

HERMENÊUTICA FILOSÓFICA UMA CONFIGURAÇÃO ENTRE A AMIZADE ARISTOTÉLICA E A DIALÉTICA DIALÓGICA

Luiz Rohden
UNISINOS

*“Meu esboço hermenêutico próprio, segundo seu objetivo filosófico básico, não diverge muito da convicção de que somente no diálogo chegamos às coisas. Somente quando nos expomos à possível concepção oposta, temos chances de ultrapassar a estreiteza dos nossos próprios preconceitos”.*¹

Resumo: Neste artigo pretendemos mostrar, por um lado, alguns aspectos da hermenêutica filosófica desenvolvida por Hans-Georg Gadamer. Optamos aqui pela explicitação do diálogo enquanto o modo mais próprio da hermenêutica efetivar-se. Para tanto, desenvolveremos algumas exigências e condições intrínsecas ao diálogo hermenêutico, o que nos permite reformular e ampliar a concepção hegeliana de dialética sintética. Eis porque a dialética, a partir da hermenêutica gadameriana, passa a ser denominada de dialógica. Por outro lado, mostraremos a proximidade e o vínculo existente entre a hermenêutica e a ética aristotélica no que diz respeito à concepção aristotélica de amizade. Revisitaremos esta concepção com o intuito de mostrar que nela estão reunidos e justificados os principais pressupostos da postura hermenêutica. Além disso, a imbricação entre a dialética dialógica gadameriana e a concepção de amizade

¹ R. KOSELLECK – H.G. GADAMER, *Hermeneutik und Historik*, Heidelberg, Winter, 1987, 30.

em Aristóteles, mostra-se não só fecunda e atual do ponto de vista ético-político, mas necessária para filosofar hoje.

Palavras-chave: hermenêutica, dialética, diálogo, amizade, ética.

Abstract: This article discusses some aspects of the hermeneutical philosophy developed by Hans-Georg Gadamer. The author chose dialogue as the most genuine way for hermeneutics to be put into effect. For that purpose, he develops some demands and intrinsic conditions of the hermeneutical dialogue, which allows him to revise and broaden the Hegelian view of synthetic dialectics. This is why dialectics is called dialogical dialectics on the basis of Gadamer's hermeneutics. On the other hand, the article shows the proximity and bond that exists between hermeneutics and Aristotle's ethics, particularly Aristotle's view of friendship. It takes anew this view in order to demonstrate that it brings together and justifies the main assumptions of the hermeneutical attitude. Furthermore, the overlapping between Gadamer's dialogical dialectics and Aristotle's view of friendship proves to be not only fruitful and up-to-date – when it is understood within an ethical-political project – but also necessary to make philosophy today.

Key words: hermeneutics, dialectics, dialogue, friendship, ethics.

Retomaremos parte do projeto hermenêutico-filosófico de Hans-Georg Gadamer a fim de justificar, num primeiro momento, o diálogo hermenêutico enquanto uma dialética dialógica. Desenvolvemos isso através da explicitação e da reflexão sobre as exigências e as condições necessárias à realização do diálogo hermenêutico. Neste está implícita a proposta crítica de repensar e alargar o conceito de dialética sintética de matriz hegeliana. Num segundo momento, revisitaremos a noção de amizade – fundamentalmente a aristotélica –, para mostrar que ela reúne e justifica uma série de dimensões que são próprias, também, da postura hermenêutica. Ao elaborar a íntima relação entre a concepção de diálogo em Gadamer e de amizade em Aristóteles pretendemos dar a conhecer o compromisso e a práxis ético-política da hermenêutica.

I. Exigências e condições do diálogo enquanto dialética dialógica

Pontos de partida do diálogo enquanto dialética dialógica

A hermenêutica filosófica acontece de modo pleno enquanto diálogo, ou seja, enquanto dialética dialógica. Na perspectiva hermenêutico-filosófica a relação com o outro precede em ordem de importância não apenas a atividade unilateral e experimental realizada pelo eu, assim como é

anterior ao desdobramento do espírito absoluto no real, pois “a possibilidade de o outro ter razão é a alma da hermenêutica”². O ponto arquimediano no qual repousa e se constitui o diálogo hermenêutico é a relação [Zwischen] com o outro, uma vez que não somos ab-solutos e viver ‘é plural’. Ao justificar o diálogo hermenêutico enquanto uma dialética dialógica estaremos apontando os limites da dialética sintética, que, enquanto método, acaba por ser subsumida no sistema eliminando a historicidade, a liberdade e o próprio sujeito. Partimos do ponto segundo o qual não é uma razão anônima ou uma dialética teleológica que desemboca numa síntese final-definitiva que move e possibilita o acontecer da hermenêutica filosófica, mas a pretensão de correção e de conversão desse modelo de dialética em diálogo. Como escreve Perelman, tal modelo

“em lugar de fixar uma vez por todas, por meio de critérios imutáveis, de um recurso a uma intuição ou evidência qualquer [...] a existência de uma pluralidade de sujeitos racionais, e de uma abordagem diferenciada dos problemas, permitirá entrever uma dialética resultante de um diálogo que confronta as diversas opções e as diversas perspectivas”³.

Acerca de alguns aspectos estruturais da dialética dialógica

A dialética dialógica não tem como finalidade primeira e última a redução do real a um conceito definitivo e, por esta razão, não cristaliza nem instrumentaliza o processo filosófico. A dialética dialógica gadameriana, diferentemente da dialética hegeliana, não constitui instrumento categorial formal, mas um princípio no sentido que requer e implica o envolvimento do sujeito no processo do filosofar. Por isso não pode, ao final do processo, subsumir a subjetividade. A dialética dialógica não se constitui num método externo ao sujeito que filosofa, nem se justifica como instrumento para a construção de um sistema filosófico abstrato absoluto. A metafísica objetivista e subjetivista pode assim ser superada pela dialética dialógica que não esgota a possibilidade de perguntar, pois, mais que uma categoria formal, é um princípio ontológico e constituidor da filosofia. A dialética dialógica não conduz “necessariamente em direção a uma finalidade preexistente, por um desenvolvimento uniforme e necessário, mas deixa um certo lugar à liberdade humana, com suas possibilidades de transcender todo sistema, toda totalidade dada”⁴. A partir da conversão da dialética hegeliana em diálogo, a filosofia não pode ser mais concebida como o

² “Die Möglichkeit, dass der Andere Recht hat, ist die Seele der Hermeneutik” (H.G. Gadamer), in J. GRÖNDIN, *Einführung in die Philosophische Hermeneutik*, Darmstadt, Wiss. Buchges, 1991, 160, nota 1. (Trad. bras. *Introdução à Hermenêutica filosófica*, São Leopoldo, UNISINOS, 1999).

³ C. PERELMAN, “Dialectique et Dialogue”, 83.

⁴ *Ibidem*.

desdobramento de uma razão pré-constituída ou abstrata, mas como uma reflexão histórica e coerente capaz de exprimir uma concepção de sociedade e de mundo que possibilite ao ser humano, ser mais consciente e mais feliz. Ou seja, após ter elevado o real ao conceito – ou ter realizado o percurso da palavra ao conceito – retorna e alarga aquele numa fusão de horizontes.

O desenvolvimento do diálogo como espaço, lugar e modo de ser da hermenêutica filosófica radicaliza a inquietude originária, a admiração, a experiência filosófica, como um esforço incessante, uma teleologia interna sem fim, sem o escopo de constituir-se, ao final, em ciência. Enquanto diálogo, “a hermenêutica se oferece como paradigma de uma filosofia que nasce discutida, humanizada e mais preocupada *com o homem como ser que faz perguntas que como ser que institui respostas*”⁵.

O diálogo (*Gespräch*) hermenêutico acontece na relação entre parceiros, e não entre espectadores passivos ou interlocutores indiferentes, como é o caso da simples conversa (*Unterhaltung*). Na conversa trocam-se informações e a relação que seus participantes estabelecem entre si é descompromissada do ponto de vista ético-político e antropológico-metafísico. Sem uma preocupação específica em aprofundar um problema, aqueles que conversam permanecem, como diz Platão, no nível da *dóxa*. Já no diálogo, os parceiros movidos pela paixão pelo saber universal, comprometem-se com suas perguntas e suas respostas. No processo dialógico os participantes se envolvem de tal modo que não discorrem apenas sobre diferentes idéias, mas implicam-se, afetam-se e transformam-se ao longo do diálogo.

Para que aconteça um diálogo hermenêutico, os parceiros devem ‘entregar-se a ele’. Entrega que não significa auto-anulação, mas que leva à instauração de um sentido que vai sempre além dele mesmo, exigindo que os parceiros se auto-impliquem e se desdobrem nele. O sentido instaurado no transcurso do diálogo não pode ser imposto ou pré-determinado por alguém ou por um dado externo. Em outras palavras, não se ‘executa’ um diálogo hermenêutico como se executa uma tarefa ou se fabrica um determinado produto. Entregar-se ao jogo dialético dialógico significa necessariamente jogá-lo (tomar posição) e assumir a imprevisibilidade dos riscos decorrentes deste movimento teórico-prático conceitual, auto-implicativo.

Diferentemente do monólogo em que o movimento é linear e unilateral, no diálogo ocorre uma reciprocidade na qual os parceiros devem acompanhar e procurar compreender o que dizem ao dialogarem. Por isso, “no diálogo real entre duas pessoas faz parte do êxito do diálogo o constante certificar-se se o outro também ‘acompanha’, isto é, se ele compreendeu os pontos

⁵ A.D. MORATALLA, *El Arte de poder no tener razón: la Hermenéutica Dialógica* de H. G. Gadamer, Salamanca, Universidad Pontificia, 1991, 226.

de vista que nós exteriorizamos e se os acolheu produtivamente”⁶. Não se trata pois de uma relação virtual. Também faz parte da experiência de acompanhar o outro quando dialogamos, desistir, por vezes, das próprias posições e argumentos e até substituí-los por aqueles que o parceiro apresenta ou que nascem ao longo do diálogo, o que difere portanto da dialética do senhor e do escravo.

Outra exigência fundamental do diálogo hermenêutico é que os parceiros acolham a palavra do outro. Platão considerou, segundo Gadamer, “um princípio de verdade que a palavra só encontra confirmação na recepção e aprovação pelo outro e que as conclusões que não vão acompanhadas do pensar do outro perdem vigor argumentativo”⁷. Acolher significa ouvir, receber, procurar captar, compreender o que o outro diz ou quis dizer num determinado momento. Ouvir o outro não significa anular-se ao ouvi-lo ou realizar necessariamente o que pede ou diz. Acolher significa abrir-se ao outro, compreendê-lo em seu horizonte e reconhecer a própria disposição de acatar (ou não) um argumento diferente ou até oposto ao seu.

É condição e exigência para que ocorra um diálogo autêntico aquilo que D. Davidson chamou de ‘princípio da caridade’⁸. De acordo com esse princípio procura-se avaliar as palavras e os pensamentos do outro, ao modo do que ocorre na tradução que procura maximizar o acordo em torno de alguma interpretação. Assim, sob a regência do ‘princípio da caridade’, minimizamos a ‘hermenêutica da suspeita’ e maximizamos o valor do acordo no diálogo, o que pressupõe uma imbricação entre vontade e bondade. Pensamos que esta condição resgata e evoca, no âmbito filosófico, a noção de amizade desenvolvida por Aristóteles, como um princípio que deveria reger a argumentação filosófica.

A dialética dialógica não se estrutura sobre a tradicional tríade abstrata de tese – antítese – síntese, que se consumaria no Espírito Absoluto. Ao invés de se contentar com sínteses fechadas e definitivas, a dialética dialógica se mostra e se desenvolve como uma lógica de perguntas e de respostas com traços próprios. De acordo com a lógica da pergunta e da resposta compreendemos um texto quando desvendamos suas perguntas e suas respectivas respostas. Contudo, filosofar não consiste apenas em reconstruir as perguntas e as respostas que deram origem a um texto. O diálogo hermenêutico tem uma lógica própria onde a relação constitutiva entre pergunta e res-

⁶ “Im realen Gespräch zwischen zwei Personen gehört dabei zum Gelingen des Dialogs das ständige Sichvergewissern, ob der Andere auch ‘mitgeht’, d. h. ob er die von einem selber geäußerten Ansichten verstanden und produktiv aufgenommen hat”. H.H. KÖGLER, *Die Macht des Dialogs: Kritische Hermeneutik nach Gadamer, Foucault und Rorty*, Stuttgart, Metzler, 1992, 98.

⁷ H.G. GADAMER, *Hermeneutik II: Wahrheit und Methode. Ergänzungen*, Register, 1986, 21993, 210.

⁸ D. DAVIDSON, *De la Verdad y de la Interpretación*. Fundamentales contribuciones a la filosofía del lenguaje, Barcelona, Gedisa, 1995, 115.

posta não pode ser determinada arbitrariamente nem pelo sujeito nem pela realidade como tal, 'exterior' a ele.

As perguntas dialógicas são de outra natureza que a pergunta retórica, tal como Aristóteles apresentou na *Arte Retórica*; são de outra natureza que as referentes a objetos ou a informações específicas. Por exemplo, a pergunta 'o que é um lápis?' é de outra natureza que a pergunta 'o que é o belo?'. As perguntas dialógicas não se circunscrevem à investigação de um único objeto particular específico, nem delimitam o real ao plano do empírico. As perguntas deixam de ser dialógicas quando se compreendem como perguntas por objetos, perdendo assim o caráter 'estar descobrindo', de inquirir, e se convertem em busca por informações⁹. As perguntas estruturadas segundo o esquema sujeito-objeto não são as únicas possíveis, nem constituem-se em modelo da filosofia. As perguntas referentes a objetos específicos comportam respostas esgotáveis, definitivas, ao passo que as dialógicas são inesgotáveis e sempre dão o que pensar, exigindo sempre novas perguntas.

As perguntas e as respostas dialógicas formam um jogo circular, simultâneo-concêntrico. Estas, diferentemente das perguntas e respostas referentes à aquisição de informações acerca de objetos específicos, fazem e instauram o sentido e reúnem-se num movimento de tensão e distensão constante. Tanto a resposta quanto a pergunta não podem ser desconectadas de um determinado contexto físico-espacial. As perguntas e as respostas dialógicas tecem e compõem uma espécie de rede argumentativa – o que nos permite afirmar que o modo de pensar e de conhecer da hermenêutica expressa-se em forma de um 'pensamento de rede' (*vernetztes Denken*) – ao passo que as perguntas e as respostas que se restringem a ampliar um determinado número de informações objetivas levam à construção de um discurso linear, claro e distinto.

A pergunta dialógica descobre tanto quem pergunta quanto quem é perguntado. Ela não nega nem prescinde dos seus pressupostos de compreensão e, implicada numa única temporalidade com a resposta, "tem um determinado lugar no diálogo; ela não é arbitrariamente transferível. Se for colocada 'em um tempo errado', ela permanece cega e não produz nada. Quando compreendida só em sua literalidade e não também segundo o caráter de sua posição dentro do diálogo, ela permanece necessariamente incompreendida"¹⁰. Deste modo, a pergunta e a resposta dialógicas, com

⁹ H. ROMBACH, *Über Ursprung und Wesen der Frage*, Freiburg (Breisgau) – München, Alber, 1988, 36.

¹⁰ "Die dialogische Frage hat im Gespräch eine bestimmte Stelle; sie ist nicht beliebig verschiebbar. Wenn sie 'zur falschen Zeit' gestellt wird, bleibt sie blind und gibt keinen Ertrag. Wenn sie nur ihrem Wortlaut nach und nicht auch in ihrem *Stellencharakter* innerhalb des Gesprächs verstanden wird, so bleibt sie notwendig unbegriffen". Ibidem, 35.

sentido, têm seu tempo oportuno, isto é, sua maturidade. Assim como as frutas que amadurecem em seu tempo próprio, podemos dizer que o diálogo ‘torna oportuna’ uma pergunta que só pode ser frutífera, “quando esta oportunidade da pergunta é assumida e compreendida pelos participantes. Nisso pode acontecer-lhes também que eles ‘percam’ uma pergunta, deixem-na passar inaproveitada”; por isso dizemos que “uma pergunta por mim colocada pode ser ‘oportuna’ ou ‘inoportuna’”¹¹, fazer ou não sentido, nascer e ‘vingar’ ou morrer no diálogo.

As perguntas e as respostas dialógicas têm seu tempo, sua maturidade, uma vez que estão vinculadas ao tempo, ao espaço, às expectativas e às possibilidades históricas em que se encontram os parceiros do diálogo. Como podemos saber se as perguntas e as respostas constituem ou constituíram um autêntico diálogo hermenêutico, ou seja, uma dialética dialógica? É difícil precisar uma resposta. Em todo o caso, quando, p. ex., dizemos, ao final de um diálogo, que ele fez sentido, nos realizou, nos plenificou ou então quando nele vivenciamos uma experiência de transcendência, de totalidade. Na dialética dialógica refletimos sobre o sentido da existência humana, pois uma ‘vida que não é examinada não é digna de ser vivida’. No diálogo hermenêutico procuramos um consenso que não é uniformidade, que não é fundição de tese e de antítese, que não é conciliação de oposições simplesmente, que não é negação das diferenças. A dialética dialógica só pode ser assegurada como autêntica por suas implicações ético-políticas, ou seja, quando nos leva a viver melhor, mais livres e mais felizes.

Entre o perguntar, o responder e o ouvir instaura-se uma relação necessária e complementar. A pergunta dialógica, ao ir além das coisas propriamente ditas, dirige-se ao outro e assume com atenção ‘o seu tempo’ constituindo uma dialética entre os momentos do falar e do ouvir¹². A postura própria da dialética dialógica, com relação ao outro, é ser ‘todo ouvidos’, ultrapassando assim a relação unilateral reificadora. O autêntico filosofar emerge e se desenvolve na relação entre perguntar e responder, falar e ouvir, silenciar e assimilar o que o outro diz ou quer dizer, sem primazia do tu ou do eu, mas daquela terceira margem que ‘nasce’ entre ambos.

Podemos dizer que é problemático e até certo ponto contrário ao espírito dialógico quando, numa discussão sobre um tema, fazemos uma lista para que as pessoas possam emitir seus argumentos acerca do mesmo. À medida que um diálogo efetiva-se, um ‘espírito’, uma ‘coisa’, vai tomando cor-

¹¹ “[...] es kann nur ‘fruchtbar’ sein, wenn diese Zeitigkeit der Frage von den Teilnehmern übernommen und begriffen wird. Es kann ihnen dabei auch geschehen, dass sie eine Frage ‘verpassen’, sie ungenutzt vorübergehen lassen [...] Eine von mir gestellte Frage kann ‘angebracht’ oder ‘unangebracht’ sein”. Ibidem.

¹² H. ROMBACH, *op. cit.*, 36.

po. Ora, o argumentar que segue uma ordem cronométrica chega geralmente tarde ou cedo demais truncando a fluidez do movimento dialético dialógico. O tempo apropriado das perguntas e das respostas não pode ser fixado *a priori* e só saberá perguntar ou responder, filosoficamente, quem jogar o jogo dialógico e esforçar-se por tecer uma rede relacional entre dizer e ouvir tal como acontece na amizade. Nesta encontramos o *medium* no qual todas as exigências e condições da dialética dialógica podem efetivar-se.

Gadamer, o ‘Sócrates’ contemporâneo, percebeu muito bem a força e a importância da amizade como condição do diálogo hermenêutico ao afirmar que este “possui uma força transformadora. Quando ocorre um diálogo, permanece algo em nós que nos transforma. Por isso o diálogo possui uma afinidade peculiar com a amizade. Só no diálogo (e no riso em comum, que é como um consenso desbordante sem palavras) os amigos podem encontrar-se e criar esse gênero de comunidade em que cada qual é o mesmo para o outro”¹³. Concordamos plenamente com essa afirmação que reúne e contempla as condições e as exigências para o acontecer do diálogo hermenêutico. Mais que isso, a amizade concentra e irradia as exigências do autêntico filosofar e, de tão central que é, julgamos necessário explicitá-la a seguir.

II. Afinidades entre amizade e hermenêutica filosófica

Antes de abordar a concepção de amizade na obra de Aristóteles, vejamos algumas condições do diálogo platônico, relacionadas com o que vimos anteriormente e implicados no tema da *phylia*¹⁴.

2.1. Algumas condições do diálogo em Platão

No *Górgias*, Sócrates afirma que o *acordo* com seu interlocutor Cálicles constitui uma garantia da verdade do que foi acordado, sendo escusado de submeter a sucessivas e infinitas provas do mesmo, uma vez que nele se dão as três condições exigidas de um interlocutor crítico plenamente qualificado: o saber, a boa vontade ou benevolência, e a sinceridade (decisão para

¹³ H. G. GADAMER, *Hermeneutik II: Wahrheit und Methode. Ergänzungen*, Register, 1986, 21993, 211.

¹⁴ Sobre este tema ver F. REY PUENTE, Breves considerações sobre o tema da filia, em Aristóteles na obra de H. C. de Lima Vaz, in J.A. MAC DOWELL, ed., *Saber filosófico, história e transcendência*, São Paulo, Loyola, 2002, 41-47.

falar)¹⁵. Condições estas que, se não aplicáveis à pessoa e à postura concreta de Cálicles, aplicam-se ao diálogo filosófico. A passagem do *Górgias* no qual se encontram as três condições mencionadas para exercício e efetivação do diálogo, como observa T.C. Martínez, “põe de manifesto que o *acordo consigo mesmo*, a consistência ou coerência pessoal, constitui para Sócrates um princípio, uma regra fundamental de racionalidade”¹⁶, que não foi mantida nem por Górgias nem por Polo em suas discussões prévias, uma vez que acabaram por “contradizer-se a si mesmos na presença de muitas pessoas e sobre assuntos de máxima importância”¹⁷. E “o não contradizer-se constitui uma regra a que tem de submeter-se todo interlocutor racional, regra cujo cumprimento é garantido, por sua vez, pelas condições propostas de saber, boa vontade e sinceridade”; além disso “a coerência pessoal está essencialmente ligada ao diálogo, enquanto tal coerência *tem de estar sempre mediada social e comunicativamente*, tem de submeter-se à prova, o que significa que tem de *expor-se à refutação*”¹⁸. A proposta socrático-platônica leva-nos à dimensão ética, ou seja, entre o nível argumentativo – lógico – e o nível da vivência – pragmático – deve haver coerência e sintonia. Górgias e Polo representam, no diálogo em questão, a incoerência de caráter lógico, teórico; Cálicles vive ‘o desacordo consigo mesmo’ e evidencia o segundo nível de incoerência.

A idéia de acordo que rege o dialogar socrático comporta, segundo esse mesmo autor, três aspectos relacionados entre si: “o acordo dialógico *interpessoal*, o acordo *lógico-teórico consigo mesmo* e o acordo *pragmático-moral* entre o que alguém afirma (e acorda no diálogo) e o modo como alguém vive e atua”; ora, os três tomam parte da normatividade da razão, todos eles respondem conjuntamente ao que poderíamos caracterizar como ‘vontade de verdade’¹⁹. Esta ‘vontade de verdade’, compreendida como pré-disposição para submeter-se aos argumentos racionais requer o ‘domínio sobre si mesmo’ e em segundo lugar se alimenta de um elemento ou impulso passional: o Eros, ou seja, amor à verdade, tal como Platão o apresentou no *Banquete*.

O acordo racional que nasce assume as características de um pacto entre os parceiros enquanto os parceiros do diálogo afirmam um compromisso – reconhecido e assumido por ambos – em que podem exigir um do outro uma fidelidade ao mesmo. Esse caráter normativo do acordo racional, como

¹⁵ PLATÃO, *Górgias*, 486 e - 487 a.

¹⁶ T.C. MARTÍNEZ, “Diálogo y racionalidade: el modelo ‘socrático’”, in A. ÁLVAREZ GÓMEZ – R. MARTÍNEZ CASTRO, ed., *En torno a Aristóteles. Homenaje al Profesor Pierre Aubenque*, Santiago de Compostela, Servicio de Publicación e Intercambio Científico, 1998, 337.

¹⁷ PLATÃO, *Górgias*, 487 b.

¹⁸ T.C. MARTÍNEZ, *op. cit.*, 338.

¹⁹ *Ibidem*, 339.

pacto que deve ser mantido, foi desenvolvido por Platão no diálogo *Crítion*. Neste diálogo o acordo se manifesta e se realiza em dois níveis distintos: ‘nunca é bom nem cometer injustiça nem responder à injustiça com a injustiça’; ‘há que fazer as coisas que se tem acordado com alguém que são justas’. No mesmo diálogo se assinalam como condições de validade do acordo que não seja “assumido *nem sob coação, nem sob engano, nem com premência*”²⁰.

A concepção socrática do diálogo deveria ser tomada em conta hoje em relação ao problema da normatividade da razão: “se o acordo alcançado no diálogo tem de resultar moralmente vinculante para os interlocutores” escreve ainda Martínez, “é porque estes aceitaram previamente a obrigatoriedade das condições (sinceridade, boa vontade, etc.) e as regras (não contradizer-se, etc.) do diálogo racional”²¹. Em outras palavras, a normatividade racional só faz sentido, se plenifica e se justifica, quando ocorre um compromisso pessoal no discurso. As condições para a realização do diálogo platônico são reunidas e evidenciadas no desenvolvimento da concepção de amizade por Aristóteles.

De Platão por Gadamer a Aristóteles

Das três primeiras condições assinaladas por Platão focalizaremos apenas a benevolência, ou boa vontade, ou estima, que é apenas uma amizade estática, princípio de amizade, e não amizade propriamente dita. Conforme Aristóteles, “ao que é benevolente corresponde tão só desejar, enquanto a um amigo corresponde também realizar o que deseja”²². Continuaremos, pois, aprofundando as condições intrínsecas da hermenêutica, colocando nosso foco de atenção na concepção aristotélica de amizade que nos parece ser propriamente a consecução da benevolência platônica. Retomando as palavras do Estagirita, lembramos que, como o prazer de olhar é o início do amor e ninguém ama se não fica encantado com a figura de uma pessoa, “da mesma forma, as pessoas não podem ser amigas se não passam a sentir uma boa vontade recíproca; mas nem por isso as pessoas que sentem boa vontade recíproca são amigas”²³.

A relação filosófica intrínseca à dialética dialógica que elucidaremos a seguir, a partir da amizade, dá-se entre pessoas com direitos iguais à procura e ao

²⁰ *Ibidem*, 341.

²¹ *Ibidem*, 353.

²² ARISTÓTELES, *Ética a Eudemo*, Trad. Francisco de P. Samaranch, Madri, Aguilar, VII, 7, 1241 a, 1991. Doravante citada com a sigla *EE*.

²³ ARISTÓTELES, *Ética a Nicômacos*, Trad. Mário da Gama Kury, Brasília, Editora Universidade de Brasília, 1985, 21992, IX, 6, 1167 a 1-3. Doravante citada com a sigla *EN*.

uso das palavras. Não se trata pois de uma relação objetiva com o ‘ser em si’ nem com a ‘idéia em si’. A relação em questão não é do tipo unilateral entre sujeito e objeto, senhor e escravo, quem sabe e outro que não sabe, mas daquela que acontece entre amigos. Afinal, não fomos mais ‘chamados de servos, mas de amigos’ e, enquanto amantes do saber, podemos ser chamados de filósofos. Não significa dizer que só filosofam os amigos, mas que na concepção de amizade – mormente a aristotélica – encontramos elementos fecundos, intrínsecos à postura hermenêutica – à dialética dialógica – e, para nós, imprescindíveis ao labor filosófico.

2.2. Faces da amizade constitutivas da dialética dialógica

“Como já dissemos repetidamente, as discussões a respeito de emoções e ações admitem um grau de precisão apenas compatível com os assuntos que se discutem”²⁴.

Por remeter à dimensão afetiva, passional, a amizade parece por vezes um tema obsoleto na filosofia, principalmente se contraposto aos raios solares da razão apolínea. Junto disso, talvez soe estranho e anacrônico falar da amizade e sua relevância filosófica, se considerarmos a filosofia como um sistema rigoroso e fechado, como fruto dos ardis de uma razão anônima ou como produto da dissecação lógico-analítica da linguagem. Colocadas essas questões perguntamos então por que retomar e desenvolver aqui a concepção de amizade? Inicialmente justificamos sua retomada porque encontramos, na tematização aristotélica da mesma, uma espécie de guarda-chuva que reúne e projeta muitas das principais condições-exigências do modo de pensar e de conhecer da hermenêutica filosófica. Em segundo lugar, pretendemos resgatá-la como um tema filosófico atual e pertinente para nossas discussões filosóficas e justificar a imbricação necessária – como Aristóteles desenvolveu – para nossos dias, entre ética e política. Em terceiro lugar, explicitaremos, pelo seu avesso, os pressupostos de muitas dificuldades que possuímos ao filosofar, pois não raramente a discussão sobre a ‘coisa’ da qual falamos ou pretendemos falar, implode pela falta das condições e exigências inerentes à arte do filosofar que é irredutível à simples atitude de conhecimento metodológico. Enfim, aos surtos e agressões psicopatológicas que não raramente ocorrem na academia filosófica, respondemos que os mesmos constituem-se, como anti-*sofia*, em pedras no caminho do amor ao saber, o qual tem a *eudaimonia* e a *eupraxia* como seu *telos* e não atitudes arbitrárias e destruidoras. Afinal os amigos desejam-se e praticam o bem.

²⁴ EN, IX, 2, 1165 a 13-14.

Alguns tipos e conceitos de amizade

Aristóteles analisa o tema da amizade em diferentes livros de acordo com interesses e fins específicos. Nas *Éticas* o foco recai sobre a dimensão da amizade que é ou implica uma virtude, e na *Retórica* explicita sua natureza como paixão. Mas a análise de fundo mostra uma identidade constituída: “1. pela *querência* do bem para o amigo; 2. pela *reciprocidade* dos atos e dos sentimentos mútuos”²⁵.

Heráclito fundamentou a amizade a partir da diferença e censurou “o poeta que escreveu ‘oxalá desaparecesse a discórdia entre os deuses e os homens’, porque não pode haver harmonia se não há som agudo e som grave ...”²⁶, defendendo que ‘os contrários andam juntos’ pois ‘tudo nasce do antagonismo’, afinal não haveria luz se não houvesse a escuridão. Eurípedes concebeu a essência da amizade a partir de contrários: “a terra seca ama a chuva”; ao contrário, Empédocles fundamenta a amizade na identidade entre os amigos, pois “o semelhante busca o semelhante”²⁷.

De acordo com Aristóteles, há três espécies de amizade: uma motivada pela virtude, outra pelo útil, e outra impulsionada pelo agradável. A que é motivada pelo útil é a amizade da maioria e, em geral, as pessoas se amam umas às outras porque são úteis. Os jovens têm por motivo da amizade o prazer; por isso tal amizade é acidental, ao passo que a amizade pautada pela virtude é essencial por se fundamentar na relação entre os bons, onde há “reciprocidade de afeto mútuo e reciprocidade de mútua eleição preferencial”²⁸. O Estagirita divide o conceito de amizade em dois: “primeiro, e na acepção própria, a existente entre pessoas que são amigas por serem boas, e depois, por analogia, as outras espécies”, afinal é por causa de algo bom e afim que as pessoas boas são amigas. Podemos ‘definir’ o amigo “como uma pessoa que deseja e faz o que é bom, ou parece que deseja e faz, por causa de seu amigo [...] uma pessoa que convive com outra e tem os mesmos gostos da outra, ou que se entristece e alegre com as tristezas e alegrias de seu amigo”²⁹. Definição que carrega no seu bojo a relação necessária entre teoria e práxis constituindo, juntos, um saber próprio também do saber e da postura da hermenêutica filosófica.

Faz parte da amizade “o desejo de viver juntos [...], mas as pessoas não podem conviver se não são mutuamente agradáveis e não apreciam as mesmas coisas”³⁰. Ora, ao refletirmos sobre o amor ao saber enquanto a arte por excelência de dialogar, de estabelecer redes de relações, o convívio

²⁵ ARISTÓTELES, *Arte Retórica*, Madri, Gredos, 1990, 327, nota 54.

²⁶ *EE*, VII, 1, 1335a.

²⁷ *EN*, VIII, 1, 1155b 5-8.

²⁸ *EE*, VII, 2, 1236b

²⁹ *EN*, IX, 4, 1166a 3-5.

³⁰ *EN*, I 1157b 19-24.

dos amigos é o lugar comum para se efetivar. Como a amizade “jamais é intempestiva, jamais é molesta”, ela “faz as coisas prósperas mais esplêndidas, e as adversas, partilhando e comunicando, torna-as mais suportáveis”³¹. Por isso se diz que ela constitui-se pela reciprocidade prática do ‘bem querer’, e que amigo é quem ama e é por sua vez amado e entre eles reina uma relativa coerência entre o que falam e fazem.

No rastro da concepção aristotélica, as reflexões de Cícero sobre a amizade erigem-se sobre duas pilastras: “1. o homem não procura amizades por egoísmo, mas para satisfazer um desejo fundamental da alma; 2. não há verdadeira amizade sem virtude”³². Além disso, ao se perguntar se a amizade tem por fundamento a fraqueza e a miséria do homem, ou o mérito de dar e receber ou a natureza humana, Cícero fundamenta-a no amor, de cujo nome vem a amizade. Disso se segue que “nela nada há de fingido, nada de simulado; e, seja o que for, tudo é verdadeiro e voluntário [...] tem o seu princípio mais na natureza do que na nossa fraqueza, mais num impulso da nossa alma, dotada de um certo sentido de amar, do que num cálculo sobre as vantagens que ela mesma nos pode proporcionar”³³. Nessa concepção encontramos indicações de superação da tese platônica que concebe o amor como carência. Esta concepção seria também válida e coerente se transposta para o desejo de saber que carregamos conosco.

Vimos alguns traços conceituais da fenomenologia da amizade e, ao mesmo tempo, a impossibilidade de defini-la, a qual não é possível como não é nossa pretensão, pois nesse caso deveríamos fazer ciência em sentido estrito e não filosofia. Em todo o caso, nas palavras de J. G. Rosa podemos encontrar alguns traços conceituais tanto da amizade quanto da postura hermenêutica: “amigo, para mim, é só isto: é a pessoa com quem a gente gosta de conversar, do igual o igual, desarmado. O de que um tira prazer de estar próximo”³⁴. À luz desses traços gerais da amizade que espelham, em última instância, a alma da hermenêutica filosófica de Gadamer, vejamos agora algumas condições específicas da amizade próprias da dialética dialógica.

Condições da amizade

Uma das condições a partir de onde a amizade nasce e se robustece é a confiança. O debate filosófico emperra quando não confiamos no argumento do outro. Ao confiarmos no outro não tomamos seu argumento como

³¹ M.T. CÍCERO, *Da velhice e da amizade*, São Paulo, Cultrix, s/d, 135-136.

³² *Ibidem*, 123.

³³ *Ibidem*, 128.

³⁴ J.G. ROSA, *Grande Sertão Veredas*, Rio de Janeiro, José Olympio, 131979, 139.

um ataque dirigido contra nossa pessoa. Desse modo, confiando no outro procuramos compreender a posição intelectual do outro, para então poder emitir nossa posição em relação a ele. Assim “o fundamento da estabilidade e da constância, que procuramos na amizade, é a confiança [...] nem pode haver fidelidade num espírito tortuoso e numa alma complicada ...”³⁵. Os amigos do saber podem, pois, progredir no alargamento do seu saber subindo ‘nos ombros do gigante’, isto é, partindo do pressuposto de que o que o outro afirma é crível e digno de confiança, não havendo necessidade de rastrear todos os antecedentes da sua argumentação. Constituinte da condição de confiança é a fé no argumento do outro tal como na amizade que não subsiste “sem fé, e a fé não se dá sem tempo; convém, com efeito, submetê-la à prova [...] e os que não contam com o tempo não são amigos, mas que querem ser amigos”³⁶. Por isso a amizade é mais que sentimento, é mais que abstração, uma vez que cria um compromisso com o outro costurado com o cordão do tempo.

Não é por acaso que as amizades, com os traços elencados, são raras. Afinal exigem tempo e intimidade, e “não podemos conhecer as pessoas enquanto elas não tiverem ‘consumido juntas o sal proverbial’; as pessoas também não poderão manter amizade umas com as outras ou ser realmente amigas enquanto cada uma das partes não houver demonstrado à outra que é digna de amizade e não lhe tiver conquistado a confiança”³⁷. A confiança requer tempo, ou seja, convívio. Dadas estas condições podemos concluir que a amizade “não se dá entre muitos, porque é difícil pôr à prova a muitos, já que seria preciso conviver com cada um [...] um amigo, com efeito, não é possível consegui-lo sem pô-lo à prova, nem é coisa de um só dia, senão que requer tempo”³⁸. Mas de quantos podemos ser amigos? Como se diz “nem um homem de muitos hóspedes, nem sem hóspedes”; o número de amigos é limitado pois “é óbvio que uma pessoa não pode conviver com muitas outras nem dividir-se entre elas [...] presume-se, então, que é bom não procurar ter tantos amigos quantos pudermos, mas tantos quantos bastarem para efeito de convivência, pois parece realmente impossível ser um grande amigo de muitas pessoas”³⁹. Este princípio já havia sido aplicado por Platão ao diálogo filosófico, possível entre poucos.

Nas palavras de Cícero, as condições da amizade – e, portanto, da dialética dialógica – retratam-se na seguinte afirmação: “primeiro, não fingir nem simular, já que é próprio da alma nobre manifestar franqueza até no ódio,

³⁵ M.T. CÍCERO, *op. cit.*, 154.

³⁶ *EE*, VII, 2, 1237b.

³⁷ *EN*, VIII, 3, 1156b 27-29.

³⁸ *EE*, VII, 2, 1237b-1238a.

³⁹ *EN*, IX, 10, I 1171a 4-10.

e não esconder, jamais, seus sentimentos; em segundo lugar, não somente repelir os crimes imputados por outrem ao nosso amigo, mas também não ser suspeito, crendo, sempre, que algo, do amigo, foi ultrajado”⁴⁰. Daí que o amigo só exige do outro aquilo que está também disposto a fazer a ele. É por isso que na ‘amizade’ por interesses escusos nascem as queixas e as cobranças, pois neste caso as pessoas procuram nela vantagens pessoais e não o bem do outro.

Essas condições de amizade e diálogo hermenêutico retratam-se no ‘princípio da caridade’ que D. Davidson desenvolveu no campo da interpretação. Este princípio evoca os traços da amizade aristotélica, pois ele pauta a interpretação das palavras e dos pensamentos de outros, de modo que “como devemos maximizar o acordo ou arriscar-nos a não encontrar sentido no que o estrangeiro está dizendo, também devemos maximizar a autoconsistência que lhe atribuímos, sob pena de não entender a ele”⁴¹. Por detrás deste princípio está a busca do sentido do texto e das palavras que procura maximizar o acordo ou sua busca em torno de alguma interpretação. No caso da amizade e do diálogo o princípio aplica-se ao argumento e à pessoa dos seus participantes.

Sentido da amizade = sentido da vida -> sentido do filosofar

Com este tópico justificaremos a seguinte tese: explicitar os compromissos próprios da amizade e seu sentido equivale a explicitar o sentido e as condições próprias da vida autêntica na procura de palavras para responder à pergunta ‘o que é homem?’. Assim, revisitar a concepção de amizade na obra do Estagirita, em confronto com a hermenêutica filosófica de Gadamer, significa revigorar o sentido do filosofar.

Cícero perguntou-se “... existe um homem para quem viver seja realmente viver [...] se não conhece a felicidade de amar e ser amado? Que há de mais doce do que ter alguém com quem ouse falar como falarias a ti mesmo? Para que serviriam tão grandes frutos na felicidade se não tivesses com quem partilhar o gozo que eles nos dão?”⁴². O sentido da vida, e portanto da filosofia, não se restringe à construção solitária de sistemas abstratos universais válidos *ad aeternum*, mas se constitui num jogo entre nossa concomitante temporalidade e transcendência, verdade e bondade. Sabemos quão estranho é conceber uma pessoa solitária feliz “pois ninguém desejaria todo o mundo com a condição de estar só, já que o homem

⁴⁰ M.T. CÍCERO, *op. cit.*, 155.

⁴¹ D. DAVIDSON, *op. cit.*, 48.

⁴² M.T. CÍCERO, *op. cit.*, 135.

é um animal social e um animal para o qual a convivência é natural”⁴³. Naturalmente o homem não ama a solidão. Sabemos, por nossas próprias experiências, quão verdadeiro é o fato de que, quando algo de bom acontece conosco, sentimos o desejo de partilhar com os outros o que ocorre conosco. Isto é, não procuramos o outro apenas por nos faltar, mas porque temos algo a oferecer também. Por isso Loyola sintetizou a vivência do amor como a ‘partilha do que temos e do que somos com os outros’.

Além de ser próprio da natureza humana, partilhar suas boas ou ruins experiências, a amizade é útil tanto na adversidade como na prosperidade: “mas como as coisas humanas são frágeis e caducas, sempre devemos procurar alguém a quem amemos e por quem sejamos amados. Pois sem afeto e sem benevolência, a vida perde todo seu encanto”⁴⁴. Esta aspiração, esta experiência, aproximam-nos da vida divina e constituem a autêntica experiência metafísica, uma vez que nos conferem um senso de totalidade do real e nos levam a (re)configurar o sentido de nossas vidas.

Pierre Aubenque, do ponto de vista antropológico-teorético, retomando Aristóteles, justificou a amizade com as seguintes palavras: “é necessário que o homem tenha amigos, pois que ele não pode se conhecer e se realizar a si próprio senão for através de ‘um outro si-mesmo’ já que ele não tem conhecimento imediato de si mesmo como Deus o tem”⁴⁵. Ou seja, para respondermos à pergunta ‘o que é o homem?’ temos de percorrer o caminho das mediações humano-históricas e nada mais gratificante que aquele saber de nós mesmos que nasce do *tête-à-tête*, da confiança, do convívio.

A amizade é uma parceria que criamos com o outro. A consciência da existência do amigo é um bem e a concretização desta consciência se manifesta ao longo do convívio. “Sendo assim, alguns amigos bebem juntos, outros jogam dados juntos, outros se juntam para os exercícios de atletismo ou para a caça, ou para o estudo da filosofia, passando seus dias juntos na atividade que eles mais apreciam na vida”⁴⁶. Precisamos ter consciência e experiência da existência do amigo, o que se efetiva na convivência e na comunhão – concordante e discordante – de palavras e de pensamento: “parece que este é o significado de convivência no caso das criaturas humanas, e não, como no caso do gado, alimentar-se no mesmo lugar”⁴⁷, embora muitas vezes, como afirmou Nietzsche, vivamos sob a

⁴³ EN, IX, 1, 1169b 16-17.

⁴⁴ M.T. CÍCERO, *op. cit.*, 169.

⁴⁵ P. AUBENQUE, Sur l'amitié chez Aristote, in *La Prudence chez Aristote*, Paris, PUF, 1986, 183.

⁴⁶ EN, IX, 12,1172a 1-5.

⁴⁷ EN, IX, 9, 1170b 14.

moral de rebanho. Argumento semelhante a este foi desenvolvido por Cícero ao perguntar: “tendo sido afastado o movimento da alma, qual, pois, a diferença, não digo entre o homem e o gado, mas entre o homem e a pedra ou o tronco ou qualquer coisa desta natureza?”⁴⁸. Argumento que corrobora as relações intrínsecas entre amizade, sentido da vida e sentido do filosofar.

Além de ser agradável, especialmente nos tempos de adversidade, a da presença do amigo nos protege contra as aflições, conforta-nos com relação ao presente e dá-nos confiança no porvir, não nos deixando “que os nossos ânimos se desencorajem ou se abatam”, graças a ela “os ausentes são presentes, os pobres são cumulados, os fracos são fortes, e, o que é difícil de se dizer, os mortos vivem: vivem na honra, na memória, na dor dos amigos [...] porque se tirares da natureza das coisas a benevolência e a amizade, nem os lares nem as cidades poderiam subsistir”⁴⁹. A razão última do viver, ou seja, sermos felizes, realizados, é uma aspiração própria da vida consoante com o amor ao saber que comporta uma aliança entre ambas.

Sobre o desenvolvimento da amizade – e, por que não dizer, da filosofia? – pendem pestes contra as quais precisamos nos precaver. Podemos sintetizá-las nas palavras de Cícero: “deve-se concluir que na amizade não há maior peste do que a adulação, a lisonja e as louvaminhas. De fato, o vício desses homens desprezíveis e falazes, que falam tudo o que pode agradar e nada de verdadeiro, deve ser estigmatizado com muitos nomes. Como, porém, a simulação de todas as coisas é viciosa (pois tolhe o juízo da verdade e por isso a adultera), por isso, principalmente, repugna à amizade, já que destrói a verdade, sem a qual o nome de amizade não pode ter valor”⁵⁰.

Não erradicamos as pestes da amizade porque, parece, “a natureza, na verdade, é fraca para desprezar o poder”⁵¹, o que já havia sido dito, de outro modo, por S. Paulo em sua afirmação “o espírito é forte, mas a carne é fraca” e que por essa razão queixava-se por ‘fazer o que não desejava e desejava o que não realizava’. Contudo, a postura filosófica precisa conhecer tais vírus que arruinam a amizade e, portanto, a filosofia. Filosofar, além disso, implica em combatê-las, entre outras razões para podermos viver como cidadãos com direitos e dignidade assegurados politicamente.

⁴⁸ M.T. CÍCERO, *op. cit.*, p. 147.

⁴⁹ *Ibidem*, 136.

⁵⁰ *Ibidem*, 165. Como disse Terêncio: “alguém nega? nego; fala? falo; por fim mandei a mim mesmo/ Que concordasse incondicionalmente com tudo...”. *Ibidem*.

⁵¹ *Ibidem*, 153.

Passagem para a política

É em Aristóteles que encontramos a justificativa tanto para fundamentar a hermenêutica filosófica que imbrica conhecimento e *práxis* quanto para justificar uma vida filosófica pautada pelas condições e exigências da amizade. O Estagirita desenvolveu uma concepção de amizade cujo *telos* é viver bem em sociedade, o que deve ser assegurado por leis. Como nascemos e vivemos em sociedade, “a amizade não é outra coisa senão o acordo perfeito de todas as coisas divinas e humanas com a benevolência e a afeição”⁵². Ela poderia ser denominada de política ‘doméstica’ a ser ampliada, concêntrica, para as demais esferas da vida (ética, política, cultural). Nesta mesma perspectiva trilha a hermenêutica filosófica cujo horizonte último é a concretização da solidariedade.

A política visa garantir a efetivação da justiça que, por sua vez, não se fundamenta exclusivamente no legal. Afinal “buscar, pois, de que maneira há que associar-se com o amigo é buscar uma forma do justo; pois também, em geral, todo o justo é relativo a um amigo; porque o justo o é para certas pessoas e pessoas que são parte de uma comunidade, e o amigo é membro de uma comunidade, a da linhagem para alguns, a da vida para outros”⁵³. É na experiência de amizade que sabemos e elucidamos o sentido de ser justo de modo que há uma relação estreita entre amizade e justiça: “parece que em todas as formas de associação encontramos alguma forma peculiar de justiça e também de amizade [...] mas a extensão de sua amizade é limitada ao âmbito de sua associação, da mesma forma que a extensão da existência da justiça entre tais pessoas”, daí porque “as reivindicações de justiça também parecem aumentar com a intensidade da amizade [...] e é com vistas a vantagens para seus membros que a comunidade política parece ter-se organizado originariamente e ter-se perpetuado, pois o objetivo dos legisladores é o bem da comunidade, e eles qualificam de justo aquilo que é reciprocamente vantajoso”⁵⁴.

Reforça a passagem da amizade à política a noção aristotélica de concórdia – própria da constituição e prática política. Não significa uniformidade de opinião: “dizemos que há concórdia numa cidade quando seus habitantes têm a mesma opinião acerca daquilo que é de seu interesse, e escolhem as mesmas ações, e fazem o que resolvem em comum”. Deste modo, “parece que a concórdia é a amizade política, como efetivamente se diz que ela é, pois ela se relaciona com assuntos de nosso interesse e influentes em nossas vidas”⁵⁵. A discórdia nasce quando as pessoas compelem as demais a

⁵² *Ibidem*, 134.

⁵³ *EE*, VII, 10, 1242a.

⁵⁴ *EN*, VIII 9, 1159b 26-29; 1160a 9-10.

⁵⁵ *EN*, IX, 6, 1167a 25-27; 35-36.

praticarem a justiça, mas não se dispõem a praticá-la. Não nos esqueçamos da advertência aristotélica: “se os amigos e a verdade nos são igualmente caros, é à verdade que convém dar preferência”. Ora, a ciência prática suprema – que aglutina os traços da amizade elencados – para Aristóteles é a política da qual a ética (no interior da qual a concepção de amizade foi desenvolvida) faz parte, não como uma ciência independente daquela, mas como um ‘estudo do caráter’, uma reflexão acerca das ‘nossas discussões sobre o caráter’⁵⁶.

Conclusões

A hermenêutica filosófica consiste numa postura (*Tugend*), mais que numa atividade metodológico-estratégica. Postura, enquanto modo de ser pautado pelo ‘princípio da caridade’ em que os amantes do saber confiam um no outro entregando-se ao espírito do diálogo e focalizando os interesses e atenções na ‘coisa mesma’ que se instaura ao dialogarem. A plenitude da dialética dialógica efetiva-se numa atmosfera de convivência benévola, a qual possibilita que os parceiros acompanhem o argumento do outro atentamente. Isto exige o tempo e a disponibilidade próprios daqueles que têm desejos e projetos semelhantes. Neste caso, as perguntas e as respostas não estão dadas de antemão, mas encontram no diálogo seu tempo de desenvolvimento e de maturidade próprias. Por isto dizemos que as perguntas e as respostas dialógicas desvelam quem pergunta e quem responde e só no acolhimento mútuo dos amigos elas podem progredir plenamente.

Se levássemos à risca o conceito de amizade em Aristóteles teríamos de concluir que, rigorosamente falando, só entre poucos amigos seria possível o exercício filosófico. Ora, esta posição, além de aspergir um aroma irênico irreal no âmbito do amor ao saber, levaria ao esfacelamento da universalidade própria da filosofia. Contudo, como é impossível ser amigo de todos, em que consistiria a atualidade da concepção de amizade a partir das imbricações com a hermenêutica para a filosofia? Se não podemos ser amigos de todos aqueles que amam o saber, pelo menos precisaríamos ser benevolentes com relação ao que o outro diz ou quer dizer. O que significaria, em casos extremos, ser benevolente com relação aos ditadores? Decididamente significa não ser lisonjeador, mas assumir a atitude daquele que – acima dos interesses pessoais – é capaz de apreender a relação ética que deve ser estabelecida onde não é o poder que deve ser defendido e justi-

⁵⁶ D. Ross, *Aristóteles*, Lisboa, Dom Quixote, 1987, 193.

ficado, mas a verdade e a felicidade das pessoas. A postura do amigo é a de destruir, nas relações humanas, tudo aquilo que impede a criação de autênticas relações 'domésticas' e cívicas.

Compreendemos então porque a relação entre os que amam o saber não é de correspondência – objetiva ou subjetiva –, mas de coerência ou de certa conformidade entre o modo de ser e de pensar que não pode ser daquele da dialética do senhor e do escravo. Podemos dizer que a dialética dialógica, que se retrata plenamente na noção de amizade aristotélica, deve precaver-se de uma série de pestes que rondam seu desenvolvimento. Uma vez que exige convivência, solidariedade e parceria, emperram seu crescimento a maledicência, a adulação, a ambição por riquezas e as honras. Os amigos não se empenham na destruição mútua, mas têm a vida mais livre e mais feliz como foco de atenção e interesse prático. Tudo isto justifica a passagem – em Aristóteles e na hermenêutica filosófica – de uma linguagem acerca do caráter e da postura própria de amigos para a esfera da política. Servimo-nos das seguintes palavras de Gadamer para concluir nossa reflexão: “se não aprendermos a virtude da hermenêutica, isto é, se não reconhecermos que se trata, em primeiro lugar, de compreender o outro, a fim de ver se, quem sabe, não será possível, afinal, algo assim como solidariedade da humanidade enquanto um todo, também no que diz respeito a um viver junto e a um sobreviver com o outro, então – se isso não acontecer – não poderemos realizar as tarefas essenciais da humanidade”⁵⁷. Assim, a partir de Aristóteles e de Hans-Georg Gadamer, pensamos que, se não é possível ser amigo de todos os amigos do saber, importa pelo menos possuir sentimentos solidários de amizade quando nos propusermos a filosofar sempre sob a égide do bem entrelaçado com a verdade.

⁵⁷ H.G. GADAMER, *Die Moderne und die Grenze der Vergegenständlichung*, 38.

Referências bibliográficas

ARISTÓTELES, *Ética a Eudemo*. Trad. Francisco de P. Samaranch. Madri, Aguilar, 1991. Citado do seguinte modo: *EE*.

_____, *Ética a Nicômacos*. Trad. Mário da Gama Cury. Brasília, Editora de Brasília, 2^o1992. Citado do seguinte modo: *EN*.

_____, *Política*, Brasília: Universidade de Brasília, 2^o1988.

_____, *Retórica*. Introducción, traducción y notas por Quintín Racionero. Madri, Gredos, 1990.

AUBENQUE, Pierre, Sur l'amitié chez Aristote, in *La Prudence chez Aristote*, Paris, PUF, 1986.

CÍCERO, Marco Túlio, *Da velhice e da amizade*, São Paulo, Cultrix, s/d.

DAVIDSON, Donald, *De la Verdad y de la Interpretacion*. Fundamentales contribuciones a la filosofia del lenguaje, Barcelona, Gedisa, 1995.

GADAMER, Hans Georg, *Hermeneutik I: Wahrheit und Methode: Grundzüge einer philosophischen Hermeneutik*, 1986, 2^o1990. Trad. bras. *Verdade e Método*, Rio de Janeiro, Vozes, 1997.

_____, *Hermeneutik II: Wahrheit und Methode*. Ergänzungen, Register, 1986, 2^o1993. Trad. bras. *Verdade e Método II*, Rio de Janeiro, Vozes, 2002.

_____, *Die Moderne und die Grenze der Vergegenständlichung*. Mit Beiträgen von Hans Belting, Gottfried Boehm, Walther Ch. Zimmerli; Radierungen Sean Scully, München, Bernd Klüser, 1996.

GRONDIN, Jean, *Einführung in die Philosophische Hermeneutik*, Darmstadt, Wiss. Buchges., 1991. Trad. bras. *Introdução à Hermenêutica filosófica*, São Leopoldo, Ed. UNISINOS, 1999.

KÖGLER, Hans Herbert, *Die Macht des Dialogs*: Kritische Hermeneutik nach Gadamer, Foucault und Rorty, Stuttgart, Metzler, 1992.

KOSELLECK, Reinhart – GADAMER, Hans Georg, *Hermeneutik und Historik*, Heidelberg, Winter, 1987.

MARTÍNEZ, Tomás Calvo, “Diálogo y racionalidade: el modelo ‘socrático’”, in ÁLVAREZ GÓMEZ, Ángel – MARTÍNEZ CASTRO, Rafael, ed., *En torno a Aristóteles: Homenaje al Profesor Pierre Aubenque*, Santiago de Compostela, Servicio de Publicación e Intercambio Científico, 1998.

MORATALLA, Agustin Domingo, *El Arte de poder no tener razon: la Hermenéutica Dialógica de H. G. Gadamer*, Salamanca, Universidad Pontificia, 1991.

PERELMAN, Chaim, *Dialectique et Dialogue*, in BUBNER, R. – CRAMER, K. – WIEHL, R., ed., *Hermeneutik und Dialektik: H.-G. Gadamer zum 70. Geburtstag*, Tübingen, J. C. B. Mohr, 1970, v. II.

PLATÃO, *Górgias*, Rio de Janeiro, Bertrand Brasil, 31989.

PUENTE, Fernando Rey, *Breves considerações sobre o tema da filia em Aristóteles na obra de H. C. de Lima Vaz*, in MAC DOWELL, João A., ed., *Saber filosófico, história e transcendência*, São Paulo, Loyola, 2002.

ROHDEN, Luiz, *Hermenêutica filosófica – entre a linguagem da experiência e a experiência da linguagem*, São Leopoldo, Ed. UNISINOS, 2002.

ROMBACH, Heinrich, *Über Ursprung und Wesen der Frage*, Freiburg (Breisgau) – München, Alber, 1988.

ROSA, João Guimarães, *Grande Sertão Veredas*, Rio de Janeiro, José Olympio, 131979.

ROSS, David, *Aristóteles*, Lisboa, Dom Quixote, 1987.

Endereço do Autor:

Av. Cristo Rei, 498 - Cristo Rei

93020-350 São Leopoldo — RS

e-mail: rohden@poa.unisinos.br