XXVI CONGRESSO NACIONAL DO CONPEDI SÃO LUÍS – MA

FILOSOFIA DO DIREITO

ANA PAULA MOTTA COSTA

IRINEU FRANCISCO BARRETO JUNIOR

Copyright © 2017 Conselho Nacional de Pesquisa e Pós-Graduação em Direito

Todos os direitos reservados e protegidos. Nenhuma parte destes anais poderá ser reproduzida ou transmitida sejam quais forem os meios empregados sem prévia autorização dos editores.

Diretoria – CONPEDI
Presidente - Prof. Dr. Raymundo Juliano Feitosa – UNICAP
Vice-presidente Sul - Prof. Dr. Ingo Wolfgang Sarlet – PUC - RS
Vice-presidente Sudeste - Prof. Dr. João Marcelo de Lima Assafim – UCAM
Vice-presidente Nordeste - Profa. Dra. Maria dos Remédios Fontes Silva – UFRN
Vice-presidente Norte/Centro - Profa. Dra. Julia Maurmann Ximenes – IDP
Secretário Executivo - Prof. Dr. Orides Mezzaroba – UFSC
Secretário Adjunto - Prof. Dr. Felipe Chiarello de Souza Pinto – Mackenzie

Representante Discente – Doutoranda Vivian de Almeida Gregori Torres – USP

Conselho Fiscal:
Prof. Msc. Caio Augusto Souza Lara – ESDH
Prof. Dr. José Querino Tavares Neto – UFG/PUC PR
Profa. Dra. Samyra Haydêe Dal Farra Naspolini Sanches – UNINOVE
Prof. Dr. Lucas Gonçalves da Silva – UFS (suplente)
Prof. Dr. Fernando Antonio de Carvalho Dantas – UFG (suplente)

Secretarias:
Relações Institucionais – Ministro José Barroso Filho – IDP
Prof. Dr. Liton Lanes Pilau Sobrinho – UPF
Educação Jurídica – Prof. Dr. Horácio Wanderlei Rodrigues – IMED/ABEDi
Eventos – Prof. Dr. Antônio Carlos Diniz Murta – FUMEC
Prof. Dr. Jose Luiz Quadros de Magalhaes – UFMG
Profa. Dra. Monica Herman Salem Caggiano – USP
Prof. Dr. Valter Moura do Carmo – UNIMAR
Profa. Dra. Viviane Coêlho de Séllos Knoerr – UNICURITIBA
Comunicação – Prof. Dr. Matheus Felipe de Castro – UNOESC

F488

Filosofia do direito [Recurso eletrônico on-line] organização CONPEDI

Coordenadores: Ana Paula Motta Costa; Irineu Francisco Barreto Junior– Florianópolis: CONPEDI, 2017.

Inclui bibliografia

ISBN: 978-85-5505-573-7

Modo de acesso: www.conpedi.org.br em publicações

Tema: Direito, Democracia e Instituições do Sistema de Justiça

1.Direito – Estudo e ensino (Pós-graduação) – Encontros Nacionais. 2. Sociedade. 3. Gestão. 4. Administração. XXVI Congresso Nacional do CONPEDI (26 : 2017 : São Luís/MA, Brasil).

CDU: 34

Conselho Nacional de Pesquisa
e Pós-Graduação em Direito
Florianópolis – Santa Catarina – Brasil
www.conpedi.org.br

Universidade Federal do Maranhão - UFMA
São Luís – Maranhão - Brasil
www.portais.ufma.br/PortalUfma/index.jsf

XXVI CONGRESSO NACIONAL DO CONPEDI SÃO LUÍS – MA

FILOSOFIA DO DIREITO

Apresentação

Os encontros nacionais do Conselho Nacional de Pesquisa e Pós-graduação em Direito (Conpedi) têm se notabilizado como referência na disseminação de pesquisas, que abordam uma gama complexa e diversificada de áreas no âmbito da Ciência Jurídica. Foi o que novamente ocorreu no XXVI Congresso Nacional do Conpedi, realizado em São Luiz do Maranhão, entre 15 e 17 de novembro de 2017.

No Grupo de Trabalho Filosofia do Direito, pesquisadores de todas as regiões do Brasil apresentaram seus estudos e debateram teorias clássicas e contemporâneas dos campos hermenêuticos e interpretativos da norma jurídica. Os estudos apresentados no GT evidenciaram que a Filosofia dos Direito permanece como uma perspectiva imprescindível na construção do saber jurídico contemporâneo. Em suas abordagens epistemológicas os pesquisadores recorreram a teóricos clássicos e contemporâneos, o que, simultaneamente, atualiza e rejuvenesce as possibilidades de interpretação no campo científico.

O artigo inaugural da sessão abordou a Teoria dos Signos na Segunda Escolástica e sua conexão com Teoria do Direito e com a Lógica Deôntica. Em seguida, apenas com o intuito de exemplificar a diversidade dos teóricos nos estudos apresentados, destacam-se pesquisas fundamentadas em Dworkin, Hanna Arendt, Rawls, Alexy, Kelsen, Norberto Bobbio, Émile Durkheim e Michel Foucault, entre outros de igual relevo e alcance analítico. Essa relação de autores demonstra que a Filosofia do Direito não apenas preserva suas referências clássicas, imprescindíveis, mas também se renova e amplia seu alcance ao dialogar com outros campos científicos, como a Sociologia e a Ciência Política.

De outra parte, cabe salientar que também mostrou-se eclética a abordagem de temas específicos, junto aos quais foram apresentadas as possibilidades teóricas hermenêuticas. Na tarde de trabalho, refletiu-se sobre temas como casamento homoafetivo, população em situação de rua, refugiados, transgressão das normas penais e direitos humanos, entre outros. A atualidade temática constituiu-se em locus de reflexão filosófica e de produção de pensamento crítico.

Os coordenadores do GT convidam os leitores a conhecerem o teor integral dos artigos, com a certeza de profícua leitura, e encerram essa apresentação agradecendo a possibilidade de dirigir os debates entre pesquisadores altamente qualificados.

Profa. Dra. Ana Paula Motta Costa - UFRGS/UniRitter

Prof. Dr. Irineu Francisco Barreto Junior - FMU

Nota Técnica: Os artigos que não constam nestes Anais foram selecionados para publicação na Plataforma Index Law Journals, conforme previsto no artigo 7.3 do edital do evento. Equipe Editorial Index Law Journal - publicacao@conpedi.org.br.

ÉTICA HERMENÊUTICA E POLÍTICA: UMA INVESTIGAÇÃO DA LIBERDADE DE EXPRESSÃO COM BASE EM ARENDT E GADAMER

HERMENEUTIC AND POLITICAL ETHICS: AN INVESTIGATION OF FREE SPEECH BASED ON ARENDT AND GADAMER

Diego fonseca Mascarenhas [1]
Cristina Figueiredo Terezo Ribeiro [2]

Resumo

A presente proposta de artigo tem como objetivo analisar o fundamento da liberdade de expressão entre a perspectiva da proteção das liberdades individuais situada numa sociedade plural e os valores universalizantes de uma comunidade política. A tarefa requer que seja feita a revisitação da liberdade de expressão como fonte da política viva, tendo como referencial normativo de democracia os Gregos, com a finalidade de criticar a liberdade de expressão na modernidade, tendo como pano de fundo o resgate da prudência como liberdade em Arendt e Gadamer a fim de estabelecer que o fundamento político do saber ético.

Palavras-chave: Política, Sociedade plural, Liberdade de expressão, Democracia

Abstract/Resumen/Résumé

This paper aims to analyze the basis of free speech between between the perspective of the protection of individual freedoms situated in a plural society and the universalizing values of a political community. The task requires the revision of free speech as a source of living politics, with the normative reference of democracy to the Greeks, with the purpose of criticizing free speech in modernity, against the background of the rescue of prudence as freedom In Arendt and Gadamer in order to establish that the political foundation of ethical knowledge.

Keywords/Palabras-claves/Mots-clés: Politics, Plural society, Free speech, Democracy

[1] Doutorando e Mestre em Direito na Universidade Federal do Pará (UFPa). Especialista em Direito Civil pela Universidade Anhanguera-Uniderp. Professor na DeVrey FACI. Advogado. E-mail: diegomask_85@hotmail.com

[2] Doutora em Direito pela Universidade Federal do Pará. Docente do Programa de Pós-Graduação em Direito da UFPA. Docente pesquisadora da Clínica de Direitos Humanos da Amazônia. E-mail: cfterezo@hotmail.com

1 INTRODUÇÃO

Numa sociedade plural, à primeira vista, o que há em comum entre as pessoas não é o acordo, mas o desacordo e o exercício da liberdade de expressão que torna claro quais seriam essas divergências sobre questões fundamentais na vida em comunidade.

O mundo é rico e diversificado, sendo natural que haja variadas percepções deste. Portanto, deve-se preservar a estrutura plural na sociedade e manter viva a relação dos/ homens com o mundo.

Ocorre que, percebemos que a liberdade dos modernos (CONSTANT, 1989) é centrada no pensamento liberal ao considerar que há uma proteção dos direitos individuais em face do Estado como, se encontra assegurado na Constituição Federal de 1998, tendo em vista que isso permite ao homem preservar sua subjetividade, sua individualidade e seu desenvolvimento do projeto particular de vida, desde que não prejudique ou não interfira nos projetos particulares de outras pessoas (BERLIN, 1981).

Em outras palavras, a liberdade no liberalismo consiste no fato de que o homem está livre para manifestar o seu pensamento desde que não haja uma prévia cominação legal proibindo a conduta e que não interfira nos projetos de vida particulares.

Para Ronald Dworkin (2007), os juristas possuem o equívoco conhecido de aguilhão semântico e este consiste na crença compartilhada de que a compreensão de conceitos e proposições jurídicas podem instituir critérios implícitos de acordo mútuo. O problema desta concepção é de conceber de que há a pré-compreensão de acordo mínimo comum entre as pessoas numa sociedade plural que possuem desentendimento graves e insolúveis numa perspectiva política, como: aborto, guerras, liberação de consumo de drogas, religião e dentre outros. Portanto, há o desacordo quando há livre circulação de ideias e a função da teoria do direito, na verdade, é de deixar claro quais são as divergências sobre as questões fundamentais na democracia.

O problema deste cenário é de que a medida que é respeitado a individualidade, há o potencial risco de haver o forte subjetivismo ou *solipsismo*, que proporciona a situação de uma pessoa respeitar a individualidade da outra pessoa, mas não há mais nesta relação os laços de solidariedade autênticos e não há também o diálogo, pelo fato de ter perdido como referência o mundo comum que se abre somente na presença dos outros.

Frissamos que o objeto de estudo é centrado na análise do conceito de pluralidade em Arendt, na obra *A Condição Humana*, e o conceito de solidariedade em Gadamer, nas obras *Friendship and Solidarity* e *The Gadamer Reading: bouquet of the later writing*, a partir da hipótese de que a hermenêutica política é capaz de oferecer uma leitura ética, que busque

harmonizar os laços de solidariedade numa sociedade que prestigia a pluralidade de opiniões no exercício da liberdade de expressão.

Após um cuidadoso arrolamento bibliográfico, definimos referências que são pertinentes acerca do tema tratado neste texto a partir de artigos, de dissertações e de livros publicados na forma eletrônica ou na versão imprensa.

Inicialmente, o primeiro tópico, requer assinalar que o conceito de liberdade em Arendt e Gadamer é sedimentado a partir da construção de significados históricos situados no compartilhamento da vida em comum. Para Arendt, a tradição da liberdade política tem seu início com a morte de Sócrates, que irá dimensionar a separação histórica entre política e filosofia; e este problema promoverá a cisão entre o querer, o pensar e o julgar nas faculdades do espírito. Por outro lado, o conceito de tradição em Gadamer tem também como referência o pensamento Grego, especialmente, analisar o conceito de prudência, de amizade e de solidariedade em Aristóteles. O objetivo deste tópico é de apontar os Gregos como referência de normatividade ética para a construção da liberdade de expressão como fonte da política viva no nosso tempo.

O segundo tópico requer uma vasta e complexa pesquisa bibliográfica capaz de reler aspectos importantes da grande tradição filosófica, reinterpretando-a, para que dialogue com os problemas atuais da liberdade de expressão. Nesse sentido, reportamos com Arendt a visualização de que no século XX, por meio do Nazismo, foi presenciado o extermínio em massa nos campos de concentração, que destituiu, naquele momento, qualquer elemento humano no homem pelo fato de reduzi-lo no substrato de qualquer animal e esta coisificação do homem foi possível porque houve a instrumentalização da política com a perda da prudência e da liberdade de expressão ou da ação e do discurso no mundo moderno. Sendo assim, Arendt aponta na configuração deste problema o avanço da ciência no século XVI desde a descoberta do telescópio por Galileu e as consequências para a reificação de liberdade política e, por outro lado, Gadamer por meio da hermenêutica filosófica acentua a crítica da transposição lógica das ciências modernas para a experiência da liberdade nas ciências do espírito.

No terceiro tópico, visamos apontar o resgate da prudência como liberdade em Arendt e Gadamer. Partiremos da análise da razão prática no livro VI de ético a Nicômaco de Aristóteles. Para depois, descrever a partir do livro *A Condição Humana* de Arendt a diferenciação entre *vita activa* e *vita contemplativa* para expor a diferença entre o mundo do trabalho, da fabricação e da ação.

Por outro lado, retomaremos a prudência aristotélica com Gadamer para expor que o saber ético não pode ser aprendido e nem esquecido, como também o saber ético se distingue por seus meios e fins; e, além disso apontar que o saber é saber para outro. Em outras palavras, Gadamer, ao recepcionar o pensamento aristotélico na hermenêutica filosófica, une de vez o significado entre filosofia prática e *phrónesis*. Ora, seria uma análise incompleta do conceito de prudência (*phrónesis*) de Aristóteles se for desconsiderado seu fundamento político, sobretudo no estudo dos escritos posteriores ao *Verdade e Método*.

No quarto tópico, será confrontada a hipótese de se a ética prática é capaz de realizar a leitura da hermenêutica política no exercício da liberdade de expressão. Para isto implica responder três questionamentos:

Primeiro, qual é a definição da liberdade de expressão na esfera pública e na privada em Arendt? Segundo, qual é o fundamento da liberdade de expressão nas liberdades individuais e a comunidade política em Gadamer e em Arendt? Em outros termos, analisar conceito de solidariedade em Gadamer como *práxis* hermenêutica e também o conceito de poder e liberdade em Arendt para compreender a pluralidade humana como sendo a paradoxal pluralidade dos seres únicos, contudo não podemos esquecer de apontar a existência do diálogo, o conceito de bem comum e a liberdade de expressão na tradição republicana e comunitarista. Por fim, se cabe incompatibilidade de limites normativos na comunicação livre e plural tanto na perspectiva da projeção do agir político situacional de Gadamer, que é uma ética mais das virtudes ou, melhor, mais baseada nos valores do que em leis propriamente dita? Ou analisar a fundação da constituição do corpo político da liberdade em Arendt que visa buscar estabilidade e institucionalização da liberdade?

2 OS GREGOS: A LIBERDADE DE EXPRESSÃO COMO FONTE DA POLÍTICA VIVA

Arendt e Gadamer analisam o desenvolvimento da consciência histórica no que diz respeito a impor o desafio direto ao que hoje se entende por verdade na filosofia, na moral e na política. Ambos buscam responder este desafio sem recorrer a formas obsoletas de embasamento ou, tampouco, mergulhar em formas radicais e desorientadoras de relativismo ou de *solipsismo,* que põem em risco o compartilhamento da vida em comum ou mundo público (BISKOWSKISOURCE, 1998).

De fato, deve ser refletido se a hermenêutica filosófica de Gadamer pode, de modo adequado, explicar o espaço público que Arendt (2010a) prevê. Embora tal questão não seja o

foco direto da hermenêutica filosófica, é possível perceber que este problema impulsiona os outros, pois, com Arendt (2010a) vamos descobrir que a multiplicidade de opiniões está contida dentro do espaço público, que é de valor inestimável para permitir a “objetividade do mundo”, que se manifesta na importante constituição da ação política.

Desse modo, se poderia a hermenêutica de Gadamer (2007) contribuir na resposta dos problemas que circundam o mal, que surge por meio da tecnificação do mundo ao se posicionar na corroção do exercício da liberdade de expressão, especialmente na consideração do significado político da ação, o qual o objetivo é a verdade, mas este deve ser projetado da importância na doxa? Por fim, tendo identificado o mal, como ele destrói especificamente a espontaneidade humana e aniquila a individualidade, contando com a ocultação das aparências, nós devemos descobrir como o pensamento de Gadamer oferece a possibilidade de uma oposição significativa. Gadamer deve responder à possibilidade de reconhecer a singularidade de outros indivíduos e sua liberdade implícita (COUCH, 2006, p. 134).

Em outras palavras, devemos procurar respostas para saber se o entendimento de Gadamer (2007) de tradição, opinião e verdade, tem alguma ressonância com as preocupações políticas de Arendt (2010a) e a trepidação em torno de sua concepção da banalização do mal explicitada na obra *Origens do Totalitarismo* (2011a) e sua projeção que tende esfacelar a liberdade de expressão (COUCH, 2006, p. 173). Embora Gadamer afirme no texto da *Universalidade do Problema Hermenêutico* que sua resposta só virá "indirectamente", a sua pertinência é devido à ideia de que uma vez que a tradição perdeu sua capacidade de responder de forma adequada em torno dos acontecimentos mundanos, a filosofia procurou "mediar" entre "o novo emprego de capacidades cognitivas e construtivas do homem" e "a totalidade de nossa experiência de vida." A incapacidade de compreender é precisamente onde Gadamer localiza a necessidade de hermenêutica. É isso que permite sua hermenêutica ser "filosófica" de uma maneira que busque respostas em termos de uma redescoberta do sentido que é o contrário do que a das ciências naturais (COUCH, 2006, p. 142). Nessa perspectiva, é considerado a possibilidade de leitura democrática da Constituição Federal de 1988, a partir de uma ética hermenêutica com o propósito de analisar o sentido democrático da Consituição, ao permitir a abertura de significados da liberdade de expressão.

Vale destacar que Arendt e Gadamer estam profundamente influenciados pela hermenêutica fenomenológica do jovem Heidegger, que se projetará na hermenêutica filosófica de Gadamer e na hermenêutica política de Arendt (VESTERLING, 2011, p. 505).

A tradição política em Hannah Arendt pode ser bem compreendida quando for articulada, a partir de uma tradição hermenêutica e, em outra perspectiva, há uma pretensão

secundária neste trabalho de iluminar de modo peculiar a própria tradição hermenêutica. Afinal, a hermenêutica não é uma informação que está sedimentando seu conhecimento, mas a compreendemos a partir de manifestações concretas, que podem ser observadas por meio da política, mediante a projeção de significações hermenêuticos na liberdade de expressão.

Quando buscamos refletir criticamente a nossa democracia brasileira, por meio da hermenêutica filosófica, é comum fazer referência ao pensamento da Grécia antiga. A revisitação histórica não se deve ao fato de buscar descrever como é a nossa realidade, mas no sentido normativo para buscar a reabilitação de valores que foram esquecidos historicamente. Destacamos que a liberdade grega serve como análise de uma experiência genuína do exercício da liberdade, que pressupõem o amplo exercício da liberdade de expressão. Esta liberdade está associada com harmonia e ordem, ou seja, o *telos* da liberdade não se trata de uma liberação ou a busca de algo que esteja em aberto, mas na busca de algo que precisa ser revelado e que está de acordo com o mundo.

O clássico é uma verdadeira categoria histórica por ser mais do que o conceito de uma época ou o conceito histórico de um estilo, sem que por isso pretenda ser uma ideia de valor supra-histórico. Não designa uma qualidade que deva ser atribuída a determinados fenômenos históricos, mas, sim, um modo característico do próprio ser histórico, a reabilitação histórica da conservação que, numa confirmação constantemente renovada, torna possível a existência de algo verdadeiro. Ou seja, clássico é aquilo que se mantém frente à crítica histórica, porque seu domínio histórico, o poder vinculante de sua validez que se transmite e se conserva, precede toda reflexão histórica e se mantém nela (GADAMER, 2005, p. 380).

A hermenêutica se situa dentro da tradição, a qual nos revela como sendo seres históricos conectados com a ética e com a política, o que conduz ao pensamento de Gadamer de que a filosofia prática sempre está relacionada com a práxis dos agentes.

No plano ético, para que possamos agir, temos de nos compreender como parte de uma história, cujo entendimento implica em compreender quem somos e quem queremos ser. Nesse processo de entendimento, é importante saber que o nosso ser é determinado pelo fluxo da história, que nos transmite no interior de uma tradição o qual pertencemos e que nos lega nossos pré-conceitos, cujo conjunto forma o ponto de partida para o entendimento (GADAMER, 2005).

Para Arendt, a referência aos Gregos no seu sistema político está no fato deste ser marco inicial da tradição do pensamento político ocidental. Tendo em vista que possui como referência o filósofo Sócrates que manifestava por excelência a liberdade de expressão na ágora. Ocorre que, Sócrates foi julgado e condenado pela *polis* grega, em razão de ter

questionado a condução política da cidade-estado. A partir deste acontecimento a liberdade começou a ser tratada como problema na tradição política, pelo fato dos filósofos não se sentirem mais em casa para participar na esfera pública e se voltarem para a vida contemplativa, ou seja, houve uma separação entre o mundo das ideias e o mundo sensível ou entre filosofia e política.

Em outros termos, a condenação da filosofia perante a política que repercutiu em Aristóteles e sobretudo em Platão, haja vista que o pensamento platônico se situa na *vita contemplativa* marcada pela ausência de ação política ao se projetar no isolamento e na pura contemplação do mundo das ideias.

Posteriormente, Arendt (2010b) prossegue sua análise na compreensão histórica do percurso da liberdade a partir da filosofia da Vontade desde apóstolo Paulo, Epiteto, Santo Agostinho e Rousseau com a finalidade de buscar o alargamento da nossa compreensão em torno do significado da liberdade política.

Arendt desenvolveu um procedimento hermenêutico que visa “encontrar” novas possibilidades de sentidos por sob os escombros da tradição do pensamento da filosofia política (SANTOS, 2012, p. 45).

Em outra perspectiva, para Gadamer, a revisitação normativa do pensamento Grego para criticar a modernidade está em indagar se somos capazes de adquirir conhecimento "objetivo" das coisas do próprio Ser. A questão que é levantada pela tradição antiga e que faz parte do patrimônio da antiguidade é: até onde estão os limites colocados sobre este projeto da objetivação? Existe uma certa capacidade não-objetivada que, em princípio, escapa à compreensão da ciência moderna com uma necessidade interior que de alguma forma reside nas próprias coisas? (GADAMER, 2007, p. 270).

Gadamer (2007, p. 271) afirma que: eu tomo um exemplo especialmente provocativo a liberdade humana. Liberdade, também, tem a estrutura que eu tenho designado como essencialmente não objetivada. Isto é claro e nunca foi totalmente esquecida, o maior representante do pensamento da liberdade que houve nos tempos modernos, quero dizer Kant, tem total consciência da orientação básica da ciência moderna e suas possibilidades teóricas para conhecimento, desenvolveu o pensamento de que a liberdade não é teoricamente apreensível e demonstrável. A liberdade não é um fato da natureza, mas é, como seu paradoxo desafiador formulou-o, um fato da razão, algo que temos de pensar porque já não podemos nos entender em tudo sem pensar em nós mesmos como livre.

Contudo, é importante destacar que para Gadamer (2007) no texto *On Possibily of the Hermeneutics* o significado do formalismo de Kant repercute que sua metodologia se encontra

desconectada com a realidade, em razão de assinalar que o valor moral é aquele que age puramente por dever e contra toda a inclinação. Nessa perspectiva, são apontadas duas críticas: a primeira é que Kant pressupõe o reconhecimento da lei moral, mas há a dependência da razão humana ser a experiência arraigada na inclinação para mal, enquanto a outra crítica consiste na autonomia da razão, ou seja, tem o caráter de inteligível autodeterminação; mas isso não exclui o fato de que toda ação humana e decisão são condicionados pela experiência.

Nesse sentido, Gadamer (2007, p. 271) expressa que: eu acredito que os gregos tinham razão quando colocadas ao lado do *factum* da razão a coisa socialmente formada? Que eles chamam o *ethos*. "*Ethos*" é o nome que Aristóteles encontrou para designar isto. A possibilidade de escolha consciente e livre decisão é sempre realizada conosco como algo que nós sempre já somos - e nós mesmos não somos um "objeto". Um dos maiores legados do pensamento grego para o nosso, parece-me, é que, em estabelecer sua ética com base na vida realmente vivida, que nos deixou outro fenômeno com espaço amplo, que nos tempos modernos tem sido objeto de reflexão filosófica; a saber, o tema da amizade - da *philia*. Esta é uma palavra que para nós adquiriu um som tão estreito, conceitualmente, que devemos primeiro ampliá-lo, a fim mesmo de saber o que se quer dizer com isso [no pensamento grego]. Talvez basta recordar o famoso ditado de Pitágoras: "Entre amigos tudo é comum, compartilhado." "Amizade" na reflexão filosófica é um termo para a solidariedade. Mas a solidariedade é uma forma de experimentar o mundo e a realidade social que não se pode trazer e tornar possível a concepção de planos objetivistas para superar essa solidariedade por meio de instituições artificiais. Pelo contrário, a solidariedade existe antes de tudo, incluindo o funcionamento das instituições, ordens econômicas, ordens judiciais, ou costumes sociais. Carrega-os e os tornam possíveis. O jurista não é o último a saber isso. Este, parece-nos, é uma outra verdade que o pensamento grego, mais uma vez, está pronto para oferecer ao nosso pensamento moderno.

3 O RESGATE DA PRUDÊNCIA COMO LIBERDADE EM ARENDT E GADAMER

No livro *A Condição Humana*, Arendt realiza a diferenciação entre *vita contemplativa* e *vita activa* situada no labor, fabricação e ação, em razão de utilizar a distinção aristotélica

entre *logistikon* e *epistemonikon*, com destaque *à phronesis*. Arendt parte da premissa que o pensamento aristotélico é mais fecundo politicamente por se voltar no sentido da liberdade política do homem no agir em concerto que requer, como pressuposto, a pluralidade, um ente que convive com outros falando-agindo por meio da ação e do discurso.

Arendt aponta a vida ativa, localizada na *práxis*, entendida como gênero de vida, isto é, como *bios praktikós*, ou *politikós*, a condição humana propriamente autêntica, aquela na qual se revela a verdadeira identidade do homem como animal político, que é essencialmente um "ser com os outros" ou um "ser junto". O primado da vida prática, entendida como atividade política, isto é, discussão e deliberação com os outros sobre como governar-se e portanto como viver juntos, encontrou o seu lugar de realização na *pólis* antiga, enquanto na época moderna foi substituído pelo primado da t*ékhne*, isto é, da produção, do trabalho, atividades instrumentais que subordinam o homem às coisas (BERTI, 1992, p.424).

O termo *vita activa* é composta em três níveis fundamentais, a saber: trabalho, obra e ação. O mundo do *labor* ou do trabalho está relacionado com o aspecto da manutenção da vida do *homo laborans* por meio do processo vital com a natureza.

O segundo é o mundo da fabricação, a atividade do homem é compreendida como fazedor de coisas, o *homo faber*. Sem ela não havia um mundo humano reconhecível, apenas o processo interminável da natureza, cada momento engolido e esquecido tão logo passasse. Os artesões produziam as casas e objetos domésticos que davam caráter e continuidade à existência humana, uma ideia de sobrevivência além do nascimento e morte dos indivíduos; criavam um espaço humano reconhecível onde o homem viveria (MAY, 1988, p.74-75). No entanto, nem o labor e tampouco a fabricação não são elementos que identificam o homem como sendo ser único no mundo, pois outros animais como a abelha também buscam sobreviver na natureza e de possuir a capacidade de fabricar.

O terceiro constitui o mundo da ação, nela o homem se realiza plenamente por diferenciá-la dos outros animais, pois as demais espécies nunca são vistas se reunindo e agindo em concerto em virtude de haver nelas a ausência da linguagem. Já o homem possui como sua condição humana na terra agir em conjunto, como único ser racional, por meio dos pressupostos da ação que requer o discurso e o ato.

Para Arendt (2010a), no aspecto da pluralidade humana na terra, os homens têm duplo grau de igualdade e de diferença. O ponto de semelhança da identidade dos seres humanos está no fato do seu aparecimento na terra ser operado pelo evento comum ao seu nascimento, mas o ponto de diferença incide no fato de que nenhum desses recém-chegados é igual ao outro, pois não são cópias dotadas de igual essência e natureza. Assim, não deve ser

apreendido o *homem* no singular como ser integrante da espécie humana, mas os *homens* no plural para poder manifestar no mundo a sua singularidade (MASCARENHAS, 2014, p.70).

Apesar dos homens serem caracterizados como seres únicos e, portanto, plurais, eles possuem dois pontos idênticos e mutuamente relacionados. A capacidade de se comunicar pela fala e a possiblidade de poder compartilhar ou desvelar por meio das palavras organizadas no discurso suas experiências adquiridas em diferentes ângulos de um mundo visto por todos. Portanto, o esforço de tornar inteligível por palavras, o sentido diverso do mesmo ente que é comum a todos, é isto que Hannah Arendt denomina de senso comum (MASCARENHAS, 2014, p.70-71).

Na recepção de Gadamer ao pensamento aristotélico, notamos a aproximação do saber prático da *phrónesis* com a hermenêutica, é que a tarefa hermenêutica também é prática desde o início. Dito de outro modo, a aplicação não é apenas a parte final do processo da compreensão, mas está presente desde o início, pois tampouco aqui a aplicação consistia em relacionar algo geral e prévio com uma situação particular. O intérprete que se confronta com uma tradição procura aplicá-la a si mesmo (GADAMER, 2005).

No movimento da interpretação a liberdade de expressão concebida como ética prática está inserida dentro do horizonte democrático o qual vigora a perspectiva de uma sociedade plural, da leitura hermenêutica ética e da Constituição. A hermenêutica se propõe questionar se há apenas a tradição liberal como a via possível de entendimento da liberdade de expressão. De fato, o papel da hermenêutica é entender que a tradição faz parte das divergências e buscar redimensioná-la mediante a reconfiguração em situação concretas de padrões universais centradas na liberdade individual que tende ocasionar a alienação do bem comum.

Indiscutivelmente, é importante destacar que a obra Verdade e Método de Gadamer, constitui-se uma das grandes obras do pensamento filosófico no século XX e sua importância sobressai, por revelar-se como um marco diferencial no pensamento hermenêutico contemporâneo, dado o modo singular como é recolocada a questão do método diante do fenômeno da verdade. Em seu propósito de apresentar os fundamentos de uma hermenêutica filosófica, a referida obra tem como escopo a experiência da verdade vinculada ao fenômeno do compreender, que ultrapassa o controle da metodologia científica e alarga sua concepção de verdade para os outros domínios da experiência humana.

A aproximação da hermenêutica filosófica de Gadamer com o pensamento de Aristóteles, referente à *phrónesis,* abre a possibilidade da hermenêutica se tornar uma arte capacitada de elaborar, de completar o significado ou de aprimorar as normas gerais, que

deverão ser aplicadas nos casos particulares. Assim, na prática humana, o que Aristóteles chama de *éthos* tem importância fundamental (GADAMER, 2009, p.162). Nesse contexto, a *phrónesis* surge como a virtude da hermenêutica fundamental de Gadamer, em razão da prudência ser responsável pela concessão da atitude ética na formulação do resultado hermenêutico. Assim, na dialética de pergunta e de resposta na relação entre realidade-interpretação, há a contemplação do respeito a pluralidade, pois nesta corre a projeção aproximativa da compreensão com a consciência histórica como elemento efetivo da hermenêutica filosófica.

De acordo com Gadamer, há uma série de elementos para essa resposta na análise da *phronesis*. Consideremos três:

Primeiro, uma técnica se aprende e pode ser esquecida; pode-se "perder" uma habilidade. Mas o saber ético nem se aprende, nem se esquece. Ele não é como o saber de uma profissão que se pode escolher; não se pode recusá-lo e escolher um outro saber. Pois, ao contrário, o sujeito da *phronesis*, o homem, se encontra desde já em "ação numa situação" e, assim, sempre obrigado a possuir um saber ético e a aplicá-lo segundo as exigências de sua situação concreta (GADAMER, 2006, p. 52).

De acordo com o que acabamos de dizer leva também a uma diferença da relação conceitual entre o fim e os meios no saber ético, de um lado, e no saber técnico, de outro.

Notemos, de início, que contrariamente ao que se passa no nível da técnica, o fim do saber ético não é uma "coisa particular"; ele determina toda a retidão ética da vida em seu todo. Além disso, o que é ainda mais importante, a atividade técnica não exige que o sujeito mesmo eu a prática pondere novamente sobre os meios, que lhe permitem atingir seu fim: o sujeito "é um entendido" nessa atividade. E já que semelhante possibilidade fica de antemão descartada no caso do saber prático, segue daí uma caracterização do domínio ético como aquele em que o saber técnico cede lugar à deliberação e à reflexão (GADAMER, 2006, p. 54).

Terceiro, o "saber-para si" da reflexão ética implica, efetivamente, uma relação absolutamente notável consigo mesmo. Isso é o que nos ensinam as análises de Aristóteles sobre as variedades da *phronesis.*

A par da *phronesis*, há o fenômeno da "compreensão", no sentido da *synesis*: modificação intencional do saber ético quando o que está em questão não é um saber "para mim", mas "para o outro". Tal modificação comporta uma apreciação ética, na medida em que, por meio dela, nos colocamos na situação em que o outro deve agir. Aqui também não se trata de um saber em geral, mas, sim, de sua realização concreta, motivada pela realidade do

momento. Além disso, o fato de se “desfrutar de um bom convívio” com alguém só manifesta todo o seu alcance ético no fenômeno da “compreensão”. Compreender o outro, como fenômeno original, não é o simples conhecimento técnico do psicólogo ou a experiência diária que possuem, igualmente, o “malicioso”, o “astucioso”. A compreensão do outro supõe o engajar-se numa causa justa e, por meio desta, a descoberta de um vínculo com o outro. Esse vínculo se concretiza no fenômeno do “conselho moral”. Como se diz, “bom conselho” só se dá e só se recebe entre amigos. Isso para enfatizar que a relação que se estabelece entre duas pessoas não é a de duas coisas que nada têm a ver uma com a outra, mas que a compreensão – para empregarmos uma ideia com a qual já estamos habituados – é uma questão de “pertencimento”. Segundo Aristóteles, a compreensão dá lugar a dois fenômenos correlativos que são os seguintes: o espírito de discernimento da situação em que o outro se encontra e a tolerância ou indulgência dele resultante. Ora, mas que é o discernimento senão a virtude de saber julgar imparcialmente situação do outro (GADAMER, 2006, p. 56).

4 HERMENÊUTICA COMO ÉTICA PRÁTICA: O ACONTECIMENTO DA HERMÊUTICA POLÍTICA NA LIBERDADE DE EXPRESSÃO

É necessário propor uma hermenêutica como ética prática para desvelar o acontecimento da hermenêutica política que se encontra presente na concretude da liberdade de expressão. Para isto, consideramos três elementos de análise:

O primeiro está em buscar estabelecer qual é a definição e delimitação da liberdade de expressão na esfera pública e esfera privada.

De acordo com o pensamento arendtiano, a esfera privada é o local onde habita os reinos das necessidades humanas. É o local em que o homem não é verdadeiramente livre, pois ainda estão voltadas suas preocupações para com suas necessidades de sobrevivência biológica ou manutenção da vida. Por outro lado, a esfera pública é o ambiente em que o homem é livre. Neste, o homem pode por meio da ação e do discurso deliberar em conjunto sobre o destino político da comunidade.

Contudo, o problema ocorre quando é identificado na modernidade que não é claramente definido o que é espaço público e espaço privado. Fato que abre as portas para que os homens não se sintam em casa no espaço público, inclusive em sociedades democráticas, pois não está sendo assegurada sua capacidade discursiva ou a liberdade de expressão. Resta

aos homens se dirigir para o isolamento do recinto do seu lar que se encontra livre de qualquer interferência externa da esfera pública.

O segundo aspecto está em apontar qual é o fundamento da liberdade de expressão nas liberdades individuais e sua relação na comunidade política.

É necessário realizar a leitura ética da Constituição para compreender qual é o tipo de valor que colocamos na liberdade de expressão na democracia brasileira. Há duas maneiras clássicas de conceber a liberdade de expressão que se encontram ligadas a duas tradições distintas. Uma tradição é a liberal que se situa na perspectiva de Isaiah Berlin (1981) ao conceber a *liberdade* como principal direito, enquanto à tradição republicana assinala a *igualdade* como principal direito definidor da modernidade.

Na tradição liberal, a liberdade e sua projeção na liberdade de expressão se encontram fundamentadas no indivíduo, haja vista que sustenta a liberdade individual, a partir da perspectiva do direito natural moderno e este pode ser notado no contratualismo de John Locke (2014), pois neste há uma série de direitos que o ser humano tem antes do Estado e contra o Estado e, especialmente, a liberdade de expressão como consectário da liberdade de pensamento.

Na tradição republicana, a igualdade é o principal direito estruturante dos direitos fundamentais e a liberdade de expressão é justificada não por ser anterior ao Estado, pois seu fundamento é a própria polis, haja vista que a liberdade de expressão é um instrumento de aperfeiçoamento da verdade política, por meio do jogo hermenêutico da política e dos próprios sentidos que a política é capaz de construir. De fato, no republicanismo, o indivíduo só faz sentido se ele estiver situado na comunidade política porque é dela que vem o fundamento da comunidade e os fundamentos do próprio homem que necessita do outro para deliberar em concerto.

Embora Gadamer não explicite questões políticas, no entanto, pode se dizer que implicações políticas podem ser encontrados indiretamente. A conversa hermenêutica que exemplifica o movimento da compreensão, pretende mudar o comum acordo dentro do espaço aberto pela pergunta. O espaço criado pela questão é o espaço necessário para a interação pública e política. Mas, como vimos, a questão é também o que cria o espaço para a própria atividade hermenêutica. Isso fica evidente quando percebemos que cada experiência envolvida, experiência que deve ser entendida à luz das questões que levantam tanto para nós mesmos e as tradições que nos encontramos. Gadamer mantem esta possibilidade, mas é condicionada por nossa história e, como tal, é um processo que nunca termina. O que em última análise é sugerido quando Gadamer descreveu o significado do ser

humano na existência questionável e finito. Buscamos o conhecimento, mesmo que em seu ponto culminante encontremos a nossa própria ignorância (COUCH, 2006, p. 187).

Segundo Gadamer, a experiência hermenêutica tem a ver com a tradição, sendo que esta deve chegar pela experiência. Porém, explica que a tradição não é simplesmente um acontecer que se pode conhecer e dominar pela experiência, mas é linguagem (SILVA, 2014), isto é, fala por si mesma como faz um *tu*. Embora a tradição não confunda com o *tu.* A nossa experiência de compreensão da tradição pode ser analisada a partir da experiência de compreensão do outro, uma vez que o intérprete que compreende sua situação no mundo trava um diálogo com a tradição assim como os demais intérpretes com que ele convive numa mesma situação histórica. Assim, tanto tradição como o tu não são objetos, mas verdadeiros companheiros de comunicação a que todos estamos vinculados (GADAMER, 2005).

A reconciliação consigo mesmo é possível por meio da experiência da alteridade, por isso o *Outro* é fundamental para que laços genuínos de amizade sejam criados. Os laços, vínculos ou ligações com o *Outro* ou para com o *Outro* criam o sentido obrigatório (GADAMER, 2009) na experiência hermenêutica dos indivíduos situados historicamente.

Gadamer confia numa ordem moral (um *ethos*), onde se encontra o fundamento das instituições, por exemplo, o estado: não só na antiguidade, chamada cidade-estado, mas também o moderno. Pois, em ambos se repousam sobre a mesma e inevitável condição da solidariedade que é elemento comum e é entendida a partir de tomadas de decisões comuns. Aparentemente, Gadamer pensa algo como o conceito grego de amizade para servir como articulação da vida social (SANCHO, 2010, p. 170).

O conceito de amizade em Gadamer possui o seu desdobramento na solidariedade autêntica por esta ser *uma promessa de pagamento de amizade*, ou seja, pode-se exigir uma ação concreta da comunidade política, tendo em vista a busca do *telos* do bem-estar do outro na identificação do *tu,* o qual é projetado por meio *da consciência histórica efeitual*[1], em razão desta ser o aporte que sinaliza como condição de possibilidade para buscar a abertura da compreensão mútua entre os cidadãos no aspecto ético e político. Este fato permite que no Estado Democrático de Direito o intérprete por ser um Ser histórico, ele possa interagir e modificá-la ao formular questionamentos voltados para as decisões políticas adotadas do passado para compreendê-lo e avaliá-lo, a fim de iluminar suas decisões do presente.

[1] antecipação da experiência humana, atesta o vínculo com a tradição de que somos partícipes. É o que Gadamer chama de *consciência das histórias dos efeitos*, o que possibilita o entender-se e o desentender-se uns com os outros, a imensa, penetrante conversação humana a sua tradutibilidade de universo linguístico para universo linguístico.

A filosofia moral cabe buscar reconciliar um fato particular ou uma escolha moral individual com os princípios universais de uma sociedade. Ética não deve ser compreendida como uma simples questão de aplicação de regras e princípios universais e necessários, isto é, válidos em qualquer situação, mas, sim, como uma espécie de visão conformadora acerca da vida boa ou justa, com intrínseca relação com a *práxis* (MATOS, 2012, p.93).

Em Gadamer está centrado na concepção de a solideriedade é a *praxis*! Ela é a aplicabilidade situacional do bem. É representada como interesse pelo bem comum em perspectiva dos interesses mútuos; requer a tomada de consciência cidadã em diferenciar os interesses pessoais do coletivo, ou mesmo em concebê-los em sua inter-relação. Ela designa um consentimento com a amizade, traduzida pelo conceito grego de *phia*, e depende dos indívuos que estão prontos a professá-la e defendê-la (LOPES, 2015, p. 98).

A partir disso, podemos afirmar que a amizade e solidariedade, em Gadamer, são conceitos sinônimos, ambas designam a responsabilidade comum pelo outro. As sociedades modernas, imbuídas de um subjetivismo que limita a vida em comum e a responsabilidade social, relativizam ou mesmo desconhecem a importância da amizade/solidariedade para a convivência humana.

Para Gadamer (2009), é uma questão que devemos nos colocar, a de saber, o que é uma verdadeira amizade e o que é o amigo num mundo que é, ao mesmo tempo, sempre um mundo de instituições comuns e de regulamentos rígidos, mas também um mundo que manifesta a maior diversidade de conflitos e de acordos que tornam possível o agir em comum.

Em Arendt, remete-se ao significado do poder e o fundamento deste é a liberdade. Por sua vez, a liberdade só se desenvolve plenamente no espaço público politicamente organizado, na visibilidade permitida por ele; o sentido de público deriva da compreensão do homem como pluralidade, como um ente que convive com outros falando-agindo por meio da ação e do discurso.

Destaca-se que, para Arendt (2011b), violência não está associada com poder, porque a violência é um meio pré e até anti-político não só por romper com a base plural, como também cercear a manifestação da liberdade de expressão no espaço público. Nesse sentido, mostra-se que a compreensão da violência é muitas vezes equivocadamente associada com noção de autoridade. Contudo, Arendt (2007) aponta que a autoridade se coaduna com o poder, portanto, na sua origem encontra-se a persuasão e não a violência; a obediência posterior exigida pela autoridade é uma forma de reafirmar e conceder continuidade no tempo

ao ato de fundação livre, pública e plural de uma comunidade política que se institucionaliza, mas que não pode negar o poder que a sustenta e legitima.

O ato de fundação institucionaliza e estabiliza a comunidade, mas isso não deve significar a naturalização da ação e nem a sua dispotencialização para fazer vir à tona o imprevisível.

O terceiro aspecto está em analisar se há incompatibilidade de limites normativos na comunicação livre e plural na projeção do agir político situacional de Gadamer e a fundação da constituição da liberdade em Arendt.

Dworkin contextualiza este questionamento perfeitamente quando indaga qual é o significado da lei com relações as obrigações morais:

> Estamos acostumados a resumir nossos problemas às questões clássicas da teoria do direito: O que é o "direito? Quando, como ocorre frequentemente, duas partes discordam a respeito de uma proposição "de direito", sobre o que estão discordando e como devemos decidir sobre qual dos lados está com a razão? Por que denominamos de "obrigação jurídica" aquilo que "o direito" enuncia? Neste caso, "obrigação" é apenas um termo técnico que significa apenas o que é enunciado pela lei? Ou a obrigação jurídica tem algo a ver com a obrigação moral? Podemos dizer, pelo menos em princípio, que temos as mesmas razões tanto para cumprir nossas obrigações jurídicas como para cumprir nossas obrigações morais (Dworkin, 2010, p. 23)?

Como se não bastasse, Dworkin ainda problematiza o aspecto dos limites discricionariedade do juiz visto no positivismo jurídico, pelo fato do ato de interpretar não ser uma atividade feito de modo isolado e solipsista, pois requer que o magistrado leve em consideração os valores contemplados e festejados na sociedade. Tendo em vista que:

> Os positivistas sustentam que quando um caso não é coberto por uma regra clara, o juiz deve exercer seu poder discricionário para decidi-lo mediante a criação de um novo item da legislação. Pode haver uma conexão importante entre essa doutrina e a questão a respeito de qual das duas abordagens dos princípios jurídicos devemos adotar. Portanto, talvez nos ocorra perguntar se a doutrina é correta (DWORKIN, 2010, p. 49-50).

Para Gadamer e Arendt, a interpretação da Carta de Direitos não é um conceito abstrato situado fora do aspecto situacional da concretude da vida compartilhada hermeneuticamente por meio do *ethos* comum. Portanto, não pode ser concebida de que a lei impõem obrigações por meio de uma razão moral autônoma aos destinatários da norma ao estabelecer uma lei que é idêntica à vontade, emitindo comandos e falando por meio de imperativos.

É o contrário, Gadamer segue o modelo da ética aristótelica, o qual coloca a condicionalidade da vida humana no centro e a tornou na concretização do universal,

aplicando-a a uma dada situação, como a tarefa central da ética filosófica e igualmente na conduta moral (GADAMER, 2007, p. 288).

Então, a Carta de Direito tem que ser constituída pelo diálogo para acentuar o ponto em comum da diferença na comunidade política por ser mais intensamente focada na falta de condicionamento do nosso ser moral, no fato de que a decisão individual depende da prática e de determinantes sociais no tempo e menos focada na incondicionalidade inerente ao fenômeno ético.

Assegurar a liberdade de expressão é imprescindível para que a ética na sua razão prática seja manifestada na vida em comum, pois percebemos, por exemplo, que o projeto político de Arendt está incabado, pois no seu sistema político sempre é abordado de que em momentos de repressão política há a possibilidade de haver o estopim da liberdade que são marcadas pelas revoluções por serem a expressão do exercício da política viva.

Destaca-se que o termo Estado Democrático de Direito é uma expressão na Constituição brasileira que impressiona bastante os juristas, porque ela tende a certo vazio de significados, fato que exige exatamente sua definição ao considerar que o Estado Democrático de Direito é um expressão formal de valores, pois existem valores que são constitutivos desse Estado e para saber o que é o democrático nós precisamos conhecer esses valores. A liberdade de expressão pode ser um valor para o Estado Democrático por manifestar um valor nas relações entre as pessoas e o próprio Estado na perspectiva deste garantir que os tenham o direito à informação, o direito à formação não só do seu próprio pensamento como também das suas próprias opiniões e a liberdade de expressá-las, para que o jogo hermenêutico da democracia se aperfeiçoe.

A leitura ética da Constituição de1988 não é apenas expressiva do ponto de vista jurídico, mas é também um valor para o desenvolvimento da *polis* no Brasil, pois os Direitos podem ser ampliados e restringidos, suprimidos, cujo os valores se forem modificados ou se forem extintos, ou seja, podem ser modificados o que é a própria Constituição ou o que é entendido como democracia.

Para buscar estabilidade no corpo político da sociedade, Arendt se volta para o conceito da *nomos* Grega e o conceito da *lex* romana (BREEN, 2012). A *nomos* tem o sentido de representar cerca ou muralha e sua destinação de organizar o espaço público, para que haja o aparecimento da liberdade na deliberação pública mediante ação e discurso, enquanto a *lex* romana tem o sentido de constituir pontes ou vínculos para o futuro, mas possui está na própria fundação do corpo político da comunidade e o seu objetivo é de assegurar maior grau de certeza e de estabilidade na comunidade.

Contudo, estas revoluções não possuem uma perenidade, haja vista que as revoluções em momentos posteriores caem no desgastamento da política ordinária e o caminho para o exercício da liberdade é novamente bloqueado. Arendt aponta para sempre ser revisitado o ato da fundação do corpo político para manter ascenso o espírito revolucionário e a ética aristotélica baseada no conceito de prudência, amizade e solidariedade em Gadamer que apresenta ser um caminho apropriado para sanar esta debilidade teórica do pensamento arenditiano.

A filosofia deixa então de constituir-se em conhecimento fechado, onde se propaga uma reflexão abstrata e que procura se bastar a si própria, para voltar-se para a realidade social objetiva. Ela recupera, em certo sentido, as suas origens na Grécia Clássica (BARRETTO, 2012, p. 5939).

5 CONSIDERAÇÕES FINAIS

Concluímos que a Lei Maior é a Carta de Direito constitui o povo na fundação e na prática do exercício do poder político da vida em concerto (Arendt, 2010a). Desse modo, a Constituição requer ser interpretada e aplicada pelo juiz sempre visando aperfeiçoar democraticamente as fundações da comunidade política ao redimensionar sua aplicação no presente na estrutura política da vida em comum.

Nesse sentido, para abordar o presente problema, iremos tomar o ponto de vista que compreende a ética e a filosofia política hermeneuticamente, considerando a necessária ligação entre ética e Direito, com o objetivo de analisar a possibilidade de um distanciamento ou desvinculação entre o indivíduo e a comunidade política, cuja manifestação problemática reside no exercício do direito fundamental da liberdade de expressão.

Dworkin na obra *O Império do Direito* redimensiona o papel juiz quando este interpreta a Carta de Direitos de modo construtivista, ao considerar que o magistrado é o porta-voz da leitura moral dos valores contemplados no seio da comunidade política.

Para assegurar o exercício da ética prática[2] em sociedades democráticas, especificamente sociedades pluralistas, propõe-se uma ética que assuma o ponto de vista hermenêutico, isto é, a contextualização do resgate situacional, em contraposição as éticas

[2] Não há prudência se não existir bases comuns que se colocam num *ethos* comum reconstruído, sendo que a liberdade de expressão parte deste *ethos* que está em perene construção e ao sufocar a liberdade de livre manifestação do pensamento irá inviabilizar o diálogo na busca de seus próprios signos e sentidos que se encontram situados historicamente.

universalistas ou de regras por considerar que a perspectiva da liberdade de expressão centrada no exercício da liberdade individual aponta, na perspectiva aristotélica, a alienação do bem comum. Em razão disto, há a necessidade de (re)fundação da liberdade de expressão voltando sua construção por meio da hermenêutica com a ética dentro da concretude da vida em comunidade, segundo a tradição republicana e comunitarista.

Por isso, se compreende o exercício da liberdade de expressão sob o foco da hermenêutica e de perceber camadas de sentido que permeiam a abertura de canais desta liberdade, o qual permite uma visão hermenêutica para a liberdade que serve na ética prática para a construção de uma ética prudencial[3] que tanto pode servir para soluções de conflitos quanto para construção de um *ethos* comum que neste sentido prestigia a condição de pluralidade de opiniões e a livre manifestação do pensamento. Em outras palavras, há uma situação circular entre liberdade e *ethos* comum, pois a liberdade está a serviço do *ethos* comum e este tem a dimensão de garantir a liberdade.

A partir da hermenêutica e da política é proposto recolocar três questionamentos por meio de um ponto de vista mais originário, a fim de resgatar na modernidade o sentido esquecido de solidariedade em Gadamer na obra *Friendship and Solidarity* e *The Gadamer Reading: bouquet of the later writing* e o conceito de pluralidade em Arendt na obra *A Condição Humana*:

Primeiro, qual é a definição e a delimitação da esfera pública e da esfera privada, tendo em vista que a estrutura do corpo político é vetor de organização do espaço público, em razão de conter o potencial de florescer o diálogo situado na ação, no discurso e no exercício da prudência para edificar os laços de amizade e de solidariedade na sociedade?

Segundo, como esta compreensão de solidariedade em Gadamer e pluralidade em Arendt contribui para o fundamento das liberdades individuais? Parte-se da concepção que esta liberdade se propõe a assegurar liberdades aos cidadãos e preservar a existência de comunidade política, onde o povo está na fundação e na prática do exercício do poder político da vida em comum.

Por fim, é possível a compatibilidade de limites normativos da comunicação livre e plural, ao avaliar se a liberdade de expressão é ajustada com a instituição de leis jurídicas e como estes seriam utilizados na projeção do agir político. Ao partir do ponto de que a forma como a Carta de Direitos é implementada dependerá do contexto situacional que esta é constituída e não um conceito abstrato da Carta de Direitos, conclui-se que a liberdade de

[3] O conceito de prudência citado neste artigo é do livro sexto do Ética à Nicomaco, que trata a prudência ou *phronesis* como parte do conhecimento prático e situacional.

expressão carrega a significação da construção do *ethos* comum, pois não é um *ethos* totalizador que se encontra pré-definido ao excluir o que é diferente. Do contrário, busca permitir e perceber a diferença pelo diálogo quando acentua o denominador comum entre as diferenças.

REFERÊNCIAS

ARISTÓTELES. **Ética a Nicômaco**. Trad. Edson Bini. 3. ed. São Paulo: Edipro, 2009.

ARENDT, Hannah. **A Condição Humana**. Trad. Roberto Raposo. rev. Adriano Corréia. 11. ed. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2010a.

_____. **A Vida do Espírito**: o pensar, o querer, o julgar. Trad. Cesar Augusto de Almeida, Antônio Abranches e Helena Martins. 2 ed. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2010b.

_____. **Entre o Passado e o Futuro**. Trad. Mauro Barbosa. 6. ed. Rio de Janeiro: Perspectiva, 2007.

_____. **Origens do Totalitarismo**. Trad. Roberto Raposo. São Paulo: Companhia das Letras, 2011a.

_____. **Sobre a Revolução**. Trad. Denise Bottmann. São Paulo: Companhia das Letras, 2011b.

BERLIN, Isaiah. **Quatro Ensaios Sobre a Liberdade**. Trad. Wamberto Hudson Ferreira. Brasília: Universidade de Brasília, 1981.

BERTI, Enrico. **Aristóteles no Século XX.** Trad. Dion Davi Macedo. São Paulo: Loyola, 1992.

BISKOWSKISOURCE, Lawrence J. **Reason in Politics: Arendt and Gadamer on the role of the eide.** v. 31. Colorado: Palgrave Macmilian Journals Stable, 1998.

BREEN, Keith Breen. Law beyond Comman? Na Evaluation of Arendt`s Understanding of Law. In: GOLDONI, Marco; McCORKINDALE, Christopher (org.). **Hannah Arendt and The Law**. Hart Publishing, Oregon, 2012.

CONSTANT, Benjamin. **Escritos Políticos**. Trad. Maria Luisa Sanchez Mejia. Madrid: Centro de Estudios Constitucionales, 1989.

COUCH, James R. **The Humanism of Arendt and Gadamer: a confrontation with Evil.** Southern Illinois University Carbondale, 2006.

DWORKIN, Ronald. **Levando os Direitos a Sério**. 3. ed.. São Paulo: Martins Fontes, 2010.

_____. **O Império do Direito**. São Paulo: Martins Fontes, 2007.

GADAMER, Hasn-Georg. **Friendship and Solidarity. Research in Phenemonology,** Leiden**,** v. 39, n. 1, 2009a.

_____. **The Gadamer Reading: bouquet of the later writing.** Trad. Richad E. Palmer. Evans, Illinois : Northwestern University Press, 2007.

_____. O Problema da Consciência Histórica. Org. Pierre Fruchon. Trad. Paulo César Duque Estrada. 3. ed. Rio de Janeiro: Editora FGV, 2006.

_____ . **Verdade e Método. Traços Fundamentais de uma Hermenêutica Filosófica.** Trad. Flávio Paulo Meurer; rev. de trad. Enio Paulo Giachini. 7. ed.. Rio de Janeiro: Vozes, 2005.

LOCKE, John. **Segundo Tratado Sobre o Governo Civil**. São Paulo: Edipro ,2014.

LOPES, Maria dos Santos Silva. **A Solidariedade como Práxis Hermenêutica em Gadamer.** Dissertação de mestrado – Programa de Pós-graduação em Ética e Epistemologia da Universidade Federal do Piauí. Teresina, 2015.

MATOS, Saulo Monteiro. **O Conceito de Direito na Filosofia Moral Gadameriana**. Rio Grande do Sul: RECHTD, 2012.

MAY, Derwent. **Hannah Arendt: uma biografia.** Trad. Ruy Jungmann. Rio de Janeiro: Casa Maria Editorial, 1988.

SANCHO. Jesús Conill. **Ética Hermenéutica: crítica desde la facticidad**. Madrid: Tecnos, 2010.

SANTOS, Luiz Carlos Brito dos. **Teoria hilemórfica da política: uma interpretação do método do pensamento político de Hannah Arendt**. 2012 (123fl.). Dissertação (Mestrado) – universidade Federal do Pará, Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, Programa de Pós-Graduação em Ciência Política. Belém, 2012.

SILVA, José. **Apontamentos Sobre a Experiência do Outro, Amizade e Solidarieadade em H.G.Gadamer**. **Revista Peri**, v. 6, cidade, 2014.

VASTERLING, Veronica. Political Hermeneutics: Hannah Arendt`s contribution to hermeneutic philosophy. In: WIERCINSKI, Andrzej (org.). **Gadamer's Hermeneutics and the Art of Conversation**. LIT:Berlin, 2011.