

“A prudência como modelo efetivo de teoria histórica”

Eugenia Gay¹

Resumo

A filosofia de Hans-Georg Gadamer constitui uma das expressões mais representativas da filosofia hermenêutica pós-romântica, proposta como uma crítica dos postulados cientificistas herdados da tradição iluminista. Suas teorias sobre o conhecimento pretendem estabelecer uma diferença entre a epistemologia como filosofia da ciência e a teoria do conhecimento como um campo maior da reflexão sobre a problemática do conhecimento, que envolve disciplinas que tradicionalmente se encontram fora desse campo. Nesse artigo discutirei de que maneira a leitura gadameriana da ética e da poética aristotélica como um conjunto indissociável sustenta a concepção da historiografia e das disciplinas humanas como um conhecimento prático de fundamento estético, muito mais próximo da política do que das ciências constatativas.

Abstract

Hans-Georg Gadamer's philosophy is one of the most representative expressions of post-Romantic hermeneutical philosophy, proposed as a critique of scientificist postulates inherited from the Enlightenment tradition. His theories about knowledge intend to establish a difference between epistemology as philosophy of science and the theory of knowledge as a larger field of thought on the problems of knowledge, which involves disciplines that have traditionally been located outside of this field. In this article I will discuss how Gadamer's reading of Aristotelian ethics and poetics as an indivisible whole supports the conception of history and the human sciences as a practical knowledge of aesthetic grounds, much closer to politics than to corroborative sciences.

¹É professora na Universidade Nacional de Quilmes-Argentina. Possui doutorado e mestrado em História Social e Cultural na PUC-RIO. Email: eugeniagay@hotmail.com

Hans-Georg Gadamer nasceu em 11 de Fevereiro de 1900 na cidade de Marburgo, e morreu em Heidelberg, em 13 de Março de 2002, deixando uma obra volumosa e polêmica. Estudou junto a Paul Natorp, Nicolai Hartman e Paul Friedlander, e foi assistente de Martin Heidegger em Marburgo.

Hans-Georg Gadamer não é historiador, mas sua filosofia hermenêutica coloca um problema sério para a historiografia. Ela critica a possibilidade de acesso à verdade através de um método universalizante, problematiza a distinção entre o objeto do conhecimento e o sujeito que conhece e a concepção de tempo que sustenta a aproximação ao seu objeto de estudo. Ao contrário do método analítico, a hermenêutica filosófica proposta por Gadamer não pretende apropriar-se daquilo que estuda como se tratasse de um objeto completamente alheio ao historiador, e sim chegar a um acordo com ele. Me parece encontrar nessa ideia uma formulação mais justa, menos onipotente e mais adequada para nossa disciplina, que se ocupa com um “objeto” tão carente de regras e de previsibilidade como é o homem.

No trabalho de Hans-Georg Gadamer, encontramos uma recuperação dos problemas da compreensão, pensados a partir da ontologia fundamental de Martin Heidegger. Suas críticas contestam principalmente a intenção de estabelecer um método unitário para a compreensão², e a interpretação psicológica como fundamento para a teoria da história. Partindo da ontologia de Martin Heidegger, Gadamer precisou reformular todo o edifício hermenêutico para propor uma nova aproximação ao problema. O resultado é uma proposta que recupera a ideia de *formação* como alternativa à concepção científica clássica do conhecimento histórico baseado no preceito de objetividade. A hermenêutica entende o conhecimento como a relação entre dois sujeitos históricos que perseguem uma verdade definida como o resultado da experiência interpretativa, e constrói um fundamento estético antes que epistemológico.

Neste trabalho é minha intenção concentrar-me na reformulação Aristotélica que a hermenêutica filosófica conduz³, pois ela revela para os historiadores, uma atitude possível perante o conhecimento. A retomada gadameriana do pensamento de Aristóteles permite, por um lado, a relativização dos critérios de verdade e cientificidade que se transformaram em absolutos a partir da Modernidade e que comandam até hoje a

²Esta intenção está presente por exemplo, nos trabalhos de outros representantes da tradição hermenêutica, como Friedrich Daniel Schleiermacher (1768-1834), Johan Gustav Droysen (1808-1886), e Wilhelm Dilthey (1833-1911).

³Para uma resenha não tão favorável à validação de Aristóteles pela hermenêutica, Cf. Berti, Enrico. "Gadamer and the Reception of Aristotle's Intellectual Virtues." *Revista Portuguesa De Filosofia* 56.3/4 (2000): 345-60.

⁴Para este problema Cf. GARIN, Eugenio. *Idade média e renascimento*. Lisboa: Estampa, 1989.

⁵Para uma visão mais ampla da recuperação gadameriana da filosofia antiga Cf. GADAMER *The Idea of the Good in Platonic-Aristotelian Philosophy*, New Haven: Yale University Press, 1986.



forma como pensamos e escrevemos história. Por outro lado, descobre uma via possível e, para Gadamer, mais conveniente de lidar com o conhecimento de que as ciências humanas pretendem dar conta. Os procedimentos das ciências naturais, que foram adotados em função da necessidade de justificação das humanidades entanto ciência⁴ são retirados do seu lugar como referência única para todo e qualquer tipo de conhecimento, restituindo o valor de conhecimento da arte. Para Gadamer as ciências do espírito correspondem ao domínio do conhecimento ético segundo a definição aristotélica⁵ e, portanto, os procedimentos e critérios que pretendem estabelecer leis universais, só podem afastá-las do seu objetivo.

Aristóteles fundou a ética ao separar o bem platônico do bem humano. Para ele, a generalidade era um atributo da natureza, a *physis*, e não do meio ético, que é mutável por definição. Por causa dessa diferença, a intenção de atingir um “conhecimento geral, que não leva em conta o modo de sua aplicação a uma situação concreta, ameaça, em razão da sua generalidade, obscurecer o sentido daquilo que uma situação de fato pode concretamente exigir dele.”⁶ Isto significa que a extensão do caso particular para adequá-lo a uma lei geral, separa a tal ponto ambas perspectivas, a particular e a geral, que faz com que se transformem em uma oposição sem solução de continuidade.

Na *Poética*, como é sabido, Aristóteles realiza uma defesa da poesia como forma de conhecimento. Isto como resposta a Platão, que em sua *República*, tinha argumentado em favor da expulsão dos poetas como única via para a constituição da cidade ideal. Platão criticava a poesia, base da educação ateniense, por antropomorfizar os deuses, tornando-os um modelo indigno, e por ocultar seu caráter ficcional, confundindo os espectadores menos atentos. Com isso Platão estabeleceu uma diferença entre realidade e ficção que inviabilizaria a formação do homem através da representação. Além do mais, mediante o gozo estético, os jovens enfraqueceriam seu caráter: o terror, a piedade e o riso, que são os sentimentos inspirados pela poesia, fazem homens temerosos e sem vergonha, o exato oposto de um guardião da República.

Aristóteles argumentou em favor da poesia baseado no resgate positivo da função mimética como elemento da essência do homem. Para Aristóteles, “O imitar é congênito no homem (e nisso difere dos outros viventes, pois, de todos, é ele o mais imitador, e, por imitação, aprende as primeiras noções) e os homens se comprazem no imitado”. Isto é, a característica que diferencia ao homem do resto dos animais é justamente a capacidade e o desfrute, tanto noético quanto estético, da mimesis. É através da imitação que o homem se faz homem, aprende a conviver na comunidade, a

⁶GADAMER, Hans-Georg. *O problema da consciência histórica*. 2 ed. Rio de Janeiro: FGV, 2003. p. 48.

falar a língua e a entender a cultura.

No argumento aristotélico, a reprodução mimética implica, pois, conhecimento. A representação mimética é um mostrar algo, e para mostrar alguma coisa é necessário conhecer sua essência: uma boa representação implica um conhecimento profundo daquilo que se representa, a ponto de ser capaz de torná-lo evidente. Neste ponto reside precisamente a verdade da representação, pois o que se persegue é a presença da essência, que possa ser reconhecida pelo espectador. Segundo esta concepção da verdade, a realidade ou ficção do mito ou da ação dos personagens é secundária, pois a verdade poética é universal, e não particular. Entenda-se bem: ela não pretende provar a veracidade de *um* evento em particular. Antes bem, sua verdade se refere às virtudes e misérias da finitude do homem, mostrando a necessidade de uma nova ponderação das nossas convicções a cada nova situação. A mutabilidade do caráter do homem se desenvolve no próprio mito, que tal como a verdade, não é determinável *a priori*. O que se mostra não são verdades universais, que são construções ideais, mas a fragilidade e a tensão constante que correspondem à essência do homem. A tragédia como gênero, em sua diversidade, pretende mostrar a verdade universal da condição humana, que é precisamente a imperfeição e a finitude.

Gadamer pretende recuperar este sentido da mimesis enquanto conhecimento, e com isso vai ao encontro da ideia moderna de ciência, em que a verdade deixou de ser identificada com a essência das coisas⁷. Ao contrário, Gadamer sustenta que a verdade científica pretende uma universalidade que não pode corresponder à verdade do homem, que é incapaz de conhecimento universal (ideal) ou definitivo por conta da sua própria finitude. A universalidade absoluta (ou científica) só poderia corresponder a um atributo divino. Gadamer chama a atenção para o fato de que em Aristóteles não há diferença entre verdade e essência, assim como não há diferença entre o sujeito e o mundo, pois considera o caráter ôntico da linguagem como correspondência entre alma e mundo⁸. Seguindo essa lógica, a linguagem não precede nem ao mundo nem à consciência individual, e por isso, o acontecer da linguagem é o que realiza a convergência entre o finito e o infinito.

Enquanto conhecimento, a experiência da mimesis é a única capaz de provocar o estremecimento que conduz ao tipo de universalidade que corresponde ao homem. Não estamos falando de uma universalidade falha, ou defeituosa, em comparação com outra, mais perfeita. Ela é qualitativamente diferente. Na tragédia, ver o herói marchar sem solução em direção à catástrofe é o que permite ao homem a saída de si mesmo:

⁷GADAMER, Hans-Georg. *Verdad y método*. Salamanca: Sígueme, 2005, p. 160.

⁸GADAMER, Hans-Georg. *O problema da consciência histórica*. 2 ed. Rio de Janeiro: FGV, 2003, p. 78.

Ver-se sacudido pela desolação e o estremecimento representa um doloroso desdobramento. Nele aparece a falta de unidade com o que acontece, um não querer ter notícia das coisas pois nos sublevamos perante a crueldade do que acontece. E este é justamente o efeito da catástrofe trágica, que se resolva este desdobramento a respeito do que é. Neste sentido a tragédia opera uma liberação universal da alma oprimida. Não só fica ela livre do feitiço que a mantinha amarrada à desolação e ao terror daquele destino, mas ao mesmo tempo fica liberada de tudo que a separava do que é.⁹

O que o espectador reconhece através da representação mimética, é a sua própria finitude perante a magnitude do destino. A proporção desmedida das consequências do erro do herói provoca no espectador a auto-alienação, o espantamento, e o retorno a si mesmo. O espectador de alguma forma se vê a si mesmo na situação do herói e se identifica com seu sofrimento. Em outras palavras a experiência da arte é a do acesso à generalidade de um mundo que não dissolve a própria finitude. É a experiência patética, catártica, o que proporciona à mimesis seu caráter de conhecimento, por isso desconsiderar a participação do espectador retira da poesia seu valor como forma de (auto)conhecimento.

A *hamartia* (o erro que leva ao herói trágico à catástrofe), é geralmente consequência da *hybris* (ou “excesso”). O erro trágico não é produto da má índole do herói, mas antes da hipertrofia das suas qualidades positivas. O herói trágico é sempre de caráter nobre, e a constância da sua nobreza de caráter é o que o leva a mal avaliar, ou a não reavaliar, uma situação. O risco que acarretam as decisões do herói, sempre baseado no cumprimento da lei, não é desconhecido pelo espectador. Quando vemos uma tragédia, as consequências funestas do caráter nobre da personagem que se defronta com uma situação particular e que exige uma nova ponderação estão claras desde o começo, e a opressão sentida pelo espectador vem justamente dessa antecipação da catástrofe.

A tragédia *Antígona*¹⁰, de Sófocles é um bom exemplo. Quando Antígona decide enterrar seu irmão contrariando as ordens de Creonte, nós já sabemos que ela será castigada com a morte, segundo a lei estabelecida pelo próprio Creonte. Mas ao contrário do que pode parecer a princípio, o herói trágico não é aqui Antígona, e sim Creonte. Antígona tinha absoluta clareza a respeito das consequências dos seus atos, a ponto de confessar seu crime sem vacilar ao ser interpelada por Creonte. Na sua ação não há nenhum erro involuntário de julgamento. Mas o que Creonte não sabia ao

⁹GADAMER, Hans-Georg. *Verdad y método*. Salamanca: Sígueme, 2005, p. 177.

¹⁰Para uma análise dos conceitos mais interessantes dessa obra Cf. a tese de Wankun Vigil, Daniel. *El concepto de reconocimiento y el problema de identidad en el “Edipo Rey y la “Antígona” de Sófocles*. Universidad Complutense, Madrid, 2011.



estabelecer o castigo para quem enterrasse o traidor, é que em virtude do seu cumprimento da lei da cidade, ele irá perder seu filho Hemon que, apaixonado por Antígona, tirara-se a vida quando soube da condena. E que logo depois perderia sua mulher, que também cometera suicídio, arrasada pela morte de Hemon. Quando Creonte decide castigar Antígona apesar dela ter agido segundo a moral da família, ele comete o erro de não ponderar a situação, a *hybris*, o excesso de justiça acaba produzindo uma catástrofe. Isso não faz de Creonte uma pessoa de má índole. Ele simplesmente não soube agir com prudência, que é diferente e não pode ser confundida com o respeito pela lei. Assim, a tragédia grega mostra uma contraposição entre a lei que se pretende universal, que é a da cidade, e outra que é particular e tradicional.

Mas Aristóteles não só providencia um modelo de interpretação capaz de considerar a experiência particular como uma forma de acesso à generalidade. Ele também ilustra como qualquer pretensão de totalidade representa em si mesma uma forma de *hybris*, que limita a possibilidade de agir convenientemente. O excesso de segurança a respeito das próprias convicções e de valores que se pretendem absolutos conduz ao contrário do bem que queremos atingir. Às ações humanas, que correspondem ao domínio da ética, convém um tipo de ponderação que é sempre diferente de uma lei geral, e que está sempre em formação. Este é o ponto principal que Gadamer quer apresentar na concepção aristotélica, e que tem a ver com uma atitude que atinge diretamente à forma como pensamos a historiografia.

Formação¹¹ é a tradução mais pertinente da palavra alemã *Bildung*¹², que faz referência tanto ao processo pelo qual se adquire cultura, quanto a essa cultura enquanto patrimônio pessoal do homem culto. O conceito de formação, contudo, não é unívoco na tradição alemã¹³. Gadamer recorre a Hegel para explicar o que entende por formação. No entanto, para Gadamer, Hegel não funciona como portador da Filosofia da História tradicional, mas antes justamente como descrição fenomenológica que explicita os termos em que acontece a compreensão.

Na fenomenologia do espírito de Hegel¹⁴, a formação é descrita como uma tarefa humana. Parte-se da ideia de que a ruptura com o imediato e natural é uma característica do homem, em virtude do lado espiritual e racional da sua essência. Ele não é por

¹¹GADAMER, Hans-Georg. *Verdad y método*. Salamanca: Sígueme, 2005. p. 38. Passim

¹²Cumprir lembrar o excelente trabalho de Walter Benjamin sobre a formação e a tragédia grega, do qual Gadamer é tributário. O mito de Antígona é comum a toda uma tradição de pensamento europeu: Cf.

¹³BENJAMIN, *Ursprung des deutschen Trauerspiels*, em: *Gesammelte Schriften*, Bd.I-1, Frankfurt an Main: Suhrkamp 1990.

Cf. ASSMANN, Aleida. *Construction de la memoire nationale : une breve histoire de l'idee allemande e Bildung*. Paris : Ed. de la Maison des sciences de l'homme, 1994.

¹⁴GADAMER, Hans-Georg. *Verdad y método*. Salamanca: Sígueme, 2005. p. 40, passim.

natureza o que lhe corresponde ser: um ser espiritual geral. A formação é o movimento mediante o qual o homem se transforma nesse ser. O trabalho dá ao homem a capacidade de auto-alienação que o arranca da individualidade e o eleva até um sentido geral, a partir do qual pode voltar a si mesmo, já desde a experiência da generalidade. Quando um artesão se concentra em um pedaço de argila, por exemplo, foca sua atenção no material, nas formas que vai adquirindo e nas resistências que oferece, abandonando sua subjetividade, assumindo uma perspectiva que envolve ao objeto e a si mesmo. Em outras palavras, o homem só pode reconhecer-se a si mesmo através do reconhecimento do outro. E isto vale tanto para o trabalho manual, quanto para a formação teórica, que nos interessa diretamente. A alteridade do ponto de vista do outro é o que introduz o homem na generalidade que é sua verdadeira essência. O afastamento, ou esquecimento de si que significa o encontro com o outro histórico, contém também a possibilidade do reencontro de si, mas a partir da generalidade do espírito, que só é atingível na medida em que se faça o esforço de compreensão do outro, ou seja, no processo de formação. Este esquecimento de si não deve ser entendido como um amálgama com a tradição, com os outros ou com o espírito universal, pois encontra seu cumprimento só no retorno a si mesmo. Estamos lidando com um tipo de generalidade que não abandona a particularidade, ou melhor dizendo, não coloca o geral e o particular em polos antitéticos.

Este movimento de reconhecimento do próprio no alheio, é o movimento fundamental do espírito, e se realiza constantemente, começando pela interpretação da linguagem e da cultura de que o indivíduo faz parte. Ou seja que se trata de um fenômeno ontológico e não de um esforço estritamente teórico.

A formação, portanto, se encontra em constante desenvolvimento, pois não possui um objetivo exterior, em consonância com a *phronesis* (prudência) à qual Aristóteles se refere no capítulo VI da *Poética*, e na *Ética a Nicômaco*. A formação, como a *phronesis*, possui um sentido eminentemente histórico, ou seja, é ação e efeito da experiência, da forma em que está explicitado no raciocínio aristotélico da sabedoria prática. Na *Ética a Nicômaco*, Aristóteles diz que

a sabedoria prática (...) versa sobre coisas humanas, e coisas que podem ser objeto de deliberação; pois dizemos que essa é acima de tudo a obra do homem dotado de sabedoria prática: deliberar bem. Mas ninguém delibera a respeito de coisas que não tenham uma finalidade; um bem que se possa alcançar pela ação. De modo que delibera bem (...) aquele que, baseando-se no cálculo, é capaz de visar à melhor, para o homem, das coisas alcançáveis pela ação. Tampouco a sabedoria prática se ocupa apenas com



com universais. Deve também reconhecer os particulares, pois ela é prática, e a ação versa sobre os particulares.¹⁵

Este raciocínio se encontra na base tanto da *Poética* quanto do conceito de *Bildung*. Trata-se de um conhecimento nunca acabado, pois não universal, que é posto em questão a cada nova ação, sem prescindir das experiências já “ganhas” em situações anteriores. Se esta sabedoria prática é em certa forma cumulativa, ela é posta em questão a cada passo, como condição constitutiva: quem não pondera cada situação, simplesmente não possui sabedoria prática.

Este saber prático é diferente do saber técnico, que é o saber de um artesão, e do saber teórico principalmente porque o homem que se encontra diante de uma situação não pode “escolher” entre a utilização ou não do seu saber ético, ele já age dentro desses parâmetros ao compreender qualquer coisa em um sentido particular. A prudência é justamente a capacidade de avaliar cada situação que se apresenta, considerando que situação nenhuma é ideal, no sentido de que poderíamos simplesmente lançar mão de uma teoria previamente aprendida para aplicá-la à situação concreta. Com isso, a própria ideia de aplicação se transforma em um problema, pois a possibilidade de aplicação sugere que estamos já de posse de um saber, o que contraria a própria ideia de conhecimento prático. Ele se adquire, por mais teoria que conheçamos, só no momento da ação, em que a situação de alguma forma *dita* o que deve ser feito. Mas não se entenda isto como se a situação fosse soberana. Há que manter em mente que segundo esta concepção, tanto ação como situação tomam forma no mesmo momento¹⁶. Nunca percebemos os dados da realidade (da situação, ou contexto) como dados objetivos, o que também exige relativizar a noção de situação. Os fins -e os meios- não se apresentam no momento da ação da mesma forma que os materiais, as ferramentas ou o projeto se apresentam para um artesão, o que impossibilita um uso dogmático da teoria. Em palavras de Gadamer,

a atividade técnica não exige que o sujeito mesmo que a pratica pondere novamente sobre os meios que lhe permitem atingir o seu fim: o sujeito ‘é um entendido’ nessa atividade. E já que semelhante possibilidade fica de antemão descartada no caso do saber prático, segue daí uma caracterização do domínio ético como aquele em que o saber técnico cede lugar à deliberação e à reflexão.¹⁷

¹⁵ARISTÓTELES. *Ética a Nicômaco*, 1141b, 7.

¹⁶ARISTÓTELES, *De anima*, 426a 27.

¹⁷GADAMER, Hans-Georg. *O problema da consciência histórica*. 2 ed. Rio de Janeiro: FGV, 2003. p. 54.

No capítulo VI da *Poética*, Aristóteles se refere à definição e às partes da tragédia, deixando bem claro que o objeto da imitação não são os homens, mas suas ações. Isto porque, “nas ações tem origem a boa ou a má fortuna dos homens”¹⁸. A tragédia pretende representar não só uma ação particular, mas também a noção de que o caráter, tanto quanto o conhecimento, não se adquirem de uma vez e para sempre. Cada ação implica um aprendizado, implica a ponderação de uma situação e uma decisão baseada ao mesmo tempo na experiência prévia, constitutiva do caráter, e na especificidade da situação, na mesma medida formadora do caráter. Isto significa que o caráter não acaba nunca de ser constituído. Muito pelo contrário, a solidificação de uma atitude, a hipertrofia de um atributo, só pode transformar-se em um vício que tem sempre consequências nefastas.

Para Aristóteles o elemento principal da tragédia é o mito, o enredo, que vai tecendo uma situação em que o herói age da única forma que lhe é possível segundo seu caráter. O privilégio do mito em detrimento da conformação dos personagens na tragédia aponta para a complexidade humana, que não se define objetivamente, mas que se efetiva, se transforma e renova a cada ação, a cada decisão. Poderíamos dizer que o mito se conforma através dessa historicidade fundamental do homem, e que o objetivo da tragédia, diferente da comédia ou da poesia épica é mostrar essa característica. A comodidade de definir um ideal de bem ou mal (um *a priori*) para o caráter dos homens está aqui descartado de antemão. A universalidade e a perfeição permanecem atributos dos deuses, enquanto que os homens só podem almejar a prudência como ideal atingível. Quem sabe seja este o elemento mais trágico da tragédia, que é necessário lembrar, não se limita ao palco, mas se expressa na vida diária e, por sobre todas as coisas, na investigação.

Essa noção de formação é de extrema importância na concepção gadameriana do conhecimento. O saber histórico guarda uma estreita relação com o saber ético, pois não pretende, ou pelo menos não deveria pretender, ser objetivo ou atingir leis gerais:

o conhecimento ético, tal como Aristóteles nos descreve, também não é um conhecimento ‘objetivo’. Aqui, ainda, o conhecimento não se encontra simplesmente diante de uma coisa que se deve constatar; o conhecimento se encontra antecipadamente envolvido e investido por seu ‘objeto’, isto é, pelo que ele tem que fazer.¹⁹

¹⁸ARISTÓTELES. *Poética*. 1450 a, 35.

¹⁹GADAMER, Hans-Georg. *O problema da consciência histórica*. 2 ed. Rio de Janeiro: FGV, 2003. p.48.

Isto se compreende se pensarmos, com Gadamer²⁰, que o conhecimento é só até certo ponto voluntário. A aproximação a um texto não se realiza nunca sem pré-julgamentos. E essa aproximação também não acontece por acaso. O esforço hermenêutico, isto é, o esforço de compreensão, começa quando algo não faz sentido. Ou seja, quando ouvimos ou lemos um enunciado cujo significado resulta estranho, desorientador, de maneira que nos sentimos obrigados a questioná-lo mais profundamente. O que conduz ao esforço de interpretação é precisamente aquilo que não cabe em nossa expectativa, ou que contradiz uma certeza. O encontro com um enunciado desse tipo se vivencia como uma provocação, ou, para utilizar o termo gadameriano, como uma interpelação, um chamado ao diálogo, em que somos “investidos” pelo “objeto”.

A hermenêutica filosófica se refere como *história efetiva* a esta percepção da alteridade que se opera em, e através da linguagem, pois “a própria compreensão constitui um momento do devir histórico”²¹. Justamente nesse momento de desconcerto percebemos a diferença entre nós e o interlocutor; percebemos que algo como uma falha de comunicação tem acontecido. É aí, nessa perplexidade perante a obscuridade do sentido que se inicia o diálogo, isto é, a interação entre dois *logos*. Com efeito, esse momento da história efetiva constitui para nós, os intérpretes, o evento, enquanto evento propriamente histórico. Para torná-lo mais claro, poderíamos dizer que os acontecimentos não se procuram voluntariamente em um *continuum* do pretérito com o objetivo de transformá-los em problemas ou em objetos. Ao contrário, eles vêm ao nosso encontro em sua alteridade a respeito das nossas convicções, o que suscita pelo menos a necessidade de inspeção dessas convicções. A experiência da história é por isso a da estranheza perante aquilo que nos era familiar, que tínhamos por certo. O conhecimento na história não pode nunca basear-se na demonstração, como se tratasse de uma fórmula, porque não lhe correspondem os critérios de certo e errado. Constatar “o que é” não da conta das necessidades de conhecimento do homem enquanto ser ético, atuante, pois a capacidade de atuação se encontra justamente naquilo que não se dá sempre da mesma forma. Neste ponto, e para não deixar dúvidas, é necessário citar mais uma vez o que Gadamer entende por saber ético.

²⁰Para outras formas de compreender a tese aristotélica como fundamento heurístico, Cf. a tese de Carlos Bohorquez: *Paul Ricoeur's detours and distanciations: a study of the hermeneutics of Hans-Georg Gadamer and Paul Ricoeur*. Boston College, 2010.

²¹GADAMER, Hans-Georg. *O problema da consciência histórica*. 2 ed. Rio de Janeiro: FGV, 2003. p. 48.

Chamamos então de saber ético o que engloba, de modo inteiramente único, nosso conhecimento dos meios e dos fins e que, desse ponto de vista, se opõe precisamente a um saber puramente técnico. Assim sendo, não há mais nenhum sentido em distinguir entre saber e experiência, o saber ético já é em si mesmo uma espécie de experiência. Trata-se mesmo de uma forma absolutamente primordial de experiência, em relação à qual todas as outras experiências talvez sejam formas secundárias, não originais.²²

O saber ético ou prudencial é para Gadamer o que mais convém ao conhecimento das ciências do espírito. Estas não podem tratar-se nem utilizar-se como se lidássemos com uma técnica que pode ser aplicada em qualquer situação, ou perante qualquer “objeto”. A regra da *Hybris* de Creonte se repete a cada passo da investigação, quando escolhemos praticar a regra antes que a interpretação, a ciência antes que a prudência. Um último exemplo pode clarificar ainda mais essa diferença. Para dar um conselho não basta a inteligência, nem a consideração dos dados objetivos da situação em que o outro se encontra. Para dar um conselho, um bom conselho, é necessário envolver-se a tal ponto na situação do outro, que sintamos as possíveis consequências em nossa própria pele. Portanto, é necessário estabelecer uma relação com o outro, evocar a sensação de pertencimento. Quando o herói trágico se da conta do erro que tem cometido e se defronta com as consequências nefastas do seu erro, ele passa de um salto à posição em que se encontra a plateia. O espectador sempre soube o que aconteceria, mas é só no momento do descobrimento da catástrofe que o público se encontra no mesmo lugar que o herói, e que pode com ele dividir a dor. Esse momento, que é o da catarse, é justamente o momento em que se realiza o pertencimento, e que vemos no exemplo do “bom conselho”. Esse re-conhecimento mútuo é, embora os nossos sujeitos sejam mudos e tão incapazes de agir quanto o herói já vendo a tragédia consumada, a condição do saber ético. Como exploradores do passado, os historiadores conhecemos o resultado das ações que investigamos e tentamos reconstruir, razão pela qual compartilhamos da experiência patética do espectador participante da tragédia clássica. No entanto, a tarefa da compreensão só se vê completamente realizada quando o significado produzido excede por um lado a reconstrução dos fatos e a determinação das sequências cronológicas e por outro a derivação prática dos pressupostos teóricos que guiam a pesquisa. Tal como na tragédia, aquele que possui inteligência, conhecimento ou informação sem ética não pode ser considerado corajoso. Ele é perigosamente temerário.

²²GADAMER, Hans-Georg. *O problema da consciência histórica*. 2 ed. Rio de Janeiro: FGV, 2003. p. 55.

Referências bibliográficas

- ARISTOTELES.** *The complete works.* Princeton: Princeton University Press, 1984.
- ASSMANN, Aleida.** *Construction de la memoire nationale : une breve histoire de l'idee allemande e Bildung.* Paris : Ed. de la Maison des sciences de l'homme, 1994.
- BENJAMIN.** *Ursprung des deutschen Trauerspiels,* em: *Gesammelte Schriften, Bd.I-1,* Frankfurt an Main: Suhrkamp 1990.
- Berti, Enrico.** "Gadamer and the Reception of Aristotle's Intellectual Virtues." *Revista Portuguesa De Filosofia* 56.3/4 (2000): 345-60.
- BOHORQUEZ, Carlos.** *Paul Ricoeur's detours and distanciations: a study of the hermenutics of Hans-Georg Gadamer and Paul Ricoeur.* Boston College, 2010.
- GADAMER, Hans-Georg.** *O problema da consciência histórica.* 2 ed. Rio de Janeiro: FGV, 2003.
- _____. *The Idea of the Good in Platonic-Aristotelian Philosophy,* New Haven: Yale University Press, 1986.
- _____. *Verdad y método.* Salamanca: Sígueme, 2005
- GARIN, Eugenio.** *Idade média e renascimento.* Lisboa: Estampa, 1989.
- WANKUNN VIGIL, Daniel.** *El concepto de reconocimiento y el problema de identidad en el "Edipo Rey y la "Antígona" de Sófocles.* Universidad Complutense, Madrid, 2011.