

## **A missão hermenêutica de la filosofia em tempos de novo humanismo**

*(The Hermeneutic Mission of Philosophy in the Age  
of New Humanism)*

Maria Luísa Portocarrero

### **Abstract**

*It is the aim of this text to understand how the concepts of formation, common sense, judgment and taste, rehabilitated by H.-G. Gadamer, are essential beacons of the human sciences and of Humanism, today so much demanded by some sectors of the harsh sciences, such as medicine. Humanizing services and behaviors is a contemporary complaint that needs conductive categories and of real hermeneutics testimonies. Philosophy must therefore indicate the ways.*

**Keywords :** renewal of humanism, fundamental concepts, philosophy of relational praxis and humanization of behaviors

### **Resumo**

*É objetivo deste texto perceber como os conceitos de formação, senso-comum, capacidade de juízo e gosto, reabilitados por H.-G. Gadamer, são balizas essenciais das 'ciências' humanas e do Humanismo, hoje tão reclamado por alguns setores das ciências duras, como seja a medicina. Humanizar serviços e comportamentos é uma reclamação dos nossos dias que precisa de categorias condutoras e de*

*testemunhos hermenêuticos reais e militantes. À Filosofia da praxis cabe pois indicar caminhos.*

**Palavras-chave:** Renovação do humanismo, conceitos fundamentais, filosofia da praxis relacional e humanização de comportamentos

## **1. Humanidades e humanismos**

Vivemos hoje uma situação paradoxal, marcada pelo eco prolongado das filosofias francesas dos anos sessenta e do seu anti-humanismo acentuado. Lembremos, por exemplo, a influência do estruturalismo e o efeito do marxismo em L. Althusser, que, nomeadamente, na sua obra *Pour Marx*, celebra “a definição do humanismo como ideologia” (Ferry & Renaut 1985: 19) e fala abertamente de um anti-humanismo teórico e de um “anti-humanismo filosófico de Marx” reduzindo a cinzas o mito filosófico do homem.

Por outro lado, são hoje as próprias ciências, nomeadamente a medicina e a Bioética a trazer para o centro de debate contemporâneo a necessidade de humanização da saúde e das práticas e a importância das humanidades na formação do técnico ou do especialista.

Recordemos então e, em primeiro lugar, o que os discursos anti-humanistas dos anos sessenta punham em causa: era o humanismo metafísico que consagrara o sujeito como inteiramente fechado sobre si, não aberto à alteridade e fundamento indiscutível do sentido. Era justamente este humanismo, que fazia equivaler autonomia e fechamento a toda a alteridade, aquele que já Heidegger criticava na sua *Carta sobre o humanismo*.

Esta crítica era feita, como sabemos, em nome da necessidade de restaurar a abertura extática do ser humano, aquela que o faz escapar à condição da coisa e ser temporalidade, finitude, relação, pergunta pelo ser, enfim pessoa. O anti-humanismo heideggeriano denuncia aliás “todas as formas de pensamento, a começar pelo marxismo, que

levaram a fechar o sujeito sobre si mesmo e neste sentido, a destruí-lo” (Ferry & Renaut 1985: 266). Heidegger propõe-nos com a sua interpretação do *Dasein* uma temporalização das categorias e universais que não tem como resultado aqueda num relativismo ou num historicismo. Com efeito, o *Dasein* ou pessoa aparece como o sujeito capaz do esquematismo, entendendo por esquema, à maneira kantiana, a síntese de categoria e tempo (275–277). Por outras palavras, se a ontologia geral remete “para a metafísica entendida como disposição natural do homem, é no sentido em que este homem é o homem do esquematismo – modo pelo qual Heidegger evita efetivamente a acusação de psicologismo que lhe dirigiam Cassirer e Husserl” (277).

Este esquema da imaginação, e aqui Heidegger segue Kant, não é uma representação mas uma atividade e é por isso que na sua filosofia crítica da tradição vai surgir um primado da razão prática sobre a teórica (278), que nomeadamente Gadamer vai partilhar.

Ordenemo-nos então: é no conceito de pessoa e não no de sujeito metafísico que se centra hoje a problemática *contemporânea de uma renovação Humanidades e que se resumem nos dias de hoje grandes tensões e conflitos, nomeadamente, aqueles que são suscitados pelo desenvolvimento da tecnociência, pelas teorias que proclamam a programação prática de um pós- humano e o advento de um trans-humano.*

Sabemos que hoje quase toda a nossa maneira de viver está condicionada pela mediação científica e tecnológica, que determina a maior parte da nossa maneira de ver, de sentir, de pensar, enfim, de ser. “Conhecemos”, “sabemos” e “vemos” – pelo menos do ponto de vista científico – muito mais do que se poderia imaginar noutros tempos, a respeito do universo e de nós mesmos – principalmente no que respeita à nossa dimensão física, biológica (genética). Desenvolvemos também uma quantidade prodigiosa de recursos

técnicos capazes de transformarem radicalmente o nosso ambiente e o nosso corpo, chegando até à possibilidade de dispor, de algum modo, da vida.

No entanto, e de forma paradoxal, tomámos consciência de que somos perigosos para nós mesmos e para a natureza, de que gerámos uma grave situação de crise ambiental, à qual corresponde ainda uma outra crise, não menos dramática, e que diz respeito ao modo como esquecemos como menos importante o significado da vida humana na sua dimensão ética e cultural. A invasão pela técnica do mundo da vida e das relações humanas, acontecida no séc. XX, deu origem a uma série de patologias que conhecemos bem e que estão associadas à desumanização: a solidão, a depressão, o pânico, a violência e o desespero.

Vivemos nos dias de hoje este ambiente de suspeita e de desumanização resultante das confusões a que nos conduziu, no Ocidente, o antropocentrismo pós-nominalista que nos levou a perder de vista dimensões essenciais da condição humana. Que dimensões são estas afinal, as que foram esquecidas e que deram origem à crise do humanismo e das humanidades? Falámos já da crise do sujeito fechado sobre si, esquecendo a sua dimensão relacional ilimitada e, nomeadamente, a sua condição de ser situado, vivendo na natureza que precisa de ser cuidada e não apenas dominada. Mas esqueceu-se também a nossa dimensão corpórea e a de sermos um ser- com outros seres, cuja alteridade hoje nos desafia a um verdadeiro diálogo. Veja-se hoje a importância do diálogo de culturas. Foi também escamoteado o facto de termos uma constituição biológica que nos obriga a lidar com um involuntário ou inconsciente, que a psicanálise já assinalava, e que nos constitui. Não pode de facto falar-se de humanismo hoje, se desconhecemos a natureza real do homem e as condições da sua dimensão ética e social.

O humano que Ricoeur caracterizou já como *homo simplex in vitalitae, duplex in humanitatae*, usando uma célebre expressão também já utilizada por Maine de Biran é, de facto, dotado de uma natureza dupla, simultaneamente intelectual e sensível. Não é pois o *cogito*, que pressupunha “que a existência do homem se explica por uma intuição intelectual que parece ignorar a existência exterior” (Njimom 2016: 14), a essência da humanidade do homem. O humanismo de hoje reabilita também o lado passivo, afetivo e emocional do homem, quer isto dizer, sabe que ele já não se resume à vontade e à razão. É preciso repensar o homem como ser intermédio entre bios e logos, entre a capacidade de sentir e ser afetado e a de raciocinar.

Com efeito, hoje não se podem esquecer as novas ciências biológicas, médicas e todo o horizonte da bioética, que se desenvolveu desde os anos setenta do séc. XX, e que descobriram a importância crucial da biologia molecular e da genética na formação e futuro da humanidade do homem. Com estas descobertas, o corpo deixou de ser uma simples máquina capaz de executar simplisticamente as ordens de um espírito que o move. O espírito nasce agora, pelo contrário, da complexidade biológica o humano.

A alma que, para Sto. Agostinho, é a prova indiscutível da nossa proveniência divina e, para S. Tomás, a forma substancial do corpo [...] – para António Damásio, ela não passa de um produto do cérebro. A alma, segundo a ciência atual, é um dado da natureza, um feixe de virtualidades inúmeras. Por isso, uma estratégia hedonista, ou a favor de uma determinada aparência corporal não satisfaz o que de mais profundo e essencial emerge do humano (Sérgio 2004: 25).

Coloca-se-nos então uma alternativa: qual a concepção hoje dominante na consideração do humano e qual o seu reflexo nas novas humanidades; escolhemos a do primado do espírito em sentido clássico ou a das ciências do cérebro, hoje dominantes? Sabemos que não podemos escamotear o papel do cérebro, estudado pelas neurociências que nos revelam que ele “é um órgão plástico que à força de se exercer ganha volume, alargando o seu espectro de percepção e concepção do real” (Njimom 2016: 68). Pela sua plasticidade o cérebro tem uma função criativa, inventiva e imaginativa. Diz-se assim que o homem é um sujeito. Mas é a educação que faz do homem um ente particular, o cérebro é apenas a instância fabricadora do espírito. Então, se hoje não podemos entender o homem sem o contributo das neurociências, também não o podemos reduzir a uma radicalização biologista, ele não é uma máquina programável, semelhante a um computador. Ele faz-se, histórica e intersubjectivamente, um si mesmo.

Claro que a filosofia não pode falar hoje do homem de uma forma válida sem ter em conta o que nos diz a ciência sobre ele. Mas são hoje as ciências que nas suas aplicações médicas, nomeadamente, requerem as humanidades. Como? Na medida em que a medicina, local onde se testam e aplicam os novos conhecimentos biológicos, se situa no cruzamento de várias ciências e o médico é um homem da capacidade de juízo que não está pré-programada neurologicamente.

Com efeito, se as humanidades contemporâneas se devem basear na crítica do humanismo antropocêntrico, de raiz metafísica e se percebem que o princípio biológico de compreensão do humano nos conduz, por sua vez, a uma outra dimensão marcada pela precaridade e pelas interações da vida deste ser com o conjunto do ecossistema, elas também sabem que sem a educação esta forma de existir não é nada. É mediante a formação que o homem, um ser possível, é perfectível. “O homem é um ser cuja essência é ir para além de si mesmo [...]. No homem existe sempre uma faculdade que se opõe à

natureza e que lhe dá o poder de fixar as normas da sua própria vida” (111).

Que educação propor então, quando os princípios metafísicos e o desrespeito pelo corpo, pela sensibilidade e pela diferença, imperaram no Ocidente e não só. Uma educação para a transdisciplinaridade e respeito pelos outros seres vivos, um reconhecimento do homem-coração, teorizado por Ricoeur, pode ser o caminho destas novas humanidades. Elas devem ser hoje guiadas pela ética e por uma educação de cariz hermenêutico que substitua, como quis Gadamer, as abstrações passadas pela orientação pelos conceitos do humanismo clássico que podem ter hoje uma grande fecundidade no seio de uma cultura transdisciplinar. Que categorias são essas?

## **2. Os conceitos de formação, senso- comum, capacidade de juízo e gosto**

Começemos por recordar as raízes do humanismo, núcleo das humanidades: ele tem uma raiz europeia, de índole judaico-cristã; enquanto forma de pensar, surge com o mundo romano e tem como característica principal o reconhecimento da humanidade do homem e a recusa da barbárie. “A *humanitas* de Roma inspirada pela *paideia* do helenismo tardio nas escolas filosóficas, impunha a renúncia à violência e à destruição da cultura. A educação do homem e do cidadão devia realizar-se em benefício da construção da razão e da edificação da paz” (Mattei 2015: 55). Por outro lado, lembra J.F. Mattei, o humanismo inscreveu-se no movimento de ideias a que o Renascimento chamou *studia humanitatis* (*Ib.*), fenómeno que aconteceu apenas na Europa depois do nominalismo e referiu “o trabalho de erudição presente nas humanidades”. Então se o termo humanidades deriva longinquamente da *humanitas* latina de Cícero e Quintiliano que, segundo Delumeau (1984), se identificava com a polidez de costumes e, mais

especificamente, com a civilização, é no Renascimento que ele se impõe.

Com efeito quando os intelectuais italianos, a partir de Petrarca, se voltaram para os grandes escritores da Antiguidade, fazem-no em ordem a recuperar os valores da cultura que tais escritores tinham exaltado. Os intelectuais renascentistas, a princípio estudiosos das línguas antigas – grego e hebraico, principalmente – começaram a ser identificados como *humanistas*. Muito rapidamente, entretanto, o *humanismo*<sup>1</sup> passou a ser identificado com uma linha de pensamento determinada pelo surgimento de uma nova escola filosófica, que se diversificou imediatamente e passou a caracterizar a forma de pensamento que cultivou as letras e sobretudo a formação como capacidade de elevação do homem acima da sua particularidade.

A formação, categoria central do Humanismo, determinada mais tarde por Herder como elevação até à humanidade, implicava o trabalho sobre a coisa e, ao mesmo tempo, o trabalho sobre si próprio do homem que assim evita a pura impulsividade da satisfação imediata das suas necessidades. Desejo inibido, este trabalho implica simultaneamente o distanciamento do imediato da necessidade pessoal e do interesse privado. O que quer dizer que o ponto de vista do outro, que também deseja, é imediatamente reconhecido, como legitimamente existente, no longo caminho de subida dos homens até ao *sensus communis* que permite o reconhecimento.

A formação designava uma capacidade de aperfeiçoamento e o caminho do reconhecimento do outro; neste sentido, ela apresenta uma estreita relação com o conceito de cultura. No entanto, H.-G.

---

<sup>1</sup> «Foi o filósofo alemão Arnold Ruge que o criou o termo *humanismus* para designar a sua conceção de um «humanismo integral» que se opôs ao «humanismo unilateral» dos socialistas». «O termo humanismo aparece apenas no séc. XIX e não referia a corrente do renascimento que reabilitou o gosto pelas obras antigas» (Mattei 2015: 32).



Gadamer lembra-nos que, com esta associação nos referimos mais ao resultado da formação do que ao próprio processo da formação, que é aqui o mais importante. A formação deve antes ser entendida como processo e não tanto como resultado, na medida em que o resultado da formação não se realiza segundo o modelo da produção de objetos técnicos mas nasce do processo interno de formação e configuração de si e por isso encontra-se em constante desenvolvimento e progressão (Gadamer 1986: 17). O conceito de formação, lembra o filósofo, é genuinamente histórico e nada desaparece na formação adquirida, pelo contrário tudo o que se assimila acaba por desabrochar. É justamente o caráter histórico da “preservação” o que importa para uma compreensão das humanidades:

Na formação que foi alcançada nada desaparece, pelo contrário, tudo se guarda. Formação é um conceito genuinamente histórico e trata-se justamente deste caráter histórico da ‘conservação’ na compreensão das ciências do espírito (17–18).

A formação, categoria central das Humanidades, referia pois, segundo Gadamer, que valoriza sobretudo a forma como Hegel a definiu, um movimento de reconhecimento do próprio no estranho, um voltar a si a partir do outro. Neste sentido, lembra *Verdade e método*, o indivíduo encontra-se constantemente no caminho da formação e da superação da sua naturalidade, uma vez que o mundo em que vai entrando está humanamente mediado ou conformado através da linguagem e dos costumes (20). Enquanto a formação é o elemento no interior do qual aquele que é formado se move, ela implica justamente aquilo que Helmholtz chamava o tato, isto é, uma sensibilidade e capacidade de sentir situações diferentes da sua e de se colocar nelas, capacidade que não possui quaisquer princípios universais para se

poder exercer, nem qualquer conhecimento sedimentado em que possa basear-se (22).

Neste sentido, o tato, outra das categorias fundamentais de uma educação pelas Humanidades, não pode fixar-se de forma concetual e não está expressado. É da própria situação concreta que o tato retira o conhecimento para a resolver. A pessoa formada tem tato, o que a ajuda a manter a distância, a evitar o chocante, a evitar a aproximação excessiva e a violação da esfera íntima da pessoa (*Ib.*). Ela sabe ver-se a si mesma e aos seus objetivos privados com distância, isto é, com os vêm os demais.

Os pontos de vista gerais aos quais se mantém aberta a pessoa formada não representam um padrão fixo de validade, mas, pelo contrário, são atuais na medida em que representam pontos de vista possíveis dos outros (23).

Toda a polémica do filósofo com a hermenêutica das ciências humanas, proveniente de W. Dilthey, vai neste sentido. Ao perguntar que forma de conhecimento se pode aprender com a tradição humanista, em ordem a conceber o núcleo das humanidades, Gadamer recorre a Vico e à sua obra *De nostri temporis studiorum ratione*, sublinhando o valor de toda a tradição que se desenvolveu a partir da retórica como possibilitadora de conhecimento.

Vico defendia o humanismo contra a exclusividade da formação metódica de Descartes e falava numa nova ciência que tem o seu fundamento em velhas verdades: “refere-se por isso ao *sensus communis*, ao sentido comunitário e ao ideal humanístico da eloquência, momentos que aparecem já no antigo conceito de sábio” (25).

Ao entrar em polémica com as ciências modernas, Vico visa apenas chamar a atenção para os limites de uma metodologia puramente matemática e assim proclama o cultivo da *prudentia* e da *eloquentia*. O que segundo este filósofo dá uma diretriz à vontade

humana não é a razão abstrata, mas pelo contrário, a universalidade concreta representada pela comunidade de um grupo, de um povo, de uma nação ou do género humano no seu conjunto. O *sensus communis*, conceito romano que Vico reabilita e defende, recolhe ainda a antiga polémica de Aristóteles contra o saber puramente teórico e a sua defesa da *phronésis*, como uma outra forma de saber do universal que sabe dirigir-se à situação concreta e suas circunstâncias.

A *phronésis* ou sabedoria prática de cariz ético é uma virtude espiritual e nela a determinação do concreto pelo universal é uma ousadia do ser moral; então acolher e dominar eticamente uma situação concreta requer que se relacione o acontecimento sob o universal, isto é, sob o objetivo que se persegue, em ordem a que surja o correto. No entanto este universal refere-se a um vivido histórico, adquirido pela experiência vivida em comunidade.

Assim Vico mostrava que a formação pelo *sensus communis* não se nutre do verdadeiro de ordem necessária e matemática mas antes do verosímil (50). É num tom crítico, orientado contra a especulação nascida com a filosofia do sujeito, que o filósofo em apreço se insurge e fala na importância do *sensus communis* como eixo da convivência humana. Este não significa, de acordo com o filósofo, apenas uma certa capacidade geral de todos os homens, que podemos relacionar com a formação, mas é ao mesmo tempo o sentido que funda a comunidade (*Ib.*). Sem as consciências elevadas acima de si, a pontos de vista gerais e comunitários, é difícil não cair no individualismo e comprometer os elos que fundam a comunidade.

Mas não é só o *sensus communis* que marca a existência ética e histórica do ser humano, é também a sua capacidade de juízo, tão diferente do juízo constringente. Esta capacidade não pode ensinar-se de acordo com princípios gerais mas apenas formar-se e exercer-se em cada momento em que é solicitada.

O decisivo, lembra-nos Gadamer, não é nesta capacidade a aplicação de uma universalidade mas a congruência interna (62): quem possui juízo são, não é apenas capaz de julgar o particular a partir de pontos de vista gerais, mas como nos diz Gadamer, sabe o que é realmente importante, isto é foca as coisas pela ótica dos pontos de vista corretos, justos e são (63). Ela funda-se no gosto pelo que é comum, enquanto forma de conhecer que sabe distanciar-se de si mesmo e das suas perspectivas privadas e que é capaz de acolher a situação concreta do outro.

O gosto, um conceito de origem mais moral do que estética (66), refere um fenómeno social de primeiro nível: a aplicação dos costumes, que nunca nos são dados como um todo ou entendidos normativamente, de maneira unívoca, mas precisam de um juízo em situação para avaliar os casos concretos de forma correta. O gosto caracteriza-se pelo facto de a sua escolha conseguir distanciar-se das coisas que fazem parte das necessidades mais urgentes da vida; neste sentido, B. Gracián, que está na origem deste conceito, considerava-o como uma primeira espiritualização da animalidade (67).

Mas o gosto, como capacidade de distanciamento dos interesses básicos, não se reduz a pura qualidade privada, é pelo contrário bom gosto que se sente ferido pelo que repugna: "O bom gosto é uma sensibilidade que evita de modo tão natural o chocante que o seu modo de agir resulta completamente incompreensível para aquele que não o tem" (94). Assim Gadamer lembra como o gosto marca o fenómeno da moda e surge também no âmbito jurídico. Vejamos: do fenómeno da moda faz parte a universalidade empírica, isto é, o facto da comparação e uma atenção aos demais.

Daí que Kant considerasse que era melhor ser um louco da moda do que estar contra a ela (*Ib.*). Assim o fenómeno de gosto deve poder caracterizar-se como capacidade de discernimento espiritual diz Gadamer (69). "Tanto o gosto como a capacidade de juízo são

maneiras de julgar o individual por referência a um todo, de avaliar se ele concorda com tudo o resto, isto é, se é adequado” (70).

Assim não é apenas na moda que o sentido do gosto se exerce; é também ao nível jurídico: com efeito, o juiz que aplica a lei não a aplica apenas *hic et nunc*, mas colabora no próprio desenvolvimento do direito, através da sua sentença. Deste modo, o direito e os costumes aperfeiçoam-se por força da produtividade da sua aplicação a cada caso particular e a capacidade de juízo humana mostra como este tipo de situações completa a sua amplitude. Consequentemente o gosto é também uma forma de conhecimento, apesar de não poder tornar-se independente do aspeto concreto em que se realiza nem de poder reduzir-se a conceitos e regras. Neste sentido Gadamer reaviva-nos a memória dizendo: “A aparição do conceito de gosto no séc. XVII, cuja função social e vinculadora, mencionámos, entra assim numa linha da filosofia moral que pode perseguir-se até à antiguidade” (72).

O sentido profundamente ético, social e mesmo político do senso comum, da capacidade de juízo e do gosto, cultivados pelo humanismo perde-se com o avanço da Modernidade, que dá a plena soberania ao sujeito isolado e ao pensamento operatório, enquanto fundamento gnosiológico de todo o sentido. Nomeadamente, Kant ao “desacreditar qualquer outro conhecimento teórico que não seja o da ciência natural obrigou a reflexão sobre si das ciências do espírito a apoiarem-se na teoria do método das ciências naturais” (74).

Este tipo de desenvolvimento que veio a possibilitar uma interpretação puramente técnica do pensar, isto é, um pensamento pensado à medida do fazer e do produzir, conseguiu um ordenamento pragmático dos céus, do mundo e das coisas e fez explodir o narcisismo humano. Hoje, esta cultura chegou ao seu ponto limite, é contestada por muitos setores contemporaneidade e, de facto, ela acabou por transformar o próprio homem em mero produto de mercado e puro objeto científico. O que significa que os grandes elos da convivência

humana e da sua razão prática (não operatória) foram sendo paulatinamente dissolvidos.

Deste modo, lembra-nos Gadamer os conceitos de formação, senso-comum, capacidade de juízo e gosto devem hoje ser norteadores de uma nova educação, pois favorecem a plasticidade e abertura do humano e precisam por isso de ser cultivados como esquemas de um humanismo prático e, diria Ricoeur talvez, militante.

Sem esta militância, de natureza hermenêutica e sem os seus rituais e testemunhos, como fica hoje a questão das humanidades? As humanidades referem-se a comportamentos, ações, compromissos e não a abstrações; precisam de balizas concetuais e testemunhos eminentes.

## **Bibliografía**

Ferry, L. & Renaut, A. (1985). *La pensée de 68. Essai sur l'anti-humanisme contemporain*. Paris: Gallimard.

Gadamer, H.-G. (1986). *Gesammelte Werke. Hermeneutik I. Wahrheit und Methode 1, Grundzüge einer philosophischen Hermeneutik*. Tübingen.

Mattei, J. F. (2015). *L'homme dévasté*. Paris.

Njimom, I. (2016). *Qu'est-ce que l'humanisme aujourd'hui? Vers une tentative "bio-centrique"?* Paris: L'Harmattan.

Sérgio, M. (2004). *Alguns olhares sobre o corpo*. Lisboa: Piaget.