

GADAMER COM PLATÃO E O CONHECIMENTO NA HERMENÊUTICA FILOSÓFICA

[GADAMER WITH PLATO AND KNOWLEDGE IN PHILOSOPHICAL
HERMENEUTICS]

Cristian Marques

Doutorando e Mestre em filosofia pela PUCRS. Bolsista CNPq. Atua principalmente nas áreas de fenomenologia e hermenêutica.

(E-mail: cristianmq@gmail.com)

Recebido em: 30 de novembro de 2018. Aprovado em: 21/01/2018

Gadamer com Platão e o conhecimento na hermenêutica filosófica

MARQUES, Cristian

Resumo: O objetivo deste artigo é explicitar aspectos da interpretação de Gadamer à *Carta Sétima* de Platão que lancem luz sobre quais traços fundamentais são imprescindíveis a uma epistemologia que se ancore na hermenêutica filosófica. Merold Westphal propôs em um artigo que a hermenêutica filosófica poderia fornecer elementos para uma renovação da epistemologia analítica. O presente trabalho inscreve-se no interesse amplo de tratar sobre que implicações teriam para noção de conhecimento se a epistemologia seguisse o caminho apontado por Westphal. Para tanto, escolhemos um trabalho onde Hans Georg Gadamer, principal defensor da hermenêutica filosófica, explora uma interpretação fenomenológica de Platão em que identificamos elementos relevantes para pensar a noção de conhecimento dentro dessa chave de leitura. Hans-Georg Gadamer explora, sob a luz de sua concepção ontológico-hermenêutica, o texto da *Carta Sétima*, dando um entendimento renovado a alguns aspectos da obra platônica, bem como indicações a uma compreensão fenomenológica do conhecimento.

Palavras-chave: Teoria do Conhecimento. Gadamer. Platão. Carta Sétima. Hermenêutica.

Abstract: The aim of this article is to make explicit aspects of Gadamer's interpretation of Plato's Seventh Letter that shed light on what fundamental traits are indispensable to an epistemology that is anchored in philosophical hermeneutics. Merold Westphal proposed in an article that philosophical hermeneutics could provide elements for a renewal of analytic epistemology. This paper is part of the broader interest of discussing what implications would have for the notion of knowledge if epistemology followed the path Westphal pointed out. For this, we chose a work where Hans Georg Gadamer, the main defender of philosophical hermeneutics, explores a phenomenological interpretation of Plato in which we identify relevant elements to think the notion of knowledge within this key of reading. Hans-Georg Gadamer explores, in the light of his ontological-hermeneutic conception, the text of the Seventh Letter, giving a renewed understanding to some aspects of the Platonic work, as well as indications to a phenomenological understanding of knowledge.

Keywords: Theory of Knowledge. Gadamer. Plato. Seventh Letter. Hermeneutics.

Gadamer com Platão e o conhecimento na hermenêutica filosófica
MARQUES, Cristian

INTRODUÇÃO

A obra filosófica de Hans-Georg Gadamer não visava, como é bem sabido, o tratamento de problemas típicos da epistemologia, assim como também não era preocupação de seu mestre Martin Heidegger. As questões precípua de interesse para eles se moviam desde um âmbito ontológico. A tematização do compreender (*Verstehen*) aparece no centro de uma proposta filosófica diversa da tradição epistemológica contemporânea nesses dois autores. Distanciando-se da abordagem hermenêutica, as investigações epistemológicas mormente possuem um grupo de questões com que se ocupam concernentes à justificação de crenças relativas ao nexo entre verdade e realidade. Laurence Bonjour, por exemplo, na introdução de seu já clássico *Estrutura do Conhecimento Empírico* (1985), assevera ser uma das principais tarefas do epistemólogo mostrar qual é a estrutura do conhecimento para que seja possível justificar a nossa crença em um mundo exterior. Uma empresa como essa está muito afastada dos interesses de Gadamer, haja vista seu modo próprio de filosofar ter recusado a necessidade de justificação de crenças em algum exterior por oposição a interior. Juntamente com Heidegger, o tratamento dado por Gadamer da compreensão parte de um âmbito anterior à maneira de trabalhar do epistemólogo. O epistemólogo tenta entender como se relacionam as proposições com a realidade enquanto refletem nossa atitude predicativa. Heidegger e Gadamer tratam de uma posição antepredicativa. Não obstante, Gadamer tratou em diversas passagens de suas obras de temas relativos ao conhecimento e ao conhecer.

O problema da compreensão em *Verdade e Método* (1960) não pode ser esclarecido pela perspectiva epistemológica, circunscrita ao teórico; mas pela ideia de uma filosofia que é eminentemente prática em seus fundamentos. Jean Grondin (2000, pp.103-109), também em sintonia com essa interpretação, mostra como Gadamer, ao criticar Dilthey, recusa as questões epistemológicas como prioritárias. Se essa dimensão prática estava no quadro heideggeriano, é sem dúvida na elaboração gadameriana que toma relevo. Eis o panorama contra o qual Gadamer opera seu olhar e que não é imediatamente identificado por conta da erudição de autores clássicos na tradição que entram em diálogo no interior de sua obra. Contudo, a crítica à metafísica desenvolvida por Heidegger apresentava uma investida e resgate de certos temas instalados no cerne da metafísica clássica, além dos anos de aprendizado junto a Paul Natorp e Nicolai Hartmann, ao ponto de moldarem profundamente a maneira de encarar os problemas filosóficos por Gadamer (GRONDIN, 2001, pp.107-110). Acompanhar as idas e vindas de Gadamer, em sua obra, pelos temas e autores legados pela tradição, revela o quanto ele é tributário dos clássicos, como Platão e Aristóteles, tanto ou mais que o movimento fenomenológico. Heidegger já havia despertado para determinadas questões filosóficas a partir do encontro com a filosofia de Aristóteles, trazendo essa dimensão prática para o interior de sua própria empreitada pela questão do ser. As interpretações fenomenológicas realizadas por Heidegger sobre Aristóteles causaram uma impressão marcante em Gadamer indicando os caminhos os quais passaria a seguir a partir disso. Porém, seguir esses caminhos vai muito além do escopo desse artigo.

O percurso sobre temas e autores que Gadamer realizou, como todo grande autor da filosofia frequentemente faz, mobilizou posicionamentos que vez ou outra tocaram questões que não lhe eram centrais. Em Gadamer, as questões epistemológicas não participaram do escopo de seu interesse; contudo, elas aparecem com uma frequência suficiente e com implicações importantes ao ponto de despertar o interesse de alguns epistemólogos. Richard Rorty, por

Gadamer com Platão e o conhecimento na hermenêutica filosófica
MARQUES, Cristian

exemplo, mais de uma vez endossou a hermenêutica filosófica, tanto que em *A filosofia e o espelho da natureza* (1994) explicitamente rejeitou todos os tipos de aspirações fundacionista à epistemologia, sugerindo – não isento de críticas – que posições como a de Heidegger e Gadamer apontavam a direção a qual haveria de renovar-se as teorias do conhecimento. Merold Westphal (2008), epistemólogo analítico, em um trabalho especificamente dedicado a essa questão, reconheceu também na hermenêutica filosófica uma forma de abordar temas epistemológicos. Haveria, portanto, uma teoria do conhecimento a ser desenvolvida sobre as fundações existenciais lançadas por Heidegger, assevera. Poderia ser uma epistemologia alternativa às opções fundacionistas, quiçá uma epistemologia de cariz coerentista. A despeito do abismo entre os quadros teóricos em que se movem essas diferentes filosofias, o reconhecimento de possibilidades de desenvolvimento promissoras na hermenêutica é patente em suas especulações.

A hermenêutica filosófica, como Hans-Georg Gadamer mesmo afirma em “*O movimento fenomenológico*” (1963, pp. 105ss), parte dos contributos de Husserl e principalmente Heidegger onde o “abismo kantiano” passa a ser considerado como não existente. Dito de outro modo, a situação hermenêutica é aquela que reconhece o papel da linguagem como uma espécie de lugar onde sujeito e objetos ocorrem juntos; portanto, o conhecimento de objetos se dá no horizonte da linguagem. Essa maneira de colocar a filosofia afasta-se radicalmente da concepção kantiana, pois parte de uma co-pertença já sempre estabelecida de sujeito-objeto. Para Gadamer, a linguagem como o lugar onde o ser e suas inter-relações ocorrem é histórico e, com isso, evita o ahistoricismo que julgava instalado na posição transcendental de Husserl. A ênfase na finitude da compreensão humana, dada por Gadamer à hermenêutica filosófica, desde seus anos de aprendizado com Heidegger, retira o conhecimento da dependência de um sujeito transcendental que subsistiria para além da finitude. Tais traços sumários da filosofia gadameriana não permitem antever claramente o que intuiu Rorty ou o que especulou Westphal. Porém, é possível pensarmos que o tratamento que Gadamer deu às questões concernentes à dimensão epistemológica está em estreito diálogo com os clássicos.

Jean Grondin (2000, pp.4-21), apresentando a filosofia de Gadamer, assegura a importância para a filosofia do hermenêuta o entendimento obtido pelos estudos em Platão. Gadamer teria incorporado a unidade entre dialética e a dimensão prática do diálogo a partir da compreensão de como o conhecimento emerge no próprio processo dialógico. Assim, se a hermenêutica filosófica proposta por Gadamer possui mesmo o potencial produtivo antevisto por Rorty e Westphal, é na noção de conhecimento operada por ele desde seu encontro com Platão que terá seu elemento mais crucial. Entre todos os estudos que Gadamer fez sobre os escritos platônicos, ao menos dois parecem-nos essenciais para a conformação do pensamento de Gadamer da noção de conhecimento: o *Filebo* e a *Carta Sétima*. O *Filebo* de Platão, sem dúvida, possui uma riqueza há muito explorada pelos comentadores quanto ao tributo de Gadamer a esse diálogo. A *Carta Sétima*, por sua vez, tem sido apresentada em seus aspectos de hermenêutica da política e do político (VALENTIM, 2012), da relação entre escrita e oralidade e a postura platônica acerca do caráter experimental da filosofia, dos aspectos dialéticos entre fenomenologia e hermenêutica do real (ROHDEN, 2011; 2012; 2013; 2018). Gostaríamos de sublinhar o aspecto do conhecimento (*episteme*) que aparece nessa carta platônica e como isso é um elemento que compõe um traço relevante na hermenêutica gadameriana. Esse objetivo posto para o presente trabalho visa contribuir com a reflexão iniciada por Westphal de, desde a hermenêutica filosófica, antever uma possível renovação da epistemologia. Acreditamos que esse traço deva ser parte essencial da epistemologia prevista por Westphal.

Gadamer com Platão e o conhecimento na hermenêutica filosófica
MARQUES, Cristian

A EPÍSTOLA DE PLATÃO E A LEITURA DE GADAMER

Que seja o autêntico filosofar mais que uma oposição entre a dimensão oral e a dimensão escrita, Platão sustenta na *Carta Sétima* (323d-352a) um posicionamento acerca do filosofar como irremediavelmente dialético. Esse testemunho da perspectiva platônica da dialética, como sendo o único processo capaz de conduzir ao conhecimento, afasta a pretensão de métodos à verdade que sejam apriorísticos ou passíveis de apreensão por meio de manuais. O “verdadeiro filosofar” constitui-se também por uma dimensão propositiva que, no convite a pensar junto, provoca e põe em movimento o pensamento. Por isso, os destinatários da *Carta* não são somente os amigos de Dião, mas nós também que somos provocados a entrar no jogo dialético. Por conta do caráter provocativo deste texto da *Carta*, é completamente alheio se sua redação teve a pena de Platão como origem. Importa, pois, que ela tenha sido objeto e catalisadora de reflexões para Gadamer desenvolver certa noção de conhecimento (ROHDEN, 2013, p.28-31).

Platão mais de uma vez preocupou-se com o que nos convoca ao filosofar, como possibilidade humana, de se deparar com o inusitado, o espanto (*thaumazein*), revelador de nossa ignorância frente a algo. Embora a cada vez de uma maneira diferente, como no *Teeteto* (em especial nos passos 151e-183c, 187b, 201d, 202c e 208d-e), no “caminho para Larissa” do *Menon* (97e-98a, e a alegoria referida) e até em algumas passagens da *República* (473d e 476b-480a), a dúvida nos assalta quanto à questão do saber (*sophia*) frente à mera opinião (*doxa*). A postura relativa ao “verdadeiro filósofo” é o que torna alguém sabedor de algo e não um mero exibidor de habilidades oratórias, como aquelas praticadas pelos sofistas ou mesmo da postura exemplificada na *Carta* sobre os tiranos de Siracusa, Dionísio I e II. A diferença entre *episteme* e *doxa*, a primeira referida à busca pelo verdadeiro e a segunda sem esse compromisso, pode surgir do *thaumazein* tal como é afirmado no *Teeteto* (155d); contudo, não pode permanecer indefinidamente no espanto. O espanto e a dúvida precisam pôr-se em diálogo com a troca de perspectivas, em dialética, aspirando à *sophia*. E a filosofia não é um fim, mas está sempre a caminho, tal como seu movimento dialógico essencial, sem consumir-se.

O elemento central da dialética platônica, herança socrática, é um movimento que se mantém deixando sua consumação em aberto (GADAMER, 1931, p.38-48). Esse caráter transitório, de um constante inacabamento, acarreta uma formação conceitual incontornavelmente provisória – como Gadamer (1931, pp.11) apontou na introdução de sua *Ética Dialética de Platão* – sem que isso seja um problema. Toma-se a provisoriidade conceitual como um momento em que se antecipa sua eficácia no mundo. Não é por acaso que Gadamer (1990, pp. 367-9) compreende a dialética antes implicada em uma ética que uma epistemologia; é certa expressão estética, mais ligada à maneira como se produz arte que se desvela a verdade tornando o filosofar distinto da sofística. Gadamer (1964, pp.91) aproxima-se da *Carta Sétima* de Platão em parte à luz de uma cuidadosa interpretação global da doutrina platônica do Uno e da Díade indeterminada. Não desejamos explicitar todo o caminho argumentativo realizado por Gadamer, mas expor somente aquilo que contribui para compreendermos o sentido de conhecimento que aparece em suas interpretações da *Carta*.

A leitura gadameriana de Platão é atravessada pela filosofia hegeliana, como ele mesmo reconhece “...vor allem aber kam das tiefere Eindringen in Hegel meinen Plato-Studien zugute” (1931, p.160), um benefício obtido para seus estudos platônicos ao aprofundar-se em Hegel. Essa “voz” hegeliana em sua leitura levou Gadamer a compreender a tensão entre o Uno e a Díade

Gadamer com Platão e o conhecimento na hermenêutica filosófica
MARQUES, Cristian

indeterminada como ideias que não poderiam ser isoladas, mas, isso sim, como Hegel expôs profundamente em sua *Ciência da Lógica*: uma ideia conduz ao seu oposto. Assim, toda identidade pressupõe uma diferença e vice-versa. A relação da identidade e diferença integra-se à concepção de diálogo, sendo essa tensão o motor que abre horizontes no mundo, pois o diálogo é o lugar do ser projetado. Pode-se dizer que é onde a presença do “aí”, como mostrou Heidegger (1927), faz-se no mundo tendo lugar a compreensão e o sentido. O diálogo é visto por Gadamer, nessa relação de identidade e diferença, como o que explicita o “aí” em intercâmbio com o outro; é um possível em abertura, uma disposição. Tal modo de expor os elementos hegelianos no quadro geral da filosofia de Gadamer é evidentemente heideggeriano, conquanto Gadamer jamais afastou o modo próprio de Heidegger colocar questões. Sua trajetória é uma perspicaz matização de Platão com Hegel e Heidegger (GADAMER, 1971, p.87-101).

Pode parecer um tanto anacrônico recorrer a Hegel para ler Platão; entretanto, Hegel não somente se inspirou em Platão para pensar desse modo, mas tem uma dívida filosófica imensurável com o ateniense. Gadamer, seguindo essa inspiração hegeliana, diz que o *Parmênides* de Platão claramente suporta esse discernimento de uma noção de interdependência. Ele diz que, em tradução livre, “uma ideia pura e simples não pode ser conhecida porque ela sempre está envolvida por uma rede de ideias” (1964, p. 112). Então, a imagem do Uno e da Díade é uma forma de expressar a interdependência entre a identidade e a diferença, assim como pode ser dito que é o início de uma regra lógica da linguagem. As formas diversas dessa tensão foram exploradas por Gadamer (1931) em sua interpretação do *Filebo* de Platão. Fica mais claro quando lemos uma passagem (15d) do *Filebo* que afirma “nós percebemos a identidade do Uno e do Múltiplo surgindo em qualquer lugar em que sentenças (*logoi*) são proferidas”. Gadamer (1964, p.113) ainda aponta o *Timaeus*, correlacionando a resistência de *ananke* e de *nous* com a dualidade da identidade e diferença, dizendo que essa oposição é, na verdade, uma oposição nos conceitos estruturados no *logos*. Portanto, conclui Gadamer, sua origem não é cosmológica, mas antes dialética.

Se a origem não é cosmológica e sim dialética, então se está apontando para o caráter de linguagem dessas inter-relações. Assim, se a linguagem é a origem dessa estrutura, isso quer dizer que não é somente o lugar onde ela aparece, mas é o paradigma de abordagem platônica para questões axiológicas, cosmológicas e éticas; isto é, não se restringe aos *logoi*. Torna-se muito improvável sob essa leitura entendermos a dialética platônica sem a vermos no quadro de uma filosofia prática (GADAMER, 1930, p.230ss). Precisamente essa dimensão prática faz-se ver no entrelaçamento realizado em *Verdade e Método* (1960) por Gadamer entre a dimensão intelectual, explicativa e de aplicação em sua hermenêutica, sobretudo no aspecto de aplicação da compreensão. A compreensão, por de certa forma exercer um efeito sobre aquilo que interpreta, alterando-o ou a si mesmo, revela que ela mesma é afetada pelo que lhe advém, seja o encontro com o outro seja a própria linguagem. Essa relação com o outro não se dá sem algum conhecimento no sentido cognoscitivo, ainda que a compreensão, o *Verstehen* gadameriano, jamais seja redutível a esse aspecto da cognição. A interpretação que Gadamer faz do Uno e da Díade no texto “Dialética e Sofística na Carta Sétima de Platão” (1964) deixa transparecer esse aspecto de um papel cognoscitivo delas na dialética. Destacamos essa leitura de Gadamer porque acreditamos que ela mostra o modo como Gadamer relaciona o Uno e a Díade com o conhecimento, e é o que tentaremos apontar mais precisamente agora.

Gadamer com Platão e o conhecimento na hermenêutica filosófica
MARQUES, Cristian

O CONHECIMENTO NA CARTA VII DE PLATÃO

Ainda que os ideais políticos tenham sido frustrados por conta da experiência direta com a política real do tirano de Siracusa, a *Carta* de Platão transpira o desejo de que o fazer filosófico venha articulado com uma conduta que se inclina para o Bem (ROHDEN, 2013, p.26-27). Não é coincidência, portanto, o tom confessional de suas experiências de vida aliado a uma convicção pedagógica no diálogo como maneira de ascensão à *sophia*. Platão pretende fornecer um resumo de que espécie de conduta é propícia ao conhecimento verdadeiro. Ele espera que seus destinatários tenham certa disposição para trilhar um caminho assim como ele mesmo o vê e crê que seu amigo Dião compartilhava consigo: “se vossa maneira de pensar e vossos planos forem como os dele [de Dião], disponho-me a ajudar-vos” (323d–324a). Essa ajuda não é fornecida por meio da apresentação de conceitos abstratos, ainda que os use, sendo a proposta a oferta de uma oportunidade para a prática do saber. Platão de fato “visava contribuir, por meio de palavras, para a consecução do seu projeto ético-político, precedido pela práxis” (ROHDEN, 2013, p.32) a despeito das frustrações inevitáveis que a vida impõe.

A prática dialético-dialógica apresentada por Platão tem entre seus interesses a conquista de uma atitude conducente ao saber. Portanto, o caráter meramente de análise de proposições a fim de identificarmos a justificação do conhecimento é distante tanto de Platão quanto da hermenêutica filosófica. Essa virtude de conduzir ao saber certo comportamento lança para dentro da dimensão epistêmica elementos que escapam ao lógico, à formalização de tipo matemático. Filosofar, assim como obter conhecimento, dá-se enquanto uma construção tramada entre o esforço fenomenológico de ver a realidade tal como ela se apresenta e a adequação possível de um discurso eficiente em tratar do fenômeno. As fundações existenciais da hermenêutica que despertaram a curiosidade do epistemólogo Merold Westphal (2008) quanto às suas possibilidades para uma teoria do conhecimento, sem dúvidas, passam por esse aspecto prático do conhecer. Também não deve causar mais estranheza, do modo como temos exposto sobre a epístola platônica, que Platão adote uma postura pedagógica ao tratar de como o conhecimento é obtido.

Gadamer (1964, p.95) percebe claramente esse aspecto pedagógico emaranhado à produção do conhecer afirmando sobre o tópico do excurso filosófico da *Carta Sétima* (342a-344c): “Por que a possibilidade de compelir alguém a compreender no caminho da matemática pode, por exemplo, não existir na filosofia?”. O conhecimento matemático parte de axiomas e segue dentro de regras lógicas um percurso que exclui a dimensão contingencial do mundo, assim como a temporalidade. Mas por que à filosofia não é dado alcançar *sophia* com o sentimento de certeza típico das matemáticas? A preocupação platônica na interpretação de Gadamer (GADAMER, 1964, p.101) não é tanto da diferença entre *episteme* e *doxa*. Mas, em sendo aos olhos leigos a dialética similar a sofística, como evitar que tomemos uma pela outra? Dito de outro modo, por que é a filosofia sempre e inevitavelmente obscurecida pela sofística? A resposta de Platão, no excurso da *Carta Sétima*, é que nossos meios para comunicar o conhecimento (*episteme*) – que são o nome (*onoma*), a explanação (*logos*) e a imagem ou o exemplo ilustrativo (*eidolon*) –, todos eles tendem a afirmar eles mesmos ao invés de apresentar a coisa mesma (*Sache*).

Essa passagem da *Carta* (342a-345c) é denominada aqui de excurso filosófico; ainda que não seja um passo externo ao texto, pelo contrário, fundamenta “conceitualmente, no conjunto do relato, sua concepção dinâmica da filosofia do ponto de vista metodológico” (ROHDEN,

Gadamer com Platão e o conhecimento na hermenêutica filosófica
MARQUES, Cristian

2012, p. 112). Platão apresenta-nos os momentos dialéticos para trilhar na senda do conhecimento, sendo que a conduta do conhecedor é parte do processo que torna a ascensão dialética ao saber em filosofia. Contudo, os meios para comunicarmos conhecimento não revelam a coisa mesma, mas uma representação da coisa mesma. O exemplo de geometria fornecido por Platão e comentado por Gadamer (1964, p. 101) ajuda a entender por que nenhum dos meios de conhecer um círculo é o próprio círculo; nada apresenta a coisa mesma de modo não distorcido. Cada um dos momentos dialéticos tem seu próprio modo de afirmar-se no lugar da coisa mesma (*Sache*). Aos três momentos ditos acima na *Carta* (nome, explanação – ou definição –, ilustração – ou imagem), Platão (342a-b) adiciona que o conhecimento é ele próprio um momento dialético tanto quanto a coisa conhecida que existe verdadeiramente. Luiz Rohden (2012, p. 113) vê nos três primeiros momentos “uma unidade epistemológica” própria lançando o esteio para instituição científica e filosófica; características que ele liga à designação feita por Gadamer de hermenêutica metodológica. O quarto e o quinto momento seriam corretamente identificados dentro da perspectiva de uma hermenêutica filosófica.

Gadamer (1964, p.101-102) prossegue esclarecendo que em uma imagem como a do círculo pode fazer surgir um falso problema matemático, como era muito claro no tempo de Platão o problema matemático da quadratura do círculo. A ambiguidade inerente das palavras, com seus múltiplos sentidos, torna-se também muito clara com o uso por Platão do exemplo do círculo (GADAMER, 1964, p. 103). O nome, *onoma*, a palavra, “é o que é dito” (PLATÃO, 342b), mostra já aí a relação entre a expressão e a coisa, porque o nome é sempre nome de algo, o que é dito. Entretanto, quando falamos do círculo, usando o nome círculo, ele mesmo não está presente como círculo no nome que usamos para referi-lo. O círculo verdadeiro não é, portanto, o nome dele, como intuitiva e rapidamente percebemos. Mesmo o *logos* ou definição, ou explanação – com o qual poderia clarificar o sentido individual de cada palavra – é intrinsecamente ambíguo por causa do “princípio do Uno e do Múltiplo”. Gadamer (1964, p. 105) diz então que:

O entrelaçamento dos gêneros mais elevados no *Sofista* e, mais ainda, o exercício dialético que o jovem Sócrates coloca através do velho Parmênides, conduz apenas à percepção negativa de que não é possível definir uma ideia puramente por si só, isolada, e que muitos entrelaçamentos de idéias militam contra a concepção positiva de uma precisa e inequívoca de pirâmide ideias.

O entrelaçamento de todas as ideias com outras significa, de acordo com Gadamer, que existe uma ambiguidade inescapável em todas as definições. O *logos*, a definição ou explanação, é esse segundo momento do processo dialético em vistas de obter conhecimento que, todavia, parece trazer a possibilidade para o equívoco. Platão escreve (342b) que ela é “composta de nomes e verbos” em uma referência clara ao modo de predicação, do isto é aquilo. Tal como o nome, a definição também não é ela mesma aquilo do que diz, mas um indicativo de que o conhecedor é capaz de não somente ter um meio de referir algo, mas que ele deve ser capaz de explicar na trama das palavras as determinações em que ela se insere. Gadamer diz “talvez, em última análise, a Díade indeterminada é destinada precisamente a implicar que para nós não exista nenhuma estrutura clara e inequívoca de Ser” (1964, p.105). Ora, o momento de definição, ou explanação (*logos*), somente ocorre dentro do discurso que leva até ela (o *logos*) e essa definição somente tem seu sentido determinado dentro dessa rede de relações tramada pelo discurso que a gerou (o qual está inserido também em uma trama de relações com outros discursos). Essa rede,

Gadamer com Platão e o conhecimento na hermenêutica filosófica

MARQUES, Cristian

em troca, é definida pelo momento que Platão chama de Uno e que surge fora do reino do sem-sentido ou da conversa sem rumo.

O nome e sua definição completam-se nessa hermenêutica metodológica com o exemplo figurando o entendimento do que está implicado ao saber usar o nome para algo. Platão (342c) esclarece que o *eidolon* “é o que é desenhado”, momento em que somos capazes de fazer imagem, de imaginar, a referência apontada pelo nome dando-lhe exemplos. Enquanto representação de algo que é dito, esse momento revela a posse pelo conhecedor de um domínio que articula o real, o sensível, com o inteligível em uma relação entre fenômeno e hermenêutica. Esse momento também como os outros, afirma Platão, não afeta o próprio círculo; afinal, não é o próprio círculo que é desenhado e, sim, uma representação de círculo. Pelo que dissemos acima deve ficar claro que o sujeito já está de posse de conhecimento, ao menos de algum conhecimento para ser capaz de operar conceitos, definições e articular essa trama no mundo produzindo uma imagem do conceito. Rohden (2012, p. 115) entende que esses três momentos compreendem uma propedêutica necessária para ascendermos aos dois outros momentos dialéticos, afirma: “Eles são como a escada usada para subir aos princípios, necessários para constituição do saber, da inteligência”. Esse estágio “hermenêutico metodológico” da unidade dos três momentos, contudo, não institui ele próprio o algo do que é dito. Ainda que tal estágio seja necessário, porém, ele não é suficiente.

O estágio “metodológico” desse processo hermenêutico-dialético pode ser entendido, talvez até trabalhado analiticamente na perspectiva de Westphal (2008, p.668-71), apresentando características cognoscitivas próprias de abordagens epistemológicas. A epistemologia contemporânea tende a tratar desse aspecto do nomear em adequação com o real – como, por exemplo, com Frege e Russell –, conquanto o faz restringindo-se aos passos que aqui denominamos “metodológico”. Como Platão já alertava, manter-se nos três momentos dialéticos iniciais esbarra na *aporia* aparentemente intransponível de termos e não termos conhecimento. Sabemos referir, explicar a referência e até representá-la, mas nos sobressaltamos ao pensar que talvez o conhecimento não esteja dado mesmo assim. Isso porque os meios pelos quais acreditamos que estão a indicar algo que é conhecido, revelam-se eles mesmos não sendo esse algo que é conhecido. O que bem viu Westphal (2008, p. 646ss) foi o potencial da hermenêutica existencial fornecer a maneira pela qual se passa do metodológico ao filosófico. Disso, diríamos com Rohden (2018), operando uma dialética ascendente, que até pode ser tratada em termos epistemológicos, mas que não prescinde, para evitar *aporiai*, de incorporar o nível antepredicativo próprio do compreender em sua formulação.

Diz-nos Platão (342c-d), “*tétarton dè episteme kai nous alethes te doxa perì taut'estin*”, o quarto momento é o conhecimento, a inteligência e a opinião verdadeira sobre ele [o conhecimento]. A opinião verdadeira sobre o saber e o saber ele mesmo mostram-se como quarto momento dialético em uma força imanente da alma que “*ouk en fonais oud'en somáton schemasin all'en psichais enón*” não pode ser expressa em sons, palavras ou corpos. Tal como os três momentos progressos, a *episteme* não possui a mesma natureza do círculo, ainda que no exemplo seja dele que se trate. Agora se está mais próximo do quinto momento dialético, segundo Platão, e nos diz que o mais próximo que podemos caracterizar esse momento é por ‘inteligência’ (*nous*). Gadamer explica (1964, p. 99) nossa apreensão de conceitos matemáticos no pensamento como ocorrendo nunca de maneira independente do intelecto. Assim como qualquer pensamento que nos ocorra, ele toma parte nessa ocorrência e passa a ser um outro ser diferente dele mesmo. Gadamer, em sua interpretação fenomenológica da *Carta Sétima*, auxilia-nos lembrando que o conhecimento na alma não se dá fora do tempo, diferentemente da coisa mesma.

Gadamer com Platão e o conhecimento na hermenêutica filosófica
MARQUES, Cristian

Uma caracterização como essa coloca a inteligência, bem como o conhecimento, como um acontecimento, sempre relativos à temporalidade, que se apresenta na alma sem, contudo, gerar-se via processo discursivo. O conhecimento não se produz na alma como causa imediata dos três momentos anteriores, mas advém a ela em um tempo que não está sob o domínio do sujeito. Heidegger já apontou em *Ser e Tempo* (1927, p. 17), e Gadamer explorou profundamente em *Verdade e Método* (1960, pp. 454, 461, 473, 478ss) com sua hermenêutica filosófica, a temporalidade é o horizonte de sentido do ser-aí. Daí que o compreender não tem como forçar a ocorrência de conhecimento (no sentido da filosofia analítica), conquanto o ser-aí pode encontrar os entes intramundanos e dar-lhes um discurso porque compreende mundo. O discurso não pode forçosamente se pretender conhecimento por estar amparado nos três momentos anteriores, e todavia é por meio deles que a alma pode galgar elementos necessários para, com seu *nous*, encontrar na alma *episteme*. Essa formulação somente soa paradoxal à medida que nos esquecemos de tratar a dimensão filosófico-hermenêutica desse processo, tomando os momentos ao modo metodológico, dando-lhes o aspecto da sequência causal. Luiz Rohden (2012, p. 116) esclarece-nos:

A intelecção dos objetos padece das marcas do tempo o que confere o caráter relativo do processo discursivo (do dito) costurado com os três primeiros momentos. Contudo, também a ciência é tecida com o fio do tempo o que lhe confere validade e valor relativos (ao sujeito que conhece e ao objeto conhecido).

Percebe-se o quanto a produção de conhecimento escapa da constrição metodológica por não ser submetido a seus desígnios e, entretanto, é um momento dialético pertencente ao processo da dialética ascendente. A dificuldade talvez esteja na inconformidade com a ausência de garantias para emergência de *sophia* dado nosso empenho em produzi-la. Contudo, Platão (344b-c) pensa fornecer um caminho que conduza à verdade antes que ao sofisma e nisso ele adverte da necessidade de uma disposição para manter-se nesse caminho, a disposição do filosofar. Isto é, depois de burilar, comparar, tratar nomes, definições, visões e sensações e de discuti-los entre outros com a mesma disposição é que então emerge a sabedoria e o entendimento. Não é por mero gosto essa advertência platônica, senão pela própria natureza de como emerge em nós *episteme*, pelo tempo e insistência, acúmulo de vivências coerentemente tramadas a fim de a encontrarmos. Gadamer (1964, p. 99) entende que “subitamente alguma coisa contribui para a inteligibilidade” e, com isso, torna a coisa mesma presente a mim. Todo esse processo fomenta a catalisação da evidência que funciona como prova, i.e., que nos entrega a sensação de ter captado algo. Platão nomeia essa função evidencial inteligente de *nous*.

Sensibilizado por Heidegger, Gadamer encontra na doutrina de Platão do Uno e da Díade uma maior consciência da finitude do conhecimento humano e da conexão entre desvelamento e velamento (ROHDEN, 2012, p. 117; SMITH, 1981, p. 212ss). Essa inteligência que revela a evidência do conhecimento surge no interior do horizonte de possibilidades humano; i.e., o discurso (*die Rede*) é intrinsecamente finito e por isso o conhecimento é temporalmente relativo. O que aparece desvelado, oculta-se em seguida tornando a verdade absoluta um alvo procurado ainda que nunca atingível para seres como nós (SMITH, 1981, p. 216). Até agora, seguindo Gadamer, enfatizamos a questão do limite dos *logoi* em dar um conhecimento inequívoco e, com isso, a dificuldade em diferenciar-se o discurso filosófico do sofístico. Entretanto, Gadamer (1964, p. 106) assevera que a ambiguidade dos *logoi* não é somente uma barreira para o conhecimento;

Gadamer com Platão e o conhecimento na hermenêutica filosófica

MARQUES, Cristian

mas, de fato, é sua condição: “Platão sabe muito bem que esta fonte de toda a *aporia* é também a fonte da *euporia* na qual nós alcançamos no discurso”. O filósofo e o sofista usam a mesma linguagem com todas suas ambiguidades. A diferença entre eles é o caminho que eles adotam para responder a essas ambiguidades. O sofista explora as ambiguidades da linguagem com a intenção de confundir as ideias alheias e afastar dele que ele mesmo seja confundido pelos interlocutores. Já o filósofo confia que, apesar de não termos uma hierarquia inequívoca de ideias, no entanto há uma ordem (o Uno, *cosmos*) entre as ideias na qual nós temos um acesso parcial. Gadamer (1964, p. 112) afirma:

Assim como o sistema exemplar das ciências da matemática fornecem um continuum unificado que se prolonga a partir do número para o ponto, a linha, o plano e o sólido... assim também a [dialética] ascendente e descendente, a unidade e a multiplicidade, a fusão do que é díspar e em uma unidade surpreendente e transparente de muitas implicações de longo alcance, é a lei que de fato governa o progresso na compreensão filosófica dentro de todo o discurso, de todos os *logoi*.

Ao perseguir o discurso filosófico “enquanto renunciando toda disputa e cedendo ao jogo de perguntas e respostas” (GADAMER, 1964, p. 114; assim como em 1960, p. 476), chega-se a confiar na “experiência feliz de ir avançando a intuição” (GADAMER, 1964, p.112). Se a intuição avança é evidência de que existe um “todo” e, não somente, uma série randômica de intuições desconectadas, o que levaria à falência de toda comunicação e, por conseguinte, da possibilidade de conhecermos o que quer que seja. Existe um “sentido do Ser”, mas que é revelado somente parcialmente: “O que é, é como um todo (*das Ganze*)”, mas um todo “de infinito inter-relacionamento (*Verhältnis*) de coisas”. É deste todo inter-relacionado, dessa rede que “em determinado momento do discurso (*Reden*), e reconhecendo (*Erkennen*) um determinado aspecto parcial, emerge (*gehoben*) e coloca na luz do desvelamento” (GADAMER, 1964, p. 113) o sentido do que é. A confiança do filósofo na completude do Ser e na confiabilidade do discurso ocorre como um tipo de conversão: O conhecimento do sentido do Uno e da Díade “é dito ser de tal natureza que a intuição na qual ele desperta completamente sente o Uno. Alguém nunca esqueceria disso” (GADAMER, 1964, p. 112). Entretanto, esse despertar não ocorre como um ato arbitrário, mas em resposta da experiência de avançar a compreensão, como Platão reconheceu (344b): só depois de discutirmos amistosamente sobre algo é que brilhará a sabedoria sobre aquilo que é, e isso demanda tempo e disposição sem, contudo, garantir que a *episteme* ocorrerá.

O último momento da dialética ascendente, conforme proposto por Platão (342b) em sua *Carta*, é aquele em que a coisa mesma se apresenta, isto é, “*tithénai déi ó dí gnostón te kaí alithós estin ón*”, em tradução livre, a coisa que é conhecida e que verdadeiramente existe. Para conduzir-nos à *sophia*, o caminho platônico – sua dialética ascendente – é um processo que em última instância deve colocar-nos “diante da coisa mesma”. Os três primeiros momentos indicam-nos a coisa mesma – aquilo que é – enquanto uma capacidade articulada pelo *nous* – a inteligência como quarto momento – que se demonstra ao sabermos referir o objeto, ao sabermos explicar a referência e apresenta-la sob alguma analogia. Essa conduta, ocorrendo de maneira adequada, pode apresentar aquilo que é (a objetividade (*Gegenständlichkeit*) fenomênica) à compreensão. Tal compreensão não ocorre como algo fora de si, mas justamente se produz no ser de quem compreende mundo. Não é que se trata de recusar aspectos cognitivos no processo, mas tais

Gadamer com Platão e o conhecimento na hermenêutica filosófica

MARQUES, Cristian

aspectos participam dos primeiros momentos hermenêutico-dialéticos do caminho filosófico à *sophia*. Portanto, inteligir objetos é uma capacidade humana que demonstra antes uma familiaridade com o mundo, pois nomeia, explica, ilustra essas experiências coerentemente graças a essa pré-compreensão.

Que os momentos dialéticos não são um procedimento que se faça em etapas consecutivas, deve estar claro desde o tratamento fenomenológico de Gadamer. O que, contudo, pode parecer difícil é essa exposição em que a inteligência é tanto momento quanto condição necessária para os quatro momentos apresentarem o quinto, i.e., a coisa mesma. Mas, se lembrarmos que o círculo da compreensão gadameriano é ancorado na abertura do ser-aí, exposto por Heidegger, teremos as condições para ver a interpretação fenomenológica da *Carta*. Os quatro momentos dialéticos “metodológicos” têm o traço característico do âmbito cognitivo e, portanto, o aspecto proposicional explorado pela epistemologia analítica. Entretanto, todos esses momentos revelam que já se compreendeu o mundo a fim de tomá-lo ao modo desses momentos. Então, não é o *nous* enquanto quarto momento que lança a possibilidade para nomear, explanar ou ilustrar o fenômeno, mas o *nous* enquanto compreensão prévia. O quarto momento é derivado, como dimensão cognitiva, dando-nos a capacidade para conscientemente articularmos os momentos anteriores em *logoi*.

Não sem algumas exigências, ditas por Platão serem relativas à conduta do “verdadeiro filósofo”, a coisa mesma pode dar-se na alma, i.e., apresentar-se na subjetividade. O sofista também pode percorrer os três momentos metodológicos, e usará seu intelecto para produzir um discurso que o favoreça de algum modo. Dessa maneira, vemos sua conduta interferindo no processo de conduzir-se à coisa mesma, sem detalharmos que uma conduta assim bem pode ser exercida sobre o nomear, o explicar e ilustrar também. Podemos estranhar, por nossa herança iluminista talvez, alcançar a coisa mesma sob exigências não cognitivas que lhe são anteriores, certa conduta moral. O sofista certamente aparece ao menos como um personagem para nos recordar que uma postura maliciosa corrompe a possibilidade de encontrarmos algo pelo qual chamar de *episteme*. Após todos esses requisitos, Platão (344a) ainda nos informa que, em sua maneira de entender, todas as exigências que explicitamos acima não serão suficientes se quem estiver filosofando não possuir um vínculo, uma espécie de afinidade, uma ligação com o objeto de estudo.

Se bem entendida, uma sintonia com o objeto de estudo não é uma exigência externa ao processo hermenêutico-dialético; é, isso sim, decorrente da própria conduta moral do ser-aí que visa a sabedoria e não ao sofisma. Seria disparatado esperar sintonia com o Belo, o Bom, ou o Bem por um sofista, ainda que ele reinterprete esses objetivos em vistas de si próprio somente. Que o conhecimento emerge do e no diálogo, em um processo amistoso de compreensão mútua, estava claro para Platão. Essa situação põe na intersubjetividade não somente o lastro para pensarmos nas exigências morais ao filósofo, mas também exclui o interesse individualista do sofista em distorcer o discurso a seu talante como se, por usar os mesmos nomes, tratasse também ele de conhecimento. A dependência de uma relação intersubjetiva, que não se esgota nunca, tal como também não se esgota as relações tramadas pelos conceitos, põe para o objetivo de uma verdade absoluta algo intransponível.

Platão reconhece isso, como interpreta Gadamer (1964, p.95), dizendo-nos que o problema não está em como comunicamos o conhecimento conquistado da coisa; no entanto, é saber como a coisa mesma se comunica conosco. Gadamer, dito de outra maneira, ainda na mesma passagem, expõe a questão sucintamente como o problema de saber que tipo de realidade tem a coisa quando ela surge no imbricamento de conhecimento e comunicação desse

Gadamer com Platão e o conhecimento na hermenêutica filosófica

MARQUES, Cristian

conhecimento. O conhecimento da coisa mesma e o discurso que dela fazemos somente podem ser compreendidos em relação com a própria coisa. Os quatro primeiros momentos dialéticos são distintos do quinto momento, sendo que o quarto se assemelha ao quinto porque é mais ligado à alma, i.e., ao aspecto subjetivo do conhecimento. O que é, a coisa mesma (ou a Ideia como formula Platão), a objetividade (*Gegenständlichkeit*) do real apresenta-se subjetivamente, mas não como algo externo que adentra o continente da alma. A ideia platônica não é uma *Objektivität*, mas uma realidade ela própria em consideração pelo ser-aí.

Compreendemos que a interpretação de Gadamer da *Carta Sétima* vê reforçado, na doutrina do Uno e da Díade de Platão, aquele elemento da finitude que ele leva desde seus estudos de Heidegger, passando pela dialética platônica para dentro de sua hermenêutica ontológica em *Verdade e Método*. Gadamer conclui seu estudo da *Carta* destacando algo que se aplica perfeitamente ao seu próprio pensamento: “O que é uma mera conversa, nada além de uma conversa, pode, no entanto, não ser confiável, ainda que traga compreensão entre os seres humanos – o que quer dizer que ela ainda pode fazer humano seres humanos” (1964, p. 115). Para Gadamer, em sua leitura de Platão, o que difere o sofista do filósofo não é que um tem acesso à certeza absoluta e o outro somente a uma certeza parcial, por visões historicamente condicionadas. O que diferencia ambos é que um segue os desdobramentos da dialética e o outro os distorce. Por essa razão, a filosofia é amiúde obscurecida pela sofística e, é claro, todo filósofo deveria lutar para superar suas próprias tendências ao sofisma.

À GUIA DE CONCLUSÃO

Na perspectiva da fenomenologia hermenêutica, a interpretação é igualmente um arriscar-se, e é esta a noção de arriscar-se que está compreendida no étimo de ‘experiência’. Experimentar é um lançar-se ao mundo correndo os riscos inerentes ao não saber tudo o que está implicado em nossa relação com o mundo. Por conta de nossa finitude, não se pode esperar resolver todas as questões em uma vida, quiçá mesmo uma ínfima parte delas. E tendo, seres como nós, que lidarmos da melhor forma possível com esse “todo” inabarcável e ainda reconhecermos que nenhuma questão será concluída por uma vida solitária, acaso esperaríamos que uma epistemologia fundamentada em uma hermenêutica existencial fornecesse um acesso infalível ao conhecimento? Assumir certa modéstia com os objetivos, se deles estivermos esperando alcançar certezas ou segurança epistêmica, parece ser um imperativo exigido antes pela compreensão fenomenológica do mundo que de uma doutrina moral. Tematizando um pequeno “fio” do “tecido” da totalidade da obra platônica e da gadameriana, tentamos não perder de vista o horizonte mais amplo onde esse “fio” encontra-se. Optou-se por um recorte interpretativo neste artigo com vistas a explorar uma intuição apontada pelo epistemólogo Merold Westphal. Esse recorte foi feito no interesse, sem pretendermos justificar como “o” caminho, mas sim um caminho possível, de saber melhor do que se trata quando pensamos em fornecer um fundamento hermenêutico existencial para o tipo de investigação operada na epistemologia contemporânea.

Platão fala de conhecimento na Carta Sétima, mas explicita ao seus destinatários que não basta o mero procedimento para nos conduzir à verdade. É preciso certa conduta, ou para sermos bem explícitos, uma ética que articule uma sintonia entre a coisa mesma e quem pretende

Gadamer com Platão e o conhecimento na hermenêutica filosófica
MARQUES, Cristian

possuir conhecimento das coisas verdadeiras. Considerando a visão hermenêutico-existencial de Gadamer, o excursus filosófico da *Carta Sétima* de Platão fornece uma descrição fenomenológica do processo da compreensão. Mostra não somente que quem conhece já está sempre compreendendo o mundo, pois sabe operar nele de maneira adequada, mas que para se manter rastreando a verdade é preciso uma conduta consistente ao longo do tempo. Isso devido a não se poder “obrigar” às coisas mesmas que se mostrem tão logo desejamos, levando o conhecedor a uma dedicação quanto ao processo de conhecer. Processo esse que é posto em movimento na intersubjetividade, do qual não pode prescindir sob pena de em isolamento fabricar entendimentos que distorcem a coisa mesma. O conhecimento é obtido em dialética e nela encontra os elementos conducentes à *sophia*. Os nomes, descrições e ilustrações que usamos em dado momento já nos foram legados por outros em um processo histórico que é ele mesmo também dialético, e é por isso que não se pode pensar de maneira apropriada, nem desenvolver afinidades adequadas à coisa mesma, senão estivermos em relação com outros.

Na organização que a tradição medieval legou-nos através do *Corpus Platonicum*, o conceito de *episteme* aparece claramente, como aparece no *Teeteto* e no *Menon*, mas durante muito tempo tomou-se os aspectos proposicionais como centrais para o conhecimento. Talvez o que a leitura de Gadamer sobre a *Carta Sétima* ofereça-nos é a recuperação da dimensão ética como anterior a epistemológica. Por dimensão ética não estamos dizendo que Gadamer pensava pôr uma teoria deontológica ou principialista como anterior ou mais fundamental que outras dimensões filosóficas. Trata-se, isso sim, do reconhecimento do aspecto relacional de nossa existência, i.e., de que anterior à epistemologia há uma conduta específica profundamente ligada à intersubjetividade. Essa conduta, conforme a leitura gadameriana de Platão, é mais propícia a gerar conhecimento senão a condição de possibilidade para tal. Da maneira como tentamos mostrar no presente trabalho, mesmo Gadamer não estando preocupado em tematizar questões epistemológicas, podemos encontrar indicações do que há de epistemológico em sua filosofia. É justamente porque sua ontologia, desde *Verdade e Método*, ao tematizar o *como* de nosso acesso ao mundo, igualmente nos faz compreender esse *como* de um modo que conhecimento também inclua o sentido cognoscitivo. Além do mais, quando Gadamer faz suas interpretações de Platão no período pós-*Verdade e Método* (1960), elas parecem mais marcadas pela sua visão do caráter de linguagem (*sprachlichkeit*) de todo compreender humano – nisso incluímos sua interpretação da *Carta Sétima* que é de 1964 – que outros trabalhos seus sobre as obras platônicas anteriores à *Verdade e Método*.

Assim, conhecimento (*episteme*) completamente diferenciado de opinião (*doxa*), como na leitura tradicional que se faz desse tema em Platão, ganha com Gadamer outro matiz. A interpretação de Gadamer do Uno e da Díade platônica apresenta uma inter-relação de *episteme* e *doxa* levando a entender que dificilmente se pode ter um conhecimento infalível. Isso porque de algum modo ele (o conhecimento, a *episteme*) sempre guarda aquela indeterminação da Díade, aquele caráter de contingência, de transitoriedade da *doxa* efetivamente presa à sua historicidade. Então, para finalizar, o sentido que compreendemos emergir de *conhecimento* na leitura que Gadamer faz da *Carta Sétima* de Platão é de que *conhecimento* é um saber parcial, incompleto, “aberto”, i.e., nunca plenamente determinado como seria um conhecimento completo sobre algo (nesse sentido um saber “fechado”). E assim o é originariamente, e não por uma ignorância momentânea nossa em algum tema. O conhecimento é algo que acontece em seres como nós – finitos – e essa marca da finitude toca tudo que experienciamos. Todavia, ainda assim, o conhecimento contém em si certa ordem (um *cosmos*) que nos faz crer ou apostar em uma totalidade, nunca alcançável pela nossa finitude, mas que se deixa ver parcialmente. Se a proposta

Gadamer com Platão e o conhecimento na hermenêutica filosófica
MARQUES, Cristian

de Westphal for levada a sério, a epistemologia analítica deverá incorporar em suas formalizações a falibilidade de um modo que não se restringe à possibilidade do erro, conquanto terá no compreender falível (i.e., em uma espécie de falibilismo) sua estrutura do conhecimento.

REFERÊNCIAS

- BONJOUR, L. **The structure of empirical knowledge**. Cambridge: Harvard University Press, 1985.
- GADAMER, H.-G. Dialektik ist nicht Sophistik. Theätet lernt das im Sophistes. In: **Griechische Philosophie**. t.3. Gesammelte Werke, Bd. 7. Tübingen: Mohr, 1985c [1990], pp.338-370.
- _____. Dialektik und Sophistik im siebenten Platonischen Brief. In: **Griechische Philosophie**. t.2. Gesammelte Werke, Bd. 6. Tübingen: Mohr, 1985b [1964], pp.90-115.
- _____. Die phänomenologische Bewegung. In: **Neuere Philosophie**, t. 1; Hegel, Husserl, Heidegger. Gesammelte Werke, Bd. 3. Tübingen: Mohr, 1987 [1963], pp.105-146.
- _____. Hegel und Heidegger. In: **Neuere Philosophie**, t. 1; Hegel, Husserl, Heidegger. Gesammelte Werke, Bd. 3. Tübingen: Mohr, 1987 [1971], pp.87-101.
- _____. Platos dialektische Ethik. In: **Griechische Philosophie**. t.1. Gesammelte Werke, Bd. 5. Tübingen: Mohr, 1985a [1931], pp.3-163.
- _____. Platos dialektische Ethik - beim Wort genommen. In: **Griechische Philosophie**. t.3. Gesammelte Werke, Bd. 7. Tübingen: Mohr, 1985c [1989], pp.121-127.
- _____. Praktisches Wissen. In: **Griechische Philosophie**. t.1. Gesammelte Werke, Bd. 5. Tübingen: Mohr, 1985a [1930], pp.230-248.
- _____. Wahrheit und Methode: Grundzüge einer philosophischen Hermeneutik. In: **Hermeneutik I**. Gesammelte Werke, Bd. 1. Tübingen: Mohr Siebeck, 1990 [1960].
- GRONDIN, J. **Einführung zu Gadamer**. Tübingen: Mohr Siebeck, 2000.
- _____. **Von Heidegger zu Gadamer**: Unterwegs zur Hermeneutik. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft – WBG, 2001.
- HEIDEGGER, M. **Sein und Zeit**. 19. Faksimile-Ausgabe der 1. Ausgabe. Tübingen: Verlag, 2006 [1927].
- PLATÃO. **Opera Platonis**. Recognovit brevique adnotatione critica instruxit Ioannes Burnet. Scriptorum Classicorum. Bibliotheca Oxoniensis, v.1-6. Oxford: Clarendoniano Typographeo, 1900.///

Gadamer com Platão e o conhecimento na hermenêutica filosófica
MARQUES, Cristian

RORTY, R. **A filosofia e o espelho da natureza**. Rio de Janeiro: Relume-Dumará, 1994.

ROHDEN, L. Filosofia enquanto Fenomenologia e Hermenêutica à luz da Carta VII de Platão. In: BOMBASSARO, L. C.; DALBOSCO, C. A.; KUIAVA, E. A., (org.). **Pensar Sensível**. Festschrift ao prof. Jayme Paviani. Caxias do Sul, RS: Educus, 2011, pp. 87-104.

_____. Filosofando com Gadamer e Platão: movimentos, momentos e método[s] da dialética. **Dissertatio**, 36 (2012), pp. 105-130. Disponível em:
<<http://dx.doi.org/10.15210/dissertatio.v36i0.8660>> (acessado em 09.08.2018).

_____. Hermenêutica e[m] resposta ao elogio da verdadeira filosofia da Carta Sétima de Platão. In: **Kriterion**, Belo Horizonte, v. 54, 127 (2013), p. 25-42. Disponível em:
<http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0100-512X2013000100002&lng=en&nrm=iso> (acessado em 17.09.2018).

_____. **Filosofar com Gadamer e Platão: hermenêutica filosófica a partir da Carta Sétima**. 1. ed. São Paulo: Annablume, 2018.

SMITH, P. C. H.-G. Gadamer's Heideggerian Interpretation of Plato. In: **Journal of the British Society for Phenomenology**, Stockport, England, v. 12, 3 (1981), pp. 211–230. Disponível em:
<<https://doi.org/10.1080/00071773.1981.11007544>> (acessado em 06.07.2018).

VALENTIM, I. A Carta VII, o manifesto e a autobiografia política de Platão. In: **Revista Opinião Filosófica**, Porto Alegre, v. 3, 1 (2012), pp-60-72. Disponível em:
<<http://periodico.abavaresco.com.br/index.php/opiniaofilosofica/article/view/435>> (acessado em 17.09.2018).

WESTPHAL, M. A hermenêutica enquanto epistemologia. In: GRECO, J.; SOSA, E. (orgs.). **Compêndio de Epistemologia**. São Paulo: Loyola, 2008. pp. 645-676.