao encontro pelo que é caracterizada de determinada maneira, do caráter de encontrar-se no mundo. Os três fenômenos pelos quais a significância se manifesta são: a Abertura, a Familiaridade, e a “imprevisibilidade e o comparativo”.

A abertura possui dois aspectos distintivos: ser simplesmente dado e a manifestação do mundo compartilhado. A familiaridade pêndula entre a ἔξις (hábito, estado de ser) e a ἀληθεια (verdade, descoberta); a familiaridade não é outra maneira de ver as coisas, mas um modo como o ser-aí mesmo se encontra consigo mesmo, é ser em. Por fim, a imprevisibilidade é aquele elemento que perturba a familiaridade, que, por sua vez, serve de comparativo.

1.2. GADAMER: EXPERIÊNCIA E ÉTICA

1.2.1. A experiência hermenêutica

Gadamer é sabidamente um herdeiro dos questionamentos da filosofia de Heidegger. Por este motivo o tomamos aqui como um continuador da hermenêutica. Na verdade, não apenas um continuador, mas sim o seu ápice, uma vez que foi Gadamer quem ordenou a narrativa da tradição hermenêutica de modo que ela se apresentasse inteligível. Uma narrativa com um começo, um meio e seguindo em direções cada vez mais acabadas (mantendo, claro, sua Abertura). É sabido também que a hermenêutica gadameriana tem como ponto de partida o questionamento sobre a verdade da experiência da arte. Desse modo, podemos ver que há um conceito anterior ao conceito de experiência da arte que é o próprio conceito de experiência.

Um dos objetivos de *Verdade e Método* é expor o subjetivismo moderno a duras críticas. E um elemento que é caro a modernidade, além da noção de indivíduo autônomo, é a

sua noção de método, que visa claramente legitimar e determinar de antemão as experiências que o homem tem com o mundo. Para fazer frente a noção de experiência da modernidade, Gadamer apela para uma concepção de experiência que é aberta e dialética. Que é indeterminada de uma vez por todas. Tal noção de experiência é constituída por três elementos característicos: a) A estrutura prévia do conhecimento; b) a consciência da distância temporal; c) a *applicatio*. Esses três elementos fazem da experiência uma experiência da consciência hermeneuticamente formada.

De acordo com Gadamer, Heidegger é o responsável pela descoberta, ou pelo menos, pela tematização da estrutura prévia da compreensão. A estrutura prévia da compreensão não é algo arbitrário, que se dá sem a concorrência da experiência “viva” da coisa mesma que deve ser compreendida. A estrutura prévia da compreensão consiste na elaboração de um projeto prévio que por sua vez consiste num conjunto de expectativas com vistas a um sentido determinado. No entanto, tal projeto está aberto a revisões. E, na verdade, todo processo compreensivo vai se adequando a coisa em vista.

“A compreensão do que está posto no texto consiste precisamente na elaboração desse projeto prévio, que, obviamente, tem que ir sendo constantemente revisado com base naquilo que se “dá”, que acontece, conforme se avança na penetração do sentido”. (GADAMER, 2005, p. 356). O que justifica a revisão do projeto prévio é a exposição ao erro das opiniões prévias não confirmadas pela experiência com as coisas. O mundo aparece diferente das expectativas.

Uma questão que pode ser levantada aqui é se toda expectativa é legítima, pois se toda opinião for legítima, então, tais opiniões seriam arbitrárias. No entanto, há uma exigência fundamental para a tarefa interpretativa que é nunca deixar valer, sobrepor, nossas expectativas sobre o “texto” (mundo). Isto permanece um desafio a ser enfrentado. “Como é possível conscientizar-nos das diferenças existentes entre o uso costumeiro da linguagem e o uso do texto?”. (GADAMER, 2005, p. 357).

O papel desempenhado pela consciência é que distingue a experiência hermenêutica do mero experimentar. Quando temos uma experiência que põe em risco nossas opiniões prévias, que se chocam com elas, podemos ganhar a consciência das estruturas prévias da compreensão que nos moldam em nossas experiências com o mundo. Dessa abertura para aquilo que vem de encontro à nossa opinião prévia é que deriva a ideia do círculo compreensivo da hermenêutica. De modo algum é um círculo fechado ou vicioso. Mas sempre um pôr em jogo a concepção prévia.

Por isso, também aqui existe um critério. A tarefa hermenêutica converte-se por si mesma num questionamento pautado na coisa em questão, e já se encontra sempre co-determinada por esta. Assim, o empreendimento hermenêutico ganha um solo firme sob seus pés. Aquele que quer compreender não pode se entregar de antemão ao arbítrio de suas próprias opiniões prévias, ignorando a opinião do texto da maneira mais obstinada e conseqüente possível – até que este acaba por não poder ser ignorado e derruba a suposta compreensão. (GADAMER, 2005, p. 358)

Vemos que a “coisa” em vista determina a nossa compreensão, corrige as nossas concepções prévias. Quando nos colocamos de acordo com a coisa e permitimos deliberadamente a correção das nossas concepções prévias sobre aquilo que está em questão ganhamos uma consciência histórico-hermenêutica. Nisto já se manifesta dois elementos-chaves da tarefa hermenêutica: a própria experiência e o papel desempenhado pelo diálogo. A hermenêutica implica, assim, *empíria* e diálogo. “A dialética precisa se transformar sempre mais uma vez em diálogo e o pensamento precisa se afirmar no um-com-o-outro do diálogo”. (GADAMER, 2007b, p. 134).

Sem a apropriação dos pré-conceitos a hermenêutica não consegue alcançar toda a sua agudez compreensiva. O trauma da não correspondência dos pré-conceitos com as coisas (a realidade) tem que despertar a consciência para a sua historicidade, para o seu estatuto perene de estar em formação (*Bildung*), e, por que não, em progresso rumo a modos mais adequados de compreensão, mais adequados à coisa.

O termo pré-conceito remete à concepção de um juízo que é feito, que se forma, antes do exame definitivo daquilo que está em questão. Não significa, desse modo, um falso juízo. O aspecto negativo que possuímos hoje dos pré-conceitos foi uma herança da modernidade Ilustrada que manteve como uma de suas características o pré-conceito contra os pré-conceitos. Deixando de lado um aspecto determinante para a compreensão.

A hermenêutica ao considerar o papel desempenhado pelos pré-conceitos na compreensão vai além do projeto moderno de uma racionalidade neutra e universal. Ao se perguntar pela função dos pré-conceitos para a compreensão, a hermenêutica acaba por abrir a possibilidade da consideração fenomenológica da estrutura pré-compreensiva. A própria racionalidade aparece agora de modo diferente. O pano de fundo que sustenta a investigação da hermenêutica filosófica é justamente, o fracasso do subjetivismo moderno. O famoso “ousa servir-te de tua própria razão” esquece que a razão não é algo universal, mas um artefato da cultura mais ampla. A racionalidade que constitui o sujeito não é algo inato, mas sim herdado da tradição cultural. Assim, a postura caracteristicamente moderna de opor-se à tradição não deixando valer autoridade alguma impede que os pensadores modernos compreendam de modo adequado a natureza da racionalidade. Para a modernidade a fonte última de toda

autoridade passa a ser a razão, e não mais a tradição, no entanto, a razão é amplamente determinada pela tradição.

A hermenêutica se mostra mais adequada no sentido que reconhece que a razão humana é limitada e que na sua limitação é incompleta e débil para passar sem os preconceitos. Resta a nós apenas recorrer a uma educação que nos leve aos pré-conceitos legítimos. Tais pré-conceitos são legados pela tradição da qual somos parte e possuem autoridade sobre a nossa compreensão. “Se quisermos fazer justiça ao modo de ser finito e histórico do homem, é necessário levar a cabo uma reabilitação radical do pré-conceito e reconhecer que existem pré-conceitos legítimos”. (GADAMER, 2005, p. 368).

Desse modo, uma das perguntas centrais da hermenêutica, como Gadamer mesmo aponta, é o que diferencia os pré-conceitos legítimos daqueles que devem ser superados e postos de lado. Superação que é tarefa hermenêutica. Os preconceitos foram abordados pelo *Aufklärung* desde dois modelos básicos: os preconceitos de autoridade (advindos da tradição) e razão. Para os pensadores modernos, de modo geral, toda autoridade implica sujeição.

O que a modernidade e sua cruzada contra os preconceitos da autoridade não percebeu foi que a autoridade não é apenas fonte de erro, mas, também, fonte de verdade. A autoridade não deve ser reduzida a obediência cega e a-crítica.

Na verdade, a autoridade é, em primeiro lugar, uma atribuição a pessoas. Mas a autoridade das pessoas não tem seu fundamento último num ato de submissão e de abdicação da razão, mas num ato de reconhecimento e de conhecimento: reconhece-se que o outro está acima de nós em juízo e visão e que, por consequência, seu juízo precede, ou seja, tem primazia em relação ao nosso próprio juízo. Isso implica que, se alguém tem pretensões à autoridade, esta não deve ser-lhe outorgada; antes, autoridade é e deve ser alcançada. (GADAMER, 2005, p. 371).

Reconhecer que outrem está melhor preparado do que nós para executar determinada ação ou para emitir uma opinião sobre determinado assunto ou questão não é se submeter cegamente a este outro, mas um ato da própria razão que reconhece seus limites. Como o próprio Gadamer afirma, a autoridade não tem a ver com obediência, mas com (re)conhecimento. Assim, Gadamer devolve racionalidade a autoridade, junta o que a modernidade separou. A tradição ressurgue agora como uma fonte de preconceitos legítimos, aquilo que ela lega possui autoridade.

A realidade dos costumes, por exemplo, é e continua sendo, em sentido amplo, algo válido a partir da herança histórica e de toda tradição. Os costumes são adotados livremente, mas não são criados nem fundados em sua validade por um livre discernimento. É isso, precisamente, que denominamos tradição: ter validade sem precisar de fundamentação. (GADAMER, 2005, p. 372).

Na verdade, vez ou outra, toda uma tradição pode necessitar de uma justificação. Toda

uma tradição pode entrar numa crise epistemológica e necessitar de um redirecionamento nos modos de compreensão do mundo. A fundamentação de uma tradição de vida e pesquisa se dá de modo retrospectivo. É em ser bem sucedida, ou não, que ela se justifica. Não é uma fundamentação *a priori*, nem dada de uma vez por todas.

É indispensável reconhecer a força da abordagem gadameriana. Ele ancora o ser humano na sua tradição específica. Se quisermos compreender porque alguém agiu de uma determinada maneira temos que perguntar por quem é essa pessoa, qual o pano de fundo cultural no qual ele foi educado e aprendeu a compreender e interpretar o mundo. Gesdal, em seu trabalho *Gadamer and the Legacy of German Idealism* (2009), já nos alerta para o duplo aspecto e tensão que pressionam a hermenêutica de Gadamer: por um lado temos a herança da tradição do idealismo alemão que implica uma auto-crítica da razão; e, por outro lado, temos essa virada para a qual estamos chamando a atenção, em direção ao significado constitutivo da autoridade da tradição.

Por um lado temos a compreensão da *Aufklärung* de que a tradição obsta a liberdade racional e se foca na a-historicidade da razão. Por outro lado, temos o entendimento do romantismo que vê a tradição como contrário da liberdade racional e vê nela um dado histórico ao modo da natureza. “E, quer se queira combatê-la revolucionariamente ou conservá-la, a tradição se mostra em ambos os casos como o contrário abstrato da autodeterminação livre, pois nos determina de modo espontâneo”. (GADAMER, 2005, p. 373).

O aspecto de espontaneidade da tradição se dá devido ao estatuto ontológico do ser humano de se situar sempre dentro de uma determinada tradição. Por isso, a tarefa de nos distanciarmos daquilo que nos foi transmitido pela tradição é tão difícil. Não pensamos a tradição e seus valores de modo estranho ou alheio, mas sempre como um algo próprio, algo no qual estamos “impressos”. Neste sentido, a compreensão hermenêutica deve estar atenta para a sua tarefa de penetrar cada vez mais no acontecer da tradição. No acontecer da tradição é que se intermedeiam o presente e o passado.

Tal intermediação ocorre pelo segundo elemento da experiência hermenêutica: a distância temporal. De fato, Gadamer levanta a questão: “Como se começa o trabalho hermenêutico? Que consequências tem para a compreensão a condição hermenêutica de pertencer a uma tradição?”. (GADAMER, 2005, 385). Gadamer aponta para a ideia do círculo hermenêutico como uma forma de responder a pergunta pela consequência da determinação da consciência pela tradição. O círculo hermenêutico, como já estamos habituados a compreendê-lo, é a imbricação entre as partes e o todo. A compreensão do todo é determinada

pela compreensão das partes e a compreensão das partes pela do todo. A tarefa é ir ampliando a unidade de sentido compreendido em círculos concêntricos. “O critério correspondente para a justeza da compreensão é sempre a concordância de cada particularidade com o todo. Se não houver tal concordância, significa que a compreensão malogrou”. (GADAMER, 2005, p. 386).

O princípio do círculo hermenêutico é transposto da interpretação textual para a interpretação do mundo histórico. É tarefa da hermenêutica explicar a compreensão da tradição por meio do círculo hermenêutico, a participação dos particulares num sentido comum. A novidade que Gadamer traz com sua interpretação do círculo é que ele não o interpretará nem como formal (compreensão cara ao *Aufklärung*), nem como objetivo, e nem como subjetivo (Schleiermacher), mas como um jogo (*spiel*) que acontece entre o movimento próprio da tradição e o movimento do intérprete. “O círculo de compreensão não é, portanto, de modo algum, um círculo metodológico; ele descreve antes um movimento estrutural ontológico da compreensão”. (GADAMER, 2005, p. 389). Ou seja, quem compreende o faz por meio do acesso ao princípio circular de tal compreensão. Aquele que está no jogo com a tradição (mundo) deve pôr seus preconceitos à prova. Neste pôr à prova concorre o que Gadamer chama (junto com Heidegger) de “concepção prévia da perfeição”, que consiste em pressupor que aquilo que compreendemos é compreensível porque possui uma unidade de sentido “perfeita”. Toda pesquisa se dá através dessa concepção de que há um estado aperfeiçoado da própria pesquisa. Isto não exclui a possibilidade da pressuposição se mostrar insuficiente. Neste caso, é necessário que façamos correções na “pressuposição de perfeição”.

No jogo compreensivo descrito por Gadamer, os três elementos ontológicos estruturais da compreensão do *Da-Sein* apontados por Heidegger estão presentes: o mundo próprio, o mundo circunstancial e o mundo partilhado. A hermenêutica gadameriana é uma constante organização e explicação desses elementos. A concepção prévia é constitutiva da experiência do mundo próprio, mas deve manter-se em diálogo com a tradição (o mundo partilhado), à medida que há um sentido de pertença que se realiza por meio da comunidade de preconceitos. Tal comunidade expressa (ou pelo menos deveria) um comportamento histórico-hermenêutico. A rede de transmissão dos preconceitos legitimados pela tradição fazem referência, tem que lidar, com o mundo das coisas, o mundo circundante. Em última instância é o mundo que decide se os preconceitos e a compreensão são adequados ou não. Esta é uma parte importante da tese que objetivamos defender aqui: que, ao contrário do que podemos ser levados a pensar devido a sua forte carga historicista, a hermenêutica de Gadamer pode ser compreendida como um realismo.

Porém, nem por isso podemos pensar que a unidade pressuposta da tradição é inquestionável e ininterrupta dada de uma vez por todas. A hermenêutica se “desenrola entre a estranheza e a familiaridade que a tradição ocupa junto a nós, entre objetividade da distância, pensada historicamente e a pertença a uma tradição. Esse entremeio (*Zwischen*) é o verdadeiro lugar da hermenêutica”. (GADAMER, 2005, p. 391).

A função da hermenêutica não é, para Gadamer, fornecer um procedimento metodológico válido para todo e qualquer objeto em vista. Mas esclarecer quais as condições de possibilidade da compreensão. E uma dessas condições é ser capaz de distinguir os preconceitos produtivos daqueles que nos levam a mal-entendidos. Para que esta distinção se concretize entra em cena este conceito caro a hermenêutica: distância temporal.

Na tentativa de reivindicar uma universalidade, o Iluminismo fez da distância temporal uma obsessão. O conhecimento objetivo só poderia ser alcançando por meio de um total distanciamento das particularidades da própria época. Gadamer ressignifica esta concepção, pois na maneira de interpretar o significado da distância temporal para a compreensão, os pensadores iluministas pressupuseram a história como um movimento mais ou menos concluído. Gadamer, por outro lado, compreende a distância temporal como uma dimensão aberta e em constante expansão.

Com a distância temporal a consciência hermenêutica ganha uma consciência histórica. A partir dela nos damos conta dos preconceitos que direcionam nossa compreensão. Quando isto se dá, tem lugar a pergunta que é essencialmente aberta a possibilidades.

Uma hermenêutica adequada à coisa em questão deve mostrar a realidade da história na própria compreensão. A essa exigência eu chamo de 'história efetual'. Compreender é, essencialmente, um processo de história efetual. (GADAMER, 2005, p. 396).

A pergunta pelo sentido dos fenômenos históricos tem como consequência a pergunta pelos efeitos desses fenômenos no mundo histórico. É comum percebermos nas investigações de autores que possuem uma consciência hermeneuticamente formada a persistência explícita no questionamento da nossa situação histórica, ou seja, o trabalho inicial desses autores é marcado por uma pergunta: “Como viemos parar aqui?”. O questionamento hermenêutico, que é também questionamento histórico, faz referência aos efeitos da história. Desse modo, portanto, segue o princípio da história efetual. Sempre que nos voltamos para algum tipo de fenômeno que exige uma consciência histórica e perguntamos pelo sentido de tal fenômeno nos damos conta que nos encontramos sob os efeitos da história efetual. “A consciência da história efetual é em primeiro lugar consciência da situação hermenêutica”. (GADAMER,

2005, p. 399). O conceito de situação, ideia de estarmos situados hermeneuticamente, evidencia a dificuldade de objetivação dessa situação, uma vez que não nos encontramos diante da situação, mas nela. “Ser histórico quer dizer não se esgotar nunca no saber-se”. (GADAMER, 2005, p. 399).

Ao conceito de situação se ajusta o de horizonte:

Horizonte é o âmbito de visão que abarca e encerra tudo o que pode ser visto a partir de um determinado ponto. Aplicando esse conceito à consciência pensante, falamos então de estreiteza do horizonte, da possibilidade de ampliar o horizonte, abertura de novos horizontes etc. (GADAMER, 2005, p. 399).

Elaborar a situação hermenêutica é obter o horizonte mais adequado para a compreensão das questões que a tradição nos lega. Há esse jogo na hermenêutica entre preconceitos que nos determina, experiência da tradição que exige o manter-se no aberto desses preconceitos que nos determinam, e a distância temporal com a tarefa de nos afastar o máximo possível dos nossos preconceitos para que possamos examinar o fenômeno em seus efeitos. A distância temporal mantém os preconceitos no aberto, pois enfatiza a pretensão da consciência histórica de ver o passado em seu próprio ser, para além dos nossos padrões.

A concepção husserliana de mundo da vida pode ser notada aqui. A ideia de que o mundo da vida é movimento constante, que a vinculação humana a uma determinada postura tradicional não é absoluta. O horizonte é, antes, algo no qual trilhamos nosso caminho e que conosco faz o caminho, afirma Gadamer (2005). A compreensão requer um horizonte e junto ganha a consciência de movimento desse horizonte.

“Ganhar um horizonte quer dizer sempre aprender a ver para além do que está próximo e muito próximo, não para abstrair dele mas precisamente para vê-lo melhor, em um todo mais amplo e com critérios mais justos”. (GADAMER, 2005, p. 403). Uma característica do conceito de horizonte é que o deslocamento, o movimento, para além do horizonte próprio não ocorre por empatia, nem deve ocorrer por uma submissão do outro aos nossos próprios padrões, mas por uma ascensão das particularidades em direção de uma universalidade. Ganhar um horizonte significa superar os próprios preconceitos e ouvir o outro.

A outra característica da experiência hermenêutica diz respeito a questão da aplicação presente em toda compreensão. De acordo com Gadamer, a evolução da hermenêutica estabeleceu três aptidões (*subtilitas*): compreensão, interpretação e aplicação. No entanto, com a fusão posterior entre compreensão e interpretação, o terceiro momento da problemática hermenêutica terminou por ficar excluída. A hermenêutica gadameriana visa justamente chamar nossa atenção para o problema da aplicação daquilo que foi compreendido. Desde aí,

percebemos que a hermenêutica possui um propósito prático: a compreensão deve em última instância resultar em alguma ação (*prohairesis*).

Como exemplos do caráter prático da compreensão hermenêutica temos as hermenêuticas jurídica e teológica. Em ambas a compreensão serve a um fim prático, a correta aplicação da lei (no melhor dos casos) e ao objetivo salvífico. Compreender é sempre também aplicar, ou seja, toda compreensão é aplicação.

1.2.2. Gadamer: hermenêutica e filosofia prática.

A questão da filosofia prática envolve três dimensões: a fundamentação da racionalidade da filosofia prática (o que hoje chamamos de metaética), a racionalidade prática, que é o objeto da filosofia prática, e, ainda, os modos de aplicação daquilo que foi compreendido pela filosofia prática.

É comum aos pesquisadores da hermenêutica gadameriana passar ao largo das consequências éticas do seu pensamento. Aqueles que abordam este aspecto acabam por aproximar Gadamer de uma postura ligada ao relativismo cultural e uma ética da tolerância, enfatizando, principalmente, o aparente coerentismo da hermenêutica filosófica. No entanto, o próprio Gadamer escreveu bastante sobre filosofia prática, e, como já nos referimos acima, compreendia a hermenêutica como possuindo a finalidade prática ao ressaltar a função da *applicatio* na experiência hermenêutica.

Luiza Portocarrero afirma que a hermenêutica é em última instância uma filosofia prática. De fato, o próprio Gadamer reconhece este aspecto de sua hermenêutica. A relação com a filosofia antiga, principalmente com Platão e Aristóteles, é algo que sempre acompanhou a hermenêutica gadameriana. O seu tópico sobre “a atualidade hermenêutica de Aristóteles” talvez seja um dos mais citados quando o assunto é ética e hermenêutica. Podemos, então, fazer a seguinte pergunta: como Gadamer relaciona sua concepção do bem que é implicada em toda filosofia prática que tenha suas raízes fincadas em Platão e Aristóteles? Como fundamentar uma ética a partir da hermenêutica?

Gadamer começa a responder isso da seguinte forma:

A fundamentação de uma ética filosófica é um problema particular que não preenche completamente a verdadeira abrangência da tensão metafísica entre razão e contingência. Não obstante, o tema da ética encontra-se de uma questionabilidade particular, quando se trata da petição da filosofia de dizer algo universalmente válido. A multiplicidade das formas de vida por meio das quais nosso planeta é distinto. [...] O bem é algo multicolorido. (GADAMER, 2007c, p. 59).

É inquestionável que o século XX, principalmente a segunda metade, tornou explícito o caráter multifacetado dos costumes humanos (*héxis*) e suas concepções de bem. Este aspecto multifacetado foi o objeto da hermenêutica. Por outro lado, a hermenêutica é filosofia e enquanto filosofia deve “dizer algo universalmente válido”. Daí a pergunta pela possibilidade de fundamentação da ética enquanto tarefa filosófica. Como já observamos acima, a questão que surge, e que a hermenêutica desvela, do pluralismo ético como o único universal que podemos alcançar pela filosofia prática. Gadamer defende uma tese forte quando afirma que todos aqueles filósofos que disseram algo importante no âmbito da ética pressupuseram a autonomia da ética frente a metafísica.

No caso de Aristóteles, isso é totalmente inequívoco. Até que ponto essa autonomia ética foi constantemente preservada na era da metafísica, isso é algo que podemos nos perguntar. No entanto, parece-me inegável que ela não pode, nem mesmo como metafísica dos costumes, buscar a sua fundamentação em outro lugar que não na auto-interpretação da vida que é por nós todos vivida. (GADAMER, 2007c, p. 63).

Neste caso, podemos ver bem como, para Gadamer, a fundamentação da ética deve ser baseada na experiência do nosso *ethos*, que ele entende, seguindo o livro VI da ética nicomaquéia, como uma sociedade humana, um acordo imperativo. Há neste caso, principalmente para nós que temos um “excesso” de consciência histórica, o problema de lidar com os desacordos morais. Uma vez que, para Gadamer, o pluralismo “das formas do *ethos* e das figuras do *ethos* pertence efetivamente à essência da constituição fundamental humana”. (GADAMER, 2007c, p. 63). Daí o nosso problema aqui: como encontrar nesta pluralidade do *ethos* a objetividade do bem? Pois de outro modo, se a noção de bem não possuir nenhuma ancoragem, nenhuma objetividade, então, todas as ações são boas e tanto faz agir buscando a virtude ou a utilidade. Sem uma concepção objetiva de bem, o que resta é uma razão orientada meramente por fins e meios restritos a grupos sociais determinados.

Gadamer mesmo aponta uma saída para o problema do relativismo gerado pela concepção de racionalidade da hermenêutica e que se seguiria do pluralismo ético⁷. A saída de Gadamer passa pela relação entre *ethos* e *dianóia*, entre o emocionalmente dado e por isso também contingente e o racional. “Portanto, não devemos empurrar tudo para a *phronesis* no sentido da racionalidade orientada por fins. A doutrina da *phronesis* encontra-se na Ética, a ética é a doutrina do *ethos*, o *ethos* é uma *hexis* e a *hexis* é a postura que resiste às *pathe*”.

⁷ De fato, ninguém no nosso mundo real cotidiano, aceita o pluralismo ético, apesar de teoricamente ele ser plausível. Pense por exemplo num empregador que limita de algum modo o bem-estar de seus funcionários. E que quando questionado sobre isso ele responde que é bom para os funcionários passar tais privações e que estas nem mesmo chegam a ser privações. Obviamente, aquele que o questionou irá discordar que isso seja um bem. Neste tipo de exemplo, podemos ver que ambos apelam para noções pretensamente objetivas do bem.

(GADAMER, 2005, p. 64). No esquema aristotélico descrito por Gadamer nada que interfere na ação e na ciência da ação (ética) passa despercebido: é levado em conta a razão e a contingência da razão deliberativa (*phronesis*) e o papel desempenhado pela ética no esclarecimento dos fundamentos da razão prática e, ainda, devemos estar conscientes que a relação da ética com a *hexis* a torna historicamente dada e menos universal. Por fim, é a *hexis* que se opõe às *pathe*, aos desejos.

O que está em jogo então é como se dá a educação dos desejos e, em última instância, a própria educação moral. A formação daquilo que a tradição aristotélica chama de *dianoia oretike* ou *orexis dianoetike*, reflexão desejante ou desejo reflexivo.⁸

A racionalidade da práxis humana e a racionalidade da filosofia prática não se chocam com o contingente como um outro de si mesmo. Elas estão fundadas sobre a facticidade da *práxis*, que é a nossa realidade vital – e não sobre a dedução a partir de um princípio, tal como corresponderia ao ideal lógico de demonstração da ciência. (GADAMER, 2007c, p. 68)

No entanto, a filosofia prática também possui a sua base metafísica, reconhece Gadamer, em um texto de 1983 intitulado “A ideia da filosofia prática”:

a distinção metafísica do homem é ter *logos*, poder escolher e precisar escolher e, por isso, precisar saber ou encontrar 'o bem' – a cada vez em uma situação concreta. A expressão aristotélica para tanto é: o homem – como cidadão livre – possui *phrohaireisis*. (GADAMER, 2007c, p. 27)

Ou seja, a filiação da hermenêutica à ética aristotélica exige que se reconheça de algum modo uma base metafísica para a natureza humana, algo que seja sua característica distintiva. Neste caso, o *logos*. Por outro lado, como já assinalamos, a razão se reconhece como parte constitutiva de uma situação dada historicamente e, por isso mesmo, contingente.

A tarefa de qualquer ética que se pretenda plausível em nossos dias deve reconhecer a contingência da racionalidade prática e, no entanto, se quiser ser uma filosofia prática deve ser capaz de encontrar o elemento universal na contingência. A contingência deve ser o ponto de partida e nesse ponto de partida encontramos a tarefa dialética da hermenêutica, a dialética surge como método da filosofia prática.

Para o método da filosofia prática, isso significa que temos que começar pelo *legomena* – pelos *doxai* gerais sobre o bem, a *eudaimonia* e as *aretais*. Todos têm os seus pontos de vista sobre isso, ainda que com frequência só o tenham de um tal modo que acolhem os pontos de vista de outros. Mesmo nesse caso é válido dizer: quem faz isso reivindica um “saber” universal. Ele acredita saber o que é o correto.

⁸ Neste ponto é que MacIntyre se mostra pertinente. Pois ele, em seu projeto *After Virtue* descreve, principalmente em *Dependent Rational Animal* (1999) e *Ethics in the conflicts of Modernity* (2016), os modos substanciais de formação tanto da *hexis* quanto dos *pathe*. E dá aplicação à compreensão gadameriana de Aristóteles e da relação entre a racionalidade da *práxis* humana e a racionalidade da filosofia prática.

Ele acredita ser um σοφός ou pensar o que o σοφός diz. (GADAMER, 2007c, p. 31).

Essa consideração é, claramente aristotélica. O ponto de partida da filosofia prática é o “burburinho da cidade”, ou, de modo mais filosófico, os *endoxa*. É da multiplicidade de concepções do bem que o filósofo deve iniciar a pesquisa. Neste sentido, Gadamer é aristotélico-platônico em suas considerações sobre filosofia prática. O que precisamos fazer é ir além de Gadamer ao não apenas tratar do estatuto da racionalidade prática, mas lidar com os costumes mesmos. Não apenas com o fundamento do *ethos*, mas com o próprio *ethos* contemporâneo. Ao questionar pelo *telos* humano, devemos realizar o movimento hermenêutico descrito como *applicatio*.

1.3. A LINGUAGEM NO HORIZONTE DA TRADIÇÃO

Na primeira parte procuramos evidenciar o caráter histórico e finito da razão humana, assim como sua vinculação com a tradição. Vimos que a racionalidade humana se apresenta no horizonte compartilhado das tradições específicas. Agora devemos defender que para compreendermos a racionalidade é preciso fazer referência aos esquemas conceituais – à linguagem – de cada tradição. Isto implica uma concepção pluralista da razão humana. E ainda, uma espécie de concepção coerentista da justificação da verdade.

A pluralidade de tradições pode ser percebida por nossa discussão precedente sobre Gadamer. Cada tradição possui seus esquemas conceituais próprios (internos), bem como seus padrões de justificabilidade racional e seus padrões de verdade. Esta concepção do funcionamento da tradição implica um coerentismo. Os critérios de avaliação e até mesmo os de descrição são coerentes com o modo no qual a tradição se desenvolveu. Neste sentido, falamos tanto de um coerentismo quanto de um fundacionalismo. Fundacionalismo porque uma concepção teórica que incorpore as tradições tem que defender que toda tradição possui seus princípios primeiros, ou seja, todas as tradições possuem seus princípios fundamentais (seus pré-conceitos básicos).

Pretendemos tornar evidente a relação entre a tradição e a linguagem, principalmente, o papel que a linguagem desempenha na compreensão do mundo, seja este natural, compartilhado ou próprio. Ressaltamos a linguagem como *medium* (como a classifica Gadamer) entre o mundo e o *sensus communis*, como constitutiva e constituída pela história da tradição cultural na qual está encarnada. A linguagem, compreendida deste modo, é, também, histórica e, mais importante para nós aqui, contextual. O sentido sempre aparece em seu

contexto pragmático. A interpretação tem lugar num contexto pragmático. A dialética da pergunta e resposta surge como o modelo hermenêutico-pragmático da compreensão humana. Tal dialética exige pelo menos duas “pessoas”, exige comunicação. Toda conversa exige um objeto ao qual se referir, e, em geral, toda conversa exige algum tipo de acordo sobre o objeto alvo da conversa. Ninguém pergunta aleatoriamente, não há neutralidade aqui.

Para entendermos um pouco melhor a relação de Gadamer com a ética temos que retomar o seu texto/resenha de 1984, “Há uma medida sobre a terra?”, no qual Gadamer comenta o livro de Werner Marx: “Gibt es auf Erden ein Mass? - Grundbestimmungen einer nichtmetaphysischer Ethik”⁹, já se aponta para a preocupação gadameriana da possibilidade de fundamentação da ética. Ou como o subtítulo de Marx nos sugere, para a determinação fundamental da ética. Nos parece digno de nota aqui o ano de publicação do livro de Marx: 1983. Pois nesse período os reflexos da virada linguística da filosofia já parecia dar seus resultados na ética. Surge nesse uma série de trabalhos que se referem justamente ao aspecto multifacetado do mundo humano, assim como um questionamento acerca da possibilidade mesmo de uma possível fundamentação da ética a partir desse mundo múltiplo. Daí a abordagem de Gadamer.

Quais são as condições sob as quais é possível uma ética filosófica? [Werner] Marx introduz a questão mais ou menos da seguinte forma: nós vivemos em uma época na qual os pontos de vista tradicionais de organização da cultura formada por meio da igreja católica perderam a sua obviedade e a sua validade incontestes. (GADAMER, 2012, p. 449).

Obviamente que por “igreja católica” Marx se refere à própria possibilidade e pretensão da metafísica cristã. O horizonte histórico do século XX, principalmente, do pós-guerra, mostrou que o critério de medida para a moralidade não pode ser encontrado *a priori* e nem dado de uma vez por todas. A identificação de Gadamer com essa compreensão de Werner Marx é clara. O caráter de abertura hermenêutica deixa um espaço amplo para a contingência, e aquele elemento que posteriormente Vatimo chamará de pensamento fraco. A questão tanto para Marx quanto para Gadamer (e nós aqui também) é como encontrar ou deduzir ou extrair uma “medida sobre a terra”. Ou seja, podemos encontrar algum critério de medida que não esteja atrelado a uma metafísica forte, daquele tipo que posteriormente Putnam chamará de realismo ingênuo? A pergunta por trás dessa é: a filosofia prática é dependente de uma metafísica? Retornamos, então, a postura aristotélica. Que, a despeito de ser o iniciador da filosofia primeira como o fundamento do conhecimento da natureza, adotou desde o início de sua ética um outro tipo de pressuposto. De fato, o pressuposto da ética é

9 Há uma medida sobre a terra? Determinações fundamentais de uma ética não metafísica.

pragmático, “toda coisa tem o seu *ergon*”, ou seja, toda coisa tem uma função. A teleologia aristotélica não é metafísica no seu ponto de partida. Aristóteles

introduziu um pressuposto totalmente diverso para a filosofia prática, concentrando-se na análise conceitual sobre os *legomena*, ou seja, sobre os conceitos do bem e da vida feliz que se encontravam vacilantes na vida humana de seu tempo e de seu mundo circundante. (GADAMER, 2012, p. 450).

O ponto de partida da filosofia prática é aquele da pluralidade de opiniões da comunidade moral. Uma parte importante da ética é a clarificação conceitual daquilo que é vigente, daquilo que tem validade comum para os membros de uma comunidade. Ocorre como que um jogo dialético: todas as opiniões são testadas de modo dialético e aquelas que “sobrevivem” ao teste vão sendo tomadas como “opiniões corretas” (*eudoxa*). Mas ainda permanece a questão do princípio primeiro ao qual remete a pesquisa ética. Daí a questão retorna, “Há uma medida sobre a terra?”.

Esse é o nosso problema neste trabalho: é possível, a partir das concepções de linguagem e experiência da hermenêutica gadameriana chegarmos a uma concepção de que a noção de Bem Humano é objetiva? Ou seja, que a concepção do bem humano possui uma validade universal? Esse tipo de questão parece fundamental para nós hoje (talvez sempre tenha sido), que vivemos numa época em que o querer e não o ser domina, como foi, talvez para as éticas clássicas, parece encobrir qualquer demanda do dever e é estimulado por uma cultura que parece irremediavelmente desenfreada pelo consumo. Numa época como a nossa, na qual o fazer e o querer dominam amplamente a vida dos humanos, é possível encontrar alguma vinculabilidade do bem, do que seria o bom para o ser humano enquanto tal?

O ponto de partida será a contingência, assim como para Aristóteles. Gadamer nos lembra de uma observação anotada em um dos manuscritos de Heidegger que dizia: “da hermenêutica da facticidade de volta a 'A'”. “A”, obviamente, é Aristóteles. Esse também é o percurso que pretendemos fazer. A partir do trabalho de tornar evidente o caráter hermenêutico das nossas experiências morais buscaremos uma “medida”, que embora não seja dada de uma vez por todas, seja o mais universalizável possível, seja capaz de ir além dos limites da comunidade mais estreita e toque naquilo que, misteriosamente, reconhecemos como humano.

A tarefa que se nos apresenta é aquela de partindo da ocasionalidade de algo cotidiano chegar a uma compreensão, por mais limitada em sua temporalidade que seja, que abranja um aspecto da experiência hermenêutica do bem que possa ir além das fronteiras de nossa tradição da linguagem. Evidentemente, ao considerarmos uma noção objetiva do bem humano

implicitamente implicamos uma noção de mal humano. Uma tal cisão corre o risco de trazer de volta aquilo que Gadamer, ao seguir Heidegger, queria evitar: “o ser da metafísica”. Mesmo porque na concepção gadameriana em tal ser nada nos ofereceria para a verdade da racionalidade prática. “No entanto, assim penso, onde quer que haja um mundo humano, também haverá as antigas virtudes como o amor, a compaixão e o reconhecimento”. (GADAMER, 2012, p. 462).

Há algo distintivamente humano para Gadamer. O que queremos mostrar é qual a base dessa distintividade. Para Werner Marx, como aponta Gadamer, tal base é a morte que possibilita a experiência da finitude, assim como a angústia. De fato, a morte pertence a nossa natureza enquanto seres biológicos que somos, dessa forma, poderíamos ter já um elemento constitutivo de nossa experiência de estar no mundo. Mas há outro aspecto da relação originária heideggeriana que também é apropriada por Gadamer, até mais que a experiência da morte, que é o papel da linguagem. Seguiremos por esse caminho.

É a linguagem que nos sustenta em sociedade. É a linguagem, enquanto idioma, que nos orienta no mundo e nos distingue como humanos.

É completamente inevitável se colocar a questão sobre como é que essas duas coisas se acham em conexão: o fato de um ser estar tão desatado do todo do ser da natureza por meio de seu antecipar-se a si mesmo pensante que ele consegue tanto saber sobre a morte quanto construir por si, subtraído a todas as vias instintivas e coerções, uma distinção para além de tais compulsões, uma decisão entre bem e mal, entre justo e injusto. (GADAMER, 2012, p. 463).

A partir da linguagem se abre a tradição e, com isso, podemos ver como o pensamento calculador-procedimental da modernidade se sobrepôs. Mas o pensamento calculador da época tecnológica não sabe nada sobre aquilo que poderia nos conduzir à possibilidade de “morada”. Morada é a noção de pertencimento, do ethos. Neste sentido, a experiência da temporalidade do nosso ser no mundo e da linguagem como nosso mundo, ambos desvelados pela própria experiência hermenêutica, nos ajudam a buscar, se não uma fundamentação para ética, pelo menos uma possibilidade de compreensão do ethos.

Em sua análise da situação do Ethos e da ética no seu texto de 1985, “Ethos e ética (MacIntyre entre outros)”, Gadamer se volta para os resultados na filosofia prática daqueles questionamentos postos pela hermenêutica filosófica. Obviamente que o papel desempenhado pela atualidade da filosofia de Aristóteles recebeu, desde então, cada vez mais atenção. Para uma filosofia que leva muito a sério o papel da linguagem é de se esperar que Aristóteles seja uma alternativa filosófica para a racionalidade prática, principalmente no seu recurso aos *endoxa* como elementos originadores da pesquisa dialética.

A relação entre *héxis* e *ethos* é primária para Gadamer, deste modo, fica claro que ele rejeita qualquer fundamentação metafísica da ética. Pelo contrário, é a ética que no final das contas pode servir de fundamento para a metafísica.

Acredito muito mais que a fundamentação da ética em geral não pode se tornar dependente da metafísica (é antes a fundamentação da metafísica que depende da ética). Podemos aprender isso tanto de Aristóteles quanto de Kant. O que significa, contudo, inversamente o seguinte: a ética também não pode depender do “pensamento não metafísico”. (GADAMER, 2012, p. 470).

O fato é que Gadamer nos relembra que a tradição Socrática, da qual Aristóteles é herdeiro, não funda a filosofia prática sobre a filosofia teórica. Para ele, Aristóteles é claro: o bem humano é independente de todos os aspectos teóricos e teleológicos. Compreendemos que isto está correto, mas gostaríamos de acrescentar que há um elemento que funciona como princípio primeiro na pesquisa moral, na ética tal princípio primeiro é testado dialeticamente. O termo grego é *logon didonai*, quando um objeto é submetido a análise conjunta, como ponto de partida temos as *endoxai* e com elas a importância da autoridade dos outros e da própria tradição. Por este motivo devemos lembrar da citação que Aristóteles faz da peça “Édipo Rei” de Sófocles e de seu coro final:

Olhai o Grão senhor, Tebanos, Édipo,
decifrador de enigma insigne. Teve
o bem do Acaso – Tikhe –, e o olhar de inveja
de Todos. Sofre à vaga do desastre.
Atento ao dia final, homem nenhum
Afirmo: *eu sou feliz!*, até transpor
– sem nunca ter sofrido – o umbral da morte.

Ao nos levar a esta passagem de Édipo Rei, Aristóteles já nos apresenta os dois elementos que tanto Gadamer quanto Marx se apropriam de Heidegger para falar de uma ética: a ideia de finitude, da morte como um elemento unificador dos seres humanos para além de toda e qualquer cultura particular; e do papel da linguagem na manutenção de uma comunalidade. E, importante para nós aqui, não é o fato de morrermos, mas de vivermos, a ideia de buscar a *eudaimonia*, a felicidade, o florescimento durante toda a nossa vida. O fundamento da ética, do *ethos* em si mesmo, é o íterim entre o nascimento e a morte e a pergunta que deve nos guiar é: o que significa florescer para o ser humano?

Nesta pergunta, com certeza, podemos apreender toda a problemática hermenêutica acerca da racionalidade prática. Nela devemos ver o homem situado em sua temporalidade e, com isso, em sua finitude que se relaciona tanto com as outras temporalidades postas quanto com a própria tradição, assim como o necessário caráter de linguagem dessa relação. O

diálogo é sempre o início da reflexão ética. Partimos daquilo que está posto. É a partir da experiência individual da linguagem que podemos encontrar um caminho para compreender o todo da constituição humana da linguagem. A questão é como, considerando a multiplicidade de culturas, podemos alcançar uma ideia da constituição humana?

Ao comentar o livro de Alasdair MacIntyre, *After Virtue* (1981), no seu texto *ethos e ética*, Gadamer chama nossa atenção para o uso que MacIntyre faz da narrativa. “Todavia [diz Gadamer], dispor-me-ia a reconhecer que a unidade da autoconcepção ética, que também residia certamente na intenção da ética e da política aristotélicas, é preenchida plasticamente por meio do conceito de narrativa, de narração”. (GADAMER, 2012, p. 478). Daí deduzimos o conceito que MacIntyre mais tarde somará ao conceito de narrativa que é o conceito de florescimento. Enfim, conclui Gadamer: “Vejo, em verdade, nessa tentativa [de MacIntyre] que anuncia um prosseguimento técnico-sistemático um contraponto realista à tentativa de Werner Marx de encontrar uma medida sobre a terra. (GADAMER, 2012, p. 479).

Dessa forma, Gadamer reconhece um dos resultados da virada linguística, da qual ele próprio é uma parte importante, em direção ao “mundo da vida”. O mundo da vida é uma concepção cunhada por Husserl para se referir aquela dimensão pré-científica que todos nós experimentamos em nossas vidas. É a partir dessa nossa problemática do “mundo da vida” que reconhecemos a multiplicidade dos mundos da vida. Se abre, assim, a possibilidade de entendermos a noção de “mundo da vida”, que para Gadamer irá corresponder à própria linguagem, como conceito que abarca aqueles três aspectos da descrição heideggeriana: o mundo circunstancial, o mundo próprio e o mundo compartilhado. A questão que persiste é aquela que estamos perseguindo aqui: como encontrar uma fundamentação justificada que enfrente a relatividade desses mundo da vida?

Tal fundamentação não será encontrada no sujeito puro, nesse pretense grau zero do conhecimento. A multiplicidade não é o limite para a “objetividade”, mas muito mais o lugar de onde podemos compreender o tipo de objetividade que é alcançável apenas no horizonte histórico-linguístico do mundo vida.

“Parece-me evidente que o pertencimento do 'intérprete' à conexão de sentido que ele procura compreender obriga-nos a pensar o sentido da objetividade de uma maneira diversa de que é o caso nas ciências naturais”. (GADAMER, 2007c, p. 18). A experiência fundamental de racionalidade prática não é dada de modo apodítico por um ego transcendental, mas extraído e submetido à análise interpretativa da própria cotidianidade. Não há uma necessidade no nosso agir, no entanto há objetividade. Quando alguém diz “isto é bom” ele quer dizer que “algo é bom independentemente da minha vontade particular”, e é

objeto de escolha. A liberdade é a pressuposição de toda ação moral, é pressuposição da própria razão prática que deve escolher um curso ou outro de ação e poder ser responsabilizado por tal escolha.

Poder-se-ia objetar agora que a pluralidade na relatividade dos mundos da vida, que são, enquanto tais, objeto da experiência e estão em conexão com a distinção própria à natureza de ser um ser racional, precisariam evocar o fantasma do relativismo. Mas não podemos escapar do caráter condicionado de todo mundo a respeito da vida humana. Nossa tarefa continua sendo inscrever e subordinar os conhecimentos teóricos e as possibilidades técnicas do homem à sua práxis e não consiste de maneira alguma em transformar o próprio mundo da vida, que é justamente o mundo da práxis, em um construto técnico teoricamente fundamentado. (GADAMER, 2007c, p. 20).

O aspecto substantivo de uma possível ética a partir da hermenêutica gadameriana não pode perder de vista o reconhecimento da diferença entre técnica e práxis, e que a técnica, nesta ordenação, não ganha autonomia, mas deve se subordinar à *phronesi* e à *práxis*. A práxis não é a mera aplicação de regras e modos de fazer dados de uma vez por todas e deduzidos de princípios *a priori*, mas o lugar da ação e da reação, o lugar no qual a ação deve buscar junto a multiplicidade das vozes o seu pensar. Gadamer se opõe fortemente à práxis, à filosofia prática, como aplicação auto-evidente no âmbito de todo fazer prático. “Práxis não designa justamente o agir segundo regras no mundo circundante natural e social”. (GADAMER, 2007c, p. 22).

Gadamer ressalta que na visão aristotélica de práxis, que é uma visão mais ampla do que aquela que temos hoje e remete aos padrões do mundo grego antigo, reside uma co-pertinência primária de todos os que vivem juntos. Obviamente, Gadamer está ciente de que hoje (ele fala no horizonte histórico de 1985, mas este aspecto da nossa vida só tem se aprofundado) grande parte das nossas relações sociais estão mediadas pela técnica. Quando se tornou patente a substituição do homo sapiens pelo homo faber na modernidade tardia, a ética se torna ética aplicada. Na modernidade tardia, na civilização técnica, a fundamentação científica da decisão humana tomou posse da própria liberdade, da capacidade de escolher. Da ideia da técnica como modo racionalmente neutro de governar é que tivemos as maiores barbáries, os maiores abusos de poder, da nossa época.

Mas Gadamer é otimista, ele nos lembra que apesar de todas as incorreções da política, um elemento continuou como pressuposto fundamental de toda organização social e ele o denomina como “solidariedade”. “Tenho em vista com isso aquele elemento comum auto-evidente, a partir do qual apenas podem ser tomadas decisões enquanto decisões conjuntas no âmbito da vida ética, social e política, decisões que todos consideram boas”. (GADAMER, 2007c, p. 24).

O progresso da ciência moderna não nos exige desse pressuposto. A solidariedade não é vista aqui como uma “amizade romântica”, mas como um elemento que nos suporta em nossas relações humanas. E, ainda, como um elemento que visa corrigir e “reconhecer os desfiladeiros do moderno pensamento da subjetividade e de seu voluntarismo”. É diante da pluralidade do mundo atual, da exigência cada vez mais acentuada de contato entre culturas diversas com seus hábitos e padrões de avaliação diversos, que a redução da ciência a uma mera utilidade tem se mostrado cada vez mais insuficiente.

É neste cenário que a virtude política e a própria virtude do homem se tornam uma vez mais necessária. “A ciência do homem, em toda a sua multiplicidade, tornou-se para nós todos uma tarefa ética e filosófica”. (GADAMER, 2007c, p. 26).

A questão, como já notamos acima, é a de como conciliar os resultados da discussão acerca da consciência histórica na consideração da validade universal da verdade. No nosso caso, é a questão da consciência histórica que acompanha a experiência hermenêutica do bem. Pois a ética, compreensão do ethos, deve dizer algo acerca do bem como algo objetivo, algo que diz respeito ao ser humano enquanto ser humano. Apesar da rejeição de Gadamer dos conceitos da metafísica tradicional, somos levados a chamar esta postura de realismo. Não o realismo ingênuo, mas uma espécie de realismo reflexivo.

Em qualquer postura moral cotidiana podemos perceber que ela apresenta uma posição da objetividade e o problema é como avaliar ou validar tal exigência, uma vez que estamos agora conscientes da nossa condicionalidade linguística e histórica.

“O *logos* é, por fim, comum a todos”. Essa é a proposição gadameriana que nos guia desde o começo de nossa pesquisa. O *logos* é a linguagem e a linguagem não é um elemento abstrato solto no tempo. A linguagem sempre se mostra como língua, como idioma, e, por isso, sua essência é dita no diálogo. A linguagem nos conduz, também aos nossos modos perceptivos. Sim, o mundo circundante só aparece para nós por meio da linguagem. A linguagem é a chave para o mundo circundante. Em um sentido mais forte, Gadamer dirá que a linguagem é o próprio mundo circundante. Desse modo, o mundo compartilhado também passa pela linguagem e, mais exatamente, por sua expressão: o diálogo.

Retornamos, então, à expressão grega: *Logon didonai*. Que consiste em prestar contas aos outros de nossas ações, ou seja, nos explicar para os outros. No explicar-se, assim pensamos, há uma medida objetiva. Do contrário, responderíamos a pergunta “porque fizeste isso?” com um simples “porque quis”, mas tal resposta está vetada pois é insuficiente. No mundo real não há lugar para o estrangeiro do Camus. No entanto, o conceito da objetividade aqui não é aquela que estamos acostumados graças a metodologia das ciências modernas. O

“mito do dado” já foi atacado de modo muito bem sucedido por Sellars. De fato, Gadamer diz:

Objetividade significa objetivação e ela sempre designa um preconceito restrito quando o que está em questão não é em verdade a quebra de uma resistência e a dominação, mas a convivência e a participação no universo hermenêutico no qual vivemos uns com os outros [...]

No entanto, o próprio Aristóteles nos auxilia ao dar validade ao saber prático que, em sua inseparabilidade do ethos, determina toda a prestação de contas sobre aquilo que temos parte, sem que o denominemos. (GADAMER, 2007c, p. 56-57).

Como a hermenêutica gadameriana se põe como uma crítica aos padrões de objetividade das ciências modernas aplicadas às instâncias do “mundo da vida”, o próprio aspecto do *logon didonai* (o prestar contas, o responder aos outros) surge como um elemento de objetivação do valor. O ponto central é que o fundamento da validade do valor moral não é dado nem de uma vez por todas, nem baseado em algo extraterreno ou extra moral. Qualquer opinião deve sobreviver aos desafios que o diálogo suscita .

O que procuramos mostrar aqui é que é justamente como, partindo da linguagem como determinante cognoscível, podemos chegar à uma noção objetiva do bem, ou seja, à uma noção do Bem Humano. A isto chamamos de realismo moral. Desta forma, o que buscamos aqui é fundamentar o moral de um modo hermenêutico.

1.3.1. Gadamer: A Linguagem como *medium* da compreensão

Para Gadamer a experiência hermenêutica é experiência de sentido expressa na compreensão. Toda compreensão expressa o sentido do objeto compreendido. Deste modo, há uma ligação estreita entre aquele que compreende e o objeto alvo da abordagem compreensiva. O elemento que faz a ligação entre um e outro é a linguagem. “A linguagem é o meio no qual se realiza o acordo dos interlocutores e o entendimento sobre a coisa em questão”. (GADAMER, 2005, p. 497). O papel desempenhado pela linguagem no processo de compreensão muitas vezes pode passar despercebido. Apenas quando dois tipos distintos de linguagem se encontram e tem que lidar com os mesmos objetos é que tomamos consciência do papel da linguagem como o *medium* compreensível. As características da linguagem como meio mostram, primeiro, que sempre estamos mergulhados na linguagem como o peixe na água. Nos movemos na linguagem. Por isso todo e qualquer acordo só pode se dar por meio da linguagem compartilhada.

Outra característica da linguagem como meio é que o próprio objeto do acordo ou

desacordo é avaliado por meio de alguma linguagem. Linguagem neste sentido específico corresponde a idioma. A linguagem não é algo intocável pela história de uma cultura, nem pelo ambiente no qual uma cultura vive. Dada a ideia de Gadamer de que compreendemos uma língua quando vivemos nela. “O problema hermenêutico não é, pois, um problema de domínio correto da língua, mas de correto acordo sobre um assunto, que se dá no *medium* da linguagem”. (GADAMER, 2005, p. 499).

Temos aqui algo para o qual já fizemos referência: a abertura hermenêutica. O processo de compreender algo não se dá de forma solipsista. Ocorre como que com uma conversação. E como numa conversa, os interlocutores devem estar abertos às “razões” dos outros. “Assim como na conversação nos colocamos no lugar do outro com o objetivo de compreender seu ponto de vista”. (GADAMER, 2005, p. 501). Uma das tarefas daquele que chegou a conquistar uma consciência hermenêutica é reconhecer o papel que a linguagem representa na conversação. E que o que ocorre com os textos é também uma conversa, com a única diferença que nos textos o ponto de vista está sedimentado de modo permanente. No entanto, a consideração da relação conversacional do intérprete com o texto permanece o mesmo da conversa entre dois interlocutores, o que os une é o tema, o objeto da compreensão.

Tanto a conversação hermenêutica quanto a real precisam elaborar uma linguagem comum, e que essa elaboração de uma linguagem comum, como conversação, não representa preparação de um aparato com vistas ao acordo, mas coincide com a própria realização do compreender e do acordo. (GADAMER, 2005, p. 502).

É por meio da “conversa” que algo vem à tona, que um objeto é iluminado pela compreensão. É a realização da conversa que nos trás a “coisa” à expressão que pertence a ambos imbricados na conversa. A busca pelo sentido só pode ocorrer por meio da linguagem, e como o ideal é que haja acordo, a linguagem deve ser compartilhada. Neste sentido, a linguagem é o meio pelo qual a própria compreensão se dá. “Todo compreender é interpretar e todo interpretar se desenvolve no *medium* de uma linguagem que pretende deixar falar o objeto, sendo, ao mesmo tempo, a própria linguagem do intérprete”. (GADAMER, 2005, p. 503).

No fenômeno hermenêutico nos damos conta, deste modo, como já apontamos acima, do espaço histórico e o linguístico. A consciência hermenêutica se dá no espaço epistemológico determinado pela linguagem, ou seja, a tradição é histórica, mas também é linguística, e nossos modos de compreender o mundo são determinados por estas duas dimensões.

O caráter de linguagem da compreensão é a concreção da consciência da história

efeitual. [...] A relação essencial entre o caráter de linguagem e a compreensão se mostra de imediato no fato de que é essencial para a tradição existir no *medium* da linguagem de tal modo que o objeto primordial da interpretação possui a natureza própria da linguagem. (GADAMER, 2005, p. 505).

Por isso, podemos fazer a clara aproximação da concepção de linguagem de Gadamer e a noção de esquema conceitual compartilhado que tem sua fonte em Davidson. Quando falamos em tradição sempre vem à mente algo estático e conservador. Porém, nesta concepção de uma tradição constituída por um esquema conceitual compartilhado (uma linguagem) a mudança, o desenvolvimento, é uma parte importante. Os esquemas conceituais mudam, se ampliam, se enriquecem, tanto com a própria experiência hermenêutica quanto com o contato com o mundo. Aqui a experiência hermenêutica inclui a possibilidade de um esquema conceitual encontrar outro e ampliar o seu “vocabulário” a partir desse encontro.

1.3.2. A linguagem e o objeto da compreensão

A tradição moderna-iluminista que dominou a filosofia até começo do século XX pretendia descobrir e demonstrar os critérios de verdade e validade dos objetos da compreensão como neutros e, dessa forma, disponíveis pra qualquer pessoa racional. Descartes chegou a afirmar que não havia nada tão bem distribuído na natureza do que o “bom senso”. A concepção hermenêutica da razão como ligada à tradição e a linguagem se opõe à concepção moderna. A linguagem – esquema conceitual – determina o modo que o objeto aparece e o modo como o experienciamos. A linguagem determina nossa racionalidade. Como existe uma multiplicidade de linguagens existe também uma pluralidade de racionalidades.

O que chegou a nós pelo caminho da tradição da linguagem não é o que restou, mas é transmitido, isto é, nos é dito – seja na forma de tradição imediata, onde vivem o mito, a lenda, os usos e costumes, seja na forma de tradição escrita, cujos signos de certo modo destinam-se diretamente a todo e qualquer leitor que esteja em condições de os ler. (GADAMER, 2005, p. 504).

É quando a tradição se torna escrita que podemos perceber o quanto a linguagem caracteriza a essência da tradição. Na escrita a tradição se eleva acima da efemeridade e finitude da oralidade. A escrita se torna continuidade da memória. “Através dela a tradição se converte numa parte do próprio mundo, e assim, o que ela nos comunica pode chegar imediatamente à linguagem”. (GADAMER, 2005, p. 505). O amontoado de signos só ganha sentido quando “reconvertido o texto à linguagem”. Este ponto marca algo muito importante na virada linguística do século XX, uma vez que nele se dá o salto do texto para a experiência.

A reconversão à linguagem se dá não somente com objetos linguísticos (tradição oral e escrita), mas “com o que é visado, com o assunto que se fala. Aqui o processo da compreensão se move inteiramente na esfera de sentido mediado pela tradição da linguagem”. (GADAMER, 2005, p. 506). Ou seja, como já foi apontado anteriormente, toda compreensão se dá no horizonte de uma tradição, que, por sua vez, é uma tradição da linguagem (principalmente escrita). Na escrita não se trata apenas da relação do leitor com autor, mas mais propriamente de algo que é comunicado no texto, uma experiência que mantém sua validade.

De acordo com Gadamer, é na compreensão pela leitura que participamos de um sentido presente. De fato, há uma continuidade entre o texto escrito e a fala. O texto apresenta a fragilidade de que ninguém pode vir em seu auxílio quando este sucumbe a mal-entendidos deliberados ou involuntários. (C.f. GADAMER, 2005, p. 508). A fala neste caso, expressa interpretação. Quando o texto falha em comunicar imediatamente a tarefa hermenêutica se torna mais clara: busca evidenciar o sentido daquilo que é comunicado no texto.

A consciência compreensiva encontra na consciência leitora sua expressão mais elevada. Quando a consciência se torna consciência leitora ela ganha sua dimensão histórica. “A consciência leitora é necessariamente histórica, é consciência que se comunica livremente com a tradição histórica”. (GADAMER, 2005, p. 506). É na tradição, enquanto tradição escrita, que o *Dasein* pode “remontar a outra existência complementando-a”. A escrita ocupa um lugar de destaque para a hermenêutica porque é a escrita que possibilita a participação no sentido daquilo que o texto comunica. Para Gadamer, a importância metodológica do texto para a hermenêutica se deve ao fato do texto se apresentar de modo puro, livre dos traços de caráter psicológicos.

A tarefa do compreender-interpretar aparece, segundo Gadamer, de modo muito claro quando se reconhece a debilidade de todo escrito.

Todo escrito é uma espécie de fala alienada, necessitando de reconversão de seus signos à fala e ao sentido. Essa reconversão se coloca como o verdadeiro sentido hermenêutico, uma vez que através da escrita o sentido sofre uma espécie de auto-alienação. O sentido do que foi dito precisa voltar a ser evidenciado unicamente com base na literalidade transmitida pelos signos escritos. (GADAMER, 2005, p. 509).

Através do texto se dá a compreensão, por isso que o escrito é o objeto da compreensão. A compreensão é colocada a caminho apenas através da coisa em questão, e é o texto que comunica tal coisa. Quando o autor e o leitor-intérprete não compartilham as mesmas intenções a correta interpretação se torna não só problemática, mas quase impossível. Daí, a afirmação de Gadamer de que o *logos* precisa do diálogo. O sentido do que o texto diz,

assim como qualquer conversa, necessita ser compartilhado. Dessa relação, Gadamer extrai uma constatação importante: a de que, devido ao fato do escrito poder ser fixado independentemente do seu autor, o leitor pode compreender esse texto como algo a mais do que uma opinião estranha e como uma potencial verdade.

Há, podemos perceber, uma estrita relação entre linguagem e razão, da qual a própria consciência hermenêutica é apenas um elemento que participa. Já apontamos acima, mas devemos manter em mente que “a linguagem é linguagem da própria razão”. (C.f. GADAMER, 2005, p. 519). Ou seja, não há distância entre linguagem e razão. A compreensão está determinada pela linguagem, por isso as estruturas compreensivas correspondem as estruturas da racionalidade. “Quem vive numa língua dentro de um idioma esta prenhe da insuperável adequação das palavras que ele usa para com as coisas que quer referir”. (GADAMER, 2005, p. 521). Duas coisas chamam nossa atenção: primeiro, vivemos numa linguagem; e, segundo, essa linguagem se refere ao mundo, às coisas, deve se adequar a elas. Viver numa linguagem significa que essa linguagem delimita nossas “fronteiras conceituais” e, dessa forma, nosso horizonte compreensivo. Por isso, a situação, na qual muitas vezes nos vemos, de estranhamento com o uso de determinados termos por outros grupos dentro de nossa própria cultura ou quando palavras de línguas estrangeiras tentam nomear as coisas como fazemos em nossa língua.

Neste ponto reside a tensão que acompanha a reflexão gadameriana entre a universalidade das pretensões descritivo-compreensivas da razão e as particularidades das linguagens nas quais a razão encontra expressão. Diz Gadamer: “a experiência hermenêutica é o corretivo pelo qual a razão presente se subtrai ao encanto do elemento da linguagem, sendo ela mesma constituída dentro da linguagem”. (GADAMER, 2005, p. 520). A consciência hermenêutica se constitui dentro da linguagem, e, por isso, a partir de uma particularidade. No entanto, tem como tarefa ir além dos limites dessa linguagem. Aí tem lugar a conceitualidade de toda compreensão.

Toda compreensão produz em seu diálogo com a tradição novos conceitos que visam à própria experiência com as coisas. Novamente, temos, neste tipo de caso, a clara relação entre coisa e pensamento, pensamento e linguagem. Quando parece que Gadamer nos levará ao relativismo, surge no fenômeno hermenêutico a “função universal da linguagem”.

Na medida em que o fenômeno hermenêutico se revela em seu próprio caráter de linguagem, possui por si mesmo um significado universal absoluto. Compreender e interpretar se subordinam de uma maneira específica à tradição da linguagem. Mas, ao mesmo tempo, ultrapassam essa subordinação. (GADAMER, 2005, p. 523).

A hermenêutica está tão ligada ao espectro artístico da literatura que é justamente quando o estético passa a ocupar o centro de uma cultura que a hermenêutica passa a se ocupar dela, da leitura, e da interpretação dos textos de modo central. Dessa forma, hermenêutica se torna “arte da interpretação” de textos. Ou seja, uma arte a serviço da leitura e da compreensão. Entretanto, como já fizemos notar, Heidegger e Gadamer vão além do texto escrito. “Precisamos compreender o outro”, diz Gadamer. Nesta concepção, quando falamos não nos separamos dos outros para quem falamos e com quem falamos. Falamos porque o outro nos escuta. Há uma comunalidade entre os falantes e nisto consiste o diálogo, a saber, em articular aquilo que temos em mente junto com o outro, ou seja, necessitamos do outro para nossa articulação.

“A enunciação individual, portanto, está sempre inserida num acontecimento comunicativo, não podendo ser compreendida como algo singular”. (GADAMER, 2009, p. 28). Segundo Gadamer, quando compreendemos alguém não compreendemos apenas o que ele diz, ou escreve ou expressa de algum modo, o compreendemos porque partilhamos algo com ele.

1.3.3. Linguagem como o *medium* da experiência do “eu” no mundo

Um dos sentidos que nos interessa ressaltar aqui é o que leva Gadamer a falar em uma “virada hermenêutica da fenomenologia”. (C.f. GADAMER, 2007c, p. 48). Em que consiste essa virada? Podemos entendê-la considerando que a experiência fenomenológica, por ser, em última instância, transcendentalmente considerada, é incapaz de reconhecer a profunda dependência que as experiências possuem com relação as estruturas linguísticas. A linguagem sempre está, por seu turno, encarnada em um idioma específico. A capacidade linguística do ser humano sempre é manifesta num conjunto de esquemas conceituais também específicos. E as nossas experiências são possíveis dentro desses esquemas. De modo mais forte, em toda *epoché* a linguagem (língua) resta como elemento determinante.

Gadamer, influenciado pelo impulso da compreensão de Humboldt, defende que o elemento que caracteriza e distingue os homens em sua relação com o mundo é exatamente sua capacidade para a linguagem. Uma língua é bem ou mal sucedida em sua capacidade de lidar (falar sobre) os fenômenos com os quais se depara. Diz Gadamer: “Sabemos que Humboldt aprendeu a compreender cada língua como uma concepção de mundo própria, e que o fazia investigando a *forma interior* em que cada vez se diferenciava o originário

acontecimento humano da formação da linguagem”. (GADAMER, 2005, p. 567). Tal consideração nos leva a uma compreensão relativista do mundo, uma vez que, cada esquema conceitual (cada língua) determina os modos de nossa experiência no mundo. Surge aqui a mesma pergunta que posteriormente acompanhará a hermenêutica: “Como será possível, então, compreender uma tradição estranha se de certo modo estamos atados à língua que falamos?”. (C.f. GADAMER, 2005, p. 520). Deste ponto de vista, as tradições parecem incomensuráveis, pois a linguagem só encontra seu conteúdo nas tradições particulares e ambas, linguagem e tradição, constituem a experiência hermenêutica. Há uma imbricação mútua entre língua e tradição, cada língua expressa uma concepção de mundo.

Essa relação estrita entre linguagem e tradição nos ajuda a compreender melhor como se dá a experiência hermenêutica do mundo que vem ao nosso encontro. Só podemos compreender uma tradição estranha ao compreender sua linguagem, no entanto, nesse processo de aprender uma nova língua, a nossa língua (nosso mundo) nunca é completamente esquecido. Por isso, como já dissemos acima, compreender outra tradição é ganhar um horizonte mais amplo. Mesmo assim a outra tradição sempre se manifesta para nós em sua alteridade, com sua verdade própria. Uma verdade que também nos implica, nos provoca. A compreensão da outra tradição implica o empenho da própria concepção de mundo, inclusive da linguagem, do pesquisador (GADAMER, 2005, p. 571), daquele que está na situação de ter diante de si a tarefa de lidar com as reivindicações de uma outra tradição.

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 aí como mundo 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, 2005, p. 571).

Essa é uma distinção significativa. O mundo, âmbito da experiência hermenêutica, não é o mundo objetificado pela ciências modernas. “Ter mundo significa comportar-se para com o mundo”. (GADAMER, 2005, p. 572). O mundo é aquilo que vem ao nosso encontro, que nos influencia. O mundo circundante do homem é o mundo socialmente constituído. Porém, diferentemente dos outros animais o homem não é cativo do seu entorno imediato. “Essa liberdade implica a constituição do mundo que se dá na linguagem” (GADAMER, 2005, p. 174). O homem está destinado, apesar de sua estrita determinação pelo mundo contingencial, a elevar-se acima de seu mundo.

Mas para o homem, elevar-se acima do mundo circundante significa *elevar-se ao mundo*, e não abandonar o mundo circundante, mas assumir uma postura distinta frente a ele, uma postura livre e distanciada, cuja realização tem o modo de ser da linguagem. (GADAMER, 2005, p. 174)

Disso podemos extrair a afirmação de que os homens entram em entendimento sobre o mundo. Que a linguagem pode revelar a coisa como tal. Por isso, Gadamer afirma que “da relação que a linguagem mantém com o mundo surge sua objetividade/coisalidade (Sachlichkeit). (GADAMER, 2005, p. 574). *Seu caráter referencial*. No entanto, é na sua referencialidade que a linguagem se destaca como não coisa. Assim, podemos afirmar que há um grau de realismo (wirkunglichkeit) na concepção hermenêutica do mundo. O mundo das coisas, dos entes, está sempre aí. A necessidade da conversa que busca o entendimento é possibilitada pela linguagem, mas o entendimento deve se dar com relação à coisa em vista. O entendimento é um processo que pressupõe uma comunidade de sentido. Uma comunidade de linguagem.

Por este motivo, quem foi criado em uma tradição particular vê, compreende e experimenta o mundo diferentemente daquelas pessoas criadas em ambientes culturais diferentes. No entanto, o mundo permanece como o solo que une todos aqueles que falam entre si. Isso é importante para nós. As pessoas não conversam aleatoriamente, o diálogo implica entrar em acordo com o outro acerca do mundo.

Mas isso se reveste de uma importância verdadeiramente fundamental, pois assim torna-se problemático o uso do conceito 'mundo em si'. O padrão de medida para a ampliação progressiva da própria imagem do mundo não se forma por um 'mundo em si', à margem de todo caráter de linguagem. Ao contrário, a perfectibilidade infinita da experiência humana de mundo significa que, em qualquer linguagem que nos movamos, jamais alcançaremos outra coisa além de um aspecto cada vez mais amplo, uma visão do mundo. (GADAMER, 2005, p. 577).

A concepção gadameriana da linguagem como meio, o “veículo”, da experiência com o mundo pode ser, e muitas vezes tem sido, interpretado como próxima a uma postura relativista, ou mesmo, como tal. De fato, não há nenhuma postura/padrão fora do mundo da tradição de linguagem que tenha ou possa ter acesso ao “mundo em si” para além de toda e qualquer linguagem encarnada. “É indiscutível que o mundo possa ser sem os homens”. (GADAMER, 2005, p. 577). O mundo permanece como a totalidade que sustenta as várias estruturas linguísticas. Podemos afirmar, com Gadamer, que a multiplicidade das visões de mundo não implica uma relativização do “*mundo*”. Devemos conceber também que existem visões de mundo mais adequadas que outras e entrar em diálogo com uma tradição estranha é, justamente, pôr-se no aberto, ter que lidar com a possibilidade da outra tradição ser mais adequada que a nossa. Gadamer chama a nossa atenção para a possibilidade de uma dessas tradições ser capaz de abarcar as outras. Dessa forma, ele também exclui a possibilidade de sua teoria hermenêutica ser algum tipo de perspectivismo.

Há nisso uma dimensão ética. A nossa experiência é experiência de vida no mundo estruturado linguisticamente, por este motivo, nossas relações com os outros tem sempre essa dimensão de serem relações de vida. O *ethos*, por assim dizer, permanece na atitude natural. A ciência, por mais que esteja correta, não pode cancelar a aparência natural do mundo. Mesmo porque a aparência é, para aqueles que a experimentam, realidade. A aparência, que é realidade, mostra-se estritamente ligada a linguagem. Percebemos isso nos esquemas valorativos das tradições. Comportamentos que em uma determinada época eram tidos como bons ou vergonhosos, depois de algum tempo sofrem mudanças. Não que tais mudanças sejam resultado da mera vontade dos indivíduos, mas que o próprio mundo do *ethos* se apresenta de uma forma diferente.

A experiência do mundo feita na linguagem é “absoluta”. Ultrapassar todas as relatividades referentes ao pôr-o-ser (*Seinsetzung*) porque abrange todo o ser em si, sejam quais forem as relações (relatividades) em que se mostra. O caráter de linguagem em que se dá nossa experiência de mundo precede tudo quanto pode ser reconhecido e interpelado como ente. *A relação fundamental da linguagem e mundo não significa, portanto, que o mundo se torna objeto da linguagem.* (GADAMER, 2005, p. 581).

Tudo que pode ser alvo do conhecimento já é linguagem. Cabe aqui uma distinção: a objetividade da linguagem difere da objetividade da ciência. Gadamer se refere a objetividade da linguagem como *Sachlichkeit* e a objetividade da ciência como *Objektivität*. A objetividade das ciências elimina, ou pelo menos busca eliminar, os aspectos subjetivistas dos pesquisadores. O cientista quando aprende algum processo determinado da natureza torna-se capaz de reproduzi-lo. Na experiência natural do mundo, que está impregnada pela linguagem, não ocorre nada parecido. O modo de apreensão da experiência pela objetividade da linguagem, aparece para o objetivismo da ciência como arbitrário, como fonte de pré-conceitos (nesta perspectiva, os pré-conceitos são sempre ilegítimos). Gadamer inverte isso e afirma que:

Precisamos manter tanto a dignidade da coisa (*Ding*) quanto a objetividade (*Sachlichkeit*) da linguagem livres do preconceito contra a ontologia do simplesmente dado e, portanto, do conceito da objetividade (*Objektivität*). [...] Na linguagem não se calcula ou mede simplesmente o dado, mas vem à fala o ente, tal como se mostra ao homem, como ente e como significante. (GADAMER, 2005, p. 588).

O caráter de linguagem da experiência hermenêutica, e, de forma mais geral, do ser humano é o meio (*Mitte*) pelo qual temos acesso ao mundo. É a fala que traz o ente para a “presença” e o trazer à fala é sua *Aletheia*. Novamente devemos chamar a atenção aqui para dois dos elementos que constituem a experiência hermenêutica: a linguagem e a historicidade

(finitude). Toda nossa experiência hermenêutica na qual o ser do ente é trazido à fala, é mostrado, possui uma estrutura linguística, e ao mesmo tempo os modos como o ser é desvelado é capaz de causar uma reordenação e reestruturação de nossa própria experiência.

“A linguagem representa o rastro da finitude não só porque existe uma infinidade de diversas estruturações humanas da linguagem, mas porque toda língua está em constante formação e desenvolvimento, quanto mais trazer à fala a sua experiência de mundo”. (GADAMER, 2005, p. 590). Ou seja, a tradição enquanto portadora da linguagem, ou melhor dito, a tradição enquanto linguagem se desenvolve e está, se for uma tradição viva, em constante formação. Quanto mais ela é capaz de explicar (interpretar) o mundo (os fenômenos) mais desenvolvida ela é. Na relação entre razão, como linguagem, e mundo há, podemos defender, uma adequação dessa linguagem ao mundo como ele se mostra. A nossa relação com o mundo, a partir desse ponto de vista, é e continua sendo uma *mesuratio ad rem*, uma adequação à coisa, entendida como *sach* e não como algo tipo um *factum* que esteja ao alcance de todos. O mundo é e está aí sempre, no entanto, só o acessamos pela linguagem. Como diz Gadamer, toda palavra traz consigo a sua concepção de mundo, o seu conjunto de sentido. Gadamer afirma que: “Como a adaptação constitui a própria relação vital, também o conceito do conhecimento se determina, sob o domínio da ideia de finalidade, como a subordinação natural do espírito humano à natureza das coisas”. (GADAMER, 2005, p. 593). Há uma subordinação do homem (singularidade) ao todo (mundo).

Essa dimensão da relação do homem com o mundo mediado pela linguagem desvela a falibilidade, a possibilidade do fracasso e do erro da razão humana na sua lida com o mundo. Neste sentido, Gadamer segue os gregos contra os modernos e não procura fundamentar a objetividade na subjetividade transcendental. Daí resulta que a noção de pertença não acompanha mais a estrutura do objeto, mas a da linguagem da tradição. Temos, então, no processo da linguagem a dialética como elemento possibilitador da interlocução entre o intérprete e o mundo.

“O modo de ser da tradição não é algo imediatamente sensível”. (GADAMER, 2005, p. 597). O modo de ser da tradição é linguagem, por isso, é também comportamento para com o mundo. A estrutura da experiência hermenêutica se fundamenta no acontecer da linguagem. No processo de acontecimento da linguagem tem lugar a dialética como método (caminho) estruturador da própria experiência.

Obviamente, que “a coisa não anda”, nem segue seu curso sem que pensemos. Mas pensar significa precisamente desenvolver uma coisa em sua própria consequência. E manter distância de representações “que costumam se interpor”, atendo-se estritamente à consequência do pensamento, faz parte disso. Desde os gregos,

chamamos isso de dialética. (GADAMER, 2005, p. 599)

No entanto, Gadamer situa a dialética como pensada a partir da linguagem e não próxima de uma dialética metafísica, como a de Hegel, por exemplo. O elemento comum entre a dialética metafísica e a hermenêutica é o *elemento especulativo*. O especulativo aqui se refere ao “espelhamento” da compreensão, a capacidade de reconhecimento do alheio daquilo que não é próprio. Ao recorrer ao caráter especulativo da linguagem, Gadamer quer mostrar que na interpretação algo vem à fala, que o discurso filosófico tem a tarefa de mostrar a “coisa” (*sach*). Esse espelhamento do especulativo é o que nos permite experimentar o nosso contrário, aquilo que se mostra às nossas expectativas, experimentamos, dessa forma, uma “inversão incompreensível”.

“É justamente a manutenção da coerência de um pensamento o que o leva a esse surpreendente movimento de conversão em seu contrário” (GADAMER, 2005, p. 603-604). O caráter especulativo da linguagem se apresenta como realização de sentido, como acontecer do discurso, do entender-se, do compreender.

A experiência hermenêutica é especulativa em sua relação com os seus objetos. É uma relação mediada em seu contexto de linguagem que traz à fala a própria experiência e o objeto experimentado. A experiência hermenêutica se apresenta como especulativa, justamente devido a sua determinação linguística. Tal qual a própria tradição que é quem fornece os padrões de medida para a compreensão, também possui sua dimensão especulativa. “Ser uma e a mesma coisa e, ao mesmo tempo, ser outra, esse paradoxo aplicável a todo conteúdo da tradição, demonstra que toda tradição é, na realidade, especulativa”. (GADAMER, 2005, p. 610).

2. HERMENÊUTICA COMO COERÊNCIA

2.1. A ABORDAGEM COERENTISTA DA HERMENÊUTICA EM ALCOFF

O tratamento dado a verdade pela hermenêutica se enquadra muito bem numa abordagem coerentista. Isso nos convida a seguir a linha argumentativa traçada por Alcoff em seu trabalho “*Real knowing*” (1996). O desafio assumido por ela é articular a proposta gadameriana em termos de um vocabulário comum aos adeptos da tradição anglo-americana. Deste modo, aproxima a hermenêutica de Gadamer de algo semelhante a um exame da justificação epistêmica. Ela busca evidenciar os dois elementos constitutivos da hermenêutica: a explicação da verdade (explicação ligada a noção de tradição) e a sua ontologia, a sua concepção não totalmente tematizada da objetividade do mundo.

Lembramos que, como dissemos acima, só podemos ter acesso ao mundo através da nossa linguagem. O que Alcoff nos mostra é que, embora isto esteja correto, a verdade não é redutível a linguagem. “Em outras palavras, as condições de validade para quaisquer atos de fala sérios envolverão um compromisso pressuposto com uma visão metafísica específica”. (ALCOFF, 1996, p. 3). Ela afirma que até mesmo a tradição analítica esconde atrás de sua semântica uma metafísica. De fato, Gadamer ao repudiar os critérios de validade da verdade do positivismo científico que lhe antecedeu também rejeita a concepção de verdade inerente a este modelo, e por este motivo tem que apontar alguma alternativa de verdade e de critérios justificativos dessa verdade.

A tarefa aqui não é simplesmente por em outros termos a hermenêutica gadameriana, mas pôr a própria questão da verdade em aberto. Alcoff define os usos dos termos comuns utilizados por ela de modo mais amplo: “Eu quero promover um uso destes termos que será mais geral e, portanto, mais inclusivo, desse modo, nestas páginas, epistemologia se referirá à teorização do conhecimento; metafísica e ontologia se referirão à teorização da realidade”. (ALCOFF, 1996, p. 4). Essa fronteira epistemológica que há entre conhecimento e mundo se torna mais fluída na hermenêutica gadameriana. Apesar de Gadamer sempre se por claramente contra qualquer concepção objetiva da verdade do mundo, é inegável que pode haver uma articulação entre sua concepção historicista do conhecimento e, como Alcoff defende, uma concepção metafísica da realidade, que segue não reconhecida para Gadamer.

Basicamente, a hermenêutica gadameriana é coerentista devido ao fato de sua concepção de justificabilidade estar relacionada com a linguagem – esquemas conceituais –

própria da tradição. A tradição e o conjunto de crenças nela expressas formam, para ser inteligível, um todo coerente. Esta compreensão se enquadra na definição corrente do coerentismo, que é: uma crença é justificada à medida que o conjunto de crenças do qual ela é membro é coerente. A coerencibilidade pode ir em alguns desses casos desde a simples consistência até a mútua implicação. Uma posição mais equilibrada fica no meio termo exigindo apenas que o conjunto de crenças seja mutuamente explicatório.

Se uma teoria coerentista da verdade é adotada junto com uma teoria coerentista da justificação, então, temos que “uma proposição é verdadeira se é um membro de um conjunto coerente. [...] A epistemologia coerentista, ao menos em suas mais robustas manifestações, e, certamente como é tratada aqui, é uma tentativa de reconfigurar e transformar – não meramente rearranjar – os blocos básicos da construção da verdade: conhecimento, realidade, práticas sociais. (ALCOFF, 1996, p. 5-6).

Desse modo, temos a compreensão da hermenêutica como uma ontologia coerentista. A razão, mesmo em seus enquadramentos tradicionais, realiza progressos objetivos, ou seja, conhece melhor a realidade (mundo). O que é deixado de lado aqui nessa reconfiguração dos elementos que formam a verdade é a ideia da pura correspondência entre a mente e o mundo, a noção de uma razão a-histórica e uma ciência metodologicamente governada por regras. Essa reconfiguração, segundo Alcott, possuirá três vantagens:

primeiro, o coerentismo pode fornecer uma explicação mais realista e factível do modo no qual as crenças são justificadas do que explicações que exigiriam um estado mais experiencial ou modo de cognição não-interpretado, pré-teórico, auto-apresentante. [...] a experiência e a evidência empírica que representam um papel determinante na confirmação de muitas crenças podem ser reconhecidas como elas mesmas produtos (ao menos em parte) da interpretação e compromissos teóricos. [...] Uma segunda vantagem é que o coerentismo pode fornecer um modo de mostrar como e porque elementos aparentemente díspares estão, e devem estar, envolvidos na teoria da escolha e justificação da crença. [...] A terceira vantagem que a explicação coerentista pode reivindicar decorre somente ao que eu tenho chamado mais robustas explicações, quando coerência envolve, de alguma maneira, a definição de verdade mais do que simplesmente os meios pelos quais alguém pode alcançar a verdade no sentido de correspondência. (ALCOFF, 1996, p. 10-12).

Mesmo reconhecendo que partimos de um horizonte tradicional determinado a explicação coerentista de Alcott aponta para uma verdade objetivamente concebida. Da mesma forma, acreditamos que as posturas hermenêuticas de Gadamer também apontam. De tal modo que podemos chamar esse modelo de hermenêutico-coerentista. Esse modo de explicação é capaz de lidar com a concepção de que os processos da justificação das crenças não seguem um único padrão trans-histórico e transcultural, mas são frutos de uma extensa e complicada rede de crenças capaz de articular elementos aparentemente heterogêneos e incomensuráveis.

Como Gadamer, Alcoff crê que no mínimo uma explicação coerentista das nossas crenças pode fornecer uma explicação mais adequada e realista dos nossos compromissos teóricos, ao nos fornecer uma explicação da verdade ontologicamente concebida a partir da relação entre as crenças e a realidade. Nessa explicação a relação é primária. O princípio a ser adotado na pesquisa é a abertura para o diálogo (relação). O ato de conhecer é concebido através da relação eu/tu, na qual a intenção não é meramente se apropriar do “tu” (outro) nem entregar o “eu” (o próprio), mas fundir os horizontes. Através de uma tal relação chegamos a concepção mais adequada da realidade, embora mais complexa.

A hermenêutica como descrevemos até aqui é uma teoria da justificação de crenças e, também, da verdade. A noção de verdade está firmemente relacionada com a noção de prática. Alcoff é perspicaz ao notar que uma teoria da verdade que se pretenda bem sucedida deve ser capaz de articular os elementos que constituem o conhecimento, a realidade, mas também as práticas sociais. Gadamer, e a teoria hermenêutica de modo mais geral, toma como ponto de partida as práticas sociais historicamente encarnadas nas tradições. É a tradição que nos leva ao conhecimento do mundo (realidade) e é no interior das tradições que as noções de verdade e conhecimento são testadas dialeticamente, são confirmadas ou rejeitadas pelo próprio evoluir da pesquisa.

Na hermenêutica filosófica de Gadamer, coerência está envolvida na justificação das interpretações de dois modos: no processo real conscientemente usado pelo conhecedor e no efeito implícito dos significados contextuais da tradição. [...] O processo de interpretação consiste na tentativa de alcançar (1) uma leitura coerente do texto e (2) a leitura que estabelece a mais compreensiva coerência possível, ou que inclua tanto quanto possível do texto em sua explicação. Nossas expectativas prévias de significado se movem entre a parte e o todo num processo de revisar e re-revisar até que tanto a parte quanto o todo sejam compreendidos num modo maximamente unificado e harmonioso. (ALCOFF, 1996, p. 47).

O aspecto desafiador para nossa época é o fato de toda tradição, por influência da modernidade, ainda ser entendida como arbitrária. No entanto, numa compreensão hermenêutico-coerentista as crenças, assim como os critérios avaliativos dessas crenças, estão abertas a revisões e reorientações, de modo que a tradição não é estática nem autoritária. Pois sua autoridade deriva da consideração que tais e tais crenças são as melhores, não em si e por si mesmas, mas são aquelas que se saíram melhor nos embates dialéticos até agora. A noção do “*in so far*”, do “até este ponto”, “este momento”, como determinante da historicidade das crenças é o tipo de reconhecimento que deixa a tradição sempre atenta para suas limitações e possíveis inovações e readequações dos seus modos de compreender o mundo (a realidade) e aos seus critérios de avaliação dessa compreensão.

Os encontros dialéticos se dão em três níveis. Chamamos a atenção anteriormente para

o fato de Gadamer ter herdado da fenomenologia heideggeriana a compreensão de mundo próprio, mundo compartilhado e mundo circundante. Dependendo do nível do encontro com qualquer um desses níveis as crenças que são postas em jogo também mudam. As crenças com as quais chegamos ao “encontro” são nossos pré-conceitos, e estes são inescapáveis. O que dificulta, e até, impossibilita, uma mera explicação subjetivista.

A alteridade, desse modo, depende de modo ontológico dos nossos pré-conceitos. Nossas crenças podem ser reordenadas a partir de nossas experiências pessoais, na esfera de propriedade, por exemplo, quando corrigimos nossa auto-imagem a partir de algum encontro com algo que nos faz perceber que não somos tão fortes ou tão inteligentes quanto pensávamos. Na esfera da comunalidade quando os nossos encontros com os outros corrigem nossas crenças sobre o que é o correto ou justo, por exemplo. E por fim, são os nossos encontros com o mundo que nos fazem perceber o que é real ou não.

Temos, então, dois elementos na relação das crenças com o mundo. Por um lado, temos aquele conjunto de crenças, nossos esquemas conceituais, e, por outro, a realidade à qual esses são aplicados. Os efeitos da tradição nos legam os significados comuns compartilhados. As nossas crenças não são simplesmente inventadas, elas correspondem, fazem referência, às experiências que temos com o mundo. Elas formam tanto o nosso ponto de partida quanto os resultados dos nossos encontros. Formam o ponto de partida à medida que constituem nossos pré-conceitos; são o resultado à medida que corrigem as inadequações anteriores. Desse modo, a partir de nossas relações dialéticas nos engajamos nos processos de interpretação e compreensão, tais processos ocorrem no interior das mais diversas práticas sociais, e por essa via as próprias tradições também são compreendidas e revisadas constantemente.

O processo de avaliar interpretações envolve estabelecer sua coerência com a rede de crenças, ver os processos que mantém a tradição e a influência dos pré-conceitos. [...] o conselho de Gadamer para estar “aberto para a alteridade do texto” é como a diretiva de Quine para estar aberto para novas experiências: ambos aconselham contra um conservadorismo ou anti-falibilismo que tornaria lento o desenvolvimento evolucionário da rede. (ALCOFF, 1996, p. 52).

Aqui retomamos a noção de progresso da pesquisa. Sabemos que para Gadamer compreender não é uma questão de progresso, mas de participação e que este é um ponto central de sua divergência com qualquer postura realista mais robusta. Numa compreensão da pesquisa a luz de uma hermenêutica esclarecida e corrigida pelo coerentismo, chegamos ao entendimento que a pesquisa faz progresso, que crenças inadequadas são substituídas por crenças mais adequadas. E que estar disposto a pôr as próprias crenças em jogo é uma atitude

fundamental para se fazer algum tipo de progresso. Do contrário, não restaria a Gadamer senão reconhecer que sua hermenêutica seria, no final das contas, uma espécie de relativismo. No entanto, ao considerarmos a hermenêutica à luz da teoria coerentista, somos capazes de compreender que o procedimento de interpretação é progressivo. Se compreende melhor à medida que a pesquisa avança.

O procedimento é dialético e o argumento ontológico é o resultado. O procedimento dialético está mais centrado nas crenças e critérios de avaliação, nos padrões de justificabilidade que herdamos das nossas práticas sociais. Já o argumento ontológico lida com a relação na qual nossas crenças e interpretações estão ligadas com a verdade. A própria noção de experiência hermenêutica, a despeito de toda sua carga historicista e linguística, mostra uma estreita relação com uma concepção objetiva do mundo. Este aspecto experiencial que nos permite defender que o conceito de verdade da hermenêutica é objetivo. Que podemos objetivamente afirmar que tal e tal crença é ou não adequada a verdade/realidade. Embora uma tal afirmação continue sempre aberta a revisões. “A descoberta do verdadeiro sentido de um texto ou trabalho de arte nunca é terminado; é, de fato, um processo infinito”. (GADAMER, 2005, p. 298).

Somente as melhores interpretações, definidas como as mais compreensivelmente coerentes à luz de todos os elementos envolvidos, deveriam ser incluídas na cadeia de interpretações do processo dialético. As melhores interpretações são consideradas verdade à medida que contribuem para o processo infinito de descoberta da verdade. Temos que perceber que nesta concepção a verdade não pré-existe à interação entre aquele que compreende e aquilo que é compreendido. Os elementos em interação descobrem (desvelam) a verdade. “O critério fundamental ou prerequisite da verdade é a coerência dos elementos envolvidos no processo de compreensão, não a mera vinculação de uma proposição com o mundo”. (ALCOFF, 1996, p. 64).

É importante para nós, desde já, mostrar que esta concepção não resulta num construtivismo. Devido ao fato da continuação da tradição, o caráter de “bem-sucedido” das crenças e interpretações em direção da verdade é um evento intermediado pela própria pesquisa, mais do que construídos pelos seres humanos. Novamente ressaltamos aqui o caráter de interação da verdade, mais do que o subjetivismo construtivista.

A concepção que estivemos descrevendo até agora e que chamamos de hermenêutico-coerentista não deve ser considerada como anti-realista. Pelo contrário, queremos defender que a hermenêutica gadameriana é coerente com uma postura realista moderada.

Devemos agora passar à discussão de como podemos descrever esse

realismo/objetivismo que é coerente com a hermenêutica compreendida como temos feito até aqui.

2.2. MENTE E MUNDO: A EXPERIÊNCIA NO CONTEXTO DA LINGUAGEM

Como vimos no capítulo anterior, a característica distintiva da hermenêutica é a sua caracterização da racionalidade estritamente vinculada a concepção da tradição, que, por sua vez, encarna uma forte concepção de linguagem. Como bem observou Alcoff, daí surge uma tensão: por um lado temos o mundo que exige uma consideração que vá além dessas estruturas conceituais. Há como observamos um “repuxo”, um jogo dialético, entre as estruturas conceituais que herdamos da nossa tradição e a objetividade do mundo. Alguém que abandonou essa relação e que nos pode ser útil aqui é o filósofo John McDowell. McDowell se tornou conhecido por seu livro “Mind and World” (1996) no qual trata justamente de fornecer uma explicação sobre a relação da nossa mente (dos conceitos) com o mundo (nossas intuições sensíveis).

Antes de mais nada, devemos lembrar da famosa consideração de Donald Davidson sobre a teoria coerentista: uma crença corresponde a outra crença. Quando propusemos uma consideração da hermenêutica como uma teoria coerentista não perdemos de vista o papel que as experiências empíricas desempenham. O que queremos superar é exatamente essa tensão dicotômica que a hermenêutica gadameriana acaba por gerar nos pensadores hermenêutas que sucederam Gadamer. Por este motivo seguiremos aqui as intuições de McDowell e podemos dizer que a teoria coerentista pode e deve ser corrigida e ampliada pelo que McDowell chama de empirismo mínimo.

McDowell não desconsidera a importância central da linguagem para o nosso conhecimento, no entanto, enfatiza que há sim, ao contrário do que alguns relativistas querem nos levar a acreditar, uma normatividade na relação mútua entre a nossa mente e o mundo. As nossas crenças e juízos (que são sempre linguísticos e, por este motivo, são dotados de um grau de particularidade da própria língua concreta na qual são expressos) estão dirigidos para o mundo, dessa forma, tais crenças e juízos podem ser considerados bem ou mal sucedidos.

Por empirismo mínimo, McDowell, quer dizer: “a ideia de que a experiência deve constituir um tribunal, mediante o modo que nosso pensamento deve responder a como as coisas são, como ela deve ser se fazemos sentido dela como pensamento em absoluto”. (McDOWELL, 1996, p. XII). Desde já, se torna claro que este tipo de consideração expõe

uma dupla pressão. Por um lado, os esquemas conceituais, por outro, as intuições empíricas. A proposta de McDowell é, justamente, tentar resolver essa tensão.

O objetivo de McDowell é evidenciar os modos nos quais os conceitos, no caso a própria linguagem, intermedeiam a relação entre a mente e o mundo. Tal como Gadamer e indo além desse de modo a ampliar a própria hermenêutica, McDowell busca superar o dualismo entre mente e mundo, ou como Davidson¹⁰ chamou, dualismo entre esquema conceitual e conteúdo intuitivo. Nesta tentativa de superar tal dualismo, McDowell nos lembra da hoje famosa observação de Kant de que “pensamentos sem conteúdo são vazios e intuições sem conceitos são cegas”.

O poderoso ataque que Sellars realizou contra a concepção do Dado (Given), o considerando como um mito (Myth) impressionou McDowell, pois o dualismo esquema conceitual/contéudo empírico se torna mais transparente. Só quando o dualismo se torna patente é que ele pode ser superado. “A importância do dualismo é que ele nos permite reconhecer um constrangimento externo sobre nossa liberdade de empregar conceitos empíricos. Justificações empíricas dependem de relações racionais, relações no espaço das razões”. (McDOWELL, 1996, p. 6).

A ideia de um esquema conceitual (linguagem própria da tradição) é ampliada aqui a partir da noção de um campo da razão, o que difere essa postura de um coerentismo estrito é o reconhecimento de que o conteúdo empírico força o esquema conceitual a um movimento para “fora”, quando suas possibilidades de traçar uma sequência corretamente organizada da justificação se encontra exaurida. O jogo que deve ser reconhecido, e isto nos é útil numa explicação mais adequada da hermenêutica gadameriana, é aquele entre os conceitos e as intuições. Esse reconhecimento do jogo (interplay) é absolutamente importante uma vez que, se optarmos seja por um coerentismo estrito ou um empirismo ingênuo seremos incapazes de explicar adequadamente como conhecemos e como o processo justificatório funciona. O ponto que McDowell nos ajuda a ressignificar alguns insights da hermenêutica gadameriana é aquele que ele se refere ao reconhecimento do lugar do dado, a experiência empírica, representa no processo justificatório. “A ideia é que se conceitos devem ser mesmo parcialmente constituídos pelo fato que juízos nos quais eles figuram são fundados no dado, as capacidades conceituais devem ser adquiridas confrontações com 'pedaços' adequados do Dado”. (McDOWELL, 1996, p. 7). Devemos ser capazes de perceber a abertura hermenêutica incorporada nesta concepção, ou a possibilidade da falseabilidade para usar um outro modo de falar, dos esquemas conceituais.

10 C.f. On the very Idea of a Conceptual Schema. (Davidson, 1984, p.183-198)

A ideia é que a substância empírica é transmitida do nível fundamental para os conceitos empíricos que são ulteriormente removidos da experiência imediata com a transmissão fluindo ao longo dos canais constituídos pelas ligações inferenciais que sustentam um sistema dos conceitos justos. (McDOWELL, 1996, p. 7).

Há uma sutileza conceitual aqui que merece ser notada. Se tomarmos o “Dado” de modo absoluto pode parecer que ele se estende para além da esfera do conceitual. E isso não pode acontecer, nem com Gadamer nem com McDowell. O que ambos desejam evidenciar é que quando um processo justificatório encontra a exaustão (uma antinomia, digamos), o conjunto conceitual corretamente organizado pode ser ampliado, corrigido, modificado, ou, em casos extremos, ser descartado por algum ou alguns constrangimentos externos a tal esquema. Neste sentido, o apelo à ideia de um espaço das razões como mais amplo do que o espaço da esfera conceitual, um espaço que pode dar lugar, incorpora, aquilo que a experiência empírica impõe, parece mais adequado ao modo como nossa racionalidade funciona.

No entanto, como já fizemos notar, McDowell quer evitar uma gangorra (seesaw) entre receptividade e espontaneidade. Para realizar este seu propósito é necessário que se reconheça que a experiência não se apresenta como intuições extra-conceituais ou não-conceituais, mas como uma ocorrência de conteúdo conceitual. Por exemplo, quando vemos alguma coisa a vemos de um modo ou de outro. Ou seja, o “ver” já é conceitual desde já. Nossa sensibilidade é conceitual, considerando a esfera conceitual de modo mais amplo como esfera racional. Ser racional, neste sentido, é também ser sensível¹¹. Temos, desse modo, a indicação da objetividade dos esquemas conceituais. Vejamos bem, ninguém pode escolher livremente/subjetivamente o modo como as suas experiências aparecem. Ao reconhecer isso, a abertura para a coisa mesma, somos levados também a reconhecer a extensão extrema que constrange a aplicação de nossas capacidades conceituais.

De modo mais geral, as qualidades que são aplicadas/derivadas na experiência são reconhecíveis como conceituais somente em contraste com o contexto [o pano de fundo] dos fatos que alguém que as têm é responsivo à relações racionais que ligam os conteúdos dos juízos da experiência com outros conteúdos julgáveis. Estas ligações dão aos conceitos seu lugar como elementos em possíveis visões de mundo. (McDowell, 1996, p. 11-12).

É interessante notar a proximidade desta concepção com a hermenêutica. Por um lado, temos a constituição “constituidora”¹² do ser humano e, por outro lado, o mundo. Entre os dois a linguagem, nossas capacidades conceituais. Superamos a noção de “gangorra” entre as

¹¹ Mais a frente veremos como McDowell amplia a noção de natureza para o que ele chama de segunda natureza (Bildung).

¹² No sentido husserliano.

concepções internalistas e externalistas porque já não há mais um ou outro, mas uma co-implicação entre esquema conceitual e experiência, entre o eu e o mundo. Os esquemas conceituais determinam e são determinados pela experiência. O apelo a experiência e aos juízos das cores pode nos auxiliar a evidenciar como essa co-implicação se dá.

Os juízos sobre as cores envolvem, defende McDowell, uma ampla classe de capacidades conceituais que “são tão finamente integrados na compreensão de mundo como qualquer outro”. (C.f. McDOWELL, 1996, p. 12). O que isso significa é que por um lado possuímos um sistema biológico que implica um sistema visual, o modo pelo qual podemos perceber as cores e por outro lado possuímos, como herança de nossa tradição, um sistema conceitual que nos permite não apenas descrever e comunicar para outros as impressões recebidas, mas até mesmo compreender/perceber adequadamente essas impressões.

A própria possibilidade de corrigirmos as impressões dos outros sobre as cores mostra bem isso. Por exemplo, é bem comum uma criança (que é alguém que ainda está aprendendo a usar o vocabulário corretamente) ajuizar que tal objeto é “verde” e os pais ou outros tipos de mestres a ensinam a distinguir aquele tipo de impressão como, digamos, azul claro. Para que a percepção das cores, e este é apenas um exemplo, ocorra de modo satisfatório é necessário um background compreensivo. Tal background inclui “o conceito (concepção) de superfícies dos objetos visuais e o conceito das condições adequadas para dizer o quê um algo é ao olharmos para este algo.

Neste sentido, há uma normatividade que governa o pensamento empírico. O pensamento empírico toma seu lugar no conjunto do sistema conceitual que o governa. No entanto, e este é um aspecto importante da hermenêutica que podemos visualizar com clareza graças ao trabalho compreensivo de McDowell, há sempre a possibilidade de reformulação dos próprios conceitos do sistema por força externa a esse sistema, ou seja, pelo mundo como este se apresenta. A partir desse entendimento relacional, McDowell evita a tensão que marca a experiência hermenêutica e que tem dado toda munição para os críticos dessa postura. Evita o coerentismo estrito e o que ele chama de “bald naturalism”.

Para sermos mais claros o que McDowell mostra aqui é que há uma espontaneidade (a determinação inegável dos conceitos) em nossas operações de receptividade (operações sensíveis/sensórias/perceptíveis). E que esta espontaneidade está aberta a revisão a partir daquilo que é recebido. Como o próprio McDowell afirma, o que é necessário aqui é uma “concepção das experiências como estados ou ocorrências que são passivas mas refletem capacidades conceituais, capacidades que pertencem à espontaneidade em operação”. (McDOWELL, 1996, 23).

A postura epistemológica de McDowell não poderia ser mais hermenêutica neste ponto. Por um lado temos o pensamento, que é coerente, por outro, temos o mundo tal como ele se nos apresenta pela própria experiência sensível. O que McDowell faz, tal como Alcott também sugere, é reconhecer que tais experiências empíricas são mediadas pela linguagem, a própria noção de experiência aqui combina, para usar a terminologia de McDowell, emprestada de Kant, espontaneidade e receptividade.

Experiências são na verdade receptividade em operação, desse modo elas podem satisfazer a necessidade para um controle externo sobre nossa liberdade no pensamento empírico. Mas capacidades conceituais, capacidades que pertencem a espontaneidade, já estão em funcionamento nas próprias experiências, não só nos juízos baseados neles; assim experiências podem permanecer de modo inteligível em relações racionais com nossos exercícios racionais da liberdade que está implícito na ideia de espontaneidade. (McDOWELL, 1996, 26)

Gadamer fala de abertura hermenêutica e McDowell, como podemos ver acima, também considera que há uma abertura para a compreensão da própria realidade. Todas as nossas experiências são mediadas pela linguagem, uma vez que sem a linguagem (o conteúdo conceitual) a experiência é cega (não tem sentido), no entanto, estar aberto para a realidade significa que o conteúdo conceitual também sofre uma influência da realidade, daquilo que é externo e diferente do próprio sistema conceitual.

Esse caráter de “estar aberto” para realidade, deixar que nossas experiências também nos digam algo, evidencia o caráter de “ajustamento racional” entre nossa visão de mundo tradicionalmente herdada, os conceitos e nossas experiências sensíveis. Há um falibilismo, como já fizemos notar, na hermenêutica, ou seja, os esquemas conceituais podem em contraste com a realidade (as experiências sensíveis) se mostrarem inadequados ou necessitando de ampliação ou correção. O exemplo das experiências das cores é útil aqui novamente. Podemos dizer que um objeto é vermelho ou que ele parece vermelho. Notemos que dizer de um objeto que ele é vermelho implica uma aplicação correta de um conceito, experienciar um objeto enquanto um objeto vermelho só é possível porque possuímos um conceito para a qualidade do objeto de ser vermelho. No entanto, em determinado momento podemos perceber diferentemente. Podemos, com ou sem a ajuda de outros, perceber que o objeto não era vermelho, apenas pareceu a alguém que era assim dadas as condições contextuais específica. A experiência, neste sentido, mostra-se como uma aplicação correta ou incorreta dos conceitos. Por outro lado, a experiência “força”, por vezes, o que podemos chamar de refinamento conceitual. Por exemplo, alguém pode dizer para uma pessoa que aquela “cor” não é vermelho, mas carmesim. O que vemos nesse caso é uma maior especificação conceitual e, deste modo, um novo modo de experienciar “aquela cor”,

realizando a distinção adequada.

Duas coisas saltam aos olhos: Por um lado, a capacidade da experiência romper o círculo conceitual restrito; e, por outro, o poder dos esquemas conceituais de determinar nossas experiências do mundo. Não devemos compreender esta relação entre esquemas conceituais e experiências sensíveis como uma “gangorra” mas como um constante ajustamento entre receptividade e espontaneidade.

Queremos deixar bem claro aqui que temos experiências que não estão ligadas e vão além dos conceitos que possuímos e mesmo assim se apresentam. São fenômenos no sentido forte. No entanto, quando pensamos (damos sentidos a) esses fenômenos é que temos a oportunidade de, como diz Gadamer, ganhar um mundo, ou seja, ampliar nosso horizonte conceitual.

O que está em questão não poderia ser o mundo pensável, ou, para por de outro modo, nossa imagem do equipamento de compreensão não poderia ser o que ele necessita ser, uma imagem de um sistema de conceitos e concepções com conteúdo empírico substancial, se já não fosse parte da imagem que o sistema é o *medium* no qual alguém engaja no pensamento ativo que é a racionalidade responsiva para as demandas da experiência. [...] Para compreender algum conteúdo empírico em geral, necessitamos vê-lo no seu lugar dinâmico numa atividade auto-crítica, a atividade pela qual objetivamos compreender o mundo como ele se impõe sobre nossos sentidos. (McDOWELL, 1996, p. 33-34).

A relação entre pensamento e mundo se torna clara. É uma relação de ajuste, não de oposição. Não é um “ou um ou outro”. O mundo não perde sua objetividade por reconhecermos a importância dos conceitos para as nossas experiências. A hermenêutica gadameriana deve ser entendida nesse mesmo sentido. Ou seja, reconhece o papel central da linguagem como *medium* (mitte), no entanto, reconhece também a determinação conceitual da experiência com as coisas. Desse modo, McDowell evita tanto o idealismo quanto o “Mito do Dado”. O conceitual, a esfera da linguagem, não possui uma fronteira, toda experiência é experiência na linguagem.

Nesta perspectiva, podemos afirmar que não há conteúdo não conceitual. A experiência perceptual/sensível é desde já conceitual, é carregada de linguagem. Somos agora capazes de afirmar que a experiência hermenêutica pressupõe pelo menos tais elementos concomitantes: a pessoa que percebe (subjectum), aquilo que é percebido (o mundo/objectum) e a linguagem, o arcabouço conceitual que possuímos para perceber adequadamente. Algo que a postura hermenêutica é, numa segunda instância perceptiva, a importância do tempo e lugar. Aquela experiência que Gadamer chama de distância temporal. Como afirmamos acima, uma consciência hermeneuticamente formada é uma consciência capaz de não somente reconhecer sua historicidade, mas de se distanciar dela para compreender melhor.

O que isso significa pode ser expresso de dois modos: primeiro, que o sistema perceptual no caso dos animais humanos não pode produzir conteúdos absolutamente novos apartados das operações que McDowell chama de espontâneas. Ou seja, toda percepção só é possível a partir de um sistema informacional (um sistema de pré-conceitos) de crenças e conceitos previamente dados. Segundo, tal sistema conceitual não é dado de uma vez por todas, ele está aberto a ampliações e revisões.

Suponhamos, recorrendo novamente ao exemplo das cores, que em dado momento alguém se depare com uma variação de alguma cor conhecida e experienciada. A cor agora experienciada não possui um nome, no entanto, aquele que a experiencia agora possui, se tiver tido uma educação adequada, a noção de que as cores possuem uma infinidade de tons e sabe que aquela cor específica é uma variação do verde ou do vermelho. A experiência continua, mesmo quando requereria um nível mais alto de sofisticação do vocabulário, sendo conceitual. Isso mostra que as capacidades conceituais dos indivíduos podem ser ampliadas e redefinidas. Este processo envolve a noção de Bildung (formação) que, por sua vez, implica a noção de prática.

Intuição e conceito estão, na visão de McDowell, justapostas na experiência.

Alguém que defende que o conceito de experiência é conceitual e que situa a ideia do conceitual no contexto correto deve indicar uma ligação entre as capacidades conceituais que ele toma como em funcionamento na percepção e o ativo exercício da espontaneidade no julgamento (juízos). (McDOWELL, 1996, p. 61)

McDowell defende que o modo como as coisas aparecem para nós já é em si mesmo um modo no qual as nossas capacidades conceituais estão em operação. Uma distinção que ele realiza é que capacidades conceituais são típicas dos animais humanos e em outras criaturas tais capacidades estão ausentes. Temos, então, dois casos, dois níveis diferentes de aplicar a noção de experiência, “num sentido estrito no qual ela está conectada com as capacidades conceituais, e em outro caso que não podemos realizar tal conexão” (McDOWELL, 1996, p.63). Na postura que defende um modelo mais forte de empirismo se tende a exagerar aquelas capacidades perceptivas não-conceituais que compartilhamos, devido ao nosso estatuto biológico básico, com outros animais. McDowell considera que se fizermos uma tal relação corremos o risco de não entendermos adequadamente o modo como funcionam nossas operações perceptivas.

“Não é necessário dizer que temos o que os outros animais tem, conteúdo não-conceitual, e temos algo mais, uma vez que podemos conceitualizar este conteúdo e eles não” (McDOWELL, 1996, p. 64). Não é o caso que perdemos a capacidade de perceber o mundo.

Mas que quando o percebemos sempre estão em operação nossas capacidades conceituais. Há desse modo dois níveis de percepção: uma permeada por espontaneidade e a outra independente dela. Uma típica dos animais humanos e outra típica dos animais não humanos. No caso dos animais humanos não podemos separar sensibilidade e entendimento, ou seja, excluir as intuições do âmbito conceitual.

Os animais não humanos, segundo McDowell, são naturais e nada mais. Eles são cativos do seu entorno. Os animais humanos são também cativos do seu entorno enquanto meramente perceptíveis, sensitivos. Sensibilidade é uma característica biológica constitutiva do nosso ser no mundo. McDowell realiza uma distinção entre razão e natureza. Nós, animais humanos, pertencemos, e essa é a nossa natureza, ao espaço das razões, nossa inteligibilidade pertence ao espaço das razões, sentimos significando. “Nossa sensibilidade produz estudos e ocorrências com conteúdo conceitual” (McDOWELL, 1996, p. 72).

Mas não é apenas em nossa compreensão da linguagem e em nosso dar sentido de algo outro em modos diferentes aos quais pertencem que as capacidades conceituais estão operando. Eu tenho insistido que capacidades conceituais, capacidades para o tipo de compreensão cujo correlato é o tipo de inteligibilidade que é próprio para significar operam também em nossa percepção do mundo e parte dos seres humanos. (McDOWELL, 1996, p. 72)

Devemos, mais uma vez, notar aqui, o caráter de abertura da compreensão na abordagem de McDowell. A esfera conceitual não exclui o conteúdo de nossas experiências. A própria esfera conceitual está aberta nos fatos. O tornar inteligível corresponde ao significado, ao dar sentido. Nisto percebemos que experienciamos significando, mas o fato das nossas capacidades intelectuais permitirem alterações da compreensão do que foi percebido é que torna nossa consciência uma consciência hermenêutica.

A relação abordada é aquela entre razão e natureza. O que McDowell propõe é no fundo um modo de compreender a natureza, a natureza humana e o modo como o ser humano pode compreender a natureza (mundo) a partir de uma concepção hermenêutica da razão. O que ele propõe é repensar a própria concepção de “naturalismo”. Repensar a razão como parte da natureza, independentemente das muitas especificidades humanas (das especificidades da razão humana). “O que é especificamente humano é seguramente natural (a ideia do humano é a ideia do que pertence a certas espécies de animais)”. (McDOWELL, 1996, p. 77.)

O que McDowell busca fundamentar é um tipo de naturalismo que dê lugar para o significado. “Naturalismo” aqui deve ser entendido como “realismo-naturalista”. Um tal naturalismo à medida que dá lugar para o sentido também dá lugar para a interpretação e, com isso, para a linguagem. De fato, como o próprio McDowell nota, isto não parece ser um

naturalismo de fato. O aspecto observável é que o nosso arcabouço conceitual, nossas capacidades intelectuais são constitutivas do nosso ser. “Exercícios de espontaneidade pertencem ao nosso modo de viver. E o nosso modo de viver é nosso modo de 'atualizarmos a nós mesmos' como animais. [...] exercitar a espontaneidade pertence ao nosso modo de atualizar a nós mesmos como animais”. (McDOWELL, 1996, p.78)

Temos, desse modo, de acordo com McDowell, duas concepções do que é natural: uma que enfatiza as capacidades humanas da espontaneidade e a outra que põe sua ênfase no espaço lógico do “campo” da lei (a necessidade). McDowell, assim como Gadamer, considera a ética de Aristóteles como ainda o melhor caminho para se abordar esta concepção do que é natural. E assim como Gadamer, a intenção de McDowell é utilizar Aristóteles para repensar radicalmente a noção de natural.

O fato é que a ética envolve exigências da razão que estão lá se sabemos delas ou não, e nossos olhos estão abertos para eles pela aquisição da “sabedoria prática”. Desse modo, “sabedoria prática” é o tipo correto de coisa para servir como modelo para a compreensão, a faculdade que nos habilita a reconhecer e criar o tipo de inteligibilidade que é uma questão de colocação no espaço das razões. (McDOWELL, 1996, p.79).

O que é subjacente à concepção de natureza que McDowell deseja enfrentar é aquilo que é representado distintivamente pela modernidade. A noção de uma objetividade para além de qualquer capacidade intelectual. O ponto chave no fato de McDowell recorrer a Aristóteles está na capacidade do pensamento, principalmente o pensamento ético, de refletir e criticar os padrões pelos quais ele é governado, o próprio pensamento empírico possui este estatuto.

O auto-escrutínio reflexivo típico do pensamento ético de Aristóteles serve muito bem aos propósitos de McDowell. O que ele deseja enfatizar é a capacidade que nós temos de reformular/revisar pensamentos empíricos. O mesmo tipo de insight teve Gadamer no seu famoso tópico sobre a “atualidade hermenêutica de Aristóteles”. O exemplo, do barco de *Neurath* mostra exatamente o sempre presente caráter provisório e inconclusivo de nossas crenças. É impossível parar tudo e re-formular ou re-fundamentar nossas crenças. O que ocorre é uma correção daquelas crenças que de algum modo se mostram inconsistentes, falhas ou absolutamente equivocadas.

Somos alertados para estas demandas ao adquirir capacidades conceituais apropriadas. Quando uma educação decente nos inicia no modo relevante de pensamento, nossos olhos são abertos para a própria existência deste tratamento do espaço das razões. Consequentemente, nossa apreciação do seu esboço detalhado está indefinidamente sujeito a refinamento. No escrutínio reflexivo de nosso pensamento ético. (McDOWELL, 1996, p. 82).

Da perspectiva de McDowell nossa capacidade de compreensão tanto quanto nossa

capacidade de justificação racional estão estritamente ligadas à educação que recebemos . A razão, como o próprio McDowell afirma, só faz suas demandas sobre nós “a partir de um ponto de vista num sistema de conceitos e concepções que nos habilitam a pensar sobre três demandas, isto é, somente a partir de um ponto de vista no qual a demanda deste tipo parece estar em vista”. (McDOWELL, 1996, p. 82).

A noção de autoridade parece desempenhar em McDowell o mesmo papel que desempenha em Gadamer. Consequentemente, a noção de tradição vem junto. Como temos entendido em nosso texto, tradição é considerada como um sistema conceitual. Ao articular razão, experiência, tradição e autoridade, McDowell se depara com o papel da educação (não apenas a educação formal, mas de modo mais adequado, a educação cultural) como uma *segunda natureza*. Segunda natureza é a que adquirimos ao sermos educados, ou seja, ao sermos introduzidos em modos de vida culturais. Seres humanos são inteligivelmente iniciados nesta extensão do espaço das razões pela educação ética, que inculca a forma apropriada nas suas vidas.¹³

O aspecto que nos importa ressaltar aqui é que a segunda natureza não é algo que voa livremente. Mas está estritamente atrelada às próprias potencialidades e limites biológicos do organismo humano animal. É natural a nós seres humanos possuir uma segunda natureza, na verdade, só nos tornamos propriamente humanos quando adquirimos esse estatuto. É normal para todos nós sermos inseridos numa cultura, que nos lega as capacidades conceituais que exibimos. O espaço das razões não é algo exterior à natureza, mas é, por nosso meio, parte desta. O *ethos* molda, não apenas nossas ações, mas também os nossos modos de compreensão, chegamos à noção de ter os olhos abertos para razões mais amplas ao adquirir uma segunda natureza ao passar pelo processo que em alemão se chama Bildung.

Em suma, a relação que McDowell faz entre espontaneidade (apreensão perceptiva conceitual) e sensibilidade é de um tipo natural. Ele defende que a espontaneidade está inextricavelmente implicada em nossas capacidades sensoriais por isso é também natural. Como afirma explicitamente McDowell:

Nossa natureza é amplamente segunda natureza, e nossa segunda natureza é o modo que é, não apenas devido as potencialidades com as quais nascemos, mas também devido a nossa educação, nossa Bildung. [...] Nossa Bildung atualiza algumas das potencialidades com as quais nascemos. (McDOWELL, 1996, p. 87-88).

Nossa razão é parte constitutiva de nossa animalidade. A nossa estrutura conceitual, apesar de ser uma potencialidade e necessitar de experiência sensível para ser atualizada, não

13 [...] Os hábitos de pensamento e ação são a segunda natureza. McDowell, 1996, p. 84.

pode ser, não pode se “dar”, sem que estejamos atentos, justamente por causa de nossa Bildung, ao nosso envolvimento com o ambiente, com o chamado espaço da “lei”. A nossa capacidade de dar significado não é uma capacidade dada fora da natureza. Como Wittgenstein afirmou, “dar comandos, questionar, recontar, trapacear são partes de nossa história natural tanto quanto caminhar, comer, beber, jogar”. (C.f. *Philosophical Investigations* § 25, WITTEGENSTEIN, 1953).

Ou seja, nossa natureza é em ampla medida segunda natureza. Esta compreensão traz uma implicação para a compreensão adequada de nossa capacidade de significar, de dar sentido para nossas experiências. Nesta concepção, significado nunca é autônomo. Pois está ligado a noção de Bildung, de formação cultural, no nosso caso a noção de Tradição. Para McDowell, nossa racionalidade não nos exclui da animalidade. O entendimento não se distancia da sensibilidade. Nestes termos, razão é concebida em termos naturalistas. Ele nos lembra que na própria concepção de seres humanos realizada por Aristóteles, “racionalidade é parte integral de sua natureza animal”. (McDOWELL, 1996, p. 109)

É interessante notar a associação que McDowell faz entre auto-consciência, capacidades conceituais e experiência de mundo. Para ele o mundo, enquanto realidade objetiva só está efetivamente presente, para um sujeito auto-consciente, isto é, significa para McDowell, um sujeito capaz de atribuir a si mesmo experiência. Conseqüentemente, é a habilidade de atribuição de experiência a si mesmo e aos outros que nos torna capazes que nos torna capazes de perceber que a experiência constitui o mundo. “Criaturas sem capacidades conceituais não possuem auto-consciência e – isto é parte do mesmo pacote – experiência da realidade objetiva”. (McDOWELL, 1996, p. 114).

Devemos estar atentos para o fato de que McDowell não faz um corte radical entre animais humanos e não-humanos. Na verdade, ele explicitamente toma Gadamer como oferecendo uma descrição adequada para a relação entre nossa sensibilidade e o mundo. “Para lidar com isto, eu quero emprestar de Hans-Georg Gadamer uma notável descrição da diferença entre um modo de vida meramente animal num ambiente e um modo de vida humano no mundo”. (McDOWELL, 1996, p. 114).

Ele continua defendendo que a sensibilidade em animais não-humanos está a serviço de um modo de vida meramente biológico, que serve aos imperativos biológicos. Numa tomada de decisões um animal não-humano não é capaz de medir conseqüências a longo prazo, na verdade nem de médio prazo, nem é capaz de medir razões.

Agora a tese de Gadamer é esta: uma vida que é estruturada somente naquele modo não é levada no mundo, mas só num ambiente. Para uma criatura cuja vida tem

somente este tipo de forma, o *milieu* no qual ela vive não pode ser mais do que uma sucessão de problemas e oportunidades, constituídas como tais por aqueles imperativos biológicos. (McDOWELL, 1996, p. 115).

No processo de sermos educados alcançamos nossos poderes conceituais e nos tornamos capazes de ir além dos imperativos constituídos biologicamente. Por meio de nossas capacidades conceituais nos tornamos capazes de espontaneidade. De acordo com McDowell, nos tornamos capazes de decidir o que pensar e o que fazer.

A estrutura potência-ato típica do pensamento aristotélico parece estar em funcionamento tanto em Gadamer quanto em McDowell. Eles reconhecem que no animal humano existe o que McDowell chama de “proto-subjetividade” e Gadamer de “estrutura prévia da compreensão”. Ou seja, o nosso aparato biológico já está preparado para ter experiências internas e externas de modo peculiar que difere dos modos nos quais os outros animais podem ter tais experiências. A percepção sensitiva não necessita de uma consciência desenvolvida mas apenas obedece às pressões impostas pelo ambiente.

“Sensações, estados emocionais e etc. apresentam-se para nossa subjetividade num mundo interno. Falar nestes termos significa empregar a ideia de objetos de experiência presentes numa região da realidade”. (McDOWELL, 1996, p. 119). O que McDowell chama de proto-subjetividade consiste naquelas capacidades distintivas nas quais os animais, sejam estes humanos, morcegos ou gatos, vivem, ou seja, experimentam o seu ambiente. Dessa forma, fica evidente a tese proposta por McDowell de que assim como os outros animais num nível mais básico de percepção recebemos os “dados” da realidade externa, no entanto, nós não apenas recebemos tais impressões, mas somos capazes de pô-las numa forma conceitual. Seres humanos nascem meros animais e se tornam pensadores, animais capazes de reflexão/pensamento, e agentes intencionais, capazes de refletir e escolher o curso de suas ações, no processo de se tornarem seres humanos normais maduros. O esquema em funcionamento, como já alertamos anteriormente, é aquele que envolve pensamento, realidade externa, linguagem e Bildung.

Ao ser iniciado numa linguagem, um ser humano é introduzido em algo que já incorpora presumivelmente ligações racionais entre os conceitos, supostamente constitutivas da forma do espaço das razões, antes que venha a cena. [...] Não há problema sobre com algo que pode ser descrito nestes termos poderia emancipar um indivíduo humano do modo de vida meramente animal ao ser plenamente sujeito, aberto no mundo. (McDOWELL, 1996, p. 125).

2.2.1. A linguagem é o meio (Zwischen)

Como vimos acima, a hermenêutica com a sua característica consideração da linguagem como meio (*Zwischen*) não deixa de lado o mundo como fenômeno objetivo. Podemos dizer que a noção de normatividade não é estranha à hermenêutica. Ela, como já apontamos, apenas restringe o alcance da normatividade em comparação com a concepção moderna de norma. Um resultado disso é que também destoa da concepção de normatividade dos herdeiros da modernidade, a saber, dos construtivistas em geral.

O papel da dialética é justamente submeter a normatividade a um teste. Não nos surpreende que Gadamer tenha isso em mente e que uma das marcas distintivas da hermenêutica seja justamente a lógica dialética da pergunta e da resposta. Ouvimos aí claramente o *logon didonai* platônico/socrático. Há, neste sentido, um estatuto ontológico que se mostra para nós e que nos permite falar em objetividade. Somos dialéticos e o “dialético” é um tipo de pessoa que “dá” e “exige” respostas e explicações.

Devemos notar que a abordagem que Gadamer faz de Platão, com sua ênfase na normatividade no sentido socrático, não é o resultado de um posterior desenvolvimento de seu pensamento. Já em seu primeiro livro, a ideia do diálogo socrático é o fio metodológico que guia sua investigação do conceito platônico de dialética, e a prática do *logon didonai* é considerada a espinha dorsal de todos os diálogos platônicos. O papel paradigmático da linguagem também guia esse trabalho inicial. O Voo de Sócrates nos *logoi* é explicitamente concebido como uma virada para a linguagem compreendida num sentido fundamental como o *medium* da compreensão do eu e do mundo. (THANING, 2015, p. 55)

Deste modo, Thaning nos lembra da dimensão ontológica da hermenêutica. Este aspecto já deve estar claro a esta altura, no entanto, vamos insistir nele em mais um ponto. A linguagem é o meio que torna possível termos mundo (*Welt*), por este motivo, abordamos Alcoff para mostrar que o que vem em primeiro é a relação, nos relacionamos dialeticamente com o mundo. Como vimos em nossa abordagem de McDowell e Alcoff, o mundo, ou seja, nossas experiências empíricas, podem exigir de nossos esquemas conceituais uma adequação em algum momento das nossas vidas.

O que pode nos levar a uma consideração de que a normatividade/objetividade de nossas experiências resta enfraquecida para Gadamer é a estrita relação que ele estabelece entre linguagem e tradição. Ou seja, tal consideração está baseada num dos problemas da hermenêutica (exemplificado na lida com uma língua estrangeira) que é a ligação entre a concepção da linguagem como concepção de mundo.

Para Gadamer, no processo de aprendizagem de uma língua estrangeira nos deparamos, sem esquecer de nosso mundo/linguagem, com um mundo novo e estranho, e “esse outro mundo que nos vem ao encontro não é somente estranho, mas um mundo no qual a alteridade é relativa. Não possui somente sua própria verdade em si, mas também uma

verdade própria para nós”. (GADAMER, 2005, p. 570).

Para o ser humano ter mundo corresponde a ter linguagem. Nisso o ser humano se distingue dos outros animais, assim como o tipo de experiência que tem do mundo também se distingue dos outros animais, assim como o tipo de experiência que restringe os outros animais ao seu meio ambiente circundante. A estrutura conceitual que herdamos de nossa tradição quando alcançamos a capacidade de elevá-la à auto-consciência histórica, nos liberta para o próprio encontro com o mundo, com aquilo que nos advém. Ou seja, o elemento que caracteriza a relação do homem com o mundo e o diferencia é a sua possibilidade de liberdade frente ao mundo da necessidade, ao meio ambiente que sustenta sua existência biológica. “Elevar-se acima das coerções do que vem ao encontro a partir do mundo significa ter linguagem e ter mundo”. (GADAMER, 2005, p. 573).

O mundo “munda” é uma das frases de Heidegger que Gadamer cita em “Heidegger em Retrospectiva” (C.f. GADAMER, 2007a) e que pode ser sentida nos trabalhos posteriores sobre experiência. O mundo para além dos nossos esquemas conceituais é inegável, no entanto, só temos mundo devido a linguagem. Isto significa dizer que nossa experiência perceptual é moldada por nossa linguagem. O termo que Alcoff utiliza é “relação”, mas Gadamer usa “jogo”. Há um jogo entre nossa linguagem e a ontologia da auto-apresentação. Não é uma gangorra (seesaw) como McDowell nos lembra, mas um relacionar-se dos esquemas conceituais, do mundo e das nossas experiências. A relação ou, mais apropriadamente, o jogo é dialético. Nossa linguagem nos permite experienciar significativamente o mundo, no entanto, a experiência perceptual (Thaning chamará de empirismo mínimo) também força a linguagem a se adaptar ao mundo que nos vem de encontro, no mundo objetivo.

A alteridade do mundo e dos outros é marcada pelo comportamento. Como o próprio Gadamer reconhece é esse caráter de alteridade das coisas que nos põe em distância dessa coisa e a converte em conteúdo. Ou seja, o mundo só aparece para nós à medida que é pensado, que é articulado na linguagem. Existe uma distinção importante que devemos fazer aqui: aquela entre a atitude natural que temos diante das coisas e com o mundo, da atitude filosófica ou científica. São dois níveis diferentes de nos relacionarmos com o mundo, mas ambos mediados e mantidos pela linguagem. É justamente esse caráter modelador da experiência humana que é exercido pela linguagem que amplia a análise da experiência hermenêutica. Para nós humanos a linguagem não é um mero instrumento de comunicação e informação, mas o nosso modo próprio de existir no mundo. “O universo linguístico próprio em que vivemos não é uma barreira que impede o conhecimento do ser em si (Ansichsein),

mas abarca basicamente tudo aquilo a que a nossa percepção pode expandir-se e elevar-se”. (GADAMER, 2005, p. 577).

Esse aspecto é evidenciado também por McDowell, o de que o universo linguístico é onde vivemos e constituímos o mundo. Mas que não, e isso é essencial, somos cativos desse universo. Há sempre a possibilidade de expansão da nossa percepção a partir da expansão do nosso vocabulário. E do nosso vocabulário a partir de nossas experiências sensíveis. Talvez esse segundo aspecto seja mais difícil para Gadamer admitir, mas está implícito em seus textos uma vez que a noção de jogo está presente e é fundamental.

É claro que a concepção de que o mundo e a linguagem possuem uma ligação intrínseca e o fato de existir uma variedade significativa de tradições culturais cada uma constituída por uma tradição de linguagem torna difícil a abordagem e o uso do conceito de mundo em si. Não há mundo (visão de mundo) à margem da linguagem. Por isso, o risco que apontamos de cairmos numa espécie de relativismo. Um tipo de relativismo constituído pela incomensurabilidade entre as diversas “visões de mundo”. Quanto a isso Gadamer afirma que é indiscutível que o mundo pode ser sem os seres humano, e que vai continuar a existir sem eles. Isso é evidente na concepção de sentido em que vive qualquer visão de mundo estruturada humanamente e dentro da linguagem. Em cada visão de mundo está implícito o ser-em-si do mundo. Ele representa a totalidade a que se refere a experiência esquematizada na linguagem. A multiplicidade dessas visões de mundo não significa relativização do “mundo”. Ao contrário, aquilo que o próprio mundo é não é nada distinta das visões que ele se apresenta. (C.f. GADAMER, 2005, p. 577). “A ideia que linguagem é o *medium* no qual o pertencimento original entre homem e mundo apresenta-se, obviamente, questiona a ideia do mundo em si e abre a dimensão ontológica da hermenêutica”. (THUNING, 2015, p. 62).

Resta o problema do que fazer quando tais visões de mundo são absolutamente conflitantes. Quando discordamos efetivamente sobre determinada coisa. Hermeneuticamente é superior (mais adequada) aquela “visão de mundo” que está em condições de abarcar (fornecer uma explicação) as visões de mundo que se nos oferecem em outras línguas.

Nós reiteramos, portanto, que a vinculação que nossa experiência de mundo mantém com a linguagem não significa nenhum perspectivismo excludente; quando conseguimos superar os pré-conceitos e barreiras da nossa experiência atual de mundo e penetrar em universos de línguas estranhas, isso não significa, de modo algum, que abandonamos nosso próprio mundo. (GADAMER, 2005, p. 578).

Ocorrem para Gadamer fusões de horizontes, ampliação das nossas “visão de mundo” e, deste modo, amplia-se também nossa própria capacidade de perceber o mundo. Esse movimento da linguagem pode ser percebido até mesmo numa rápida olhada para o desuso

em que caem certos conceitos e palavras. Certamente, internamente ao sistema linguístico do qual faz parte a palavra/conceito sempre faria sentido, mas quando substituímos expressões linguísticas isso reflete uma nova configuração da nossa relação com o mundo. Esse aspecto da linguagem é o que a afasta de qualquer construtivismo reflexivo. A linguagem não é uma mera criação arbitrária nossa, ela mesma é a nossa atitude frente ao mundo, nós vivemos na linguagem. “A experiência de mundo feita na linguagem é 'absoluta'. [...] o caráter da linguagem em que se dá nossa experiência de mundo precede a tudo quanto pode ser reconhecido e interpelado como ente”. (GADAMER, 2005, p. 581).

A distinção que Gadamer faz, a qual já nos referimos acima, entre *Sachlichkeit* e *Objektivität* é a mesma que o coerentismo faz ao criticar a posição teórica que defende o “mito do dado”. A articulação pretendida pela hermenêutica gadameriana busca ressaltar e manter aquilo que Gadamer chama de dignidade da coisa (*Ding*) em relação ao “pré-conceito” do Dado. “Assim como as coisas (*dingen*) – essas unidades de nossa experiência de mundo que se constituem por apropriação e significação – vem à palavra também a tradição que chega a nós é reconduzida à linguagem, na medida em que a compreendemos e interpretamos”. (GADAMER, 2005, p. 589).

É porque todos nós temos linguagem que a experiência hermenêutica pode ser uma experiência universal. Pode-se ter qualquer ponto de partida e mesmo assim alcançar a experiência da compreensão. É a busca pelo sentido que se desvela na compreensão que traz a própria compreensão ao aberto do questionamento, como um produto da história efetual.

Na ontologia da percepção de Gadamer um elemento importante que desponta é o de jogo. Como ele mesmo afirma: “tive que recuperar o conceito de jogo em minha perspectiva ontológica, ampliada ao caráter universal da linguagem”. (GADAMER, 2009, p. 11).

Para Gadamer, como já mostramos, a experiência de mundo se dá no jogo (na dialética). O núcleo da tentativa de Gadamer de conferir universalidade a hermenêutica, a universalidade do aspecto próprio da linguagem, é sua concepção do aprendizado da fala e da conquista de orientação no mundo como uma trama inextricável da história da formação do homem. Articulamos a linguagem na perspectiva de nosso mundo circundante. Sempre falamos da coisa mais próxima, do seu ser de um modo e não de outro. “Creio ter mostrado de maneira convincente que a compreensão do falado deve ser pensada a partir da situação do diálogo, e isto significa em última instância, a partir da dialética da pergunta e da resposta, na qual nos entendemos e pela qual articulamos o mundo comum”. (GADAMER, 2009, p. 23).

Quando nos encontramos no diálogo este não se dá aleatoriamente, mas tão somente em vista de algo, para compreender a coisa que nos aparece, mesmo que o diálogo seja com

um texto ou com a própria tradição. Para Gadamer, o diálogo é a fundamentação da nossa orientação no mundo. A pré-conceptualidade ontológica da consciência que nos orienta passa pela ordenação do mundo pela linguagem. E a própria linguagem da filosofia, que consiste numa linguagem hermenêutica constituída, se desenvolve constantemente no diálogo com sua própria história. “Corrigindo, comentando e criando variações e com o surgimento da consciência histórica, numa duplicidade nova e cheia de tensão entre a reconstrução histórica e a transposição especulativa. (GADAMER, 2009, p. 21).

2.2.2. “A relação é primária”: Alcoff e McDowell.

Em seu texto sobre teoria da coerência, Alcoff chama nossa atenção justamente para a ênfase que a hermenêutica gadameriana põe sobre a relação, até mesmo retoma, assim como nós pretendemos fazer aqui, a ideia de que a “relação é primária”. Ficou evidente para nós que a dificuldade que McDowell encontra em lidar com a experiência (Mito do Dado) por um lado, e com o sistema conceitual (a coerência como Davidson a entende) por outro, pode ser encaminhada para uma melhor compreensão por Alcoff. De fato, como o próprio McDowell nota, não há um pêndulo, uma gangorra, entre a experiência e os esquemas que dispomos. No entanto, ele encontra dificuldades de explicar como se dá essa relação. Alcoff, por reconhecer diretamente a hermenêutica gadameriana e a explicar como uma teoria da ocorrência, dispõe de melhores recursos, para realizar a tarefa de esclarecer como apesar de nossas experiências possuírem sempre como base, a medida que são significativas, os esquemas conceituais que herdamos de nossa tradição, são ou podem ser consideradas objetivas.

Ambos Davidson e Gadamer põem coerência tanto como algo envolvido no procedimento que usamos quando nos engajamos na interpretação quanto como algo que existe no contexto, tornando a interpretação bem sucedida – e desse modo a compreensão – possível. [...] Gadamer e Davidson argumentam que devemos assumir a verdade e a coerência das crenças dos outros. (ALCOFF, 1996, p. 112).

Entrar em diálogo, relacionar-se, com algum outro exige o reconhecimento das “razões” desse outro, seja ele membro da nossa própria cultura ou de uma cultura alheia. Obviamente que o compartilhamento da mesma língua e dos mesmos recursos culturais facilitam o diálogo. O que devemos notar aqui é como a compreensão de McDowell se aproxima do coerentismo hermenêutico de Alcoff. Não existe uma referência objetiva independente, neutra, a qual possamos recorrer. Por isso que alguns autores relacionam Gadamer a algum tipo de relativismo, posturas próximas àquela de Vatimo, por exemplo.

Uma vez que não há nenhuma concepção neutra e universal a qual poderíamos acessar independentemente de nossa “situação”, devemos tomar como verdadeira e coerente qualquer postura que se apresente, no entanto o critério da coerência deve poder ser verificado no evoluir da pesquisa ou diálogo. A esta coerência dos esquemas conceituais, Alcoff, seguindo Gadamer, acrescenta a coerência entre os esquemas conceituais e o próprio mundo. Por este motivo que a relação é primária. Não é uma gangorra entre os esquemas conceituais e o mundo. Mas, uma relação e mútua constituição de ambos.

Alcoff em sua redescritção coerentista da hermenêutica gadameriana recorre ao que ela chama de ontologia imanente. A ideia de uma ontologia imanente é tomada de Putnam. O serviço prestado por Alcoff é inestimável, pois ela foi capaz de articular diferentes autores para explicar e fornecer uma solução para o impasse da relação entre os dados da experiência sensível e o sistema conceitual que herdamos, evidenciando que essa compreensão está presente na hermenêutica de Gadamer.

Podemos ver agora o problema de se considerar a hermenêutica como um realismo, ou como base para uma concepção realista do bem. O realismo tem sido associado mais estritamente com sua versão metafísica. Uma versão que defende que a verdade é universal e neutra. Obviamente, devido ao reconhecimento das diferenças entre as diversas tradições culturais e linguísticas por parte tanto do coerentismo de Davidson quanto da hermenêutica de Gadamer, parece que qualquer concepção realista estaria fora de cogitação. Mas vejamos bem, Alcoff e McDowell combinados nos dão a possibilidade de pensar o realismo de modo diferente. Ambos ampliam o raio de compreensão do coerentismo em direção do mundo, ou seja, em direção da objetividade da experiência. Esta concepção é aquela que Gadamer já apontava, e nós expusemos mais acima, como experiência hermenêutica.

O realismo foi, pelo menos na modernidade, associado à atitudes autoritárias. A posição de “árbitros” da verdade foi motivo de disputa entre os líderes religiosos e seus adversários seculares. Como para a modernidade qualquer indivíduo racional poderia alcançar a verdade, independentemente da sua classe social, suas posições políticas ou suas condições econômicas, a noção de verdade ganhou uma objetividade que seria válida por si mesma. Para Alcoff, tal como para McDowell, o não reconhecimento do papel do sistema conceitual na constituição das crenças dos indivíduos é que resulta num tipo de realismo transcendente ou metafísico. Numa independência quase que total de nossas experiência no que diz respeito à nossa linguagem. Para corrigir esse erro do individualismo moderno, Gadamer relaciona (uma ideia de Heidegger) a verdade com a abertura para o outro, verdade é *aletheia* e, dessa maneira, exige um reconhecimento dos nossos limites.

Há nessa perspectiva uma relação estrita entre a verdade e estar justificado. No entanto, ter uma crença justificada não significa ter a verdade de uma vez por todas, há um elemento histórico na justificação. Toda justificação é, ou pelo menos deve ser, corrente, ou seja está situada num esquema justificativo enquanto que a verdade diz respeito às coisas como elas são para além de tais esquemas, embora, como já foi dito por McDowell, só temos acesso a essas “coisas” por meio das nossas esquemas descritivos.

Há, no entanto, uma possível disjunção entre algumas crenças justificadas e a verdade. Necessitamos manter a compreensão de que verdade representa mais do que nós cremos ser o caso, ou o que queremos acreditar, ou o que a maioria tem acreditado. Verdade é sobre o mundo; é sobre o modo que as coisas realmente são. (ALCOFF, 1996, p. 210).

No mesmo sentido daquilo que já falamos sobre McDowell, ter justificativas racionais para as crenças é imprescindível, isto significa ser coerente. No entanto, tais crenças devem poder ser corrigidas pela própria experiência sensível. E, de fato, é isso que acontece. Nossos esquemas conceituais são ampliados e modificados de diversas formas a partir de nossos “encontros” com o mundo ou com os outros. Este tipo de descrição da compreensão da verdade é aquele já abordado pela hermenêutica gadameriana, o que Alcoff e McDowell fazem é transpô-lo para um contexto diferente e, no realizar esta transposição ampliam tanto a própria hermenêutica quanto a tradição da teoria da coerência.¹⁴

Alcoff nos lembra que a relação a qual ela se refere é aquela entre os elementos objetivos, o mundo sensível (*physis*), e os elementos chamados subjetivos.

Os assim chamados elementos subjetivos – o esquema interpretativo dos conhecedores, seus horizontes de compreensão, a *episteme* historicamente específica – nunca são suficientes para estabelecer a verdade. Verdade se torna aparente (no sentido de se manifestar, aparecer) quando crenças e práticas coerem numa realidade vivida.

Ou seja, num modo complexo de comparação como este, a verdade é a relação entre os esquemas conceituais e as experiências. Se esta relação é coerente, tudo vai “bem”. Se em algum momento ela parece não fazer mais sentido é a hora de realizar um trabalho de reformulação e readequação. Por exemplo, imaginemos uma pessoa criada num determinado ambiente rigidamente religioso, seus esquemas conceituais serão aqueles herdados desse ambiente. Suponhamos agora que por algum motivo essa pessoa tenha contato com um ambiente laico que possua esquemas conceituais diferentes daqueles que até então funcionavam para ela. O que ocorre nesse caso é que ela dispõe de esquemas rivais para

¹⁴ Como já notamos, do modo que Alcoff redescreve a teoria da coerência ela nos permite reconhecer que a hermenêutica também pode ser reconhecida como uma teoria da coerência. No entanto, uma coerência mais adequada do que aquela de Donald Davidson.

descrever o mundo. O elemento que será decisivo é o modo que o próprio mundo aparece, a experiência básica. Aquele conjunto de concepção que se mostrar mais coerente com o mundo até aquele momento será o mais adequado.

Há uma estrita relação entre a vida humana e a verdade. Não há noção de verdade sem que haja, por sua vez, alguém que busque compreender (para lidar com) o mundo.

Reivindicações da verdade são sobre toda aquela realidade vivida: tais reivindicações se referem a ela, intervêm nela, a representam. Eliminar qualquer análise e articulação da dimensão ontológica da verdade serve somente para esconder do exame estas relações entre reivindicações da verdade e realidade. Reivindicações de verdade são reivindicações sobre a natureza da vida humana, sobre experiência e sobre nosso ambiente natural: a ontologia da verdade é a explicação do significado, contornos e limites daquilo que aparece. (ALCOFF, 1996, p. 211).

Ou seja, por mais que possamos alterar e descobrir novos modos e mais adequados de interpretar nossas experiências com o mundo, continua a existir uma substância real, os fatos inexoráveis. Tais como, por exemplo, a morte e o sofrimento, seja humano ou de outros animais. Há eventos, acontecimentos, que nos advém que não possuímos em nossos esquemas linguísticos modos adequados de interpretação e por isso nos falta também modos adequados de explicação. Temos a possibilidade de testemunhar coisas que não compreendemos e não sabemos explicar. Por isso, a linguagem, de acordo com a própria Alcoff, não é capaz de esgotar toda realidade.

Devemos ter em mente aquilo para o que Gadamer já dirige nossa atenção: que todo discurso faz reivindicações de verdade e deve ser tomado como tal. Mas fazer tais reivindicações é recorrer a certos critérios avaliativos. Estes critérios, por também estarem sujeitos, por sua vez, a avaliações, devem ser analisados, articulados e submetidos a críticas recorrentes. Ou seja, devem passar por aquilo que chamamos de “teste histórico-dialético”¹⁵. Segundo Alcoff, o que faz um discurso poderoso é sua capacidade de encontrar ressonância em nós, de se conectar com outros discursos, práticas ou experiências, porque “eles nos ajudam a fazer sentido de algo que já experienciamos ou porque eles são reforçados por outras ideias poderosas”. (ALCOFF, 1996, p. 212).

Os discursos sob esta perspectiva hermenêutica derivam seu poder de suas relações de coerência. Nossas intuições são tornadas possíveis graças a essas relações de coerência. As intuições são incorporadas como elementos nos conjuntos coerentes de crenças, por isso, podemos falar em conhecimento objetivo/real. Neste sentido, as cadeias justificatórias das crenças devem ser coerentes com nossas intuições.

15 Para uma abordagem da ideia do teste dialético conferir: Linhares, 2014.

Para esta possibilidade, o que estou chamando de epistemologia imanente está alinhada com uma formulação similarmente imanente de realismo, um realismo sem as evocações transcendentais de um campo além da cognição ou interferência humana. Um realismo imanente seria aquele que evitou a bifurcação cartesiana entre “homem” e mundo, cultura e natureza, mente e realidade. (ALCOFF, 1996, p. 212).

A bifurcação cartesiana foi um construto da modernidade, não uma descrição das nossas experiências científicas. Na postura sugerida por Alcoff, a experiência hermenêutica é que parece melhor descrever como a própria experiência se dá. Afirma Alcoff, “o que é mais real do que uma conceitual coisa-em-si é o mundo vivido que compartilhamos, um mundo de complexidade, ambiguidade e riqueza que excede o simples dualismo”. (ALCOFF, 1996, p. 213).

Fica claro agora porque Alcoff é importante para nossa empreitada atual. Assim como para McDowell, o conhecimento ou a verdade é visto como o resultado de uma relação coerente entre nossos esquemas conceituais e nossas intuições. Alcoff vai além de Davidson no reconhecimento da importância da linguagem e resgata a hermenêutica de seus herdeiros desconstrutivistas, ao defender uma objetividade da verdade a partir da experiência hermenêutica. Com isso, ela realiza uma fusão de horizontes entre Gadamer e Davidson. Algo que já havia sido tratado por outros filósofos. A diferença aqui é que ela corrige as deficiências de um com o outro de modo a restabelecer um equilíbrio teórico. No entanto, dessa fusão nasce o que ela mesma chamou de ontologia imanente, que, por sua vez, aponta para um esclarecimento importante que foi realizado por Hilary Putnam.

Aqui nos aproveitamos tanto da excelente discussão sobre a experiência que McDowell nos traz quanto seguimos no rastro de Alcoff em direção daquilo que nos inquieta: a relação entre hermenêutica e o realismo moral. Vimos que, o conceito central para nós é o de experiência hermenêutica e que esse conceito implica numa certa tensão entre nossa discussão com a ajuda de McDowell e Alcoff e chegamos agora à noção de que a hermenêutica incorpora todos os elementos do coerentismo com a vantagem de não sobrepor os esquemas conceituais às intuições, mas de fazê-los coerentes.

Dessa coerência, tanto de Alcoff quanto de McDowell implicaram uma ontologia imanente, que resulta numa objetividade com um olhar especial para a história e o contexto, que por sua vez aponta para as reflexões de Hilary Putnam. Ao que Alcoff chama de ontologia imanente, Putnam se refere como “realismo interno” ou “realismo pragmático”.

Na explicação de Putnam do realismo interno ou pragmático não há versão livre de descrição do real, e dado o fato que há diferentes versões mais do que uma (verdadeira) descrição do real é possível. Putnam nega que isto acrescente à um individualismo subjetivista, ou que a verdade seja uma questão de construção

arbitrária ou convencional, desde que uma vez que um jogo de linguagem ou versão tenha sido escolhido, verdade pode ser determinada objetivamente. (ALCOFF, 1996, p. 217).

3. A HERMENÊUTICA E A QUESTÃO DA VERDADE E DO VALOR

Quando tornamos à questão do valor, do bem, essa questão sempre se mostra em algum grau afastada das questões factuais. Daí, a questão da distinção entre questão de facto e questões de valor como se existissem dois mundos distintos. O que podemos perceber com a hermenêutica gadameriana é que nossa experiência se dá no tempo e sempre é mediada pela linguagem. Neste sentido é que a questão da verdade (do “é”) não se distingue tanto, quanto se pressupôs outrora, da questão dos valores (do “deve”). Aristóteles já nos acenava para a diferença daquelas coisas que são e não podem não-ser, da necessidade como distintiva da *physis* e a liberdade, aquelas coisas que são mas podem não ser, como distintivo do Ethos. No entanto, ele não diz que apenas na *physis* é possível a verdade. A noção de que apenas nas ciências da natureza é possível o discurso sobre a verdade é de origem moderna.

Com a virada linguística do século XX a questão da verdade sofre uma reconsideração e o problema da distinção da questão é/deve é abordada novamente. Dois autores se destacam: Donald Davidson e Putnam; Coerentismo e Realismo, em geral, consideradas teses opostas. No entanto, buscamos mostrar aqui que são complementares e que a hermenêutica gadameriana é capaz de lidar com ambos vocabulários como se fossem partes suas. Não como vocabulários gastos e inúteis, mas como ainda carecendo de esclarecimento e ampliação.

3.1. O COERENTISMO E A QUESTÃO DO VALOR

A teoria da coerência é uma teoria que defende que uma crença é verdadeira ou correta se pode ser incorporada numa totalidade de outras crenças de modo que se torna coerente com essas crenças. Na concepção do Otto Neurath, qualquer nova crença (ou proferimento) que não se encaixar e não puder ser incorporada no conjunto de crenças de modo a ser considerado coerente deve ser descartado como incorreto. “A objeção é que um corpo de proferimentos pode ser consistente e ainda conter alguns, ou mesmo somente, falsos proferimentos”. (KÜNNE, 2003, p. 361).

Todo coerentismo tem que enfrentar em algum momento essa obrigação. Mas é preciso dizer que coerência não é uma definição da verdade mas um critério. Isso não impede que uma crença até então considerada coerente (e por este motivo verdadeira) apareça depois como falsa (incoerente) e necessite ser revisada ou mesmo descartada. Já no que se refere a uma crença falsa, podemos ser levados a consideração de que sistemas inteiros de crença e

justificação se mostram falsas no contraste com as próprias experiências das pessoas que vivem em tais sistemas. Neste sentido, tanto Künne quanto Kirkham nos lembram que há uma teoria da correspondência derivada da teoria da coerência de Donald Davidson. O caráter da coerência foi descrito por Künne como: “(Coh) $\sum x(x \text{ é verdadeiro} \leftrightarrow x \text{ pertence a um maximamente coerente conjunto de crenças})$ ”. (KÜNNE, 2003, p. 385).

Künne nos esclarece que a atribuição da verdade não é dada a todo o sistema de crenças, mas apenas a crenças particulares. A crença, e mesmo o sistema de crenças, deve fazer referência à realidade, no modo como as coisas são, ou no mínimo parecem ser. “Realidade é o único todo completamente coerente e compreensivo. Nossos juízos são verdadeiros apenas na medida que eles correspondem a esta realidade”. (KÜNNE, 2003, p. 387-388).

Kirkham nos mostra que o tipo de coerentismo de Blanchard, por exemplo, falha em lidar justamente com as nossas experiências com a realidade, com o mundo externo no sistema conceitual. A isto Künne chama apropriadamente de idealismo, uma vez que consistiria na redução da realidade, digamos, empírica às entidades que são, ou tem, conteúdo proposicional. Essa é a vantagem, podemos dizer, da hermenêutica gadameriana frente às versões coerentistas anglo-saxãs que sempre sofrem a acusação descritiva de internalistas. Isso divide os próprios pensadores coerentistas. Blanchard (1941), por exemplo, dá a seguinte explicação da verdade. “A verdade pura, diz, é um conjunto inteiramente coerente de crenças. E um conhecimento inteiramente coerente seria um conhecimento que em cada julgamento implicasse o resto do sistema e fosse implicado por ele”. (KIRKHAM, 2003, p. 150).

Mas o próprio Blanchard, assim afirma Kirkham, reconhece que não encontramos um tal sistema que exista com tanta interdependência. E o importante aqui para nós é que não basta ser coerente para contar como verdadeiro.

Mas não é *qualquer* sistema coerente de crenças que conta como verdadeiro. Blanchard não quer dizer que dois sistemas coerentes fossem *ambos* verdadeiros se cada qual fosse coerente consigo mesmo mas inconsistente com o outro. Sendo assim, que sistema coerente é o verdadeiro? É aquele, diz Blanchard, 'no qual tudo o que é real e possível está coerentemente incluído". (BLANSHARD, 1941 Apud. KIRKHAM, 2003, p. 155).

Nesse sentido, A proposição “ $\sum x(x \text{ é verdadeiro} \leftrightarrow \text{pertence a um conjunto de crenças maximamente coerente})$ ” é ampliada por Kirkham para “(Coh) $\sum x(x \text{ é verdadeira} \leftrightarrow x \text{ é um membro de um conjunto de crenças que juntas fornecem uma imagem completa do mundo e individualmente implicam cada uma as outras})$ ” e, desta forma, amplia também o critério de verdade. Não basta, para ser verdadeira, que a crença seja coerente com o restante das crenças

de uma pessoa, também é necessário que ela seja coerente com nossas experiências empíricas.

Isso nos leva a propor a questão do fundacionalismo. Existem crenças que são primárias? Como tais crenças são estabelecidas? E como essa perspectiva coere com a teoria da coerência? E mais estritamente, com a hermenêutica filosófica?

Se temos um sistema de crenças, então, é justo pelo menos pressupor que existem crenças primárias. Quais são tais crenças vai variar de sistema para sistema. Então, é uma atividade de descoberta a busca por tais crenças. As crenças primárias nos são legadas por nossas tradições culturais/linguísticas, mas são testados dialeticamente no evolver de nossas vidas particulares enquanto partes do próprio evolver desta tradição. E podemos considerar que uma teoria da coerência deve ser capaz de em algum momento reconhecer e explicitar tais crenças primárias e evidenciar sua plausibilidade.

Com relação a questão de um fundacionismo para a hermenêutica, sabemos que é muito provável que Gadamer criticasse talvez até rejeitasse tal ideia. No entanto, dado a noção que temos da tradição, podemos defender que as tradições são fundadas sobre crenças básicas que são compartilhadas pelos membros da comunidade. Nisso ampliamos a definição de fundacionalismo de Künne. Künne afirma:

(Found) $\sum x(x \text{ é verdadeiro} \leftrightarrow$
 a) x é um juízo imediatamente evidente, ou
 b) x é um juízo pelo qual juízos imediatamente evidentes do pensador fornece dedutivamente razões conclusivas, ou
 c) x tem o mesmo conteúdo como um juízo que preenche a cláusula (a) ou cláusula (b). (KÜNNE, 2003, p. 155).

O que gostaríamos de acrescentar a esta definição é que juízos imediatamente evidentes são aqueles que tomamos como sendo evidentes por si mesmos, mas que na verdade podem, depois de um escrutínio dialético, se mostrarem falsos. Outro aspecto que é necessário ressaltar é o papel desempenhado pelos outros membros da comunidade linguística (tradição) na correção desses juízos. Crenças básicas (Fundacionais) existem, mas são reavaliadas sempre que surge a necessidade.

Uma objeção frequente que é feita tanto à teoria da coerência quanto à hermenêutica de Gadamer é que se existirem dois sistemas conceituais (tradições no caso da hermenêutica) internamente coerentes e em conflito um com o outro não haveria como resolver este desacordo. Neste sentido, a hermenêutica de Gadamer é superior ao coerentismo mais estrito de Davidson. Pois como já apontamos a distintividade da explicação da experiência hermenêutica já incorpora em si mesma o conteúdo empírico da experiência.

3.2. A COERÊNCIA DE DAVIDSON.

Como veremos, existem muitos pontos em comum entre Davidson e Gadamer, entre coerentismo e hermenêutica. Isto a tal ponto que podemos afirmar que a hermenêutica é uma espécie de coerentismo que considera seriamente o conteúdo empírico das nossas experiências. Poderia ser objetado que em suas últimas versões da teoria da coerência, Davidson reconhece e defende que sua teoria “não está em competição com a teoria da correspondência, mas depende para sua defesa do argumento que pretende mostrar que coerência produz correspondência”. (DAVIDSON, 2001c, p. 137). Ou seja, podemos implicar aqui que as experiências com o mundo fazem parte do sistema de coerência.

Uma teoria pura da correspondência defenderia que o mundo é independente. Obviamente, esta é uma proposição que não podemos discordar. Os fenômenos físicos são independentes dos sistemas conceituais humanos. No entanto, o mundo como existente para nós sempre passa pela linguagem, pelo sistema conceitual no qual fomos educados para perceber o mundo. Deste modo, as condições objetivas da verdade das nossas crenças são determinadas em larga medida por nossa linguagem. Davidson afirma que: “crenças para mim são estados de pessoas com intenções, desejos, órgãos sensórios; elas são estados que são causados por, e causam, eventos dentro e fora dos corpos”. (DAVIDSON, 2001c, p. 138).

Ao contrário do que os críticos e adversários do coerentismo afirmam, o sistema de crenças coerentes não é apenas interno a si mesmo como padrão válido de avaliação da verdade dessas crenças. As crenças causam e são causadas por eventos tanto internos quanto externos. Ou seja, experiências também causam e são causadas por crenças. Davidson admite que algumas crenças pertencentes a sistemas conceituais podem ser falsas, por isso a distinção entre “aquilo que é tomado como sendo verdadeiro” e “aquilo que é verdadeiro”. Ou seja, o máximo que uma teoria da coerência pode defender é que a maioria das crenças de um sistema coerente são verdadeiras.

Devemos chamar a atenção aqui para o fato de que crenças não são analisadas uma por uma. Se um sistema parece estar funcionando adequadamente o conjunto das crenças não é posto em questão. Todas as crenças são pressupostos verdadeiros se o sistema parece justificado. No entanto, até os padrões de justificação pertencem aos sistemas. Para se considerar algo como verdadeiro, de acordo com Davidson, são necessárias duas coisas:

o que as palavras faladas significam e como o mundo está ordenado [...]. Dois interpretes, tão diferentes em cultura, linguagem e ponto de vista quanto possam ser, podem discordar sobre se um proferimento é verdadeiro, mas somente se eles discordam sobre como as coisas são no mundo que eles compartilham ou o que um

proferimento significa. (DAVIDSON, 2001c p. 139).

Esse tipo de consideração pode ser compreendida hermeneuticamente. Gadamer defende que qualquer diálogo (no caso da tradição anglo-saxã, desacordo) sempre se dá tendo a coisa em vista, ocorre no diálogo aquilo mesmo que ocorre para Davidson, o pôr-se de acordo entre o mundo e o vocabulário. Davidson chega a afirmar o seguinte: “uma teoria do conhecimento que permite que podemos conhecer a verdade deve ser uma forma de realismo não-interno e não-relativizado”. (DAVIDSON, 2001c p. 140).

A preocupação que atinge Davidson parece ser a mesma que temos com relação à hermenêutica gadameriana: “como uma teoria pode escapar da acusação de relativismo partindo do reconhecimento do papel central que a linguagem desempenha em nossa lida com o mundo?”. O que faz de Davidson um “realista não-metafísico” é o fato da teoria da coerência considerar (admitir) que as melhores versões das nossas explicações sobre o mundo, ou seja, nossas melhores crenças poderem ser consideradas (descobertas) como falsas. Assim como a hermenêutica, para a teoria da coerência o “dar razões” nunca vem ao seu fim, isto é, todas as crenças são sempre testadas e devem se manter coerentes com o todo do sistema e com o mundo para permanecerem com o *status* de verdadeiras. Claro que isso não acontece de forma gratuita, se um sistema “funciona” bem nossas crenças não são postas em questão. Quando ocorre de um sistema ser questionado, as crenças que o tornaram vulnerável às críticas e desconfianças terão que ser revistas.

Outros pensadores tentaram reduzir o vácuo entre percepção e juízo (linguagem) a zero. É a questão que Sellars abordou e tratou como o “mito do dado”. Essa versão tenta justificar crenças sempre tendo como base as sensações, como se o conteúdo das sensações e das crenças fossem o mesmo.

A relação entre uma sensação e uma crença não pode ser lógico, uma vez que sensações não são crenças ou outras atividades proposicionais. Qual é essa relação então? A resposta é, eu penso, óbvia: a relação é causal. Sensações causam algumas crenças e, neste sentido, são a base ou o fundamento daquelas crenças. Mas uma explanação causal de uma crença não mostra como ou porque a crença está justificada. (DAVIDSON, 2001c p. 137).

É importante notar que a experiência é parte constitutiva de um sistema conceitual e não está excluída. O que ocorre é que os esquemas conceituais possibilitam em ampla medida nossas experiências. É a linguagem que, até certo ponto, molda nossas experiências. Mas como essa discussão sobre o conhecimento e a verdade nos ajudam a compreender até que ponto, partindo de uma postura coerentista, podemos alcançar alguma expressão objetiva do valor? Para Davidson, a coerência entre crenças de um sistema linguístico é o critério de

objetividade dos juízos factuais junto com a correspondência destes com o próprio mundo. No campo valorativo não é diferente, juízos de valor continuam sendo juízos e devem ser coerentes uns com os outros e o critério de avaliação continua sendo essa coerência. O papel da linguagem continua central na consideração dos juízos valorativos.

Davidson defende claramente que os juízos valorativos são juízos avaliativos. Ou seja, juízos que nos põe em posição de escolher algum curso de ação específico em detrimento de outro. Por exemplo, podemos imaginar que alguém precisa ver o “vale mais próximo” e para realizar isto deve escolher entre dois caminhos, cada um levando a uma montanha, ou seja, ele deve escolher entre duas montanhas para escalar. Uma mais baixa e que, por isso, de mais fácil acesso, traz consigo a possibilidade de não ser possível ter a visão desejada. Já a mais alta é de difícil escalada, mas a visão do vale estaria garantida. Seja qual for a decisão aquele que a escolheu irá dizer que escolheu aquela que objetivamente lhe pareceu a melhor dadas tais e tais circunstâncias. Desta forma, teríamos um juízo valorativo como derivados de juízos factuais. Há uma ancoragem do juízo de que tal ação ou objeto é melhor na crença de que tais e tais coisas são de um determinado modo e não de outro.

O mais comum raciocínio prático exige o conluio de juízos de valor e cognitivos. (Facas afiadas são melhores do que facas cegas; “isto é uma faca afiada” e “aquela é uma faca cega”; assim esta faca é melhor do que aquela.). Desde que intenções e ações seguem de, e exigem, raciocínio prático, não importa quão implícito, intenções e planejamento intencional e sua execução são também capturados na rede de atitudes avaliativas e conhecimento prático. (DAVIDSON, 2004, p. 16).

Todas as nossas atitudes dependem das nossas crenças para ter o seu conteúdo, digamos, substancial. Davidson consegue, assim, incluir as explicações que podemos dar sobre as nossas atitudes valorativas no sistema de crenças que possuímos. Deste modo, até os desejos podem ser incluídos nessa explicação. “A maioria dos nossos desejos dependem das nossas crenças”, afirma Davidson (2004), e tanto a crença quanto o desejo, todas as outras atitudes proposicionais são dependentes da linguagem. Este é um aspecto recorrente do coerentismo davidsoniano. Ele não desconsidera o mundo empírico como podendo ser fonte de crenças, mas ele privilegia o papel da linguagem como elemento primeiro. Isto a ponto de defender que a ausência de alguns conceitos num esquema conceitual impediria alguns tipos de experiências. Ocorre o mesmo com a moralidade enquanto sistema de crenças, algumas “experiências valorativas” não estariam disponíveis para os agentes ligados a determinados sistemas.

A conexão entre linguagem e avaliação é mais fundamental do que o estado dos termos avaliativos sugerem. Em muitos ramos da filosofia, o estado da linguagem tem produzido importantes *insights* e aberto novas vias; pense, por exemplo, na

quantidade de problemas em epistemologia e ontologia, de teoria da ação, do estudo da indução, da causalidade, essencialismo, crença, necessidade, e assim por diante. É um fato surpreendente que o mesmo não possa ser dito para a teoria moral. (Davidson, 2004, p. 19).

A preocupação de Davidson, no que diz respeito aos juízos valorativos, se direciona mais estritamente, à relação da linguagem com as atitudes avaliativas. Por atitudes avaliativas ele compreende atitudes tais como querer, desejar, estimar, defender estar certo ou que algo é obrigatório, além é claro, daquelas atitudes de comparação entre as diversas versões de atitudes performadas ou, pelo menos, disponíveis para escolha, atitudes essas que na linguagem comum cotidiana são classificadas como boas ou más, louváveis ou reprováveis. Nesta sua consideração dos juízos avaliativos Davidson se concentra de modo quase estrito na análise linguística das expressões avaliativas.

Davidson se nega a aceitar a postura expressivista no que diz respeito aos conteúdos avaliativos. Claro que os nossos desejos influenciam as nossas escolhas, mas o que Davidson não consegue explicitar, e a hermenêutica pode, é que também herdamos nossas capacidades desiderativa de nossa tradição. Para Davidson, e esse é o mesmo erro de Hare, por exemplo, a ética é, no fundo, análise lógica da linguagem moral. Neste ponto, o coerentismo que se seguiria ao coerentismo de Davidson, a saber, o de Alcott e McDowell, foram mais bem sucedidos em apontar saídas para os limites tanto para a questão da verdade quanto para a questão da objetividade do valor. E só foram bem sucedidos porque buscaram apoio na hermenêutica gadameriana.

O agente, para Davidson, é um intérprete (até aí sem problemas) que deve escolher entre sentenças. Ou seja, o intérprete escolhe sentenças que devem ser coerentes com outras sentenças, que por sua vez representa/expresa crenças.

A interpretação das sentenças (anexando proposições a elas) é parte do trabalho do interpretar. Como é feito isto? [...] A resposta pode ser dada ao delinear uma série de etapas nas quais o produto final é uma interpretação da linguagem do agente [...] A sequência na qual estas etapas são descritas é ditada por considerações lógicas, não práticas. (Davidson, 2004, p. 31).

Apenas em seus textos de 1997 (*the social aspect of language*) e 1998 (*Replies to Rorty, Stroud, McDowell and Pereda*) é que Davidson reconhece de modo mais explícito o papel que os outros exercem na formação de nossas crenças. Nestes textos, Davidson procura enfrentar as acusações de circularidade da teoria coerentista e também aquilo que podemos chamar de déficit empírico que, de certo modo, os adversários do coerentismo tem levantado. A hermenêutica pode dar conta desses dois aspectos e se beneficia de modo interessante dos avanços na consideração da linguagem como central tanto para a questão da verdade quanto a

questão do valor fornecidos pelo coerentismo.

3.3. VERDADE E VALOR. O QUE PUTNAM NOS DIZ?

Como vimos acima, o coerentismo não enfrenta grandes problemas epistemológicos, o aspecto auto-referencial da linguagem nos mostra que é possível assumir como critério de verdade a consistência textual, em última instância, do sistema de crenças. Os desafios mais fortes advêm do caráter existencial da linguagem, ou seja, os desafios para os quais a hermenêutica seria uma solução para o coerentismo são ontológicos. Nosso conhecimento é sempre sobre algo, sobre o mundo externo e compartilhado. Não pode ser reduzido ou restringido apenas às palavras.

A linguagem, neste sentido, volta a se mostrar como o *medium*. Nos relacionamos com o mundo por meio da linguagem. Mas o mundo não se reduz à linguagem. Um autor que tenta articular uma explicação mais satisfatória que aquela de Davidson é Hilary Putnam. Sobre isso nos diz Alcoff:

Para uma explicação desta familiaridade numa epistemologia coerentista, o trabalho de Putnam tem mais para oferecer, em seu esforço para desenvolver um realismo “interno” que pode combinar intuições realistas básicas com relativismo conceitual. Ele recentemente chamou isto de um realismo “pragmático” ou um realismo com um “r” minúsculo, mas eu penso que eles representam essencialmente a mesma visão. (Alcoff, 1996, p. 162)

O debate anterior entre realismo e não-realismo girava em torno da questão de que se os fenômenos formavam nossas crenças. Para o realismo clássico o conhecimento (nossa mente, nossas atividades mentais) deveria corresponder (se adequar) no mundo fático concebido como completamente independente das capacidades conceituais-interpretativas dos seres humanos. Obviamente, o realismo clássico nos exige tanto uma descrição do método universal puramente racional para defender e demonstrar o que quer que seja, quanto o compromisso com uma concepção das coisas como elas são, independentemente dos sistemas conceituais disponíveis. Depois de tudo que dissemos até agora, já deve estar claro que qualquer postura filosófica posterior ao *linguistic turn* não poderia assumir nenhum desses dois pressupostos do realismo clássico. Os desenvolvimentos alcançados no século XX nos mostram que não há um método universal e neutro e a diversidade linguística e de experiência de mundo que as linguagens nos possibilitam foi tal que hoje não podemos mais falar de um conhecimento que seja considerado apartado do próprio esquema conceitual particular.

O que Putnam tenta nos mostrar é que tais constatações não nos eximem da tarefa de

fornecer uma explicação plausível da relação ontológica entre conhecimento e mundo. A relação ao aspecto linguístico, obviamente, nos levará ao relativismo, uma vez que a coerência interna de crenças nos vários sistemas conceituais disponíveis pode levar a uma incomensurabilidade entre esses sistemas distintos. “Putnam argumenta que desenvolver uma teoria do conhecimento e uma forma de realismo nestes parâmetros nos exigirá transcender a defasada relação binária de subjetivo/objetivo, facto/valor, construto/real e racionalidade histórica/relativismo cultural”. (Alcoff, 1996, p. 162).

Segundo a própria Alcoff, a maioria dos filósofos anglo-americanos consideram que Putnam não conseguiu ser bem sucedido nesta tarefa. Nós consideramos que eles talvez pensem deste modo por causa dos modelos de racionalidade incorporados em sua tradição. Por este motivo, consideramos que a perspectiva hermenêutica gadameriana pode ser de muito valor aqui, pois a explicação da experiência hermenêutica com toda a sua carga historicista busca, ou pelo menos possibilita ver, um aspecto, se não universal, pelo menos mais amplo da experiência do homem no mundo. Ou seja, o problema de Davidson era aquilo que chamamos de déficit empírico. O que Putnam tenta encaminhar é uma resposta para esse déficit de modo que evitemos as teorias abertamente relativistas.

Teorias tais como o deflacionismo da verdade ou as desconstrutivistas argumentam que ao rejeitarmos a postura do realismo clássico rejeitamos, ou pelo menos deveríamos, qualquer postura que defenda uma concepção objetiva da verdade. Eles argumentam, segundo Alcoff, que “verdade é um conceito redundante sem importância filosófica, ou uma ilusão perigosa que leva ao fascismo, nenhuma causa é metafisicamente substantiva”. (Alcoff, 1996, p. 163). Para qualquer um que olhe com mais cuidado para a questão da objetividade da verdade salta logo aos olhos que a verdade não é um conceito vazio e sem importância, pelo contrário, as reivindicações de verdade são cotidianas. A verdade não é apenas um assunto para acadêmicos, ela faz parte da vida comum de todos os seres humanos usuários capacitados da linguagem.

Putnam acerta, assim como Gadamer, no ponto de partida que é a concepção de que toda tradição (sistema conceitual) traz consigo seus padrões de objetividade e com eles sua pretensão de universalidade. No nosso cotidiano ninguém diz que “isso é verdade para mim” as pessoas simplesmente dizem “isto é verdade”. Alcoff e Putnam estão corretos quando dizem que se assumíssemos em nossas vidas práticas o relativismo acabaríamos por ter uma relação distorcida e alienada das nossas experiências com o mundo¹⁶. “A verdade”, as

16 Isto tem acontecido no discurso público brasileiro com uma frequência cada vez maior. Algo para o qual devemos estar atentos.

opiniões tidas como adequadamente descritas como verdadeiras, deve ser posta “em jogo”, deve passar pelo teste dialético. Apesar das normas de racionalidade serem internas aos sistemas conceituais elas fazem referência constante não só aos estados mentais dos “agentes”, mas no mundo. Devido a sua estrita consideração da linguagem a teoria de Putnam foi chamada de “realismo interno”.

Quando abordamos as considerações de McDowell surgiu o problema acerca da independência da nossa morte em relação ao mundo. Não é diferente quando abordamos o realismo interno de Putnam. O problema da descrição de como a realidade, o mundo circundante, pode se impor sobre nossas crenças, uma vez que as crenças são elementos, na perspectiva coerentista (ou qualquer outra que toma a linguagem como primária) substancialmente linguística. “Assim ele [Putnam] vê o núcleo do realismo como mantendo duas distinções: uma distinção entre 'justificação aqui e agora' e verdade, por um lado, e a distinção entre aquilo que seres humanos fazem e aquilo que não fazem, por outro”. (Alcoff, 1996, p. 165).

Há, deste modo, uma questão sobre o conhecimento/crença e outra que diz respeito aos modos de ação humana. Ambas não são dadas de uma vez por todas e, ainda, existe uma substância tanto no conhecer quanto no fazer; tanto no facto quanto no valor. Esta compreensão evita o idealismo do qual o coerentismo de Davidson foi acusado. Evita à medida que afirma que entre as várias versões dos esquemas conceituais existe sempre a noção pressuposta de que essas versões remetem a algo para além delas mesmas, toda versão é “versão de”. Isto é, o que se chama de realismo “mínimo”. O realismo “mínimo” se distingue do realismo “metafísico”. O realismo metafísico ou clássico é aquele tipo que defende que o mundo é um conjunto de objetos fixos independentes da mente e que há uma verdade sobre esse mundo e um único meio (método) adequado de descrevê-lo. A distinção necessária aqui é que para Davidson a correspondência poderia até existir, mas tão somente como uma implicação do coerentismo. Para o realismo clássico a correspondência entre as palavras e as coisas é tomada como coerente desde o início.

A nova versão do realismo que Putnam propôs – realismo interno – difere do realismo metafísico justamente sobre estes pontos. Realismo interno está ainda comprometido com a existência da realidade independente da mente e nosso acesso epistêmico a lei desde que permanecesse uma versão de realismo. Mas a natureza daquele acesso e os contornos de realidade são reconceitualizados. (Alcoff, 1996, p. 166).

Ou seja, o realismo interno de Putnam continua sendo um realismo porque defende (algo que a linguagem natural já faz, para usar uma expressão gadameriana) que o mundo

existe de modo independente da mente. E mais, que a realidade externa é capaz de “forçar” uma reconceitualização dos nossos tipos de acesso a essa realidade. O realismo de Putnam é interno porque para ele só nos referimos aos objetos a partir de padrões descritivos internos a uma linguagem ou, de modo mais específico, a partir de uma teoria.

Verdade, numa visão internalista, é algum tipo da aceitabilidade racional (idealizada) – algum tipo de coerência de nossas crenças umas com as outras e com nossas experiências como aquelas experiências são representadas em si mesmas em nosso sistema de crenças – e não correspondentes com o “estado de coisas” (*state of affairs*) independentes da mente ou independente do discurso. Não há ponto de vista do olho de Deus que possamos saber ou imaginar de modo útil. Existem apenas vários pontos de vista de pessoas reais refletindo vários interesses e propósitos as quais suas decisões e teorias servem. (Putnam, 1981, p. 49).

A articulação proposta por Putnam é algo semelhante ao que McDowell posteriormente propôs. Consiste numa articulação entre nossas crenças e nossas experiências. O aspecto hermenêutico de estar aberto para a possibilidade de que nossas crenças sejam inadequadas e necessitam reformulação e encontro dialético com o mundo a partir de nossas experiências, mesmo que estas sejam informadas em ampla medida pelos próprios padrões de reconhecimento e descrição de um sistema particular, é capaz de mudar nossas crenças. Alcoff chega a dizer que “a realidade engendra muitas descrições verdadeiras possíveis, ou em outras palavras ela in-determina nossas descrições teóricas e assim é compatível com mais do que uma”. (ALCOFF, 1996, p. 167).

Há uma noção que poderíamos chamar de quase pragmática da linguagem. A realidade não possui uma estrutura pronta de uma vez por todas, as estruturas descritivas da realidade se constroem na própria lida com o mundo circundante. Como podemos falar de uma diversidade de mundos circundantes, concluímos que nossa relação com a realidade é pragmática, ou seja, lidamos com o mundo com a nossa linguagem. Por isso a multiplicidade de linguagens não opera contra a objetividade do mundo, das nossas experiências com o mundo. Na abordagem de Putnam, o conhecimento (a verdade) é, como em toda boa postura empirista, fundada em nossas experiências, a diferença aqui em relação ao realismo clássico é que essas experiências não nos fornecem uma única descrição do mundo. “Nossa experiência é constituída por crenças que são inferencialmente relacionadas e conectadas com sistemas interpretativos específicos e variáveis”. (ALCOFF, 1996, p. 167).

Dois aspectos nos chamam a atenção aqui: primeiro, como decidir entre dois sistemas interpretativos que interpretam radicalmente diferente? E, segundo, é importante ressaltar nessa visão que qualquer pretensão de fundamentação (no sentido de encontrar crenças básicas em um sistema interpretativo) está sujeito a refutação ou substituição. Ao primeiro

aspecto (que é uma pergunta) podemos dizer que o mundo experiencial impõe, como já notamos, restrições às nossas crenças. Desta forma, dois sistemas radicalmente diferentes só poderão resolver suas disputas no próprio exame dessas diferenças e em comparação com as próprias experiências. Os critérios desse “enfrentamento” dialético surgirão do próprio encontro. Como Gadamer já fazia referência: uma interpretação verdadeira é uma propriedade que surge daquilo que a hermenêutica chama de uma fusão de horizontes.

Claro que essa relação que estamos fazendo aqui entre hermenêutica e realismo, mesmo que seja o realismo interno (mínimo) de Putnam, não é leitura coerente, uma vez que a postura hermenêutica é amplamente considerada como uma teoria anti-realista. O que tentamos evidenciar foi que no que diz respeito à relação entre mente e mundo, tanto o realismo de Putnam quanto a hermenêutica compartilham a visão de que a linguagem é o meio. Mesmo que a hermenêutica considere a linguagem como primária em muitos aspectos, pretendemos mostrar que a realidade, enquanto *Sachlichkeit* (a lida com as coisas), é objetiva (não-relativa). Mesmo que tal objetividade seja sempre interna a algum sistema conceitual.

Ao comentar sobre este aspecto específico de Putnam, Alcoff afirma que não podemos descrever o mundo a não ser descrevendo. Isto significa que só lidamos com as coisas, com a objetividade do mundo, quando este se nos manifesta. Como a realidade efetiva é diversa e, em parte, só depende do vocabulário que nos é disponível, as descrições são variados e todas reivindicam a verdade para si. Esta tese, já repetida neste texto algumas vezes, é inevitável. Que a linguagem, o vocabulário, en-forma nossas experiências é algo que, a esta altura, já tomamos como certo. A questão com o realismo de Putnam é mostrar que a realidade também faz suas reivindicações sobre a verdade.

Eu irei propor uma visão na qual a mente não copia simplesmente o mundo [...]. Minha visão também não é uma visão na qual a mente *faz* o mundo (ou faz o objeto para as restrições impostas pelos “câns metodológicos” e “dados” sensíveis independentes da mente). Se devemos usar a linguagem metafórica, então deixe a metáfora ser esta: a mente e o mundo juntamente fazem a mente e o mundo. (Ou, para usar a metáfora mais hegeliana, o universo faz o universo – com mentes – coletivamente – representando um papel especial no fazê-lo). (PUTNAM, 1996, p. xi).

É interessante notar que os sistemas conceituais, digamos, mais robustos apresentam descrições complexas e mais completas da própria noção de experiência. Tais sistemas, como mostramos no caso do conceito de tradição na hermenêutica gadameriana, quando alcançam um ponto de desenvolvimento avançado se tornam capazes de descrever a si mesmo, de traçar uma narrativa de seus sucessos e fracassos e de como superaram os desafios que foram surgindo no decorrer de sua história. Ou seja, os sistemas ganham uma espécie de auto-

consciência.

Se considerarmos a frase de Putnam de que algo só pode ser dito quando aquele que diz adotou um modo de falar, uma linguagem, ou seja, um esquema conceitual, poderemos dizer que o encontro dialético é importante para evitar a alienação. Neste sentido, podemos dizer que apesar do reconhecimento de Putnam do papel que a realidade empírica exerce sobre nossas crenças, um “realista internalista” continua sendo aquele para quem o critério de avaliação de crenças conflitantes ainda é a coerência. Mas não apenas entre as próprias crenças consideradas entre si. Há uma relação de correspondência (assim como o Davidson da década de 90 já havia percebido que era importante estabelecer essa relação) entre o conjunto de proposições teóricas assumidas como verdadeiras e a concepção de realidade embarcada nessa própria teoria.

Quando passamos da questão da objetividade dos factos para a questão da pergunta pela objetividade dos valores percebemos que o papel da linguagem é ainda mais importante. Gadamer em *Verdade e Método* chama nossa atenção para o uso “mundano” da linguagem, que é o uso cotidiano, e como esse uso traz sua verdade. Por exemplo, é comum dizermos que o sol nascia a tal hora, mas factualmente o sol não nasce, isso apenas significa que podemos perceber o sol despontar em nosso horizonte a tal hora. Mesmo essa expressão não correspondendo a verdade científica, ela possui e expressa uma verdade. Antes de Gadamer, Husserl falava de uma atitude natural que temos diante dos fenômenos do mundo. Da mesma forma, Putnam por meio de suas considerações acerca da relação entre mente e mundo e do papel central que a linguagem também exerce nessa relação, defende que reconhecer que há uma estrutura prévia é o passo mais importante para chegar àquilo que permanece para além dos desafios dialéticos que surgem no evolver histórico das tradições.

A ideia que a maior parte da realidade mundana é ilusão (uma ideia que tem perseguido a filosofia ocidental desde Platão, a despeito do valioso contra-ataque de Aristóteles) é dada de uma vez por todas. Mas a realidade mundana parece diferente, no que somos forçados a reconhecer que muitas de nossas descrições familiares refletem nossos interesses e escolhas. (Putnam, 1987, p. 37).

Dizer que nossas “descrições familiares refletem nossos interesses e escolhas” não significa dizer que nossos interesses são arbitrários, nem que as escolhas não obedecem a critérios racionais. As decisões morais dos agentes são escolhas que obedecem, em última instância, os interesses pessoais desses agentes. Por isso, mesmo com toda a discussão acerca do papel da linguagem na relação da mente com o mundo, e da objetividade da verdade, a questão do valor permanece como algo que segue um caminho relativista. Por isso, Putnam escreve sobre a questão da distinção entre facto/valor.

A distinção ganha notoriedade na filosofia desde aquilo que se convencionou chamar de “guilhotina de Hume”. A “guilhotina de Hume” consiste na distinção entre descritibilidade factual e normatividade valorativa e defende que é impossível a dedução normativa a partir de factos. Hume afirma, em seu “tratado da natureza humana” Livro III, parte I:

Não posso deixar de acrescentar a esses raciocínios uma observação que talvez se mostre de alguma importância. Em todo sistema de moral que até hoje encontrei, sempre notei que o autor segue durante algum tempo o modo comum de raciocinar, estabelecendo a existência de Deus, ou fazendo observações a respeito dos assuntos humanos, quando, de repente, surpreendo-me ao ver que, em vez das cópulas proposicionais usuais, como é e não é, não encontro uma só proposição que não esteja conectada a outra por um deve ou não deve. Essa mudança é imperceptível, porém da maior importância. Pois, como esse deve ou não deve expressa uma nova relação ou afirmação, esta precisaria ser notada e explicada; ao mesmo tempo seria preciso que se desse uma razão para algo que parece inteiramente inconcebível, ou seja, como essa nova relação pode ser deduzida de outras inteiramente diferentes. Mas já que os autores não costumam usar essa precaução, tomarei a liberdade de recomendá-la aos leitores; estou persuadido de que essa pequena atenção seria suficiente para subverter todos os sistemas correntes de moralidade, e nos faria ver que a distinção entre vício e virtude não está fundada meramente nas relações dos objetos, nem é percebida pela razão. (HUME, 2000, p. 509).

Dessa distinção entre factos e valores advém duas principais correntes da metaética: o cognitivismo que abarca, de modo geral, aquelas posturas que apostam na continuidade entre ser e dever ser; e o não-cognitivismo que, obviamente aposta na não continuidade entre ser e dever ser. O realismo de Putnam aponta para a postura cognitivista. De fato, o que ele propõe nos leva em direção de uma suavização dos fatos e um enrijecimento dos valores.

É sabido que a tese humeana levará a posturas emotivistas e expressivistas. Ambas compartilham a tese de que os juízos morais, no fundo, não passam de juízos de preferência. Ou seja, quando proferimos um juízo moral estamos apenas expressando uma preferência ou emoção particular. No entanto, as pessoas em suas vidas cotidianas não tomam seus juízos morais como mera expressão de preferência particular, ou gosto individual. Afirmar que tal ou tal ação é boa é diferente de afirmar, por exemplo, que torta de chocolate é boa. Os juízos valorativos quando se referem às nossas ações se mostram como objetivos.

Para a postura realista tais juízos morais são vinculativos, ou seja, se alguém deduz a partir de tal e tal princípio moral que determinada ação é mais adequada ele está desde já comprometido com esta ação. Como já observou Aristóteles, a conclusão de um silogismo prático é a própria ação. O realismo busca evidenciar o caráter de objetividade desses juízos.

Em sua explicação do modo como adquirimos nossas noções do que é racionalmente aceitável, Putnam chega à percepção de que, no fundo, o que a ciência faz é procurar construir uma imagem do mundo (uma explicação dos fenômenos) que satisfaça uma série de critérios racionais (aceitabilidade racional) que são definidos e definidores do sistema conceitual. É

interessante a pequena narrativa que Putnam constrói de modo a exemplificar como já estamos mergulhados numa tradição (para usar o vocabulário da hermenêutica). A narrativa que ele traça é a seguinte: alguém, uma pessoa “a”, diz para outra que tal coisa é verdadeira, no entanto, a pessoa “b” desconfia se elas possuem os mesmos padrões de aceitabilidade racional. Ou seja, se eles compartilham os mesmos critérios de avaliação.

O que eles consideram um modo racional de conduzir uma pesquisa, quais seus padrões de objetividade quando eles consideram racional concluir uma pesquisa, quais fundamentos eles observarão como fornecendo boa razão para aceitar um veredito ou outro sobre qualquer tipo de questão na qual eles estejam interessados. (Putnam, 1981, p. 129).

Putnam, dessa forma, põe a racionalidade das várias “ciências” como internas ao próprio sistema conceitual dessas ciências. Assim como para Gadamer e Davidson, para Putnam não existe um “dato sensível” para além de qualquer esquema descritivo. Por isso, há uma distinção que podemos fazer entre o mundo empírico e o mundo real (concebido de modo metafísico, ou seja, qualquer atividade conceitual humana). O mundo empírico é aquele ao qual temos acesso por meio de nossa própria estrutura biológica e conceitual. Por exemplo, podemos distinguir as cores porque possuímos uma estrutura conceitual que nos permite fazer isso e, também, porque nossos órgãos perceptivos nos possibilitam perceber tais cores. Se por acaso possuíssemos órgãos diferentes o mundo apareceria de modo diferente.

O que Putnam faz com isso é dizer que o estatuto da objetividade da ciência também é valorativo. Dizemos com frequência que determinada teoria é “coerente” ou que é “simples”, para Putnam tais usos dessas expressões equivalem a termos mais claramente valorativos como “belo” (beautiful) e “bom” (good). Para ele a questão é “*o que é a concepção de racionalidade em si é difícil exatamente no modo que a justificação de um sistema ético é difícil. Não há concepção neutra da racionalidade a qual podemos apelar*”. (PUTNAM, 1981, p. 129).

O beco sem saída no qual tanto Davidson quanto Putnam estão é como seria possível decidir entre esquemas ou crenças particulares em comparação com outros. Para isso Gadamer oferece, como já reiteramos, a saída do encontro dialético do teste dialético, que desde Sócrates consiste em verificar qual das teses propostas se mostra mais adequada em relação à coisa da qual se discute. Claro que, como ocorre no Mênon, pode ser que do encontro dialético não resulte nada definitivo, isso também é uma possibilidade que permanece aberta.

Nesse ponto é onde o realismo interno de Putnam dá um passo a mais. De toda teoria devemos traçar uma explicação do porque aquela teoria é verdadeira, ou seja, devemos não

apenas nos tornar capazes de aplicar os recursos teóricos de nossa teoria, mas de questioná-los. Disso chegamos à ideia de florescimento humano. Adquirir um sistema de representação é parte de uma ideia de florescimento cognitivo humano. Daí parte da própria noção de um “florescimento humano total, de eudaimonia”.

A dependência de nossos métodos sobre nossa imagem do mundo é algo que eu tenho enfatizado em meus outros livros; o que eu quero enfatizar aqui é que o outro lado da dependência, a dependência do mundo empírico sobre o nosso critério de aceitabilidade. O que eu estou dizendo é que nós devemos ter critério de aceitabilidade racional para mesmo ter um mundo empírico, que estes revelam parte de nossa noção de uma inteligência especulativa ótima. (PUTNAM, 1981, p. 134).

Os juízos de valor também formam parte dos nossos critérios de aceitabilidade racional. Quando aplicamos, objetivamente, às propriedades os termos “bem confirmado” ou “melhor explicação disponível”, pretendemos ser objetivos. Tais juízos não são apenas expressões de sentimento das pessoas que os usam. Os juízos de valor ligados à moralidade também possuem sua objetividade quando consideramos como parte de todo um sistema que leva em conta uma concepção de florescimento humano, ou seja, quando guiados por uma noção de Bem humano. Tal noção é objetiva e precisa ser explicitada.

O que buscamos mostrar neste capítulo foi que o realismo proposto por Putnam constitui uma alternativa à uma versão mais forte do coerentismo que poderia levar a um relativismo indesejado, poderia levar a uma noção de que a realidade é um construto das mentes humanas. Outro ponto de vista que o realismo de Putnam evita é aquele do realismo transcendental que pretende defender que a realidade é separada de qualquer interação humana.

4. HERMENÊUTICA E A QUESTÃO DO BEM NATURAL

The collective, heterogeneous process of pursuing knowledge cannot be contained in precise formula nor restricted to a single style or method. This is, for better or worse, a more human kind of realism. (Alcoff).

Is hermeneutics a human kind of realism? Por tudo que já foi dito podemos afirmar que sim. E, de fato, esta é nossa tese. A hermenêutica é um tipo de realismo que considera seriamente a linguagem como aquele elemento que constitui o homem no mundo. Neste sentido, todas as conquistas do coerentismo são abarcadas e preservadas na hermenêutica, da mesma forma o realismo de Hilary Putnam, em geral, é hermenêutico. Apesar de toda a radicalidade da origem da hermenêutica filosófica de Gadamer, permanece aí uma convocação para a objetividade e, para nós, da objetividade ética.

Mantzavinos (2005) também se questiona pelo possível caminho naturalista que a hermenêutica pode tomar na lida com o problema do sentido/significado daquilo que nos vem de encontro. Uma das questões centrais para ele é como dos *nexos* de significado (coerentismo das crenças) podem resultar *nexus* causais. O problema que Mantzavinos se depara é o mesmo que o nosso, ou seja, como a coerência de nossas crenças pode abarcar os dados de nossa experiência empírica. Como já mostramos – junto com McDowell – os “*nexos*” não são exclusivamente de significado (crença) nem exclusivamente causais (empíricas), nem há uma espécie de gangorra entre eles. Nossas crenças e nossas experiências formam um todo único, embora, por vezes, não harmônico. Para Mantzavinos, temos três posições disponíveis: “pode-se argumentar que existem somente *nexos* causais [empirismo clássico] ou somente *nexos* de significado [coerentismo] em todas as áreas da realidade ou que existe certos aspectos da realidade nas quais somente *nexos* de significado tem lugar e outras nas quais apenas *nexos* causais tem lugar”. (MANTZAVINOS, 2005, p. 13).

Obviamente, Mantzavinos está consciente de que atualmente ninguém diria que a postura que defende que existem apenas *nexos* causais (mito do dado) estaria correta ou que seria seriamente aceitável. Resta-nos, então, ou admitir que existem apenas *nexos* de significado, um coerentismo estrito, ou buscar, como estamos tentando, uma postura que seja capaz de relacionar os *nexos* de significado com os *nexos* causais, pois é inegável que as crenças formam juntas “todos” os sentidos. Assim como não podemos negar que o mundo se apresenta a nós com suas próprias exigências. “Quando a problemática de significado é super acentuada, a tese é que o mundo é constituído somente por *nexus* de sentido”. (MANTZAVINOS, 2005, p. 13).

De fato, depois da *linguistic turn* do século XX esta posição ganhou bastante força. Daí termos hoje uma grande oferta de teorias relativistas e relativizantes fundadas exatamente sobre a constatação da diversidade de sistemas conceituais “disponíveis” no mundo. Nesta perspectiva, todos os fatos (experiências empíricas) tem um sentido que deve ser compreendido. Por isso temos uma hermenêutica da facticidade que compreende que a própria existência é marcada principalmente por essa característica. Tudo cai no âmbito unicamente do sentido, não apenas a realidade histórico-social, mas a realidade natural. Esse é um aspecto da hermenêutica heideggeriana a qual Günter Figal também irá tecer críticas: O fato de que nesta perspectiva (assim como nessas versões mais fortes do coerentismo) existem apenas *nexos* de significado que devem ser desvelado ao mesmo tempo que ganham *status* de experienciados. Vimos que essa versão da hermenêutica nos leva inevitavelmente para alguma versão do relativismo.

A versão que Mantzavinos propõe é uma, tal como a que estamos fundamentando aqui, que seja capaz de reconhecer os *nexos* causais da própria natureza, mesmo que se busque admitir que apenas os *nexos* de significado (*nexuses of meaning*) possuem força vinculante no mundo histórico-social. Esta versão recupera, de certo modo, a antiga distinção entre *physis* e *ethos*, desta forma, o *ethos* não estaria disponível para a compreensão a partir dos métodos das ciências naturais.

O que Mantzavinos defende é que a compreensão (*understand*) pode ser classificada em pelo menos três modos: como um *existencial*, que é a versão de Heidegger, que Gadamer herda e a partir dela fez avanços, que considera que os *nexos* de significado não apenas são apreensíveis mas que constituem-se em descrições triviais (basta lembrar a importância que tem para ambos a “concepção prévia”) e que os *nexos* causais não seriam apreensíveis, justamente pelo fato de toda compreensão acontecer no horizonte de uma tradição de linguagem. “[A compreensão] é interpretada como um modo concreto de ser no mundo (*Seinsweise des Menschen*) ou como um modo de existência humana em geral. A compreensão como um “existencial” serve para identificar e compreender o significado do mundo”. (MANTZAVINOS, 2005, p. 15). Nesta caracterização a compreensão e apreensão dos *nexos* causais não seria possível, pelo menos não do modo que é nas ciências da natureza.

Os outros dois modos de caracterizar a compreensão (*understanding*) são: a) como um tipo de conhecimento que considera como apreensíveis os processos mentais subjetivos tal como este processo é descrito em Dilthey e Schleiermacher, ou seja, como “tipicamente uma operação mental. Compreender *nexos* de significados é diretamente contrastado com o compreender *nexos* causais, e a compreensão é defendida como o mais adequado para

penetrar os nexos de significado”. ((MANTZAVINOS, 2005, p. 75) Nesta descrição os nexos causais também não seriam apreendidos. Por fim, temos a compreensão como aquilo que Mantzavinos chama de anti-naturalismo metodológico que se ocupa de determinados objetos que são, de algum modo, significativos.

Essas posturas são anti-naturalistas porque estão demasiadamente ligadas aos esquemas conceituais e para enfrentar esse anti-naturalismo¹⁷, Mantzavinos propõe uma retomada do método “Hypothetic-deductive”, que, obviamente, ele redescreve.

Em toda as áreas nas quais ampliar nosso conhecimento sobre o mundo real pode ser pressuposto como um objetivo, hipóteses podem ser formuladas, consequências podem ser derivadas por dedução, e estas podem ser testadas em contraste com dados empíricos. Esta operação, que na filosofia analítica da ciência, tem sido trabalhada em detalhe como método hipotético-dedutivo, é um procedimento metodológico, em princípio, aplicável a todos os objetos, seja significativo ou não. (MANTZAVINOS, 2005, p. 82).

À primeira vista, a proposta de Mantzavinos é completamente plausível. No entanto, consideramos um problema a oposição pretendida por ele de que o método hipotético-dedutivo seria mais que um complemento da questão da compreensão, mas deslocaria todas as versões da hermenêutica, seria uma alternativa superior. Seria superior justamente por oferecer um método de abordagem que serviria tanto para a lida com os nexos causais quanto para os nexos de significado. O que Mantzavinos não observa é que as críticas que ele tece ao modelo da compreensão da hermenêutica gadameriana na primeira parte de seu livro se dirige principalmente à herança heideggeriana dessa hermenêutica, herança esta que nos textos subsequentes será corrigida por Gadamer e de diversos modos ampliada. Da mesma forma que nós estamos tentando ampliar aqui a abordagem da ética pela hermenêutica, muitos outros autores desenvolveram suas pesquisas assumindo como base os insights lançados pela hermenêutica.

A tese de que a hermenêutica é anti-naturalista deve ser deixada de lado. Há uma abertura para o mundo considerado como fonte de nossas experiências básicas. Longe da hermenêutica excluir os aspectos “mundanos” das nossas crenças, ela busca incorporá-los numa mais completa explicação. Neste sentido, a abordagem naturalista das ciências naturais não são excluídas, mas também não pode mais ser tomada como um modo de ver que seja superior ao das ciências humanas. Claro que o que Gadamer propõe é uma inversão no modo de “olhar” (compreender), não apenas as ciências da natureza não são o modelo para as ciências humanas, como as ciências humanas de posse de sua consciência histórica são

¹⁷ O naturalismo metodológico defende que todas as ciências empíricas, incluindo as ciências naturais, as ciências sociais e as humanidades, podem e devem empregar o mesmo método, sem obscurecer as diferenças.

capazes de mostrar os aspectos valorativos dessas ciências.

O estatuto ontológico do ser humano já nos joga no mundo, já estamos no mundo. Esta proposta do Mantzavinos, de que o método hipotético-dedutivo deslocaria a abordagem existencial da hermenêutica não leva em consideração que a hermenêutica é capaz de abarcar em si tal método e que a existência real dos indivíduos na história de uma tradição não pode ser abarcada por hipóteses e deduções, os princípios dos quais partiria a hipótese são dados pela própria tradição, pela cotidianidade que Mantzavinos quer relegar a um segundo plano.

Não obstante, duas coisas permanecem importantes na abordagem de Mantzavinos. A necessidade de uma explicação que ignore a realidade factual como base e elemento mantenedor de crenças e que seja capaz de lidar adequadamente com o caráter particular dos sistemas de crenças. Outro fator importante, pelo menos para nós, é a abordagem do modo pelo qual apreendemos o significado da ação humana que é realizada por Mantzavinos. Sobre este aspecto ele diz:

O método hipotético-dedutivo pode apreender o significado de uma ação de dois modos: (i) ao transformar nexos de significado que *repetidamente* ocorre em conexão com certas ações dentro de nexos causais e nomologicamente as explicam, e (ii) ao reconstruir os nexos de significados de uma *ação específica* de modo que acuradamente representada. (MANTZAVINOS, 2005, p. 88).

Esses dois aspectos do significado da ação são dados também pelo *logon didonai*, não precisamos de um modo novo para abordá-los, mas apenas esclarecer como tais nexos de sentido são objetivados nos próprios encontros dialéticos. A tarefa da hermenêutica não consiste em substituir o método das ciências naturais, de fato, cada uma delas encontra seu modo próprio de falar do mundo. Mas apenas, pelo menos nos seus começos, reivindicar o lugar das ciências humanas.

A tentativa mais forte de Mantzavinos seria encontrar umnexo causal das ações, ou seja, de que a partir da descoberta de uma in-variação de ações ligadas a determinadas situações, seríamos capazes de transformar tais nexos causais em nexos de significado. Sabemos que a tentativa de Mantzavinos é inadequada para o objeto. Não há uma *lei* válida para a ação humana. A discussão sobre a ação não pode ir para a necessidade nomológica. Isto sabemos desde Aristóteles. A discussão da correção ou não de uma ação passa por quem, quando e de que maneira tal ação foi realizada. Tem mais a ver com o Bem, com o *telos*.

De qualquer modo, o desafio ao qual Mantzavinos tentou dar uma resposta foi se há uma forma de abordarmos objetivamente as ações humanas, mesmo que a sua objetividade tenha tomado o modelo das ciências da natureza. Para nós a questão de Mantzavinos se transformou na questão sobre a objetividade do Bem, ou seja, ao invés de nos perguntarmos

pelo nexos causal das ações, nos perguntamos pela natureza do ser humano e se há uma concepção de Bem, da vida boa, ligada a esta natureza.

O elemento que nos ajuda a entender as ações humanas é a narrativa. Essa foi uma das grandes contribuições de Ricoeur. No entanto, essa narrativa é muitas vezes retrospectiva. Na retrospectiva da narrativa pode-se, realmente, ter lugar para hipóteses como pretende Mantzavinos. “Em nosso contexto, é importante que vários tipos de hipóteses possam ser levantados na explicação da atividade humana, e elas podem ser formuladas com a ajuda de vários aparatos conceituais”. (MANTZAVINOS, 2005, p. 96). As hipóteses só são levantadas quando ocorre algum problema de identificação do sentido de uma dada ação em uma dada situação.

A “narrativa” é capaz de abarcar todos os tipos de “teorias” sobre alguma ação. Qualquer que seja a explicação de uma ação ela é dada de forma narrativa. A aplicação das hipóteses para a compreensão das ações humanas só se dá quando algo vai “mal” na própria compreensão. MacIntyre (2007), outro autor que aborda a questão da narrativa como modelo de explicação e compreensão das ações humanas, nos fornece um exemplo de como as hipóteses entram na narrativa. MacIntyre propõe o seguinte exemplo: alguém que está numa parada de ônibus é abordado por um estranho que lhe diz “o nome do pato selvagem é *histrionicus histrionicus histrionicus*”, neste caso temos a necessidade de levantar hipóteses para compreendermos o significado disso. Levantamos hipóteses ao construirmos narrativas nas quais essa quebra da familiaridade alcança algum sentido.

Aquele que foi abordado pelo estranho levanta algumas hipóteses para tornar a declaração do estranho que acaba de encontrar o mínimo inteligível. Ele especula que talvez o estranho o tenha confundido com alguém que em outra ocasião lhe questionou se ele sabia o nome científico do pato selvagem; ou que o estranho pode ser alguém tímido que foi estimulado por seu terapeuta a “puxar assunto” com estranhos para tratar sua condição.

O fato é que a construção de hipóteses não é o caso padrão da análise e avaliação das ações. Quando surge a necessidade de se recorrer às hipóteses é porque houve uma quebra na familiaridade, houve um estranhamento. Por isso somos levados a afirmar que aquilo ao qual Mantzavinos chama de postura existencial da compreensão contínua sendo hipotético-dedutivo tal como proposto por ele. Não é o caso de se descartar a proposta de Mantzavinos, mas de encaixá-la numa concepção mais ampla da estrutura da compreensão hermeneuticamente concebida.

Relacionar os nexos de significado com os nexos causais continua sendo uma possibilidade filosoficamente atraente, mesmo que não seja possível estabelece-la sempre,

nem, como desejaria Mantzavinos, considerar o método hipotético-dedutivo como o único meio de abordar os nexos de significado em relação aos nexos causais. Continua para nós como um elemento no qual também podemos recorrer, ainda que não seja primário.

O conjunto de juízos de valor que apareça em nossa cotidianidade compartilhada mostra-se como vinculativo. Ou seja, ninguém profere juízos morais sem que os considere objetivamente válidos para todos e se o faz logo cai na pecha de hipócrita, de dissimulado. Deste modo, os juízos morais enquanto crenças sobre o valor das ações humanas são nexos de significado que possuem, embora possam ser postos em questão, o *status* de nexos causais. Mas qual o caráter vinculante dos juízos morais? Ou seja, de onde vem a força que nos vincula aos nossos juízos morais?

4.1. GÜNTER FIGAL E A QUESTÃO DA ÉTICA HERMENÊUTICA.

Para Figal, a questão da filosofia prática já está dada desde Heidegger e a hermenêutica da facticidade. Para ele, o “ser desperto para si mesmo” equivale retrospectivamente ao socrático *epimeleia seauton*.

O que está em questão para Heidegger é a possibilidade de um cuidado de si deste tipo. Para essa possibilidade, contudo, ele não encontra o modelo nos diálogos platônicos, mas em Aristóteles mais exatamente, na ideia de uma razão prática (φρόνησις). A φρόνησις, é assim que ele insiste já no relatório-Natorp, remonta a uma verdade especificamente prática (αληθής πρακτική) e essa verdade “não (seria) outra coisa senão o instante pleno, a cada vez sem encobrimento, da vida fática no como da prontidão decidida para a lida com esse instante mesmo. (FIGAL, 2003, p. 32).

A *phronesis* é “uma prontidão para a lida”. Neste sentido, a “prática” em Aristóteles, para Heidegger, estaria incompleta, pois estaria dominada pela própria noção do produzir e não pela vida humana propriamente. A noção de técnica que dominará o ocidente já se encontra, para Heidegger na filosofia aristotélica. No entanto, é Aristóteles também que nos dirige para uma determinação possível do ser do homem. Figal defende que a teoria para Heidegger possui, ao contrário do que se considerou na modernidade, um *status* mais pobre do que o da razão prática, por ser a teoria um movimento de abstração da vida na própria vida. “Todavia, à medida que Heidegger revaloriza desse modo a razão prática, ele também a transforma; à medida que concebe a teoria como forma deficiente de prática, ele posiciona absolutamente a filosofia prática”. (FIGAL, 2003, p. 33)

A pergunta, então, da tradição aristotélica é aquela sobre a vida boa. E a noção da vida boa é aquela que é linguisticamente orientada para e pela razão. Nesta concepção da vida boa

está incorporada uma noção de diversidade da vida. A vida plena não é aquela que seria imutável, mas a própria vida real que é diversa em suas possibilidades. O que permanece mesmo na diversidade é a orientação de todas as formas de vida humana pelo *lógos* (linguagem).

Dessa forma, a vida promove o aparecimento de algo, não o produz propriamente. “O flautista promove o aparecimento de algo, mas não produz nada”. (FIGAL, 2003, p. 33). A vida do ser humano como algo que possui um *ergon* (εργον) traz para o interior da vida a técnica (τεχνή). O *ergon tou antropou* é, para Aristóteles, em primeira instância, algo que o ser humano faz. Sua função está unida ao seu fazer e ao seu saber-fazer. Por isso, nas descrições que funcionam como ponto de partida está sempre alguma profissão ou função/papel social. Sempre se é antes de ser um “ser humano”, filho, pai, guerreiro, cidadão desta ou daquela cidade, ou flautista, ferreiro, pintor. Quando falamos da objetividade do Bem podemos partir, e de fato assim o fazemos, dos bens particulares dos indivíduos enquanto inseridos em práticas sociais compartilhadas. (C.f. MacIntyre, 2007).

Para Figal, a tentativa de Heidegger de prescindir da teoria para falar da prática deixa de reconhecer que é a discussão teórica que permite que Aristóteles se questione sobre a filosofia prática. “Ao contrário, [Heidegger] sobrecarrega muito mais a filosofia prática em tarefas da filosofia teórica. De maneira diversa da filosofia prática de Aristóteles, a hermenêutica da facticidade heideggeriana não depende de nenhuma ontologia porque ela mesma é uma ontologia”. (FIGAL, 2003, p. 33)

Este é o aspecto que deixou a hermenêutica com um déficit em relação a uma possível concepção mais substancial de uma ética, uma vez que a problemática da filosofia prática passa a se referir ao “ser da vida fática”, no entanto, o ser da vida fática é múltiplo e diversificado, por isso que muito do que vem depois de Heidegger é relativista. O que Figal nos ajuda a ver, com Aristóteles, é que deve haver algum “um” que unifique essa multiplicidade do ser-aí. Que deve haver uma “natureza” humana que permita à hermenêutica a ir além da ontologia que considera a atividade humana como algo que se refere apenas a sua relação consigo mesma.

A revalorização ontológica da filosofia prática que é empreendida por Heidegger é problemática ainda em outro aspecto. Ela equivale a uma recusa de quase tudo aquilo que é prático nessa razão. Heidegger não compreende a φρόνησις, tal como o próprio Aristóteles, como uma reflexão que se dirige para as respectivas possibilidades do agir, mas apenas como abertura da própria situação da ação. [...] A percepção que se transcorre na razão prática não remonta ao imutável, mas ao “cada vez”, àquilo que se tem de fazer a cada vez (πρακτον). (FIGAL, 2003, p. 35).

Gadamer é quem corrige, até certo ponto, essa característica radicalizante da

hermenêutica da facticidade em relação ao agir humano, à prática. Ao insistir na atualidade hermenêutica de Aristóteles, Gadamer traz para o âmbito da hermenêutica filosófica a essência da filosofia prática de Aristóteles. Diríamos, em um sentido que vai além da abordagem de Figal, que Gadamer, como apontamos no primeiro capítulo, mostra a essência prática da hermenêutica. Aqui retornamos ao conceito de *applicatio*. Toda compreensão visa em alguma instância uma realização. Deste modo, Gadamer une novamente a teoria ao agir. O que está em jogo na hermenêutica e na filosofia prática não é o saber, mas o agir. Para Figal, no pensamento gadameriano a consciência hermenêutica, apesar de toda diferença, está de acordo com a consciência moral. “É nesse sentido que Aristóteles tinha falado da φρόνησις: ela se dirige para as coisas humanas, ou seja, para aquilo sobre o que precisamos refletir como uma pluralidade de possibilidades de ação, a fim de nos decidirmos na realização de uma ponderação sobre essa ação em favor daquele bem que precisamos fazer”. (FIGAL, 2003, p. 37).

A noção que extraímos aqui é que devemos agir, de acordo com a filosofia aristotélica retomada por Gadamer, “em favor de um bem”. Há, neste sentido, uma força vinculativa de nossas ações: se somos tais e tais pessoas e estamos em tal e tal situação se abre para nós um conjunto limitado de ações. Não agimos como seres puros e plenamente competentes, mas escolhemos as ações dentre as disponíveis. Há uma exigência universal que se desvela nas situações particulares, mas essa exigência é um dos elementos que compõe os critérios de escolha e avaliação das ações morais, não “o” critério. Reconhecer, ser capaz de reconhecer, esse elemento é parte constitutiva da nossa educação moral, na verdade de toda educação.

Somos jogados no mundo e ele nos exige que o compreendamos, mas a compreensão é um processo que se aperfeiçoa com a educação a qual somos submetidos desde o nascimento. Devemos sempre compreender cada vez melhor. Ou seja, o que queremos dizer é que não compreendemos de uma vez por todas, nem já nascemos prontos. Há um elemento interessante que nos é legado pelo realismo moral naturalista que é o da dependência humana, somos seres de carência que só pode ser suprida pelos outros e com os outros seres humanos. Aquela pessoa que está numa determinada situação deve ter se tornado, por meio da educação, capaz de reconhecer o bem ao qual se destina sua ação naquela situação, ou seja, deve ter se tornado capaz de reconhecer aquilo que é, em geral, exigido do tipo de pessoa que ela é em determinada situação.

Há nisso uma compreensão do universal (aquilo que é geralmente exigido); tal compreensão é, podemos dizer, indispensável para aquele que age se este deve ser considerado racional. É o universal que permite avaliar as ações particulares. Mas não

devemos pensar que a ligação do universal com o particular é dada por si mesma.

Ela precisa ser encontrada, e é encontrada, no saber prático. Seu desempenho propriamente dito não consiste certamente em ainda relacionar além disso algo universal conhecido por si com uma situação determinada. Segundo a sua essência, ele é emprego, aplicação. O saber moral, diz Gadamer, precisaria “conter em si a aplicação do saber à própria tarefa concreta específica. (FIGAL, 2003, p. 37).

Com isso podemos defender que o saber moral não é apenas um saber, mas, principalmente, um fazer, um aplicar. Do mesmo modo como a consciência hermenêutica não se detém num saber especulativo, mas traz consigo já a pretensão da aplicação. A ação moral não é um tipo de ação guiada pelas emoções (emotivismo) nem é expressão de preferências particulares (expressivismo), mas deve ser baseada num saber que dirige o fazer.

Na aplicação, aquilo que é legado é passado adiante, nós nos deixamos determinar por meio dele em nosso presente e nos recolocamos de volta na tradição como aqueles que sabem. Nós falamos sobre o fato de o intérprete pertencer à tradição com a qual ele tem algo em comum, e vimos na própria compreensão um momento do reconhecimento. (FIGAL, 2003, p. 37).

As normas morais não são deduzidas de princípios *a priori* e neutros, mas legados pela tradição da qual somos parte. Aprendemos dos e com os outros sobre essa normatividade, sobre a força vinculante que tais normas exercem sobre nós. Nos apropriamos delas e só então podemos avalia-las, pois essas normas não são “construídas” (construtivismo moral) nem imutáveis, elas são motivo de busca e são adequadas ou não se nos dirigem ou não ao nosso bem humano. Figal vê nessa postura de Gadamer um passo a mais se comparada com a hermenêutica da facticidade de Heidegger, pois Gadamer, ao contrário de Heidegger, não sobrecarrega a filosofia prática com as ciências da natureza, enquanto modelo, com questões práticas que elas estariam longe de poder lidar adequadamente. “Em suas reflexões [Gadamer] a teoria só aparece como contra-imagem. Ela é teoria científica e permanece enquanto tal o modelo problemático das ciências humanas, um modelo contra o qual Gadamer investe”. (FIGAL, 2003, p. 39). É nesse processo de identificar a insuficiência do método das ciências da natureza para a compreensão das “coisas” humanas que a ética aristotélica emerge como exemplo de um saber não meramente constatador, separado do próprio ser.

A questão para a qual Figal se volta é, justamente, aquela de se é possível compreender sem distanciamento. Ou seja, mesmo no saber prático algum grau de teoria é necessário. Teoria é, para Figal, ser capaz de distanciar-se e, deste modo, a hermenêutica também é teoria. A atitude teórica é aquela “[...] que Husserl tinha definido como a essência da *εποχή* em vista da postura cotidiana, não acompanhamos mais aquilo que é realizado ou acontece”. (FIGAL, 2003, p. 40). Essa postura é aquela que busca compreender os vários

momentos de algum acontecimento e desvelar novos sentidos para o contexto de realização de algo. Teoria é relacionar os diversos nexos causais com os nexos de sentido. Para realizar tal tarefa devemos ir além daquilo que está meramente posto. “Portanto, o que se coloca em questão é a possibilidade de compreensão que, de maneira diversa da 'intuição hermenêutica' heideggeriana e da hermenêutica gadameriana da consciência histórico-efetiva, não acompanha mais simplesmente”. (FIGAL, 2003, p. 41).

A tese de Figal é que o elemento fenomenológico da hermenêutica seja enfatizado de modo a possibilitar esse afastamento da efetividade cotidiana em direção a uma formalização teórica. No entanto, a pretensão da fenomenologia husserliana esbarra no elemento da linguagem. Gadamer fala da virada hermenêutica da fenomenologia, que consiste exatamente na descoberta do papel da linguagem em toda compreensão. Deste modo, é muito difícil conceber uma epoché que não tenha como limite a linguagem.

O que está em jogo é sempre o esquema conceitual. A possibilidade da teoria numa concepção hermenêutica deve levar em conta este limite. Toda distância ainda permanece ligada aos conceitos. O mesmo acontece quando buscamos compreender os fundamentos da prática humana. A visão que Figal tem dos resultados da hermenêutica filosófica de Gadamer são os mesmos que acabaram gerando a acusação de que a hermenêutica é uma teoria que tende para o relativismo. Neste ponto, discordamos de Figal. Consideramos que a hermenêutica pode ser ampliada e corrigida de modo que seja capaz de lidar com essa problemática da teoria na prática.

4.2. O PROJETO DE FIGAL E A QUESTÃO DA LIBERDADE: O MUNDO COMO ESPAÇO HERMENÊUTICO.

O projeto de Figal se dirige para a questão da objetividade da experiência hermenêutica. Por objetividade ele quer significar o caráter universal desta experiência. Para ele precisamos ir além da ênfase que Gadamer dá à relação desta experiência com a abertura e a vinculação com o diálogo. Para ele o elemento central é a oposicionalidade do objeto (coisa). Interpretar é sondar perspectivamente o elemento que se encontra contraposto (em oposição), deste modo, o que Figal pretende é examinar o elemento hermenêutico a partir de uma filosofia fenomenológica que não abandona a hermenêutica, mas que não imerge nela. “Uma tal filosofia é, tal como se mostrará, fenomenológica; ela é uma fenomenologia pensada a partir do elemento hermenêutico, que descortina filosoficamente o pensamento

hermenêutico”. (FIGAL, 2003, p. 14).

É assim que Figal chega a noção valiosíssima do espaço hermenêutico. A partir da abertura chegamos a abertura para o mundo “compreendido como espaço hermenêutico”. “A fenomenologia que está em questão aqui é um pensamento especial; os seus conceitos são formados a partir da experiência do elemento especial”. (FIGAL, 2003, p. 14). Desse modo, Figal chega às três dimensões do espaço hermenêutico: a) Liberdade; b) Linguagem; e c) Tempo. Como ele mesmo diz, na abordagem dessas dimensões devemos “agarrar” o mundo. Não podemos perder de vista o mundo, que é o espaço no qual a vida acontece.

4.2.1. O espaço hermenêutico

Quando falamos em espaço hermenêutico o que vem a mente é a concepção de horizonte. O horizonte é determinado tanto para Heidegger quanto para Gadamer, principalmente, pelo tempo e pela linguagem. O espaço propriamente físico, real, se mostra mais como um espaço preenchido por coisas, por entes, e não é considerado em seu aspecto hermenêutico. Basta lembrar que Heidegger e Gadamer enfatizam o caráter do ser-aí de não ser cativo do seu ambiente. Günter Figal, baseado na fenomenologia husserliana, busca resgatar para a hermenêutica a importância do espaço físico reconsiderado como um determinante para o processo de compreensão, como elemento hermenêutico.

Para Figal, aquilo que deve ser compreendido nos aparece em um determinado espaço físico. Com Husserl ele diz: “Eu encontro constantemente como o meu defronte uma realidade espaço temporal”. (FIGAL, 2003, p. 158). Aquilo que aparece exigindo de nós um sentido aparece em contraste com a “moldura”, em contraste com o espaço. A metáfora da floresta de Heidegger é utilizada por Figal ao tempo que este enfatiza que o importante não é apenas a clareira, mas a mata espessa também é o *locus* da articulação das experiências e de representação do espaço. Tudo que aparece para nós é espacial. “A experiência do espaço é a experiência de estreiteza e amplitude”. (FIGAL, 2003, p. 160).

Para Figal, essa estreiteza ou amplitude dos espaços afetam tanto nossas ações quanto o próprio sentimento vital. As nossas vivências se dão continuamente na multiplicidade de espaços. Percebemos as coisas em sua unidade intencional a cada vez. Não é necessário que essa unidade se desse apenas no fim do processo de percepção. Figal assemelha nisto a percepção como ela é apreendida por Husserl com o processo de interpretação. É desse modo que ele consegue trazer para o âmbito da hermenêutica a consciência da exterioridade sensível

como um elemento fundamental para a compreensão.

[A apresentação] é espacial e, em verdade, de tal modo que o aberto do espaço se intensifica nela. Em contra partida, a percepção é uma vivência; perceptivamente, nós nos encontramos junto à coisa e não vemos, quando andamos à volta de algo em um movimento de sondagem e de descoberta, o elemento espacial. [...] O que escapa a uma tal forma é o estar afastado. (FIGAL, 2003, p. 161).

Para Figal, tanto a percepção quanto o percebido são espaciais, se dão no espaço. Ele ressalta a articulação essencial entre a vivência e o vivenciado com o espaço. O aspecto que Figal acrescenta à hermenêutica é, justamente este, a compreensão de que a interpretação/percepção é também vivência espacial. Em contraste claro com a descrição inicial da hermenêutica como, principalmente, coerentista, ou seja, como enfatizando o aspecto conceitual de nossas crenças e percepções, Figal ressalta o aspecto relacional do espaço. “Nós mesmos pertencemos ao sistema [relacional] e o concretizamos ao mesmo tempo”. (FIGAL, 2003, p. 164).

Pertencer ao sistema relacional do espaço significa não apenas se relacionar com as coisas “espacialmente”, mas saber que nós possuímos e experimentamos a nós mesmos no espaço. Neste sentido, somos “espaciais num sentido original”. (FIGAL, 2003, p. 167). Figal se volta ao conceito de mundo circundante para apontar os limites da descrição de Heidegger da noção de espacialidade. De fato, nem Heidegger nem Gadamer forneceram um conceito capaz de descrever a conexão daqueles que compreendem com os objetos compreendidos de modo que o ente à mão não se encontre sempre encoberto em sua não-familiaridade.

O *afastar*, o diminuir a distância, só é possível e possibilitado pela proximidade do mundo circundante. Assim como só somos capazes de compreender o mundo circundante em nosso a-fastamento dele. Gadamer se refere à distância temporal como o elemento central para a compreensão da historicidade da nossa consciência hermenêutica. A isto Figal acrescenta a distância espacial como elemento central para a compreensão da corporeidade da nossa consciência hermenêutica.

O mundo emerge, desse modo, como *res extensa*, como a totalidade dos entes, e exige o seu direito fenomenal. Nós como parte do mundo também somos *res extensa*, somos um ente, que apesar de mantermos todas as nossas peculiaridades, estamos aí com todas as outras coisas, somos ontologicamente determinados no aí-do-mundo. A intenção de Günter Figal é no fundo buscar uma superação da relação entre a familiaridade e a estranheza.

Se o 'a-fastar' não é pensável sem o afastamento, a relação daquele que “a-fasta” com aquilo para o que ele se dirige também não pode ser apenas descrita sob o ponto de vista da familiaridade e da estranheza. Se algo está afastado de mim, eu também estou afastado dele e, assim, não sou “espacial” apenas no sentido heideggeriano,

mas também sou no espaço. (FIGAL, 2003, p. 170).

Ser no espaço é reconhecer que o espaço não se reduz a nossa espacialidade. O fato de medirmos o espaço não pode desempenhar aí um papel essencial. Mesmo assim uma compreensão do espaço deve levar em conta a *extensio* do ser-aí humano. É aí que surge a ideia do “ao longe” na compreensão da espacialidade. “O ao longe toma parte no afastamento”. Do mesmo modo que Gadamer usa o conceito de distância temporal, Figal usa o de distância espacial como elemento constitutivo da própria interpretação.

Jorge Luis Borges, em seu livro “O Aleph”, mais exatamente no texto “a busca de Averróis”, narra a história de Ibn Rushid quando este estava traduzindo a Poética de Aristóteles e se deparou com a palavra “teatro”. Obviamente, no mundo árabe não havia a instituição do teatro e, por isso, Averróis não sabia como traduzir a palavra, nem o que significava. É quando ele vai ter com os mais velhos e sábios e os pergunta sobre qual é o significado, ou seja, o que é o teatro. Ao que lhe respondem que teatro é uma casa de loucos que fingem ser outras pessoas para contar uma história, enquanto outras pessoas assistem. Ou seja, não apenas a distância linguística e histórica separavam Aristóteles e Averróis, mas a distância físico/espacial também. Averróis experimenta o mundo grego como uma exterioridade. “Nesta conexão, porém, um não é aproximado do outro ou exposto naquilo que ele tem em comum com o outro. A conexão é de tal modo, que ela não supera a cisão”. (FIGAL, 2003, p. 172). A ideia de que a exterioridade seria uma representação sustentada tão e unicamente pelo sistema conceitual não pode mais ser mantida, se é que verdadeiramente pôde.

O “espaço uno” é a exterioridade pelo fato de ele sempre fornecer novamente um fora – para além do quarto, para além da casa, por detrás daquilo que aparece como horizonte a partir de um determinado ponto de vista. [...] A exterioridade, assim podemos explicitar a referência à sua “identidade consigo”, é a exterioridade de um ao longe irrestrito que entra em jogo em todas as relações espaciais. (FIGAL, 2003, p. 175).

Aquilo que é familiar, que faz parte da estrutura da cotidianidade, não se apresenta em sua exterioridade para nós. Por isso que é importante uma consideração do caráter da exterioridade, para sermos capazes de examinar a composição hermenêutico-fenomenológica da apresentação. Dizer que um espaço é grande ou pequeno, que exprime ou nos dá a sensação de liberdade, é considerá-lo um espaço onde devemos ou não estar, do que deve ou não acontecer lá. A significância do espaço é dada por aquilo que acontece nele.

O acontecimento é, como apontamos acima, algo mediado pela linguagem algo nos advém e temos que lidar com ele a partir de nossas concepções prévias. O que Figal

acrescenta é que o acontecimento ocorre não apenas no tempo, mas também no espaço. A tríade hermenêutica que Figal defende é a articulação entre liberdade, linguagem e tempo.

À apresentação pertence, em primeiro lugar, o fato dela ter lugar em meio a decisões tomadas de maneira mais ou menos consciente por aquele que realiza a apresentação; ela encontra-se e desenvolve-se na abertura de alternativas. Com isto, de acordo com uma compreensão que ainda permanece indemonstrada, mas que é sustentada pelo uso da língua, ela é determinada pela *liberdade*. Além disto, também lhe pertence o fato de ela dar validade ao texto daquilo que há para ser apresentado e, desta forma, se movimentar, mesmo que em um sentido ainda totalmente desprovido de especificidade e amplo, no interior da *linguagem*. Por fim, o encontro entre a obra e a apresentação é um acontecimento. A apresentação toca a obra em um momento determinado, de modo que ela é inserida no contexto de outras apresentações. Visto a partir da obra, trata-se de uma apresentação repetida, cuja realização possui uma duração determinada. Na medida em que a apresentação acontece deste modo, ela é *tempo*. (FIGAL, 2003, p. 177).

A articulação entre liberdade, linguagem e tempo é tarefa hermenêutica já conhecida. É evidente que esta tríade é experimentada em nossas múltiplas atividades tanto cotidianas quanto estritamente acadêmicas. A novidade que Figal quer nos trazer é que estes três elementos da atividade hermenêutica são dimensões espaciais. Segundo ele, na compreensão/interpretação da liberdade, da linguagem e do tempo temos que levar em conta o “ao longe”, a questão da própria distância espacial.

O “ao longe” se manifesta na liberdade à medida que alguém é livre de algo ou é livre em relação a algo, neste sentido, aquele que é livre não imerge totalmente nos seus afazeres, ele permanece a-fastado. O mesmo acontece no que se refere à linguagem e ao tempo. “Aquilo sobre o que falamos permanece sempre afastado” (FIGAL, 2003, p. 178), ou seja, aquilo sobre o que falamos nunca é apanhado de uma vez por todas, independentemente do esquema conceitual que é acionado para a lida com ele, ele permanece o que é. O “ao longe” se manifesta no tempo, no afastamento da espera do perecimento. “Aquilo que chega a nós a partir do afastamento próprio ao futuro e se subtrai no perecimento”. (FIGAL, 2003, p. 178).

Este esboço por si só já dá a conhecer o fato de ser muito difícil cindir liberdade, linguagem e tempo uns dos outros. A liberdade de decidir é frequentemente acompanhada pela possibilidade de denominar alternativas enquanto tais que nós temos. A liberdade também se faz valer na possibilidade de dar voz a algo. Mas também há liberdade diante daquilo que é dito, nós não o seguimos simplesmente, mas permanecemos em um certo distanciamento. Com frequência, a liberdade em relação a algo faz-se sentir com o tempo; quando temos uma relação livre com o passar do tempo, por sua vez, nós o vivenciamos de uma maneira diversa da que se dá quando estamos submetidos a ele sem distanciamento. Linguagem e tempo também estão ligados um ao outro. O tempo articula-se linguisticamente; no uso de expressões temporais como “logo”, “agora” e “outrora”, nós não constatamos apenas relações temporais, mas também as tornamos experienciáveis. Por outro lado, o falar é um evento no tempo, cujo sentido é a atualização. Na linguagem, aquilo que passa com o tempo, que se perderia sem a linguagem mantém-se atual. [...] **Liberdade, linguagem e tempo são dimensões do espaço**, ao qual pertence o comportamento e

no qual tudo é. Compreendido a partir desta totalidade, o espaço hermenêutico é o mundo. (FIGAL, 2003, p. 178-179).

Não somos fora do mundo, somos parte dele. Não apenas temos mundo por causa da linguagem, mas temos linguagem por que somos num mundo. Neste sentido, segundo Figal, nos referimos ao mundo em pelo menos duas significações: “'mundo' é ou bem o conjunto daquilo que é, ou bem a conexão peculiar da vida humana”. (FIGAL, 2003, p. 179). O conceito “mundo” orientado pela filosofia hermenêutica determina a conexão vital humana concebida, em geral, de modo espiritual plenamente determinada por valores e bens. Já o “mundo” concebido como a totalidade daquilo que é se mostra em seu contraste, se mostra na *conexão* daquilo que é.

Há na visão de Figal, do mesmo modo que na abordagem de McDowell, uma co-pertinência entre o mundo natural (empírico) e o mundo histórico/linguístico. O problema é que na abordagem do mundo como exterioridade, a concepção prévia desta exterioridade não poderia se dar como projeto do ser-aí. “O projeto que constitui o movimento transcendental do ser-aí não poderia ser nenhum projeto do mundo”. (FIGAL, 2003, p. 183). O mundo aparece assim em sua abertura e indeterminabilidade. Mas por outro lado, e é esta a tentativa de Figal, o mundo, apesar de se apresentar de modos diversos, é sempre projetado como uma totalidade. Isso significa dizer que: todo mundo concebido por culturas particulares se projeta como totalidade, no entanto, é sempre uma possibilidade.

No entanto, somente uma destas duas coisas pode se dar: ou bem há mundos que surgem e perecem e que se alternam, ou bem há *um mundo* que é interpretável de diversas maneiras. Se o projeto de um mundo pressupõe a ideia do mundo enquanto totalidade, a alternativa está decidida. Em uma perspectiva hermenêutica, esta é a melhor solução: entre diversas interpretações do mundo é possível estabelecer uma mediação, elas podem ser associadas a novas interpretações. Entre mundos, em contrapartida, reside um abismo. (FIGAL, 2003, p. 183).

Há apenas um mundo e não mundos. Esse mundo é o “horizonte” dado, no qual os entes em sua alteridade aparecem para nós. “Da mesma maneira que o mundo das coisas vem à tona no mundo da vida, os sujeitos mundano-vitais vêm à tona no mundo compreendido como o 'todo das coisas’”. (FIGAL, 2003, p. 187). Na concepção do mundo como espaço hermenêutico a distinção entre mundo das coisas e o mundo da vida desaparece. A experiência vem à tona na totalidade das experiências fáticas, incluídas aí aquelas tornadas possíveis pelos esquemas conceituais particulares. Por fim:

O fato disto acontecer em três aspectos, a saber, na sondagem das três dimensões que são próprias ao espaço hermenêutico, possui uma significação central para a compreensão do mundo. Se a totalidade que o mundo é se articula em três dimensões, a totalidade é mais do que uma ideia no sentido kantiano. Como as

dimensões do mundo são determinadas na sua essência e como elas são experienciáveis em sua determinação, o mundo pode ser descrito enquanto tal de uma maneira conceitualmente estruturada. (FIGAL, 2003, p. 188).

Com esta ideia de totalidade, os valores e, principalmente, a questão do Bem entram no espaço da objetividade da descrição. O valor é parte do mundo da vida, mas como não há mais cisão entre o mundo da vida e o mundo das coisas no modo de abordagem hermenêutico, então o valor e o bem ganham lugar naquilo que Figal chama de espaço hermenêutico. Para os nossos interesses aqui, abordaremos a questão do agir a partir da dimensão da *liberdade*.

A liberdade é uma dimensão do espaço hermenêutico. A apresentação daquilo que chamamos liberdade se dá nas *relações* que estabelecemos com os outros seres humanos e com as outras coisas que estão aí. Ou seja, somos livres *de* ou livres *para* algo. A liberdade se mostra/apresenta no “comportar-se” em relação a alguma coisa. Quando não somos restringidos no comportamento nem oprimidos e não estamos submetidos arbitrariamente às ordens de outrem, dizemos que somos livres.

Segundo Figal, quando aprendemos que somos livres, ou seja, que não somos restringidos no nosso fazer, descobrimos que os outros também são livres. Por isso, a liberdade se relaciona diretamente com as possibilidades do comportamento. “Junto à experiência da liberdade, o que está em questão é o fato de “as coisas também poderem se dar de maneira diversa”. (FIGAL, 2003, p. 190). A possibilidade que se abre de podermos nos comportar diferentemente é o que nos marca com o sinal da liberdade. No entanto, não é apenas a possibilidade do comportamento que ocorreu ou que ocorrerá ser diferente que determina de uma vez a liberdade. Há aí a questão da intencionalidade.

Não experienciamos a liberdade em todo comportamento. Mas naqueles que podemos, de algum modo, controlar. Naqueles que seguem uma padronização e com os quais buscamos algo. Ou seja, a liberdade se manifesta no comportamento que é orientado.

Um comportamento no qual algo quer ser alcançado é um agir. O agir está ligado a uma *finalidade*. O que fazemos encontra-se em uma relação com esta finalidade; o que está em questão é realizar algo, que foi denominado como finalidade e, com isto, caracterizado como ainda estando pendente. À ação, portanto, pertence tudo aquilo que é visado como uma contribuição a esta realização; se a finalidade fosse realizada por algo que não tinha sido visado desta forma, nós não contaríamos este algo como um agir. A finalidade transforma a ação naquilo que ela é. Ela dá *sentido* àquilo que é feito, ou seja, ela lhe entrega determinação e direção. (FIGAL, 2003, p. 190).

Um comportamento só é um agir se busca alcançar algo, uma finalidade. Um agir é “bom” se alcança ou não a sua finalidade. Segundo Figal, é a finalidade que transforma a ação naquilo que ela é, é pela finalidade que desvendamos o sentido da ação. A finalidade

determina a ação. Obviamente, pode-se objetar aqui que algumas ações não apresentam uma finalidade. A este tipo de ação podemos considerar inteligíveis. Os comportamentos que se apresentam como, aparentemente, sem finalidade buscamos encaixá-los em alguma explicação que lhes dê sentido para que passem a ser considerados como ações legítimas. A reabilitação da noção de finalidade que Figal dá a ação nos leva a reconsideração desta como algo não apenas manifesto nas ações, mas em alguns tipos de eventos, tanto eventos/acontecimentos sociais quanto a eventos/acontecimentos naturais. “O crescimento de uma planta também tem uma finalidade, a saber, a formação completa daquilo que a planta é”. (FIGAL, 2003, p. 191). Assim como as plantas, os seres humanos também possuem uma “formação completa”, mas a realização da finalidade humana difere fundamentalmente da finalidade de uma planta. No caso das plantas o próprio processo de crescimento¹⁸ se dá por inclinação, ou seja, se nada ou ninguém interromper o processo natural de florescimento, a planta alcançará sua finalidade. Já no caso dos seres humanos o florescimento não se dá por “inclinação”, o processo de crescimento do ser humano depende em ampla medida das relações e ações, tanto dos outros quanto da própria pessoa.

No caso do ser humano a finalidade precisa ser realizada. As ações que se destinam ao crescimento humano são processos tais que necessitam e são guiados pelo conhecimento da finalidade. Ou seja, para o ser humano se tornar o que é, é necessário não apenas que a ação seja orientada pela finalidade, mas também pelo conhecimento deste processo, é necessário um esclarecimento. Para Figal, a ação não busca a sua finalidade no caso do desenvolvimento do ser humano da mesma forma que uma ação que produz algo. O ser humano não é um produto a ser fabricado. Existe aí uma série de nuances a serem observadas e, ainda, o risco do “empreendimento” fracassar.

A ação que guia o ser humano em direção a sua finalidade é de um tipo que não encontram em si mesmas uma realização efetiva, o ser humano não é uma obra. Tal ação é de um tipo que pode ser considerada uma atuação constante. Neste sentido, Figal retoma o conceito εὐ ζήν (vida boa), “a vida boa, por exemplo, consuma-se com certeza no fato de não possuir nenhuma finalidade, mas ser finalidade”. A busca pela vida boa é uma ação que tem seu valor em si mesma. Figal, seguindo Aristóteles, defende que todas as outras ações orientadas por “finalidades limitadas” devem ser guiadas por esta finalidade última.

A experiência da liberdade do agir é sua abertura. Ou seja, é quando compreendemos a liberdade da ação, quando temos a experiência de uma tal liberdade que podemos compreender a própria ação em sua relação com a finalidade. Tal experiência é

18 Aqui lembramos da noção de florescimento humano já apontada por McDowell.

frequentemente posta em jogo, ameaçada. Por isso, exige um esforço não apenas individual, mas coletivo para a conservação das possibilidades das experiências da liberdade do agir. “Dito com Aristóteles, contrapõe-se à liberdade aquilo que ganha termo por meio da violência ou da ignorância”. (FIGAL, 2003, p. 194).

Quando estamos impedidos, não apenas pela força física, mas por outros tipos de restrições, a experiência da liberdade se acha comprometida. Da mesma forma, quando agimos sem o conhecimento adequado da finalidade de nossas ações, não experienciamos a liberdade do agir. Falta-nos aí a *intencionalidade* da ação. “‘intencional’ significa: determinado pela ligação aberta, isto é, livre com a finalidade. Esta liberdade faz-se valer quando nada impede o resgate desta ligação e quando nenhuma ignorância a encobre”. (FIGAL, 2003, p. 195).

Pelo que foi dito, podemos ver que não nascemos prontos, mas por meio da interação com os outros nos tornamos capazes de agir, experienciar e reconhecer a dimensão da liberdade. “Ninguém age apenas a partir de si e para si. Outros já sempre começaram a agir”. (FIGAL, 2003, p. 194). Há um fio condutor das ações que é compartilhado pelos membros de uma tradição cultural particular. Sozinhos, diz Figal, não estaríamos em condições de fazer tudo que é necessário, somos dependentes dos outros.

A dependência pode ser mantida em limites, mas ela não pode ser por princípio eliminada. As coisas sempre se dão uma vez mais de um tal modo que não temos nenhuma escolha em nossa dependência em relação aos outros. Neste ponto, não somos, ao que parece, livres. Todavia, se considerarmos mais exatamente, a dependência indica que não há liberdade sem ação. (FIGAL, 2003, p. 212).

Florescimento e dependência são dois conceitos objetivos. Além disso temos a importância dos outros que partilham com a gente as nossas experiências da liberdade de agir. Tem lugar aí a ideia daquilo que nos liga aos outros, os laços sócio-culturais. Só estamos “laçados” desta maneira porque temos a possibilidade de agir de um modo ou de outro, aquilo que Figal chama de liberdade partilhada não poderia existir se não fossem os laços da dependência que nos ligam irremediavelmente. “Os outros nos transpõe para a capacidade do próprio fazer. Nós não aprendemos sem os outros; educação e cultura, assim como formação (*Bildung*) antecedem a todo agir”. (FIGAL, 2003, p. 213). Sem os outros, sem os cuidados adequados para o nosso florescimento, somos atirados na indigência da mera sobrevivência. Na vida nua, puramente biológica.

Kant também já havia apontado para esse critério da dignidade do outro na experiência própria da liberdade quando disse que devemos “agir de tal modo a tratar os outros e a nós mesmos como um fim, nunca como um meio”. A finalidade do ser humano que se apresenta

nas possibilidades da ação não é o mero existir. Toda tradição é uma expressão do que é ser um ser humano. Está claro que a espacialidade e a historicidade forma o contexto que determina amplamente os modos de compreensão da finalidade das vidas humanas. A finalidade da vida é o que a tradição de pesquisa aristotélica chama de Bem último. Tal bem não é alcançado, mas é um orientador das nossas ações propriamente livres, ele é motivo de busca.

4.3. HERMENÊUTICA COMO REALISMO NATURALISTA

Toda a nossa discussão nos trouxe até este ponto. O ponto no qual estamos suficientemente prontos para poder defender a hermenêutica como um realismo moral fundado na própria natureza do ser humano e, deste modo, como uma proposta ética substantiva. A hermenêutica já foi, assim como o coerentismo de Davidson e, em geral, os projetos filosóficos centrados na linguagem, acusada de possuir um déficit normativo justamente por seu caráter fundamentalmente relacional. Mas como vimos acima, o ser humano é capaz e, frequentemente, é chamado a prestar contas de suas ações (ele é dotado de *logon didonai*).

Este duplo aspecto: ser um ser na natureza como todos os outros animais (e de modo mais abrangente, igual a todos os seres vivos) e ser determinado por sua finalidade última, tal como Figal, McDowell e MacIntyre chamaram de florescimento; e, por outro lado, apesar dessa orientação natural, ele precisa ser adequadamente educado e formado para ser capaz de reconhecer a sua finalidade em meio a todas as outras exigências que lhe requisitam atenção. Ou seja, como McDowell disse, não existe uma segunda natureza humana. A natureza do ser humano já é como um ser dotado de linguagem e educado, fora isso, o ser humano viveria uma vida sem dignidade, ou como Figal disse, viveria uma vida na indigência.

O termo que é caro aos filósofos morais realistas-naturalistas é que as propriedades morais são propriedades naturais. A posição realista defende, de acordo com Copp, pelo menos cinco doutrinas:

- (1) Há propriedades (e relações) morais. Há, por exemplo, uma tal coisa como o errado.
- (2) Algumas propriedades morais são justificadas. Por exemplo, algumas ações são erradas.
- (3) Predicados morais são usados para atribuir propriedades morais. Quando dizemos que uma ação é “errada”, estamos atribuindo a ela a propriedade do erro.
- (4) Asserções morais expressam crenças morais. Quando dizemos que uma ação é “errada”, estamos expressando a crença que a ação é errada.
- (5) Propriedades morais, enquanto propriedades, têm o status metafísico que qualquer outra propriedade tem, qualquer que seja o seu status. (COOP, 2007, p. 7).

Apesar do realismo considerar as propriedades morais como objetivamente dadas na natureza, isto não significa que o realismo se reduziria a uma espécie de teoria meramente descritiva. Uma vez que entra nesta equação a liberdade da ação, a questão da formação cultural e a determinação da historicidade. Com o apelo à noção de propriedade moral o realismo fornece a objetividade dos valores que estávamos buscando a partir da hermenêutica. Somos seres naturais e, enquanto seres naturais, possuímos uma noção de pleno desenvolvimento, de florescimento, como finalidade da nossa existência. Com a instância da normatividade das propriedades morais do realismo naturalista, a hermenêutica ganha a instância avaliativa. Por exemplo, a proposição que afirma que a “tortura” é errada não apenas descreve a tortura, mas a avalia.

A sexta doutrina que Copp acrescenta é que “(6) propriedades morais são propriedades naturais”. (COOP, 2007, p. 7). Intuitivamente, como já mostramos acima, o mundo circunstancial (que é o espaço hermenêutico onde tem lugar a apresentação da liberdade, da linguagem e do tempo) é o mundo natural. O mundo natural é o espaço no qual estamos desde já, que nos cobra sentido, é o mundo no qual temos acesso por meio dos nossos sentidos e que até certo ponto, é estrutura dos nossos esquemas conceituais; é, também, o “onde” nos encontramos com os outros. É no mundo natural que experimentamos a nossa dependência. Por isso, no realismo moral naturalista há o reconhecimento da necessidade da cooperação e coordenação entre os membros de uma comunidade.

Necessitamos viver em sociedade, e sociedades necessitam ser governadas por normas ou padrões para facilitar a benéfica cooperação entre os seus membros. A luz disto, é plausível que a moralidade tem a função de tornar a sociedade possível ao fornecer regras de governo de vidas que, quando elas são comuns na sociedade, habilitam a sociedade a satisfazer suas necessidades. (COOP, 2007, p. 13).

Com isso, podemos ver que há uma função natural para as normas morais. Esta concepção se ajusta à de Figal, no que diz respeito a ordenação das ações em direção da finalidade das ações, ou seja, do florescimento humano, do *telos* da vida humana considerada na totalidade do mundo (natural). As normas morais são tais que são as “coordenadas” para a vida boa, para a plena realização das capacidades humanas.

Já mostramos que as condições da verdade as quais estão submetidas as questões de fato são similares as que submetem as questões de valor. A distinção é que no mundo dos valores a liberdade da escolha da ação é um elemento determinante, quando não se escolhe a ação que obedece a norma, não significa que as normas deixaram de valer ou que perderam o seu *status* de verdade. Apenas significa que há uma dimensão “trágica” na vida humana, na

qual o projeto de florescimento pode fracassar.

A hermenêutica já possui um dos elementos necessários para a compreensão das ações morais que é o fato de ser uma teoria centrada nos aspectos sócio-linguísticos-históricos dessas ações. O realismo moral naturalista completa esta visão da hermenêutica ao atribuir às propriedades morais um caráter de objetividade, ou seja, ao defender que propriedades morais são propriedades naturais, o realismo naturalista dá às propriedades morais *status* de propriedades factuais. Neste sentido, a questão da distinção entre fato/valor fica sem validade, pelo menos, no que se refere ao valor moral.

Obviamente, aprendemos que o mundo natural é o mundo ordenado pela causalidade, ou seja, o mundo onde há a necessidade. Já no mundo social haveria a liberdade. Esta distinção leva os críticos da hermenêutica a considerá-la como uma anti-teoria e como relativista no âmbito da moralidade. Não há indiscutivelmente nas ações humanas uma necessidade causal. Para isto, Figal afirmou que a realização das ações podem não se efetivar seja por ignorância ou seja por violência. De fato, o bem humano pode não ser alcançado por diversos tipos de restrições na educação de nossas ações em direção ao *telos* último da vida humana. Neste sentido, somos seres naturais no mundo natural, nossa inclinação para a liberdade de nossas ações não é algo que está fora da natureza.

Ora, nossas ações, enquanto propriedades naturais, nos são acessíveis, epistemologicamente falando, tanto quanto qualquer outra propriedade natural. Ou seja, podemos conhecê-las, podemos conhecer as normas e estabelecer nossos juízos de valor como objetivos. “Uma propriedade é natural se, e somente se, alguma proposição sobre sua fundamentação pode ser conhecida empiricamente”. (COOP, 2007, p. 39). Para Copp, o naturalismo ético consiste na defesa das propriedades morais como propriedades empíricas. Isto significa que as propriedades morais também possuem um fundamento nas experiências. Assim, o bem humano possui sua objetividade na própria natureza humana.

O desafio que os realistas morais enfrentam, tanto Copp quanto Railton, principalmente, é aquele que: se o naturalismo é empírico e o conhecimento das propriedades morais é empírico, então, não seria possível estabelecer uma relação com o sintético *a priori* na ética. Deste ponto de vista, a abordagem de Copp está mais ligada a uma ética do tipo kantiana. Do nosso ponto de vista, seria um desafio muito dispendioso tentar articular o que foi dito até aqui com a pretensão de Copp. O que faremos é uma apropriação dos elementos que nos parecem importantes e, como temos feito até agora, mostrar como a hermenêutica evolui ao ponto de ser capaz de incorporá-los. Assim, nosso uso do realismo moral naturalista não envolve a defesa de um *a priori* sintético. Na hermenêutica a concepção da compreensão

é fortemente centrada nas relações sociais. A própria noção que obtivemos da natureza humana é aquela que defende que nossa natureza está ligada a noção de um tipo de florescimento característico dos seres humanos e da dependência que temos dos outros.

Desta forma, a questão da normatividade surge da própria experiência com o mundo e, por isso, em certa medida, depende também do lugar que tais experiências encontram nos esquemas conceituais que herdamos de nossa tradição. Novamente, nossa natureza é social-linguística-histórica. Nossos modos de compreender a normatividade também são co-determinados por estas dimensões. A apresentação da normatividade se dá do mesmo modo que a apresentação da liberdade. É na possibilidade de agir diferentemente que reside a essência da normatividade. A pergunta que Copp faz continua pertinente: o naturalismo moral é regulado pelo fato que a moralidade é normativa?

As regras morais, apesar de serem profundamente enraizadas na *hexis*, no hábito social, elas possuem um fundamento mais sólido que é a própria natureza social do ser humano. Aristóteles já havia definido o homem como *zoon logon* e *zoon politikon*, como animal com linguagem (racionalidade) e que vive na comunidade com os outros. Por isso, é sempre posto em questão se o naturalismo moral pode acomodar a normatividade. Pois, se reconhecermos que nossa natureza é predominantemente linguística e tradicional, então, toda normatividade que se apresenta estará no horizonte linguístico e histórico desta tradição. Deste modo, pode parecer que demos uma grande volta e estamos no mesmo lugar: no relativismo moral.

É neste sentido, que a distinção de Copp dos três graus da normatividade nos pode ser útil aqui. Copp fala que a ideia básica é que: “moralidade diz respeito a como agir, o que escolher e como viver”. (COOP, 2007, p. 255). A ética reconsiderada hermeneuticamente e sob a influência de Aristóteles tenta dizer algo sobre estes três graus. Tenta compreender as instâncias da prescrição, da recomendação e da avaliação das nossas escolhas. Neste sentido, Copp diz que há uma “normatividade genérica” que existe em diversas áreas da vida social, inclusive no âmbito da moralidade. O outro grau da normatividade tem a ver com o sistema motivacional, que diz que quando aceitamos uma regra moral tomamos essa regra como uma explicação na tomada de decisão. Um terceiro grau de normatividade é aquele no qual as normas morais possuem autoridade sobre suas escolhas de ação.

Toda regra, enquanto uma norma com pretensão de racionalidade, pode ser enquadrada em um desses graus. Obviamente, que as regras que devem exercer autoridade sobre essas ações são morais, são aquelas que devem estar fundamentadas na nossa noção de natureza. Por outro lado, temos aquelas ações normativas genéricas que podem ser

contextuais ou, até mesmo, criadas, tais como, por exemplo, aquelas normas da etiqueta à mesa, que são regras, digamos, superficiais. Já no que diz respeito as normas que servem de motivação das nossas escolhas, elas são próprias das éticas teleológicas. Elas funcionam como, usando o vocabulário de Kant, imperativos hipotéticos. Por exemplo, “todo bom aluno é aplicado”, “x deseja ser bom aluno”, logo “x deve ser aplicado”. Neste modo de compreensão a regra serve para nos levar a uma finalidade particular, para usar um vocabulário aristotélico, nos levam a finalidades auxiliares.

É neste ponto que podemos compreender a importância que tem para nós a normatividade autoritativa. Tal normatividade tem a importância de cumprir a função de efetivar a ideia da “vida boa”, é o tipo de norma que leva os seres humanos em direção do seu *telos* (florescimento). Uma tal norma, como por exemplo, “não torturar” expressa desde sua expressividade uma avaliação, a saber, “tortura é errada”. Se alguém perguntar “porque a tortura é errada?” (além de surpreender a todos a sua volta, pois, a característica da normatividade moral autoritativa é ser clara desde já) receberá a resposta “torturar é errado porque impede um outro ser humano de florescer adequadamente”.

Normatividade autoritativa, propõe a razão autoritativa, é explicada nos termos das razões que uma pessoa racional tomaria numa explicação [account, prestação de contas] em sua deliberação. [...] A ideia da ação racional que é invocada nestas explicações é a ideia de um agente que cumpre com as normas da racionalidade prática, tais como a que determina que se tome o outro como um fim em si mesmo. (COOP, 2007, p. 271).

Voltamos, desta maneira, ao primeiro tópico do nosso trabalho que explicitou como a nossa racionalidade não é neutra nem universal, mas particular e tradicional. Então, falar de racionalidade prática nos remete à ideia da educação cultural para essa racionalidade. Por isso, os resultados da hermenêutica também são importantes para a explicação do naturalismo. Hoje não podemos defender a razão como algo *a priori*, como se fosse algo que qualquer ser humano pudesse acessar. Temos a natural disposição para a racionalidade, no entanto, o desenvolvimento desta e da sua efetiva aplicação depende de uma série de elementos. O papel mais importante aí é o da educação (*Bildung*).

O caminho que Copp escolheu cai no mesmo erro de Mantzavinos, a saber, pensar que a dedução pode ser suficiente para a moralidade. O caminho dialético é o que deve ser adotado. Acreditamos que seria possível chegar à normatividade, àquelas normas básicas pertencentes à natureza humana. Acreditamos que a normatividade, apesar de estar, em geral, já expressa na tradição (pelo menos na nossa), necessita ser experienciada da mesma forma que a liberdade. A normatividade também tem seus modos de apresentação.

Peter Railton nos sugere um exemplo no qual temos a experiência do Bem objetivamente colocado por circunstâncias particulares. Railton parece descartar de antemão a possível determinação externa injustificada de nossas ações, ou seja, dizer que tal e tal ação deve ser realizada sem oferecer justificativas racionais para elas ou, pelo menos, apontar para estas justificativas faz parecer que as normas que se baseiam nos valores são arbitrárias. Uma característica da normatividade é que ela possa ser justificada racionalmente (mesmo que tal justificação no primeiro momento esteja restrita a uma tradição particular).

Mas a questão chave para Railton é sua noção da informação. Para ele o grau de justificabilidade que temos ao escolher um curso de ação depende do grau de informação que temos. Os elementos que nos fornecem o tipo de informação relevante são a educação que recebemos, o tipo de pessoas que nos tornamos (com nossas habilidades e temperamento distintivos), dos outros com os quais nos consultamos antes de tomarmos nossas decisões, com os quais agimos e que são os mesmo que nos exigem explicações de nossas ações.

Railton tem dois exemplos que já são clássicos para o realismo moral. O primeiro é o de uma pessoa chamada Beth. Beth é uma “bem sucedida e feliz contadora” que tem o sonho de ser escritora. Beth é plenamente racional e saudável e ela possui esse desejo de ser escritora. “Infelizmente, entretanto, embora ela não tenha evidência suficiente para mostra-lo, Beth não tem a habilidade suficiente ou o temperamento para ser escritora”. (RAILTON, 2003, p. 50). Beth com as informações que dispõe, que são limitadas, se decide por abandonar a contabilidade e seguir seu sonho de ser escritora. Mas, como era de se esperar, as coisas não acontecem como ela planejou e ela acaba endividada e chateada com o rumo que as coisas tomaram. Nesse momento, ela percebe que fez uma escolha errada, que ela não dispunha do conjunto informacional adequado para tomar sua decisão.

O que o exemplo de Beth mostra é que além de todos os aspectos da nossa constituição biológica e social temos ainda os desejos pessoais. Estes desejos também entram no sistema motivacional e nos levam a ação. O florescimento humano também envolve considerar tais e tais desejos. O conteúdo informativo ao qual Peter Railton apela é aquele que Aristóteles já havia apontado e ao qual a hermenêutica tanto se apegava, ou seja, para agirmos, deliberarmos e escolhermos devemos saber o máximo possível o tipo de pessoas que somos, o contexto da ação, o momento adequado que aquela ação deve ser efetivada e o que a norma/regra exige. Por isso, saber unicamente o que a norma exige não é suficiente para agir bem. Na verdade toda ação exige uma capacidade de avaliar a própria norma, se esta deve ser seguida ou não. Como já falamos antes aquele que age sem conhecer adequadamente a finalidade da ação age, até certo ponto, na ignorância.

Outro exemplo ao qual Railton apela é complementar ao exemplo das circunstâncias e desejos de Beth, diz respeito ao bem intrínseco dos indivíduos. Obviamente, os indivíduos são parte de um todo, de uma espécie e de um ambiente. Mas o bem desse todo, da espécie e do ambiente só se manifesta nos indivíduos particulares.

Como sugeri previamente, a noção do bem ou do mal tem um lugar no esquema das coisas somente em virtude dos fatos sobre o que importa ou poderia importar para seres para os quais é possível que algo tenha importância. Um ser para o qual algo pode importar é um ser com um ponto de vista, uma subjetividade. Num universo sem subjetividade, não haveria valor. Mas todos os seres subjetivos são ao mesmo tempo objetivos. (RAILTON, 2003, p. 56).

Afirmar que somos seres objetivos significa afirmar que possuímos determinadas características distintivas que não estão sob o nosso controle, ou seja, que são independentes da nossa vontade. Somos seres que possuem subjetividade, mas cuja concepção do mundo e de nós mesmos é objetiva. O equilíbrio buscado por McDowell entre a mente (os esquemas conceituais) e o mundo (nossas experiências empíricas) reaparece em Railton, mas agora de modo mais diretamente relacionado com a concepção dos valores morais. “O valor, então, não é uma questão meramente subjetiva nem meramente objetiva” (RAILTON, 2003, p. 56), diz Railton.

É em virtude de nossa subjetividade que o atribuir valor existe, mas é em virtude de nossa natureza objetiva que possuímos subjetividade, e além disso, uma subjetividade de um tipo que valora algumas coisas mais que outras e que descobre uma valorização, chamada “valor”, naquelas coisas que seriam subjetivamente convincentes se nossa consciência fosse objetivada. (RAILTON, 2003, p. 56).

Esse parágrafo de Railton é muito significativo da nossa discussão realizada neste trabalho. A nossa identidade natural, ou seja, nosso estatuto ontológico, é profundamente determinada pelas condições objetivas que encontramos. Tais condições objetivas são também socialmente dadas. A diferença é que, assim como a própria compreensão dos fenômenos físicos, a compreensão do que está posto é sistematicamente testada. No processo de reconhecimento e avaliação da normatividade e que tem lugar a educação. É a educação das pessoas que possibilita que elas tenham o acesso necessário ao conjunto adequado de informações para que não tenham que enfrentar grandes dificuldades de escolher o curso correto das ações a serem tomadas. Qualquer problema na ordem e no modo de apresentação dessas informações pode gerar uma determinabilidade nas ações que, como no caso de Beth, leva a resultados indesejados.

Outro exemplo que Railton nos dá é que mesmo que não estejamos conscientes, a objetividade do bem nos colhe e nos determina. Pensemos por um instante em um sujeito que

está fazendo uma viagem de trem e em certa altura ele se sente tonto, logo ele pensa em tomar um pouco de leite para ver se melhora (sabemos que leite é, em geral, um bom nutriente para os seres humanos). No entanto, ele continua a se sentir mal. Quando o trem para, ele desembarca e ao passar em frente de um box de venda de bebidas resolve comprar água. Depois de beber um pouco ele já se sente melhor e descobre que o seu mal-estar tinha origem na sua desidratação, e descobre mais, que o leite só piorou a sua desidratação. Neste sentido, a água era objetivamente boa para ele, mesmo que ele desconhecesse isso. E o leite lhe era prejudicial, embora o leite, em geral, seja um bom nutriente.

Com este exemplo de Peter Railton, chegamos a nossa última indicação da objetividade do Bem. Somos seres em cuja natureza está escrita a necessidade e, diferentemente das plantas, não podemos suprir nossas necessidades por nós mesmos. Por isso, somos seres que dependem uns dos outros, tanto para a sobrevivência “indigente”, quanto para o florescer de acordo com os padrões de nossa espécie. Num mundo de pedras não existiria valor, muito menos valor moral. Bem e Mal, bom e mau, bens individuais e comuns são características da nossa espécie.

No exemplo acima, do sujeito no trem, há a apresentação do bem como algo objetivo dentro de um contexto que incorpora o “para quem”, o “onde”, o “como” e o “quando”. Algo não é bom em si mesmo independentemente do contexto no qual se apresenta. É certo também que quando temos a experiência da normatividade, essas normas foram legadas a nós pela tradição, e não deduzidas *a priori* da razão. São normas que sobreviveram aos seguidos testes dialéticos ao longo da história e dos encontros dialéticos que a tradição teve com seus adversários internos e externos. A consideração de que a “tortura é errada” não foi inventada por alguém, nem deduzida de modo *a priori*. Tal proposição foi descoberta em sua apresentação. Da mesma forma que o nosso viajante teve a experiência do bem, nós também nos damos conta da sua presença objetiva determinando a construção da nossa subjetividade.

CONCLUSÃO

A parte mais difícil de um trabalho em filosofia, pelo menos para mim, é falar em conclusão. Mesmo porque para aqueles educados numa perspectiva na qual a consciência foi hermenêuticamente formada, falar no final de um processo dialético é sempre difícil. A conversa nunca se encerra. Sempre devemos nos manter o máximo possível no aberto das experiências tanto linguísticas quanto empíricas.

Mas a propósito de um resultado da nossa discussão realizada aqui podemos dizer que nosso objetivo foi alcançado. Pretendíamos mostrar como os modos de fala e compreensão da hermenêutica filosófica de Hans-Georg Gadamer podem nos fornecer elementos que nos ajudem a restabelecer uma compreensão dos processos que envolvem nossas tomadas de decisões. Assim como padrões de justificação dos nossos juízos morais de forma tal que, sem desconsiderar ou descartar a concepção da multiplicidade de manifestações culturais das mais diversas tradições existentes, pode encontrar uma normatividade enraizada na natureza humana.

“Tudo tem uma função”. O ser humano está no mundo como todas as outras coisas. Então devemos buscar compreender qual é o nosso *ergon*, qual é a nossa função. A tese aristotélica da distinção dos fins auxiliares e do fim último do ser humano, que é a boa vida, se mostrou ainda hermenêuticamente atual. Podemos enquadrar e descrever nossas atitudes como levando ou não a este fim último, que agora tem sido descrito apropriadamente como florescimento humano.

Ou seja, a partir das experiências compreensivas particulares nos damos conta da nossa subjetividade. Mas só podemos fazer isso porque objetivamente somos linguisticamente determinados. Somos, como Aristóteles falou, *Zoon Logon*, animais com linguagem. A hermenêutica ao considerar em primeira instância esse reconhecimento do papel da linguagem nos capacita a reconhecer o estatuto da nossa subjetividade e a partir daí nos damos conta de que os outros também são seres como nós, dotados de subjetividade. E que estes outros compartilham o mundo conosco. Desse compartilhar se estruturam as nossas concepções de como as coisas são, de como devemos lidar com os entes que se manifestam para nós. Essa lida envolve o processo de avaliação e aí temos a objetividade do bem e do bom como manifestação da natureza das coisas.

Claro que temos que levar em conta uma série de elementos contextuais na avaliação das coisas e, principalmente, das ações, nossas e dos outros. A normatividade é um elemento que está ligado a experiência da liberdade. Ou seja, nós também experienciamos a

normatividade, mas não a experienciamos como uma ordem externa. Mas a experienciamos como uma exigência do mundo tanto do mundo circunstancial quanto do mundo compartilhado. É essa tensão entre o que a norma exige e a nossa liberdade de não a efetivar em nossas ações que caracteriza a moralidade. A possibilidade de não realizar a ação exigida é que nos torna livres.

No que foi dito aqui, vimos que é na própria natureza humana e nas particularidades de suas manifestações que podemos encontrar o bem, o telos, da vida humana. Não somos seres autônomos e precisamos dos outros para efetivar o que o nosso bem exige. A dependência é a marca constitutiva da natureza humana e é com ela e a partir dela que devemos compreender as normas morais.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- ALCOFF, Linda. **Real Knowing**. New Versions of the Coherence Theory. New York, Cornell University Press, 1996.
- BLANSHARD, Brand. **The Nature of Thought**. Vol. 2. New York: Macmillan. 1941.
- COPP, David. **Morality in a Natural World**. Cambridge University Press, 2007.
- DAVIDSON, Donald. **Essays on Action and Events**. Clarendon Press, Oxford. 2001a.
 _____. **Inquires into Truth and Interpretation**. Clarendon Press, Oxford. 2001b.
 _____. **Subjective, Intersubjective, and Objective**. Clarendon Press, Oxford. 2001c.
 _____. **Problems of Rationality**. Clarendon Press, Oxford. 2004.
- FIGAL, Günter. **Oposicionalidade**. O Elemento hermenêutico e a Filosofia. Trad. Marco Antonio Casanova. Petrópolis, RJ: Vozes, 2007.
- GADAMER, Hans-Georg. **Verdade e Método**: Traços Fundamentais de uma Hermenêutica filosófica. Trad. De Flávio Paulo Meurer; revisão de tradução de Enio Paulo Giachini – 7ª ed – Petrópolis, RJ: Vozes, Bragança Paulista, SP: Editora Universitária São Francisco, 2005.
 _____. **Hermenêutica em Retrospectiva**. Vol I. Tradução de Marco Antonio Casanova. Petrópolis: Vozes, 2007a.
 _____. **Hermenêutica em Retrospectiva**. Vol II. Tradução de Marco Antonio Casanova. Petrópolis: Vozes, 2007b.
 _____. **Hermenêutica em Retrospectiva**. Vol III. Tradução de Marco Antonio Casanova. Petrópolis: Vozes, 2007c.
 _____. **Hermenêutica em Retrospectiva**. Vol IV. Tradução de Marco Antonio Casanova. Petrópolis: Vozes, 2007d.
 _____. **A Ideia do Bem entre Platão e Aristóteles**. Trad. Tito Lívio Cruz Romão – São Paulo: editora WMF Martins Fontes, 2009.
 _____. **Hegel – Husserl – Heidegger**. Trad. Marco Antônio Casanova. Petrópolis, RJ: Vozes, 2012.
- GJESDAL, Kristin. **Gadamer and the Legacy of German Idealism**. Cambridge University Press. New York, NY, 2009.
- HEIDEGGER, Martin. **Interpretações Fenomenológicas sobre Aristóteles**: Introdução à pesquisa fenomenológica. Trad. Enio Paulo Giachini. Petrópolis, RJ: Vozes, 2011.
 _____. **Ontologia** (Hermenêutica da Faticidade). Trad. Renato Kirchner. Petrópolis, RJ: Vozes,

2012.

HUME, D. **Tratado da natureza humana**. Tradução D. Danowski. São Paulo: Editora Unesp/Imprensa Oficial, 2000.

KÜNNE, Wolfgang. **Conceptions of Truth**. Oxford University Press, New York, 2003.

MACINTYRE, Alasdair. **After Virtue: A Study in Moral Theory**. Third edition, University of Notre Dame Press. Notre Dame, Indiana, 2007.

McDOWELL, John. **Mind and World**. Harvard University Press, 1996.

_____. **Mind, Value, and Reality**. Harvard University Press, 2002.

MANTZAVINOS, C. **Naturalistic Hermeneutics**. Cambridge University Press, 2005.

PUTNAM, Hilary. **Reason, Truth, and History**. Cambridge University Press, 1981.

_____. **The Threefold Cord**. Mind, Body, and World. Columbia University Press, 1999.

_____. **Mathematics, Matter, and Method**. Philosophical Papers v. I. Cambridge University Press, 1975.

_____. **Mind, Language, and Reality**. Philosophical Papers v. II. Cambridge University Press, 1975.

_____. **Realism and Reason**. Philosophical Papers v. III. Cambridge University Press, 1975.

RAILTON, Peter. **Facts and Values**. Essays toward a Morality of Consequence. Cambridge University Press, 2003.

_____. Moral Realism. **The Philosophical Review**, XCV, N° 2 April, 1996.

THANING, Morten. **The Problem of Objectivity in Gadamer's Hermeneutics in Light of McDowell's Empiricism**. Springer International Publishing, Switzerland, 2015.

WITTGENSTEIN, Ludwig. **Philosophical Investigations**. Basil Blackwell, 1953 [1986].