

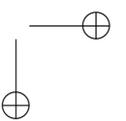
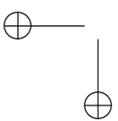
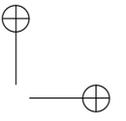
**DIÁLOGO
HERMENÊUTICO**



José António Domingues

2009

www.lusosofia.net





LUSOSOFIA:PRESS

Covilhã, 2009

FICHA TÉCNICA

Título: *Diálogo Hermenêutico*

Autor: José António Domingues

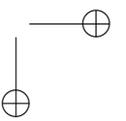
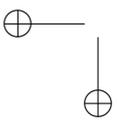
Colecção: Artigos LUSOSOFIA

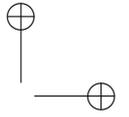
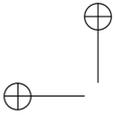
Design da Capa: António Rodrigues Tomé

Composição & Paginação: José M. Silva Rosa

Universidade da Beira Interior

Covilhã, 2009



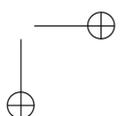
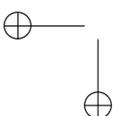


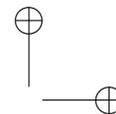
Diálogo Hermenêutico*

José António Domingues
Universidade da Beira Interior

O que justifica o diálogo hermenêutico? Como se forma uma hermenêutica? O que é um diálogo? O criticismo de Gadamer da ciência contemporânea enquanto cultura, pela penetração do tema no âmbito da *práxis* humana, levanta a questão da abordagem compreensiva do existir. Esta forma de abordagem fala dos saberes relacionais (responsabilidade, solidariedade, respeito pelo outro...), saberes que não se explicam pelo seu aproveitamento pragmático, segundo o critério da eficácia em função de um modelo metódico e operatório da ciência moderna, como, por exemplo, a ideia de uma autonomia do humano que ocorre unicamente regulada pela racionalidade pura. Significa que o saber científico contemporâneo difere em absoluto da filosofia prática e política. Separa-se do *éthos*, quer dizer, é um saber que não reflecte a possibilidade do saber manifestado no modo de ser com os outros (compartilhar algo de comum). A *dissolução* do comum (*oikeîon*) é o sentido da filosofia crítica de Gadamer, que tem efeitos na investigação de uma ordem não causal nem eficaz da *práxis* nos nossos dias segundo uma compreensão mediada por uma relação - “*oikeîon* é a

* Comunicação ao IIIº Congresso da AFFEN / Iº Congresso Luso-Brasileiro de Fenomenologia, Secção temática: Hermenêutica e Ciências Humanas, Lisboa, 2008.

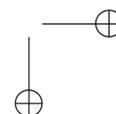
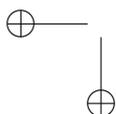


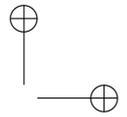


expressão para aquele lugar onde nos sentimos em casa, onde pertencemos e onde tudo é familiar” (H.G.-Gadamer, 1999, p.18).

A constituição de um comum encontra-se ligada ao conceito de formação (*Bildung*), como um exceder de mim, fundando deste modo um processo de realização da racionalidade mediante a racionalidade. Os preconceitos, próprios das diferenças e fronteiras do humano temporal, e não os conceitos desencarnados, apresentam-se como um efeito de uma consciência já sempre habitada pela relação, podendo aí contrariar-se a redução a um ser isolado. Podem permitir organizar a sua relação com a tradição do existir. Esta formação admite uma outra relação, a que significa a abertura ao universal (*capax universi*). No sentido geral de Gadamer a integração das relações históricas é conjugada com a aplicação concreta, logo a razão humana é articulada, é sempre ao mesmo tempo sempre situada no limite de uma simbólica cultural e desloca-se para outros horizontes de possibilidades simbólicas culturais estranhas. Verifica-se de facto que a formação na sua estrutura pode descrever-se segundo o modo misto ou dialogal. Desta forma implica o outro no juízo do eu: a capacidade judicativa do eu é dirigida pelo outro, é estimulada, é a ele que submete o raciocínio, às suas questões e às suas contestações.

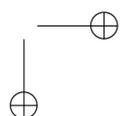
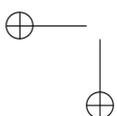
As realizações interpretativas simbólicas e culturais tornam-se num princípio essencial do diálogo. Será pois para Gadamer o diálogo, não o contrário, o mais importante facto da cultura. Todavia o texto “A inaptidão ao diálogo” abre com os fenómenos técnicos com que essa aptidão acaba: “Algo de brutal como um desalinho, o de estar desalinhado, permanece ligado a todo o chamamento telefónico, ainda que o interlocutor assegure vivamente que o chamamento o regozija” (H.G.-Gadamer, 1995, p.167). Há um “negativo fotográfico” no diálogo telefónico, uma ineficácia que limita o princípio da disponibilidade do ir e do voltar do eu e do outro. O negativo fotográfico significa a regressão da capacidade de diálogo, dado que a abertura do outro não é praticável, ela é, pelo contrá-

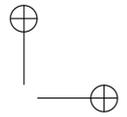




rio, abalada. “Porque justamente a esfera do reconhecimento e do estar-à-escuta pela qual os homens se aproximam uns dos outros é insensivelmente abolida pela ligação artificial do fio do telefone” (*Ib.*) – a aproximação artificial está privada da espontaneidade viva do questionar e do responder, do dizer e do deixar-se dizer, aquilo que evoca um *acontecimento* onde, por sua vez, os parceiros do diálogo estão envolvidos, como num começo de uma comunidade. Gadamer manifesta a gênese da comunidade histórica nesta comunidade originária, uma gênese no *lógos*. Ou seja, o diálogo depende sempre de uma figuração da palavra, como uma forma de inscrição de um fundo de acontecer efectivo. O diálogo telefónico, por outro lado, ressurge por uma espécie de movimento de imaginação. Isto quer dizer: o que se exige não é mais a figuração linguística, é o que a imaginação produz de empatia.

O diálogo descreve-se como um encontro e uma permuta de certa maneira de dois mundos, visões do mundo que se confrontam. O fundamental do que vemos em Platão sobre a comunicação em diálogo escrito e em referência a Sócrates é a confirmação da verdade como o acolhimento da razão por outro: toda a razão recebe o seu assentimento e o pensar permanece pensar dependente de outro pensar. É em torno dele que se constitui a singularidade e o comum. Assim o programa do diálogo é como que o de abrir a razão sobre a comunidade (*Gemeinsamkeit*). Será esse o caso da concepção metafísica de Leibniz, no qual as múltiplas mónadas do universo podem reflectir a unidade, na sua própria singularidade (e onde se pode ver reflectida). A unidade é, nesta ideia, a presença como uma só e mesma presença em todas as singularidades. Dispõe-se assim em diálogo a incomunicação do ponto de vista singular. O diálogo que expressa uma verdade vital (Soren Kierkegaard, Ferdinand Rozenweig, Martin Buber, Friedrich Gogarten, Ferdinand Ebner). Trata-se de uma experiência de alguma coisa que vem ao nosso encontro na nossa experiência do mundo (p. 170). Experiência de transformação na dimensão individual



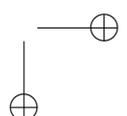
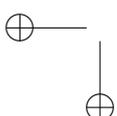


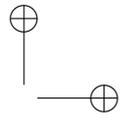
que se explica pela articulação com um outro. Uma metamorfose (é através de um outro). O exame de Gadamer indica que a experiência da individualidade se constitui na mediação pelo outro. Passa-se do próprio para um outro. Assim é nesta passagem que o diálogo sem torna operante. Finalmente, o diálogo significa a demanda do saber neste entre o outro e o próprio – demanda própria do discurso sobre a amizade (Lísias). “Se vós sois amigos um do outro, então, de alguma maneira, pertenceis-vos naturalmente um ao outro” (Platão, 221e). Onde decorre uma correlação. Nesta perspectiva a amizade será fixada por uma forma de pertença recíproca e a experiência assenta numa participação. A manifestação é a de um habitar em conjunto da alteridade, isto é, mantém a configuração de uma unidade como uma diferença.

No texto “A inaptidão ao diálogo” Gadamer analisa as formas de diálogo que, segundo ele, se apresentam na nossa vida e se encontram sob ameaça: *diálogo pedagógico*, *diálogo da negociação*, *diálogo terapêutico* e *diálogo íntimo*. A análise acentua que a inaptidão em geral para o diálogo tem que ver com a impossibilidade de relação, que assimila a uma “impotência de escuta” do outro e a uma rejeição do comum. Quanto a si, um diálogo é uma receptividade. Como receptividade, acentua um compromisso. A interpretação de Gadamer dá conta deste compromisso pelo outro ligado à recepção do outro e à implicação com o outro – o esquema monológico do pensamento é em função da reflexão, delimitando o espaço do diálogo a este discorrer constante sobre as representações próprias¹.

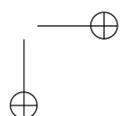
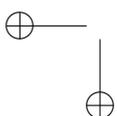
Da análise que avança do diálogo Gadamer deduz a interpretação de um texto escrito: a evidência que parece percorrer o que a semântica exprime remete para a determinação positiva do texto. Para Gadamer a interpretação, por outro lado, é concebível em ter-

¹ H.G.-Gadamer, 1995, p. 171: “Na sessão de seminário ele [Husserl] começou por colocar uma pergunta, recebeu em seguida uma resposta, e passou duas horas a examiná-la num monólogo de ensino sem fim”.



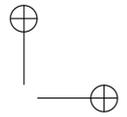


mos de experiência de interrogação - o texto apresenta-se como um estado de não evidência. E neste sentido a interpretação é induzida por um saber que se desloca. A interrogação do texto em *Verdade e Método*, subcapítulo “O primado hermenêutico da questão” do capítulo III, Secção II, desenvolve o modelo da dialéctica platónica (H.G.-Gadamer, 1996, pp.385-402), descrita por intermédio da realização de uma lógica de questão-resposta. À questão Gadamer atribui uma estrutura de abertura no campo da experiência hermenêutica, a de uma orientação. O autor pensa evidentemente numa estrutura não lógica. Para saber correctamente descrever como é uma dada coisa é preciso pois pô-la em questão. Pôr o problema dos modos de ser – as representações. A questão manifesta-se, por conseguinte, como saber, melhor, forma de negar a ideia de uma experiência de saber científico ideal sem ambiguidades. A questão dissimula a ontologia da finitude e da limitação que origina uma experiência de saber e da abertura que caracteriza a hermenêutica. O sentido da questão, que leva a uma resposta que possa ser operativa, constitui o princípio da abertura no que concerne ao ser da questão – *o que é?* e do discurso – *como é?* A hermenêutica filosófica, precisamente, procura reafirmar este sentido, vendo nele uma ilustração da vida da própria interpretação. Donde o movimento de várias questões para penetrar como que por efracção em qualquer coisa, para “abrir” a realidade da questão em relação ao conhecimento e discurso, é visto a partir deste primado fundamental: a questão põe em evidência a natureza de uma verdade que se abre em torno de uma razão de uma realidade. Aquilo que Gadamer realça na questão é o facto de suspender o que é questionado, a que corresponde uma passagem no eixo do saber. Nos termos de Gadamer, a realidade é problemática, ela será esta questão, de facto, verdadeiramente em trânsito no tempo. Inevitavelmente, a hermenêutica está em tensão com a resposta que fixa e decide. Um horizonte, um limite de resposta, dirige a abertura original, a partir deste é atingida a questão. Quais são os limites da questão?



Os limites são inexauríveis. Esta análise trata de distinguir o *que* permite a questão: é determinada pelo apreender da coisa (uma razão que se deve a um sentido de uma justeza (*richting*) possível, diferente da razão exclusiva). O interesse da questão decorre da possibilidade. É essa decorrência que a análise de Gadamer da questão considera na possibilidade especulativa da dialéctica. De forma que o acto por excelência de questionar neste autor, que revela Sócrates, a sua elênquica, consiste propriamente numa criação da *condição* do saber. Tal como Platão analisa. Este saber na sua relação com a interrogação tem sentido, como? Duas afirmações precisam-nos a sua posição: uma ideia é recebida, não figura a sua elaboração por um sujeito que a suscita com vista a responder à sua questão. Em concreto uma ideia é uma questão que surge no pensamento. Define-se como uma irrupção, como uma imposição ontológica: “pressupõe já que estejamos orientados para uma dimensão suspensa de onde emana a ideia” (p.389); a recepção faz com que a descrição da acção de um sujeito como actividade passe como paixão, a de religar-se com a força da questão: “o questionar é mais uma paixão do que uma acção” (p.390). Gadamer assinala, todavia, que nós não questionamos independentemente da vontade. A questão apresenta-se no quadro dialéctico como uma prática deliberada, de outro modo, o sentido da questão figura a dialéctica como a arte de manter a atenção da consciência em direcção à significação que paira em suspenso.

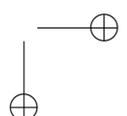
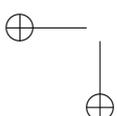
O objectivo do diálogo é apresentado como consistindo na realização do pensar. O diálogo espera a aquiescência dos interlocutores em termos de se libertarem do seu desenvolvimento individual através do problema a que eles são submetidos. Será para se “ser levado” por isso, fazendo intervir o exame do que se responde, a pôr em jogo a resposta e fazer prova desta. É uma orientação que decorre da debilidade da resposta. É uma orientação que se destina a dar força de pensamento à própria resposta. No fundo esta posição sobre a questão, pode dizer-se, leva não só a opor-se à ri-



gidez da resposta (será uma possibilidade) como a pedir a razão do conteúdo do que é dito, desta forma fazendo emergir um *lógos* (o conceito) relacionado a uma unidade de perspectiva. Especifica-se esta unidade em interpretação de sentido. O que se concebe nesta interpretação é um diálogo, sob a mediação da linguagem. Com efeito, o diálogo produzido na interpretação retoma as significações do texto que constituem o presente, nas quais a questão constitui o primeiro plano, têm a capacidade de pôr a linguagem e conceitos em movimento. Desta forma, a interpretação, dir-se-ia, determinada por um movimento original de questão-resposta, preserva a linguagem das acções possíveis de abuso dogmático, que não lhe correspondem. Nesta posição teórica os conceitos passam a ser componentes da palavra que cria o diálogo, o que significa que são relação a uma questão interminável que engloba.

O diálogo e a lógica questão-resposta definem, segundo Gadamer, o fenómeno hermenêutico, e este resulta da aquisição de uma visão de horizonte, o “horizonte hermenêutico”². Propõe uma compreensão presente do texto apresentando a interrogação *aquem* do dito (ou do enunciado). Deste ponto de vista, compreende-se o sentido inscrito no dito pela questão a que o dito responde. Liga-se a proposição e a resposta que ela precisamente comporta com o plano de interrogação. Associada a esta ligação ele constitui a possibilidade de outras respostas. Será, assim, para ir *além* necessariamente do enunciado o papel da questão – o intérprete volta à questão para superar o que é dito. É então uma interrogação que a compreensão passa, sendo por isso aporética esta compreensão – desta forma não é nunca construída somente pelas unidades de sen-

² H.G.-Gadamer, 1996, p.327: “O conceito de horizonte deve aqui ser retido porque ele exprime a elevada amplitude de visão que deve ter quem compreende. Adquirir um horizonte significa aprender sempre a ver além do que está próximo, demasiado próximo, não para afastar o olhar, mas para melhor ver, num conjunto mais vasto e em proporções mais justas”.

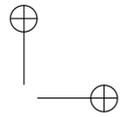


tido imediato, da *adequação* de uma questão e de uma resposta³. Gadamer liga esse aspecto hermenêutico a uma antecipação⁴. Esta antecipação é o axioma da hermenêutica. Apresenta o compreender como jogo, um jogo comunitário (*Gemeinsamkeit*): uma participação no próprio projecto comunitário que o precede é a perspectiva que caracteriza a compreensão de todo o texto (p. 313): “A tarefa da hermenêutica é a de elucidar este milagre da compreensão, que não é comunhão mística das almas, mas participação a uma significação comum”⁵. É a antecipação que se pode formular a respeito do texto, um modo originário do texto, a arqueologia da questão. É a antecipação que se pode formular igualmente a respeito da acção histórica? Os textos têm lugar no devir. A progressão da acção histórica, da mesma maneira, faz-se na base de uma interpretação inexaurível. “Nos dois casos é a continuação do devir histórico que faz aparecer sob novos aspectos a significação do que é transmitido” (p. 396-397). Esta interpretação significa “influência” da história. A influência quer dizer actualizar a interpretação como possibilidade. A possibilidade é analisada em termos da teoria do *Dasein*, da nossa qualidade finita, corresponde à necessidade de compreensões contínuas, compreensões organizadas pela transformação. A continuidade dessas compreensões revela-se na história, ela mesma significação que permanece por determinar. Por tal continuidade a história não fica imobilizada pela redução à intenção dos actores e os autores dos textos não retêm em si o sentido. Tradição e sentido são, então, eles mesmos, transformações feitas à medida da interpretação.

³ *Ibidem*, p. 393: “(...) a lógica das ciências do espírito (...) é uma lógica da interrogação. Nós aí, apesar de Platão, estamos mal preparados. R.G.Collingwood é o único de onde eu posso partir”. Gadamer diz, como Collingwood: “não compreendemos nada se não compreendemos a questão à qual responde” (p. 398).

⁴ Cf. *Ib.*, p. 315.

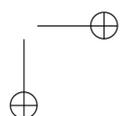
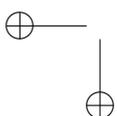
⁵ Nesta participação: “compreender implica o acordo”. Cf. *Ib.*, p. 313, nota 224.



Do ponto de vista de Gadamer temos uma reconstituição da questão incompreendida na tradição, obrigando a uma reformulação da questão do texto e do horizonte histórico imediato que alcança, um horizonte inicial que a compreensão inclui sempre e com que tem de reconciliar-se. A questão aproxima-nos de um modo de suspender o pensar (aqui reconstruir a questão adquire um sentido de não imobilizar), e, por conseguinte, ser submetido àquilo que não pensou. Dependência do pensar da questão: pode-se mesmo dizer que pensar é o acto de ser interpelado, englobado pelo horizonte da questão, e isto de modo a trazer à luz o *lógos* do próprio acto da interpelação. A interpelação que passa pelo pensamento é a tradição. O pensamento encontra na tradição uma questão a compreender, a reflexão sobre os seus conceitos, implica, portanto, relacioná-los com a interrogação que os efectiva. E por todo o trabalho de os pôr em comum, visa uma fusão ou reciprocidade entre uma origem e uma deriva dos conceitos. Essa fusão significa a confluência de dois horizontes independentes, o passado activo e o presente a explorar, colocados como adjuvantes um do outro: para uma relação de horizontes⁶. Este pôr em relação de horizontes de tempo reflecte a compreensão da “coisa” como sentido, o fazer-se unicamente como suspensão (*das Offene*) da verdade, define-se como interrogação porque interrogar equivale para o intérprete a pôr a si mesmo possibilidades à prova. Neste caso, compreender a questão é a chave de explicação da experiência hermenêutica, de uma digressão fundamental em relação ao sentido no pensamento do intérprete.

A compreensão será um modo de relação cuja reciprocidade o diálogo confirma de maneira análoga com o seu modo de realização como fusão de horizontes. É esta realização que dirige a compreensão: “A partir do diálogo que nós somos” (p. 401), ou seja, pressupõe um carácter de mediação. Gadamer indica-nos que essa mediação é operada pela linguagem. É a dimensão de lingua-

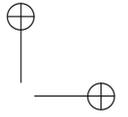
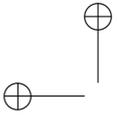
⁶ Cf. *Ib.*, p. 327-328.



gem (*Sprachlichkeit*) esse espaço da compreensão e de diálogo. O que a caracteriza é a ambivalência: significa o universal e a antecipação de tudo e significa uma realidade obscura, pouco objectiva na sua realização, uma realidade que se esconde de si mesma. É a característica que adquire a compreensão que confronta o objecto que visa com uma dizibilidade que entra no domínio da sua constituição. Efectivamente, o que revela a compreensão é a essência sempre de uma existência da tradição, sendo ela assim uma existência de carácter linguístico, pela natureza do meio que a significa. Isto quer dizer que a compreensão vem a ser, desde o início em que se propõe, um acordar do sentido da linguagem em que aparece a verdade da coisa que um e outro interlocutor procura encontrar, a “linguagem comum” ou ainda “explicação-conjugada” (p. 402). O comum significa que o meio (o nós) como diálogo transforma os processos de realização da acção de compreender em processos de comunicação. Este comum está na base dos conceitos de verdade e de vida dos meios. Altera a relação da palavra e da coisa na medida em que a compreensão de um interlocutor requer uma especial integração no diálogo – a compreensão é uma recepção de qualquer coisa que interroga, o comum (*oikeîon*). O comum é esta coisa que para todos é o que dirige o diálogo⁷. Como dirige? Como se forma um comum no diálogo?

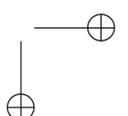
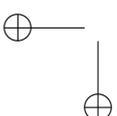
O estudo de Gadamer do *Lísias* de Platão utiliza a argumentação da relação entre *lógos* e *érgon* para decifrar a direcção do *oikeîon* (H.G.-Gadamer, 1980). O diálogo é antes de mais, na proposta deste estudo, um problema de poder compreender que relação existe entre as noções antagónicas de *lógos* (razão, saber claro) e *érgon* (realização, obra). O ponto saliente do diálogo socrático sobre o problema da articulação *lógos/érgon* surge da necessidade de abordar a compreensão da experiência real de amizade (*phília*) de Lísias e Menexeno. Assim, trata-se, no diálogo, de defender um

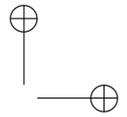
⁷ *Ib.*, p. 405: “os interlocutores não são tanto os que dirigem quanto os que são dirigidos”.



lógos para o que é já *érgon*. “Porque vós os dois sois amigos, não é verdade?” (Platão, 207c). O sentido da amizade, desde logo, não está na realização, simplesmente, mas no sentido da realização. É pouco claro que se suponha compreender o que seja a amizade de uma forma que não seja distinguir a questão que ela responde: o que é, de facto, ser amigo? Para Lísias: “Os amigos têm tudo em comum, são semelhantes em tudo” (*Ib.*). É um comum, por conseguinte, a hipótese crucial de que parte o diálogo. Mas a natureza do comum é uma ignorância de Lísias – com que é que o comum articula? “Bem, então, poderemos vir a ser amigos de alguém, ou alguém pode vir a amar-nos como um amigo naquelas coisas nas quais nós somos bons sem razão nenhuma?” (210c) – é assim que Lísias entende a amizade, articulada com o bem sem razão nenhuma. Mas antes Sócrates tinha dito: “Então, é assim, meu caro Lísias: naquelas coisas que nós realmente compreendemos alguma coisa todos – Gregos e bárbaros, homens e mulheres – confiam em nós, e aí nós agiremos como nós escolhermos, e no poder sobre os outros” (*Ib.*). Sócrates apresenta a amizade como o saber do conceito da amizade, sem o qual não se pode ter efectivamente o acto que ela afecta. Os actos de amizade caem sob o efeito do *lógos*, quer dizer, ela é primeiramente um *lógos*, de onde Lísias deriva a sua prática. É da visão do *lógos*, que serve como antecedente, que o *érgon* parte. Portanto, a amizade real é dele consequente e não inversamente: é porque alguma coisa deriva uma coisa que uma coisa é derivada. Logo, para desenrolar este *érgon* é preciso saber a que se refere a amizade. “Se te tornares sábio, meu jovem, então todos serão teus amigos, todos se sentirão próximos de ti, porque tu serás prestável e bom” (210d). Assim o que suscita a amizade é, para Sócrates, o fim do diálogo.

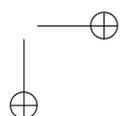
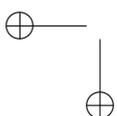
O contexto dialéctico dispõe pois de uma situação lógica-prática da amizade que Gadamer explora ao longo da sua análise. Com esta análise trata, igualmente, de reflectir sobre todo o exercício dialéctico complexo de *Lísias*, que a Menexeno, sobretudo, parece

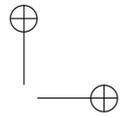




erístico. A pergunta de Sócrates dirigida a Menexeno: “Diz-me, quando alguém ama outra pessoa, qual dos dois é o amigo do outro, aquele que ama ou aquele que é amado? Ou não existe diferença nenhuma?” (212b). Encontramos nesta pergunta uma disjunção sobre os principais termos da experiência de amizade: temos presente um amante e um amado. E pode dizer-se que o amante ama e o amado pode não amar. Amar não é o mesmo que ser amado, porque é porque alguém ama que alguém é amado e não é porque alguém é amado que alguém ama. É porque alguém age que alguma coisa é afectada, e não é porque ela é uma coisa que é afectada que é uma coisa que afecta. O que é evidente na pergunta de Sócrates é uma tentativa de esclarecer a condição de determinação activa ou passiva em que se coloca cada termo na relação. “Queres dizer que eles são amigos um do outro quando só um deles ama o outro?” (*Ib.*). Para Menexeno apenas é problemática a possibilidade activa de existência da amizade e distingue-a radicalmente da possibilidade passiva. Para Sócrates, a justificação desta disjunção das coisas amadas e das coisas amantes apresenta-se como uma aporia, a de o amante criar por si mesmo relação, um só constituir relação. Porque assim a amizade não acontece dentro de uma simetria de relação de acção-paixão, mas fora. Sócrates dirá que experimentar essa via de exterioridade é experimentar o fracasso da relação.

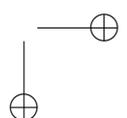
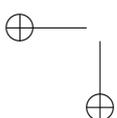
Lísias no fim desta parte do diálogo vai presumir a amizade como uma constituição de semelhança entre amigos. E segue esta ideia como uma condição da amizade. O seu argumento é: “o semelhante deve ser sempre amigo do semelhante” (214b). Por este argumento designa-se a amizade demonstrando-se a semelhança. As consequências do argumento são exploradas por Sócrates: “Parece-me que o sentido oculto dos que dizem [alusão a Homero e Empédocles] ‘o semelhante visa o semelhante’ é o de que somente o bom é um amigo, e exclusivamente para o bom, enquanto o mau nunca fará parte de uma amizade verdadeira quer seja com o bom

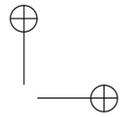




quer seja com o mau” (214d). Segundo o que se disse, a semelhança tem como modo de fundamentação a finalidade do bom – isto é, é para o bem que existe a amizade, logo o bem é o controlo da semelhança. Sócrates verifica que há reducionismos evidentes nesta articulação do semelhante e do bem – “Os homens pobres são obrigados a ser amigos dos ricos, e os fracos dos fortes – por causa da assistência – e o homem doente do doutor, e em geral o ignorante tem de louvar o sábio” (215d-e). O bem permanece um fim *para* a amizade e um meio. Nos exemplos, uma coisa é amada *porque* é útil e *por* um propósito. Por outras palavras, a amizade explica-se objectivamente por um encadeamento de coisas que são meios (*phármakon*) e coisas que são fins. Não se distinguem estes dois valores que representam o porque uma coisa é, através do que é (*diá ti*), e aquilo em razão da qual é, um propósito ou fim (*heneka tou*). Meios e fins podem ver-se, nesta óptica, como condições de produção do objecto amizade.

O terceiro argumento sobre o que é a amizade é avançado por Sócrates: a amizade corresponde à natureza do “que não é bom nem mau” (216e) – é, portanto, uma possibilidade que parece conter os traços essenciais que caracterizam a amizade. Primeiramente apresenta-se a amizade como uma falta – do bom e do mau. Toma-se depois esta falta como uma consequência positiva da amizade, enquanto é uma falta que está presente, como um mal, e comporta a necessidade de um valor. Nestes termos, a utilização do mal terá de ver-se como um desejo de novas necessidades, da repleção que transcende tudo. A falta ligada à transcendência é aqui um tema determinante da amizade, cuja natureza traduz um *poder ser*. A amizade é uma potência na sua manifestação. Logo, a questão fundamental é a de confrontar a *parousia* que comporta uma presença falsa à perspectiva da passagem a um bem. “Portanto, o que não é bom nem mau é amigo do bom por causa da presença do mau” (217b). Quer isto dizer que a amizade para se instituir recorre a uma falta originária em ordem a gerar uma situação própria de

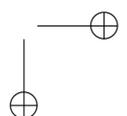
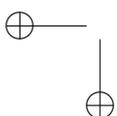


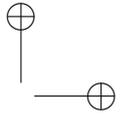
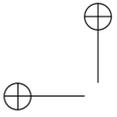


bem. A presença falsa não fecha, assim, a hipótese de a amizade se tornar um bem *eo ipso*.

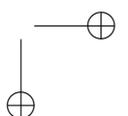
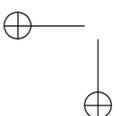
A formulação de Gadamer da abordagem socrática da amizade resulta da noção de *oikeîon*, que corresponde a um *lugar* que entrelaça – a falta e a repleção. É um lugar que reverte os conceitos próprios em função de uma constituição única. O lugar, neste sentido, passa a conter os meios e os fins em função de uma situação de indiferenciação na relação destes elementos – deste modo, um meio produzido poderá ter formas de finalidade e a finalidade traduzir-se imediatamente por meio. Donde, este lugar torna-se o lugar de uma acção de correlação de dois processos distintos. Quer dizer que a amizade é fixada por uma forma de reciprocidade, significa para aqueles que a experimentam uma realidade que assenta na crítica da consciência individual, não aceita uma apropriação de alguma coisa por alguém. É como uma acção de participação num puro habitar em conjunto da alteridade. E sobre o saber que o diálogo produziu, propriamente?! “Estas pessoas aqui vão-se embora a dizer que nós somos amigos uns dos outros – porque eu estou entre vós – mas o que é um amigo é o que nós ainda não fomos capazes de descobrir” (223a). O saber o que é a amizade, na verdade, permanece por saber, o saber de um horizonte único da amizade.

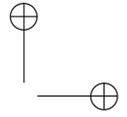
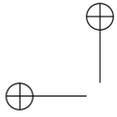
O diálogo é o demonstrar simplesmente do sentido de um *oikeîon*. O que sugere que a força do compreender é “o ‘nós’ que nós somos todos” (H.G.-Gadamer, 1999, p. 34). Finalmente, a tese do diálogo hermenêutico toma como paradigma mais claro da epistemologia e metodologia da compreensão um acordo (*Einverständnis*) ontológico. A fórmula do acordo troca o distanciamento pelo entendimento (*Verständigung*): “porque nós somos conduzidos por aquilo que nos é familiar, porque há acordo, é que nós podemos interessar-nos pelo outro, receber o que é estranho e, daí, prolongar e enriquecer a nossa experiência do mundo” (p. 43). A nota saliente da passagem é a resistência da fórmula do acordo à situação de separação – a separação acompanha-se sempre por uma





relação. A experiência de compreensão é, primitivamente, recepção de um acordo. Esse acordo nunca é definido ou justificado ou certo. Mas é como tal que é *condição* de compreensão. É entendido, fundamentalmente, como uma questão, isto é, uma disponibilidade (*lassen*) e atenção da consciência relativamente ao outro e a todas as suas significações. Gadamer fala de uma compreensão que não é igual à coisa: “nós estamos comprometidos com qualquer coisa e é precisamente por isso que nos compromete que nos abrimos para qualquer coisa de novo, de outro, de verdadeiro” (p. 36). Esta compreensão é, fundamentalmente, uma experiência do compromisso. Que o diálogo arquitecta, em termos do privilegiar o alargamento do horizonte de um compreender. Devemos pensar que este é a contrapartida da estreiteza de toda a experiência de raiz?





Bibliografia

- Gadamer, H.G.- (1980) - “Logos and Ergon in Plato’s Lysis”, *Dialogue and dialectic*. New Haven and London: Yale University Press, pp. 1-20.
- Gadamer, H.G.- (1995) - “L’inaptitude au dialogue” [1971], *Langage et vérité*. Trad. et préface par Jean-Claude Gens. Paris: Gallimard, pp.165-175.
- Gadamer, H.G.- (1996) - *Vérité et méthode. Les grandes lignes d’une herméneutique philosophique*. Trad. par Pierre Fruchon, Jean Grondin et Gilbert Merlio. Paris: Seuil.
- Gadamer, H.G.- (1999) - “Le problème herméneutique”, *Herméneutique et philosophie*. Paris: Beauchesne, pp. 29-54.
- Plato (1997) - “Lysis”, *Plato complete works*. Indianapolis / Cambridge: Hackett Publishing Company, pp. 687-707.

