

## FOUCAULT E GADAMER: ENTRE A HERMENÊUTICA E A ÉTICA DO CUIDADO DE SI

*Foucault And Gadamer: Between Hermeneutic's And Care Of The Self Ethic's*

Rodrigo Diaz De Vivar Y Soler - Unisinos

**RESUMO:** Nosso ensaio procura explorar as relações entre os pensamentos de Foucault e Gadamer nos contextos da hermenêutica e da ética do cuidado de si. Num primeiro momento apresentamos os desdobramentos do cuidado de si e os exercícios espirituais da filosofia antiga e o acesso à verdade como forma de vida. O segundo momento é dedicado a elaborar uma leitura sobre a hermenêutica compreendida como uma experiência ética originária baseadas nas contribuições de Gadamer, Heidegger e Schmidt. Nossas considerações finais são dedicadas a pensar as relações entre o cuidado de si e a hermenêutica através da retomada de uma ética originária desdobrada na analítica sobre o *ethos*, aqui compreendido como a morada do Ser.

**PALAVRAS-CHAVE:** Cuidado de Si; Ética Originária; Hermenêutica.

**ABSTRACT:** Our essay seeks to explore the relationships between Foucault's and Gadamer's thoughts in the contexts of hermeneutics and the ethics of self-care. In a first moment we present the unfoldings of self-care and the spiritual exercises of ancient philosophy and the access to truth as a way of life. The second moment is devoted to elaborating a reading on the hermeneutics understood as an original ethical experience based on the contributions of Gadamer, Heidegger and Schmidt. Our final considerations are devoted to thinking about the relations between self-care and hermeneutics through the resumption of an original ethos deployed in the analytic about ethos, understood here as the abiding of Being.

**KEYWORDS:** Care of the Self; Originally Ethics; Hermeneutics.

### Introdução

Nosso ensaio procura explorar as relações entre o cuidado de si e a experiência de uma ética originária no contexto da hermenêutica. Num primeiro momento apresentaremos os desdobramentos do cuidado de si e os exercícios espirituais da filosofia antiga a partir das contribuições dos pensamentos de Foucault e Hadot. Esses dois intelectuais elaboraram uma contextualização desse princípio através da relação entre o cuidado de si e os exercícios espirituais, compreendidos como um trabalho do sujeito sobre si mesmo no que se refere ao acesso à verdade. Emerge nesse contexto a possibilidade de situarmos o cuidado de si como a efetivação de um posicionamento, uma maneira do sujeito empreender uma *askesis* no sentido de se estabelecer uma forma de vida orientada pela perspectiva agônica da liberdade.

Já o segundo momento, é dedicado a elaborar uma leitura sobre a hermenêutica compreendida como a experiência de uma ética originária. Em *Verdade e Método* Gadamer (1988) afirma que uma filosofia autêntica deve emergir da prática. Portanto, todo filosofar é proveniente da experiência. Nesse sentido, é correto afirmar que a hermenêutica não limita-se em ser meramente um saber metodológico ou epistemológico, mas sim uma prática ética

e, mais especificamente, há que se ressaltar que o modo de filosofar próprio da hermenêutica desdobrasse nas questões que envolvem a compreensão e o diálogo pensados como perspectivas relacionadas a conversação fundamentada na experiência de uma ética originária.

Nossas considerações finais são dedicadas a pensar um olhar sobre as relações entre o cuidado de si e a hermenêutica para explorarmos as nuances da retomada de uma ética originária através da análise sobre o *ethos* compreendido como a morada do Ser, desdobrada em formas de subjetivação.

### **A Ética do Cuidado de Si e os Exercícios Espirituais da Cultura Antiga**

Em seu livro *Exercícios Espirituais e Filosofia Antiga* Hadot (2012), trata de elaborar uma importante análise sobre as relações existentes entre os exercícios espirituais e a filosofia como modo de vida. Em linhas gerais, pode-se afirmar que, para Hadot (2012), a atividade do pensamento não reflete apenas o processo de aquisição do conhecimento como se convencionou acreditar na Modernidade. Antes, ela implica na elaboração de uma ascese, isto é, um processo por meio do qual o sujeito deve instituir, para si mesmo um modo de ser. Mas, o que vem a ser esse trabalho de si para consigo mesmo, essa ascese tão necessária dentro do contexto do mundo antigo? E mais, quais seriam as implicações de tal processo para uma possível leitura em torno das relações que envolvem o *ethos*, o sujeito e a verdade?

Para que tais questionamentos sejam respondidos de maneira minimamente satisfatória é necessário esboçarmos um pequeno quadro histórico com a finalidade de procedermos, segundo orientação de Foucault (2014), um resgate de uma noção um tanto desprestigiada pela cultura ocidental, no caso o princípio do cuidado de si compreendido como elemento fundador do trabalho do sujeito sobre si mesmo. Ocorre que, de acordo com Foucault (1985) e Hadot (1999) o cuidado de si foi obscurecido pelo princípio do conhece-te-a-ti-mesmo responsável por fazer emergir uma dupla interpretação no contexto da sociedade ocidental.

Na primeira delas costuma-se representar o conhece-te a ti mesmo como uma espécie de descortinamento de uma interioridade inerente aqueles que se utilizam do conhecimento para acessar determinada verdade. Tal noção parece sinalizar que foram os gregos os responsáveis pela invenção de uma espécie de subjetividade interiorizada. Este é o caso de epistemólogos que, segundo Leal Ferreira e Pereira (2014) se ocupam em instituir uma linearidade a partir de uma estreita relação entre subjetividade e interioridade. Já a segunda compreende o conhecimento de si no campo das relações entre verdade e subjetividade. Este é o caso da tradição cartesiana que, desde a publicação de *Meditações Sobre a Filosofia Primeira* através da fórmula “*Cogito ergo SUM*” (DESCARTES, 2003, p. 258) acabara por rechaçar qualquer implicação relacionada aos aspectos que envolvem a historicidade, a ontologia e a política.

Entretanto, antes que prossigamos é necessário esboçarmos outro questionamento: qual seria exatamente o papel do conhece-te-a-ti-mesmo no contexto da cultura antiga? A exigência de uma resposta deve nos levar a analisar as relações entre o cuidado e o conhecimento de si a partir de um olhar que tem como base as contribuições de Foucault (2014) sobre as três inscrições oraculares presentes na filosofia grega. Inicialmente, nos lembra Foucault (2014), que as investigações de historiadores e arqueólogos ilustram a presença de um triplo efeito da propaganda delfica cujas inscrições eram: em primeiro lugar, o *meden ágan*, pressuposto por meio do qual o sujeito não deveria colocar muitas questões ao oráculo. Já o segundo referia-se ao *engye* ou a caução necessária ao sujeito no sentido dele não se comprometer com promessas que não poderia cumprir (FOUCAULT, 2014). E, finalmente, encontrava-se inscrito no oráculo em Delfos o

conhece-te-a-ti-mesmo, princípio responsável por lembrar ao sujeito que este deveria examinar a si mesmo antes de formular qualquer questionamento aos Deuses. Valendo-se da interpretação feita por Defradas, Foucault lembra que

Defradas propõe outra interpretação, mas que, também ela, mostra, sugere que o *gnôthi seautón* de modo algum é um princípio de conhecimento de si. Segundo Defradas, estes três preceitos délficos seriam imperativos gerais de prudência: “nada em demasia” nas demandas, nas esperanças, nenhum excesso também na maneira de conduzir-se; quanto às “cauções”, tratava-se de um preceito que prevenia os consulentes contra os riscos de generosidade excessiva; e, quanto ao “conhece te a ti mesmo”, seria o princípio [segundo o qual] é preciso continuamente lembrar-se de que, afinal é-se somente um mortal e não um deus, devendo-se, pois não contar demais com sua própria força nem afrontar-se com as potências que são as da divindade (FOUCAULT, 2014, p. 05/06).

Conforme esta fala de Foucault (2014) destaca, nessas três prescrições não se encontra nenhuma espécie de medida ética para a conduta humana. Na realidade, segundo ele, tratam-se apenas de questões prescritivas. Pequenas regras de prudências provenientes de um princípio maior, isto é, a noção de cuidado de si. Foucault (1985) parece inclinado em nos apresentar essa perspectiva do cuidado de si compreendida como uma regra de conduta na qual era necessário ao sujeito cuidar de si mesmo. No contexto da filosofia, quando Platão ou Xenofonte tratam de evocar os feitos de Sócrates eles não procuram fazê-lo no sentido de ilustrar uma espécie de revelação da interioridade de uma essência humana por meio do conhecimento de si. Antes, essas evocações memorialísticas procuravam mostrar como o conhece-te-a-ti-mesmo tão fortemente evocado era consequência direta do cuidado de si e é justamente por conta desse aspecto que Foucault (2014), por exemplo, ao se referir a Sócrates trata sempre de referendá-lo como mestre, por excelência do cuidado de si.

Essa constatação se efetiva à medida que se pode recolher na *Apologia de Sócrates* (PLATÃO, 2003) traços significativos do cuidado de si. Acompanhando a interpretação da textualidade platônica proferida por Foucault (2014) em *A Hermenêutica do Sujeito*, podemos destacar três momentos de emergência do cuidado de si compreendido como uma agonística da existência.

No primeiro deles, os acusadores censuram Sócrates pelo seu estilo de vida, motivo pelo qual ele fora levado a comparecer perante um tribunal correndo o risco de ser condenado à morte. Entretanto, Sócrates procura demonstrar que, ao invés de se sentir envergonhado, possui orgulho da sua própria condição, pois ele mesmo foi o responsável pela escolha de uma forma de vida orientada pela perspectiva do cuidado de si.

Agora, ó cidadãos, eu me envergonho de vos dizer a verdade, mas também devo manifestá-la. Pois que estou para afirmar que todos os presentes teriam discorrido sobre tais versos quase melhor do que aqueles que os haviam feito. Em poucas palavras direi ainda, em relação aos trágicos, que não faziam por sabedoria aquilo que faziam, mas por certa natural inclinação e intuição, assim como os adivinhos e os vates; e em verdade, embora digam muitas e belas coisas, não sabem nada daquilo que dizem. O mesmo me parece acontecer com os outros poetas; e também me recordo de que eles, por causa das suas poesias, acreditavam-se homens sapientíssimos ainda em outras coisas, nas quais não eram. Por essa razão, então andei pensando que nisso eu os superava, pela mesma razão que superava os políticos (PLATÃO, 2003, p.08/09).

O segundo momento corresponde à missão concedida pelos deuses a Sócrates em relação ao cuidado de si. E, como tal, ele não deveria excluir um só humano dessa atividade, qual seja, a problematização sobre a relação do sujeito consigo mesmo.

Não temerei nem fugirei das coisas que não sei se, por acaso, são boas ou más. Anito disse que, ou não se devia, desde o princípio, trazer-me aqui, ou, uma vez que me trouxeram, não ser possível deixarem de me condenar à morte, afirmando que, se eu me salvasse, imediatamente os vossos filhos, seguindo os ensinamentos de Sócrates, estariam de fato corrompidos. Mas, se me absolvêsseis, não cedendo a Anito, se me dissêsseis: Sócrates, agora não damos crédito a Anito, mas te absolveremos, contanto que não te ocupes mais dessas tais pesquisas e de filosofar, porque, se fores apanhado ainda a fazer isso, morrerás; se, pois, me absolvêsseis sob tal condição, eu vos diria: Cidadãos atenienses, eu vos respeito e vos amo, mas obedecerei aos Deuses em vez de obedecer a vós, e enquanto eu respirar e estiver na posse de minhas faculdades, não deixarei de filosofar e de vos exortar ou de instruir cada um, quem quer que seja que vier à minha presença, dizendo-lhe, como é meu costume: Ótimo homem, tu que és cidadão de Atenas, da cidade mais famosa pelo saber e pelo poder, não te envergonhas de fazer caso do dinheiro, da glória e das honrarias e, depois, não fazer caso e nada te importares com a Sabedoria nem com a Verdade? E, se algum de vós protestar e prometer cuidar, não o deixarei já, nem irei embora, mas o interrogarei e o examinarei e o convencerei e, em qualquer momento que pareça que não possui virtude, convencido de que a possuo, o reprovarei, porque faz pouquíssimo caso das coisas de grandíssima importância e grande caso das parvoíces. E isso o farei com quem quer que seja que me apareça, seja jovem ou velho, forasteiro ou cidadão, tanto mais com os cidadãos quanto mais me sejam vizinhos por nascimento (PLATÃO, 2003, p.17).

Por fim, o terceiro momento corresponde à prática do cuidado de si operar como uma tarefa política da qual Sócrates não mereceria à condenação dos atenienses, mas justamente o contrário, ou seja, ele deveria ser condecorado pelos seus atos uma vez que ocupar-se consigo mesmo implicaria na construção de um *ethos* que envolveria toda a *polis*.

Isso justamente é o que me manda o Deus, e vós o sabeis, e creio que nenhum bem maior tendes na cidade, maior que este meu serviço do Deus. Por toda parte eu vou persuadindo a todos, jovens e velhos, a não se preocuparem exclusivamente, e nem tão ardentemente, com o corpo e com as riquezas, como devem preocupar-se com a alma, para que ela seja quanto possível melhor, e vou dizendo que a virtude não nasce da riqueza, mas da virtude vem, aos homens, as riquezas e todos os outros bens, tanto públicos como privados (PLATÃO, 2003, p.17).

Essas perspectivas apontam para a necessidade de se compreender a *Apologia* (PLATÃO, 2013) como uma espécie de acontecimentos cujas ressonâncias implicariam numa leitura sobre a história do nosso tempo presente, pois o cuidado de si não é somente um conceito, mas antes uma questão prática na qual o sujeito, ao ocupar-se consigo mesmo produziria o esplendor de uma vida filosófica autêntica. Nesse sentido, o cuidado de si extrapola os próprios contornos do platonismo para se instituir como um possível modelo para o contexto de uma atividade hermenêutica. Isto é, no interior da estrutura da ética do cuidado de si podemos rastrear todo um conjunto de procedimentos responsáveis por fazer da filosofia um modo de vida. Desse modo, ao nos determos sobre a construção de uma análise sobre as relações existentes entre os exercícios espirituais no contexto da filosofia antiga e as práticas de subjetividade, necessariamente precisamos aproximar esse campo de análise com os desdobramentos da ética do cuidado de si.

Emerge nesse contexto a tarefa de pensarmos o cuidado de si não como a visualização de uma realidade longínqua – como se quiséssemos pensar à construção de um percurso investigativo do passado a partir de um campo metafísico – mas sim, a indicação das condições por meio das quais podemos construir um mosaico, uma bricolagem para

pensarmos as relações do sujeito consigo mesmo na contemporaneidade, não no sentido de procurarmos nos resíduos textuais da filosofia antiga os elementos prescritivos ou um receituário ético para situarmos os contornos de nossas atitudes cotidianas hoje, e sim para focalizarmos os nossos pontos de singularidade e de diferenciação. O que equivale afirmar que o ensinamento presente no cuidado de si descortina a possibilidade para nós, sujeito da contemporaneidade de experienciarmos à vida encarando-a não como uma contemplação, mas como uma estética da existência. Nesse sentido, o convite realizado por Foucault (1984) seria o de tomarmos à vida como um escândalo da verdade, na qual a atitude da filosofia torna-se um elemento de potencialização para a constituição de novos modos de vida.

### A Experiência de uma Ética Originária Proveniente da Hermenêutica

Em *On the Sources of Ethical Life e Hermeneutics as Original Ethics* Schmidt (2012/2008) sublinha os possíveis contornos da hermenêutica cujas ressonâncias estão inscritas no contexto de uma ética originária. Trata-se, nesse sentido, de conceber a hermenêutica não apenas como uma metodologia, ou seja, um mero ritual exegético pautado na arte de interpretar, mas sim a inscrição de uma espécie de sensibilidade ética cuja dimensão efetiva-se como uma experiência inscrita no pensamento de Gadamer (2006) a partir de correlações investigativas com a perspectiva de uma filosofia prática.

Essa afirmação implica na elaboração de uma pergunta: quais seriam as condições de possibilidade para pensarmos os desdobramentos da hermenêutica como uma experiência ética originária? A resposta exige de nossa parte a elaboração de uma problematização em torno do sentido moderno no qual o conceito de ética foi formulado. De acordo, com essa visão – cuja proveniência se encontra ancorada no pensamento kantiano – a ética estaria inscrita no contexto de nossa modernidade a partir do *reino das normas*. Nesse sentido, ela não seria mais do que uma disciplina cuja finalidade seria de fixar os limites pelos quais os indivíduos devem se sujeitar perante o conjunto de doutrinas prescritas por determinadas instituições delimitando, de tal modo, as faculdades demonstrativas pelas quais o indivíduo deve conduzir-se seguindo certos valores e preceitos tidos como universais.

Em *Fundamentação da Metafísica dos Costumes*, Kant (2003) procura estabelecer que a ética deve se ater a uma espécie de princípio formalista através da avaliação do ato empreendido pelo indivíduo em relação às próprias leis morais. Justamente por conta deste aspecto é que, de acordo com Kant (2003), não são os próprios interesses, os fins ou as consequências do ato que fariam parte de uma espécie de potência ética, mas sim a subjugação do sujeito perante a função universal de um imperativo categórico.

Conforme podemos observar, essa leitura indica que a realidade não pode ser objeto de uma ideologia ou representação, mas sim uma questão que é sempre de ordem prática. Nesse contexto, a ética precisa estar amparada numa razão prática evitando, de tal modo, sua contaminação pelos dados sensíveis. Percebe-se neste caso o fundamento, por parte de Kant (2003), de uma ética do dever responsável por fixar as bases de sua compreensão na estreita relação entre conhecimento e ontologia que é sempre da ordem de sua aplicabilidade.

Ocorre que, para pensarmos os contornos de uma experiência ética originária é necessário que empreendamos uma problematização de acepção moderna e kantiana conferida a essa palavra. Neste caso, segundo Gutiérrez (2000), é necessário elaborarmos a abertura de um diálogo com a compreensão heideggeriana sobre o sentido de uma ética originária que, conforme Cabral (2009) abarca uma radicalização da ética no sentido de se procurar pensá-la a partir de uma análise sobre a história da verdade do *Sei*, cujos pressupostos serão retomados por Gadamer (1995).

De início, podemos afirmar que, para Gadamer (1988) a relação entre ética e hermenêutica pode ser colocada a partir de quatro perspectivas: ela pode inicialmente ser pensada como uma leitura inscrita na doutrina das faculdades dos julgamentos em Kant, como também a partir de um modelo aristotélico, ou ainda apresentar-se como uma questão proveniente do diálogo e da escuta e, por fim, pode estar relacionada com os fundamentos de uma ética da alteridade.

Em *Verdade e Método* Gadamer (1988) mostra-se interessado em empreender, uma leitura da hermenêutica compreendida como ética da alteridade a partir do que Schmidt (2012) chama de *existência ética*. Segundo Schmidt (2008), a leitura realizada por Gadamer nos faz pensar um modelo de ética originária a partir de uma potencialidade que gira em torno de uma problematização dos motivos pelos quais a ética – com a emergência da Modernidade – acaba por entrar em declínio ao ser compreendida meramente como um ato normativo cujo maior sintoma, seja talvez o afastamento da questão ontológica, isto é, quando a episteme moderna criou uma espécie de fissura entre o pensar e o agir. Já na primeira página de *Carta Sobre o Humanismo* Heidegger enfatiza denuncia explicitamente essa questão ao escrever que

Estamos muito longe de pensar a essência do agir de modo suficientemente decisivo. Só conhecemos o agir como a produção de um efeito cuja realidade se estima em função de sua utilidade. Mas, a essência do agir é levar a cabo. Levar a cabo significa desdobrar algo na plenitude de sua essência, guiar-se por ela, producir. Por isso na realidade só se pode levar a cabo o que já é. Mas o que é, antes de tudo, é o ser. O pensar leva a cabo a relação do ser com a essência do homem. Não faz nem produz essa relação. O pensar se limita e oferecer-se ao ser como aquele que ao mesmo tempo foi concedido pelo ser. Esse oferecer consiste em que ao pensar-se o ser chega-se a linguagem. A linguagem é a morada do ser. Em sua morada habita o homem (HEIDEGGER, 2003, p.326).

Ao trilhar caminho semelhante ao de Heidegger, acerca do sentido de uma ética originária como potência do pensar, Gadamer (1988) percebe que, intrínseco a esse processo, encontra-se o procedimento hermenêutico desdobrado na operatividade de um terreno fértil que concebe a existência como um movimento referendado pela vida prática. Segundo opinião de Pereira (2015), Gadamer defende a tese de que uma ética originária não pode ser compreendida como uma mera doutrina. Em *Verdade e Método* Gadamer (1988) aponta que nenhuma linguagem conceitual é capaz de dar conta do problema posto por uma experiência presente no contexto de uma ética originária.

Isso significa que não é possível pensarmos a experiência de uma ética originária no contexto da linguagem? Se atentarmos para o fato de que nossa Modernidade produziu uma relação técnica com a linguagem, podemos categoricamente afirmar que a própria ética como disciplina das faculdades do agir não é mais do que uma mera legisladora das condutas provenientes do sujeito acabando por transformar-se em um saber voltado para o julgamento moral sobre a quebra ou cumprimento de determinada norma. Tal perspectiva acaba por retirar a ética do horizonte de possibilidades presentes em uma dimensão potente da linguagem e da ontologia.

Nesse sentido, o desafio consiste em perceber o contexto e a deliberação de uma ética originária a partir do que Schmidt (2012) chama de aplicação, que seria, segundo argumenta Gadamer (2006), a práxis, isto é, uma atitude de se superar a dualidade como único modo de se compreender o mundo e as coisas. De certa forma o que Gadamer (2006) procura nos dizer é que a estrutura da práxis é a própria aplicação, uma vez que toda problemática da compreensão deve estar inscrita numa dimensão ontológica no sentido dela operar como próprio fundamento do ser.

Esse projeto remete a leitura realizada por Gadamer (1988) de *Ser e Tempo*, livro no qual Heidegger (2010) apresenta a ideia de compreensão como um dos traços fundamentais do *Dasein* cuja facticidade é o limiar da nossa condição ética originária.

Deste modo, se quisermos estabelecer uma leitura da ética nos dias de hoje precisamos percebê-la não como doutrina, mas como questão de experiência, uma vez que a ética, concebida como disciplina encontra-se mergulhada no mais profundo abismo de um mundo regrado pela técnica, já que ela não consegue encontrar um lugar de confiabilidade. Dito de outra maneira, ousaríamos afirmar que nossa ética contemporânea encontra-se em crise porque não reside em uma morada, carecendo de um *ethos*. Em *Introdução à Metafísica* Heidegger expõe decisivamente a questão ao formular que

[...] a mesma fúria sem consolo (sic) da técnica desenfreada e da organização sem fundamento do homem normal. Quando o mais afastado rincão do globo tiver sido conquistado tecnicamente (sic) e explorado ecômicamente (sic); quando qualquer acontecimento em qualquer lugar e a qualquer tempo se tiver tornado acessível com qualquer rapidez, instantaneidade e simultaneidade e o tempo, como História houver desaparecido da existência de todos os povos; quando o pugilista valer, como o grande homem de um povo; quando as cifras em milhões dos comícios de massa forem um triunfo – então, justamente então continua ainda a atravessar tôda (sic) essa assombração, como um fantasma, a pergunta: para que? Para onde? E o que agora? A decadência espiritual da terra já foi tão longe, que os povos se vêem (sic) ameaçados de perder a última força de espírito capaz de os fazerem simplesmente ver e avaliar, como tal, a decadência (entendida em sua relação com o destino do Ser). (HEIDEGGER, 1969, p.64-65).

É diante de tal contexto que a hermenêutica procura pensar os desdobramentos da experiência de uma ética originária cujo embrião encontra-se delimitado pelos trabalhos de Gadamer (1988/2006) remetendo a um olhar sobre o pensamento que se move pela práxis e não somente pela reflexão ou pela funcionalidade. Tal experiência se refere a questão que envolve os problemas de uma filosofia prática inscrita na perspectiva dos modos de vida. Trata-se, neste caso de estabelecer uma retomada, pois na antiguidade o *ethos* encontrava sua morada no seio de uma linguagem autêntica que refletia o mundo sem o doutrinamento das faculdades do sujeito antes, oportunizava uma leitura investigativa sobre a profundidade e os mistérios do Ser como no caso de *Parmênides* que segundo opinião de Jaeger (1952, p. 100-101)

Si queremos, pues, comprender plenamente el íntimo sentido de la manera de Parménides, necesitamos recordar que, a diferencia de los filósofos jônios, no se esconde, no se esconde detrás de su tema, borrándose a sí misma en forma verdaderamente homérica, sino que anuncia en su propio nombre una singular revelación como Hesíodo. Su proemio es un testimonio de la profundidad religiosa de su mensaje y de la imperiosa experiencia que le há capacitado para penetrar en la naturaleza del verdadero Ser.

Enquanto que na cultura antiga existia um modo de se constituir a experiência de ética de uma linguagem autêntica que procurava prescrever uma leitura sobre o *vir-a-ser* na Modernidade essa linguagem torna-se meramente uma questão formal concebendo a ética a partir de uma funcionalidade baseada em critérios normativos.

Deste modo, a tarefa de pensar a hermenêutica como a possível experiência de uma ética originária deve nos remeter a um minucioso trabalho de *(re) encontro* com a linguagem no sentido de procurarmos produzir um estranhamento com nossa própria condição ontológica. Uma possível efetivação desse *(re) encontro* seria a visualização dos efeitos comovedores da arte sobre a existência refletidos no campo da ética. A arte seria,

neste caso, uma força necessária para o exercício de uma ascese no contexto da contemporaneidade uma vez que ela pode provocar uma ruptura em relação aos domínios da técnica. E isso por conta da possibilidade de se prescrever um sentido voltado para o estranhamento em relação ao mundo. Nesse contexto, a poesia operaria como uma força responsável por *desenrosçar o carretel da linguagem*. A poesia retoma o projeto de uma ética originária apresentando-nos o sentido como o primeiro nome do Ser. E já que os poetas são, ao lado dos pensadores os guardiões da linguagem, como tão bem apontou Heidegger (2003) essa voz deve ecoar sempre com a finalidade de nos mostrar como, e sob quais circunstâncias a potência da vida encontra-se delimitada pelo espírito de um destino trágico.

Este é o caso de *Fuga da Morte*, texto escrito por Paul Celan (1969) para narrar o que lhe havia acontecido nos campos de concentração. As dolorosas experiências vivenciadas face ao horror e da banalidade do mal são sintetizadas de maneira singular como no trecho destacado abaixo e que encerra o poema

Leite negro da madrugada nós te bebemos de noite  
 nós te bebemos ao meio-dia a morte é um dos mestres da Alemanha  
 nós te bebemos de noite e de manhã nós bebemos bebemos  
 a morte é um dos mestres da Alemanha seu olho é azul  
 acerta-te com uma bala de chumbo acerta-te em cheio  
 um homem mora na casa teu cabelo de ouro Margarete  
 ele atira seus mastins sobre nós e sonha a morte é um dos mestres da Alemanha  
 eu cabelo de ouro Margarete  
 teu cabelo de cinzas Sulamita (CELAN).

Muito embora não seja nossa intenção nesse ensaio instituir algum princípio exegético nesse comovente relato de Celan (1969), podemos nos aventurar em traçar algumas linhas gerais sobre os motivos pelos quais essa textualidade belíssima pode nos aproximar de uma experiência ética originária.

Esse poema fora publicado pela primeira vez em 1952 no livro *Ópio e Memória* em que Paul Celan procura apresentar ao mundo sua vivência em meio ao horror promovido pelos nazistas. Celan que esteve cavando terra suja em Auschwitz dirige suas palavras buscando denunciar toda forma de indiferença pela qual a técnica alcançou seu auge no contexto da modernidade capturando toda forma de conhecimento e racionalidade a serviço da barbárie. Barbárie esta que não poupou a própria língua alemã. Pelas mãos de Celan a língua de Goethe, Schiller e Hölderlin é amaldiçoada e transformada, segundo brilhante constatação de Maltz (2013), no *hino do holocausto*. O poeta que sobrevive ao horror já não se sente em condições de manter a tradição e trata de recriar a relação com a linguagem profanando os sentidos ortográficos e eruditos concedidos ao alemão para transformá-lo na própria linguagem da morte. Trata-se nesse caso de apenas narrar o horror como uma *vox-off* que pretende-se apenas fazer ouvir.

Outro ponto que chama nossa atenção é que não existe, por parte de Celan, uma condenação moral das atrocidades cometidas pelos soldados nazistas nos campos de concentração. Constatamos apenas a presença de um narrador que tenta se colocar em fuga relatando mecanicamente o que lhe acontece nesse percurso. O carrasco é representado somente como um homem que *mora na casa*. Contudo, o que o torna atroz são seus gestos carregados de indiferença, pois o homem brinca com as serpentes ao mesmo tempo em que manda matar seus semelhantes obrigando-os a cavar suas próprias sepulturas fazendo-os ainda entoar um canto suave para honrar suas próprias mortes. Aqui, podemos visualizar como o de matar que, em outros momentos históricos, poderia ser compreendido como uma bravura torna-se com o nazismo uma questão banalizada, pois



conforme lembra o poema o carrasco assovia tanto para os mastins quanto para os judeus. Outro traço significativo corresponde à maneira pela qual Celan retrata a condição a qual foi submetido o povo judeu a partir de um ponto de vista histórico. Valendo-se de uma linguagem alegórica Celan procura nos mostrar que os judeus outrora tidos como o povo escolhido de Deus, agora precisam beber o leite negro que lhes é servido e a perplexidade reside no fato de que ele mesmo sabe o que lhes espera e não têm qualquer saída, pois aqueles que possuem os cabelos dourados à Margarete continuarão a exercer suas práticas de extermínio enquanto aqueles que possuem os cabelos acinzentados à Sulamith serão enviados aos crematórios e as câmaras de gás.

Nesse contexto, a leitura dessa porosidade textual implica diretamente em uma análise da hermenêutica como uma ética originária. Schmidt (2008) compreende que tal processo pode ser relacionado ao que Aristóteles (2002) chama no livro VI de *Ética a Nicômano* de *phoresis*.

Embora deva-se ressaltar que, para o pensamento aristotélico, o mais importante seja a atribuição da razão dedutiva enquanto que a *phoresis* caracteriza-se como uma forma de conhecimento mais precária, não se pode negar, segundo Gadamer (1995) que existe uma relação de complementariedade entre a *phoresis* e a faculdade dedutiva.

Nesse sentido, uma ética originária seria uma forma de perceber o mundo no que se refere ao contexto da conduta humana e mais precisamente aos processos de subjetivação, pois a *phoresis* embora esteja preocupada com o bem universal, é um desdobramento de uma dada singularidade. Em *Interfaces da Hermenêutica* Rohden nos lembra que o filosofar compreendido como um modo de vida implica diretamente numa leitura sobre o papel da subjetividade no exercício de construção de uma ética originária

Ora, refletir sobre a subjetividade ou elaborar uma filosofia renovada do sujeito, implica retomar as origens da filosofia e criticar o conhecimento representacional, “inspirado na noção cartesiana do cogito, enquanto medida e regra de certeza, que define a filosofia moderna”. Não podemos delimitar a subjetividade aos curtos contornos do cogito ergo sum, mas precisamos nos perguntar “eu sou, mas o que é que eu sou, eu que sou?” Ao que com Ricoeur respondemos: “O Eu sou tem de se alcançar pela via dum trabalho de interpretação: “a auto-posição não é um dado, mas sim uma tarefa; ela não é gegeben, mas aufgegeben.” Refletir, hoje, sobre as relações entre filosofar e a subjetividade significa retomar, pois, um dos fios por vezes perdidos no itinerário da filosofia (ROHDEN, 2008, p.124).

E acompanhando as reflexões Rohden (2008) podemos afirmar que se é verdade que *Ética a Nicômano* (ARISTÓTELES, 2002) afirma que *todas as coisas se inclinam ao bem*, a hermenêutica pode, nesse contexto, pode abarcar várias finalidades, mas dentre todas se sobressai à compreensão e a busca pela instauração do sentido e talvez seja necessário nesse instante pensar *Aristóteles contra Aristóteles*, ou seja, trata-se de promover uma forma de conhecimento incrustrada na perspectiva do ser crítico, para que deste modo, possa se elaborar uma leitura sobre o Ser no contexto de uma ética originária.

### Considerações Finais

Conforme apontamos anteriormente, nossa Modernidade acabou por relegar o problema de uma ética originária para um segundo plano e nesse sentido é correto afirmar que uma analítica sobre as possíveis relações da experiência de uma ética originária com o contexto do cuidado de si precisa estar ancorada no que Heidegger nomeia em *Ser e Tempo* (2010) como *uma história sobre o esquecimento do Ser* e nesse contexto necessitamos passar pelo crivo da experiência de uma ética que potencialize a *phoresis*. Conforme trata de lembrar

Gadamer (1988, 385) “ Não há nenhum *ethos* sem *logos*. Esse é o mesmo foco de toda *Ética a Nicômano*”.

Nesse contexto, há a necessidade de se pensar a hermenêutica como uma ética da alteridade em que o filosofar torna-se um modo de vida, uma perspectiva de se instituir um modo de pensar responsável pela elaboração de um trabalho do sujeito sobre si mesmo. Deste modo, tal projeto encontra-se delineado pela própria retomada do sentido de uma ética originária cuja perspectiva encontra-se delimitada pela questão do diálogo e da conversação como instrumento de uma nova potência de vida. A esse respeito escrevera certa vez Gilles Deleuze (1992) que a atividade filosófica se caracteriza pela premissa da conversação responsável por fomentar um diálogo agônico com outros saberes como a ciência e a política, por exemplo. Agônico porque o que está em jogo nessa arte do diálogo empreendido por uma conversação elabora táticas de guerrilha, pequenas estratégias infames responsáveis por estabelecer uma problematização diante dos acossamentos promovidos pelos dispositivos. O que equivale dizer que a hermenêutica pensada no contexto de uma ética originária a partir da correlação com o cuidado de si implica na produção de novas formas de outros processos de subjetivação.

## REFERÊNCIAS

ARISTÓTELES. *Ética a Nicômano*. São Paulo: Martin Claret, 2002.

CABRAL, Alexandre Marques. *Heidegger e a Destruição da Ética*. Rio de Janeiro: Mauad, 2009.

CELAN, Paul. Fuga da Morte. In GUINSBURG, J. TAVARES, Z.R. *Quatro Mil Anos de Poesia*. S/P. São Paulo: Perspectiva. Disponível em: <http://www.blocosonline.com.br/literatura/poesia/pi03/pi230301.htm>. Acesso em 20/11/2015, 1969.

DELEUZE, Gilles. *Conversações*. São Paulo: Editora 34, 1992.

DESCARTES, René. *Meditações Sobre a Filosofia Primeira*. Multilíngues de Filosofia/UNICAMP: Campinas, 2003.

FOUCAULT, Michel. *História da Sexualidade II: o uso dos prazeres*. Rio de Janeiro Graal, 1984.

\_\_\_\_\_. *História da Sexualidade III: o cuidado de si*. Rio de Janeiro Graal, 1985.

\_\_\_\_\_. *A Hermenêutica do Sujeito*. São Paulo: Martins Fontes, 2014.

GADAMER, Hans.Georg. *Verdad y Metodo I*. Ediciones Sígueme: Salamanca, 1988.

\_\_\_\_\_. *El Inicio de la Filosofía Occidental*. Paídos: Barcelona, 1995.

\_\_\_\_\_. *O Caráter Oculto da Saúde*. Petrópolis: Vozes, 2006.

GUTIÉRREZ, Carlos.B. *Ética y Hermenêutica. Natureza Humana* 2(2), 2000, pp. 249-272. Disponível em: <http://pepsic.bvsalud.org/pdf/nh/v2n2/v2n2a01.pdf>. Acesso em: 20/11/2015, 2000.

HADOT, Pierre. *O Que é a Filosofia Antiga?* São Paulo: Loyola, 1999.

\_\_\_\_\_. *Exercícios Espirituais e Filosofia Antiga*. São Paulo: coleção Filosofia Atual, 2012.

HEIDEGGER, Martn. *Introdução à Metafísica*. Rio de Janeiro: Biblioteca tempo Universitário, 1969.

\_\_\_\_\_. Carta Sobre o Humanismo. In HEIDEGGER, M. *Marcas do Caminho*. (pp. 326-376). Petrópolis: Vozes, 2003.

\_\_\_\_\_. *Ser e Tempo*. Petrópolis: Vozes, 2010.

JAEGER, Werner. *La Teología de Los Primeros Filósofos Griegos*. Fondo de Cultura Economica: Ciudad de México, 1952.

KANT, Immanuel. *Fundamentação da Metafísica dos Costumes*. Edições 70: Lisboa, 2003.

LEAL FERREIRA, Arthur. PEREIRA, Natália Barbosa. Técnicas de Si e Clínica Psi: um campo de estudos etnográficos. *Polis e Psique*. 4(3), 2014, pp. 80-89. Disponível em: [http://seer.ufrgs.br/index.php/PolisePsique/article/view/49853/pdf\\_12](http://seer.ufrgs.br/index.php/PolisePsique/article/view/49853/pdf_12). Acesso em: 18/11/2015, 2014.

MALTZ, Bina. Fuga da Morte: o hino do holocausto. *WebMosaica revista do instituto cultural judaico marc chagall* 5.(1), 2013, pp. 98-109. Disponível em: <file:///C:/Users/Professor/Downloads/43103-172827-1-PB.pdf>. Acesso em: 20/11/2015.

PEREIRA, Viviane Magalhães. Hermenêutica Filosófica Como Filosofia Prática. *Ekstasis: Revista de Hermenêutica e Fenomenologia*. 4(1), 2015, pp. 38-52. Disponível em: <file:///C:/Users/Professor/Downloads/16826-59285-1-PB.pdf>. Acesso em: 20/11/2015.

ROHDEN, Luiz. *Interfaces da Hermenêutica: método, ética e literatura*. Caxias do Sul: EDUCS, 2008.

PLATÃO. *Apologia de Sócrates*. Belo Horizonte: Virtual Books, 2003.

SCHMIDT, Dennis. *Hermeneutics as Original Ethics*. In SCHMIDT, D. SULLIVA, S. *Difficulties of Ethical Life*. (pp.01/19). Fordham University Press: New York, 2008.

\_\_\_\_\_. *On the Sources of Ethical Life*. *Research in Phenomenology* 42, 2012, pp. 35–48. Disponível em: <http://booksandjournals.brillonline.com/content/journals/10.1163/156916412x628739?crawler=true&mimetype=application/pdf>. Acesso em: 19/11/2015.