

# Revista Filosófica de Coimbra

---

VOL. 10 • N.º 19 • MARÇO 2001

---

MIGUEL BAPTISTA PEREIRA — *O século da hermenêutica filosófica: 1900-2000*

MÁRIO SANTIAGO DE CARVALHO — *O que significa pensar? Henrique de Gand em 1286 e os horizontes da problemática monopsiquista: “Contra fundamenta Aristotelis”?*

HENRIQUE JALES RIBEIRO — *A “Síntese Leibniziana” da Teoria da Ciência na segunda metade do séc. XIX: de Leonardo a Antero*

EVELINE GUILLEMEAU — *La substance spinozienne, condition d'impossibilité de la Création*

GILBERT VINCENT — *L'hermeneutique du partir et du souffrir dans la philosophie de l'action de P. Ricoeur*

## O SÉCULO DA HERMENÊUTICA FILOSÓFICA: 1900-2000

Aos Autores de *Ars Interpretandi*

MIGUEL BAPTISTA PEREIRA

### III

A Hermenêutica Ontológica de H.-G. Gadamer é indissociável do diálogo crítico com a fenomenologia de Hegel e do Neo-kantismo e da leitura ontológica heideggeriana da célebre «ida até às coisas». No professor neo-kantiano de Breslau R. Hoenigswald (1875-1947) reconheceu Gadamer o seu primeiro mestre de filosofia, a quem deveu em primeiro lugar uma boa introdução à filosofia transcendental à mistura com a convicção da possibilidade de união entre ciência e filosofia e da importância do problema do método, que mais tarde será alvo da sua própria crítica <sup>1</sup>. O papel das condições da verdade científica levou R. Hoenigswald a privilegiar na filosofia a dimensão da Teoria do Conhecimento, embora de facto aceitasse outras formas de verdade como a religiosa e a artística. Contra a opinião vigente, que opunha filosofia e visão de mundo, ao sistema das condições de verdade chamou Hoenigswald «visão de mundo», pois para este neo-kantismo as perguntas pelas condições de possibilidade nas diferentes esferas articulam-se umas às outras e constituem um sistema, que se chama «visão de mundo». Esta concepção do seu primeiro mestre foi visada na crítica de Gadamer à ideia de sistema elaborada já sob a influência de Heidegger em 1924 <sup>2</sup>. O ponto de partida das reflexões de Gadamer foi o princípio aristotélico de que todo o método se deve fundar no ser próprio dos objectos. Por isso, a ideia de sistema só é adequada, se os objectos filosóficos tiverem estrutura sistemática, o que não acontece com a

---

<sup>1</sup> J. GRONDIN, *Hans-Georg Gadamer. Eine Biographie* (Tuebingen 1999) 71-75.

<sup>2</sup> H.-G. GADAMER, «Zur Systemidee in der Philosophie», *Festschrift fuer Paul Natorp* (Berlin/Leipzig 1924).

historicidade do ser humano. Deste modo, Gadamer confrontou a ideia de sistema com a historicidade do ser-aí e da própria filosofia, que ele havia meditado aquando das lições do semestre de Verão de 1923 de M. Heidegger sobre a «Hermenêutica da Facticidade». Resulta um mero equívoco a ideia de filosofia como sistema, que, aliás, não passa de uma tentativa quixotesca de garantir a historicidade humana através da ideia de sistema, que promete segurança mas é estranha à realidade. Com esta destruição do sistema veiculado por Hoenigswald avança Gadamer na direcção de um conceito de conhecimento e de verdade, que possa corresponder «ao todo da nossa experiência hermenêutica»<sup>3</sup>.

Sob a orientação do neo-kantiano P. Natorp (1854-1924), último representante da Escola de Marburg, fundada por H. Cohen, redigiu Gadamer a sua dissertação de doutoramento subordinada ao tema *A Essência do Prazer nos Diálogos Platónicos*<sup>4</sup>. No ambiente neo-kantiano de Marburg, tornou-se singular e contrastante a figura deste professor e orientador de dissertações. Após a saída de H. Cohen, P. Natorp pôde dar largas às suas tendências mais místicas, que se opunham às orientações científicas de início. O Natorp tardio recordou a carência da sua filosofia, sedenta de arte, poesia, música e mística<sup>4</sup>. Desde 1918, com o abandono de todo o relativismo, P. Natorp usou uma linguagem ontológica, em que Ser é «o último, o todo em tudo, por isso mesmo rigorosamente único», «o único em geral, que é simplesmente em sentido completamente ilimitado»<sup>5</sup>, não é um sendo mas a raiz do ser, origem do ser em geral, é de um modo superior a tudo aquilo de que em sentido específico se predica o ser»<sup>6</sup>. A única via para se conhecer o Ser, o Absoluto, é o «regresso» a ele, que transcende toda a subjectivação e preserva a distinção simplesmente infinita entre o nosso pensamento e o Absoluto. O pensamento tardio de P. Natorp moveu-se sob o signo da pergunta entendida como requisição de sentido dirigida ao Ser<sup>7</sup>, que é uma abertura principial, uma «luz originária» e auto-revelante, que, «nada sendo de especificamente visível, torna por si só tudo visível»<sup>8</sup>. O Ser último ou o sentido radical não é inicialmente

<sup>3</sup> J. GRONDIN, *o.c.* 76-78.

<sup>4</sup> H.-G. GADAMER, *Das Wesen der Lust nach den platonischen Dialogen*. Diss. Marburg 1922.

<sup>5</sup> P. NATORP, *Vorlesungen ueber praktische Philosophie*, WS 1920/21, WS 1923/4, cit. por CH. von WOLZOGEN, «Es gibt. Heidegger und Natorps Praktische Philosophie» in: A. GETHMANN-SIEFERT/O. POEGGELER, Hrg., *Heidegger und die praktische Philosophie* (Frankfurt/M. 1988) 318.

<sup>6</sup> P. NATORP, *o.c.* 10.

<sup>7</sup> ID., *Philosophische Systematik* (Hamburg 1958) 73.

<sup>8</sup> ID., *o.c.* 286 ss.

aberto por nós mas está aberto para nós e, por isso, tudo está aí «omnipresente, aberto em si, desvelado»<sup>9</sup>. No semestre de verão de 1922, Natorp falava do desvelamento (a-letheia) a propósito de um texto de Heraclito, afirmando que «este desvelamento (aletheia), esta verdade indubitável imediata do Ser é, sem dúvida, para aquele, que apenas a ela está aberto e sem reservas»<sup>10</sup>. A imagem do véu, que encobre a visibilidade das coisas e cuja remoção as faz surgir da ocultação, foi usada em 1916 por H. Conrad-Martius no *Jahrbuch* de Husserl, no sentido de «desvelamento» do objecto<sup>11</sup>. Embora já em 1841, na quinta edição de *Handwoerterbuch der griechischen Sprache* de Passow 'aletheia' tivesse sido vertida por «descobrimto», foi no entanto Natorp que introduziu 'aletheia' como desocultação na linguagem filosófica pelo menos desde 1922<sup>12</sup>. Natorp aprofundou invulgarmente o sentido da pergunta pelo Ser, antecipando a célebre formulação heideggeriana da *Carta sobre o Humanismo*: «O Ser é «ele» mesmo»<sup>13</sup>: «O Ser, escreve Natorp, não da ciência apenas ou da consciência mas simplesmente o Ser... Nada há para além do último 'ele', que dá tudo o que há, isto é, o todo»<sup>14</sup>. O sentido originário deste 'ele' como resposta à pergunta pelo ser é o do dar, que tudo dá e se dá a si mesmo: «É o dar-se a si mesmo, o entregar-se a si mesmo do Real à possibilidade de participação»<sup>15</sup>, sem deixar de ser ele mesmo. Por isso, a atitude do homem perante o próprio Ser e o seu «envio»<sup>16</sup>, é o do reconhecimento<sup>17</sup>, que a auto-suficiência do Idealismo não compreendeu. É que, em última análise, «não somos nós que pensamos mas é 'ele', que se pensa em nós»<sup>18</sup>.

Em 1903, P. Natorp defendeu a tese audaz de que as ideias de Platão eram na sua raiz leis da natureza<sup>19</sup>, num contexto dominado pela filosofia

<sup>9</sup> ID., *o.c.* 46.

<sup>10</sup> ID., *o.c.* 375 ss.

<sup>11</sup> H. CONRAD-MARTIUS, «Zur Ontologie und Erscheinungslehre der realen Aussenwelt» in: *Jahrbuch Philosophie und phänomenologische Forschung* 3 (1916) 415 ss.

<sup>12</sup> Ch. von WOLZOGEN, *o.c.* 321.

<sup>13</sup> M. HEIDEGGER, *Platos Lehre von der Wahrheit. Mit einem Brief ueber den Humanismus* (Bern 1954) 76.

<sup>14</sup> P. NATORP, *Vorlesungen ueber Praktische Philosophie* (Erlangen 1925) 5.

<sup>15</sup> ID., *o.c.* 23.

<sup>16</sup> ID., *o.c.* 533.

<sup>17</sup> ID., *o.c.* 305.

<sup>18</sup> ID., *o.c.* 137. Cf. Ch. von WOLZOGEN, *o.c.* 323; M. B. PEREIRA, «Tradição e Crise no Pensamento do Jovem Heidegger» in: *Biblos LXV* (1989) 319-321.

<sup>19</sup> P. NATORP, *Platos Ideenlehre* (1903). Cf. H.-J. KRAEMER, *Arete bei Plateo und Aristoteles. Zum Wesen und der Geschichte der platonischen Ontologie* (Heidelberg 1959) 383.

transcendental de Kant e pela moderna ciência da natureza. A filosofia de Platão foi perspectivada a partir do pensamento originário de um só Logos, para o qual tudo tende, de Heraclito, isto é, o fundo primeiro de todo o ser, que tudo em si reúne, deve ter sido o que na doutrina das ideias de Platão está para além de todo o sendo, não apenas a unidade lógica do sistema mas a unidade do Vivente, do Concreto originário, que significa «a última unidade das unidades, a ideia das ideias, o 'logos' de todos os 'lógoi'». Pela vida, esta unidade última aproxima-se estreitamente da «Alma» e nesta ligação Platão concordaria com Heraclito. Aqui está uma fonte essencial da posição de Gadamer, que mais tarde vai negar em Platão a separação entre mundo das ideias e mundo sensível, que teria sido um polémico equívoco aristotélico<sup>20</sup>. Natorp propôs ao seu orientando Gadamer a investigação da relação entre os conceitos de bem e de prazer em Platão, que a Natorp parecia ter-se mantido constante desde os primeiros aos últimos escritos<sup>21</sup>. O tema central da dissertação de Gadamer foi a discussão de Platão com o hedonismo e o relativismo do seu tempo, resultando como contribuição mais importante a vinculação necessária do prazer ao princípio superior do Bem, sem que o prazer seja privado do seu papel positivo de indiciar a presença do Bem na nossa realidade, isto é, junto de nós e em nós. O Heidegger tardio não deixou de observar a Gadamer que este jamais havia perdido as marcas, que lhe foram deixadas pelo seu mestre Natorp<sup>22</sup>.

Nova etapa se rasgou no itinerário de Gadamer quando vindo do Neo-kantismo de Marburg mergulhou no clima filosófico de Freiburg, onde leccionava Husserl e o jovem Heidegger atraía de desvairadas partes numerosos ouvintes. Na atmosfera crítica das lições e seminários de Heidegger, aprendeu Gadamer a ler de modo novo os fenómenos e a coisa-em-si de Kant e de Hegel, do Neo-kantismo e da Fenomenologia de Husserl na companhia dos gregos vistos com olhos diferentes dos de Hegel e dos Neo-kantianos. Da nova ida até às coisas, agora fenómenos reais, que o percurso filosófico posterior de Gadamer confirma, depende a convergência entre Fenomenologia, Ontologia e Hermenêutica.

Quando Gadamer chegou ao Instituto Filosófico da Universidade de Freiburg para ouvir Heidegger em 1923, já há quatro anos se processava dentro dos seus muros uma investigação intensa e um ensino novo conduzidos por Heidegger e caracterizados pela recepção crítica da Fenomeno-

<sup>20</sup> Cf. H.-G. GADAMER, *Plato im Dialog. Griechische Philosophie III* in: ID., *Gesammelte Werke* 7 (Tuebingen 1991) 128/227.

<sup>21</sup> J. GRONDIN, *o.c.* 96.

<sup>22</sup> H.-G. GADAMER, «Notiz» in: *Philosophische Rundschau* 32 (1985) 160.

logia de Husserl, pela meditação dos textos aristotélicos e pela elaboração de uma analítica da existência em que o homem é Hermes do seu próprio ser fáctico, perguntável, temporal, finito e único. Já se chamou «decénio fenomenológico» o tempo de meditação e ensino filosóficos, que decorreu entre o semestre de Inverno de 1919-20 com lições de Heidegger intituladas *Problemas Fundamentais de Fenomenologia* [Grundprobleme der Phaenomenologie, 1919-20, GA 58 (Frankfurt/M. 1993)], onde já foi abordada a temática da facticidade, e a fase aberta pelo semestre de Verão de 1927 com lições também intituladas *Os Problemas Fundamentais de Fenomenologia* (Die Grundprobleme der Phaenomenologie, Marburger Vorlesung vom SS 1927, GA 24 (Frankfurt/M. 1975), onde se encontra desenhado o programa da Ontologia Fundamental de *Ser e Tempo*. Neste decénio, cinco temas configuraram o percurso heideggeriano: ruptura com o Neo-kantismo, ou «parricídio» cometido na figura de H. Rickert, que orientou a sua tese de habilitação; proposta de um estatuto de filosofia como arqui-ciência contra a sua redução pelo Neo-kantismo a «visão de mundo»; recepção crítica da Fenomenologia do seu mestre Husserl, onde já se anunciava um segundo «parricídio»; tarefa de pensar a vida numa Hermenêutica, que fosse também uma Crítica da Filosofia da Vida de Dilthey; trânsito da Hermenêutica da Facticidade para a Ontologia Fundamental, que era também Fenomenologia<sup>23</sup>. Mergulhado desde 1923 neste ambiente filosófico, por um lado radicalmente crítico das correntes filosóficas da época e, por outro, de regresso aos gregos para fundar essa mesma crítica, Gadamer ouviu que a compreensão assegurada tradicionalmente pelas regras da Hermenêutica teológica, jurídica e literária era antes de mais a realização mais originária do ser da existência humana, cujo ser-no-mundo se caracteriza pela abertura do poder-ser, que a compreensão pode realizar mas também pelo não-poder e pelo correlativo não-compreender, dado o estatuto de lançamento e abandono do existir humano, cuja única certeza é a da morte. Sem nada compreendermos totalmente, sempre com verdades a meio e seguranças provisórias, a nossa compreensão acontece como um vigiar, um estar desperto na noite. Entre os dois pólos do ser vigilante e da noite cerrada oscilava o pensamento de Heidegger, que se distinguiu pelo relevo dado a um ou outro pólo. Na *Ontologia (Hermenêutica da Facticidade)* de 1923, há uma insistência sobre a claridade, a dimensão iluminista da compreensão, o «anúncio do ser vigilante possível», de que é capaz o ser-aí<sup>24</sup>. Condenado a uma abertura, que é também clausura, o homem deve decidir

<sup>23</sup> J. GREISCH, *Ontologie et Temporalité. Esquisse d'une Interprétation intégrale de Sein und Zeit* (Paris 1994) 14-66.

<sup>24</sup> M. HEIDEGGER, *Ontologie (Hermeneutik der Faktizität)*<sup>2</sup> GA 63 (Frankfurt/M. 1995) 7.

pela vigilância sobre si mesmo, que o proteja criticamente de ilusões e de alienações. Daí, a tarefa da Hermenêutica traçada em 1923: «A Hermenêutica tem por tarefa tornar acessível, comunicar a este ser-aí o seu existir próprio no seu carácter de ser, ocupar-se da auto-alienação com que o ser-aí está ferido. Na Hermenêutica, desenvolve-se uma possibilidade de o ser-aí se tornar e ser compreensor de si mesmo»<sup>25</sup>. Esta Hermenêutica vigilante e crítica, que Gadamer ouvira nas lições, evocara-lhe certamente o manuscrito de quarenta páginas sobre *Interpretações Fenomenológicas de Aristóteles*, que Heidegger havia enviado a P. Natorp e a que Gadamer tivera acesso em Marburg<sup>26</sup>. Ao traçar no resumo de candidatura às Universidades de Marburg e de Goettingen as linhas da «situação hermenêutica», Heidegger escolheu Aristóteles como seu interlocutor preferencial, concedendo lugar de relevo à *Ética a Nicómaco*, VI, à *Metafísica A, 1 e 2* e à *Física A, B, Γ 1-3*, que ficam assim introduzidas no alicerce de um pensamento, donde cinco anos mais tarde brotaria a obra-fragmento *Ser e Tempo*<sup>26b</sup>. Nas lições sobre Hermenêutica da Facticidade, contemporâneas do início da redacção de *Ser e Tempo*, foram abordados temas, que integram o núcleo desta última obra. Assim a Ontologia como Fenomenologia Hermenêutica deve apenas descrever e jamais construir tudo aquilo que se mostra desde si mesmo. Neste caso, a Matemática não é paradigma da filosofia, pois perde rigor, ao exigir menor compromisso existencial, ao contrário da Fenomenologia, que nos mantém de olhos abertos para o que se mostra no horizonte das preocupações. Nestas lições, sobressai a tarefa de «destruição», a que Heidegger consagrará o § 6 de *Ser e Tempo*. É objecto de crítica demolidora toda a Fenomenologia, que siga o desvio transcendental na «má tradição» do Idealismo, da Teoria do Conhecimento e da Filosofia da Consciência. Só combinado com a «destruição é que o método fenomenológico conduz a uma atitude desveladora e não veladora das coisas, pois a história do ser é atravessada pela sucessão de modos de encobrimento, cuja tradição deve ser destruída, mediante o regresso à filosofia de Aristóteles, ancorada sobre o movimento da Física. Sob o lema «regressar para começar», há que destruir a Metafísica de Platão e de Aristóteles, a Dogmática Cristã, toda a Filosofia Moderna da Consciência desde Descartes a Husserl, o Idealismo Transcendental de Kant, o Idealismo Absoluto de Hegel ao Neo-kantismo. Nesta perspectiva, a filosofia

<sup>25</sup> ID., *o.c.* 15.

<sup>26</sup> H.-G. GADAMER, *Heideggers Wege* (Tuebingen 1983) 31; M. HEIDEGGER, «Phaenomenologische Interpretationen zu Aristoteles (Anzeige der hermeneutischen Situation)» in: *Dilthey-Jahrbuch* 6 (1989) 237-269.

<sup>26b</sup> Cf. M. B. PEREIRA, «A Presença de Aristóteles na Gênese de *Ser Tempo* de M. Heidegger» in: *Biblos LXXI* (1995) 484 ss.

tem de destruir a própria filosofia, ao pretender alcançar o ser, que está fora do nosso domínio. A tarefa da Ontologia como Hermenêutica da Facticidade é dissipar ocultações, extirpar distorções rumo ao ser, que será o elemento novo anunciado pela existência ou ser-no-mundo, sempre em situação concreta, visada por um conhecimento interessado, fora do alcance dos modelos sujeito-objecto, consciência-ser, res cogitans-res extensa. Contra estes modelos teóricos, o ser-aí é a vida quotidiana na sua existência e praxis ordinárias, penetrada de preocupação e de cuidado, de remissões e de conjuntos de remissões em que o mundo aparece praxisticamente e nunca como objecto teórico (*verum et factum convertuntur, vita est actus purus*). Por isso, Heidegger critica e destrói como falsas as descrições teóricas do quotidiano, pois descrever é mostrar e jamais construir e a descrição é uma análise da praxis e não se situa originariamente no campo teórico, como pretende Husserl e toda a filosofia académica estabelecida. O ser capta-se na existência humana, a exemplo de Lutero e de Kierkegaard, com todo o peso, radicalidade, dureza e dramatismo da vida como ela é, mas sem Deus nem Cristo, como exige a razão secularizada. O ser-aí caminha sozinho para si mesmo, pleno de cuidado, de inquietação e angústia, suspenso sobre a perguntabilidade da vida fáctica, que está presente em cada momento concreto e na sua imediatidade própria apela o homem a decidir-se por si mesmo aqui e agora. À análise da consciência hodierna é imprescindível a preocupação pelo mundo da vida fáctica, que se realiza quer em termos de decadência no estilo de O. Spengler quer em sondagens da vida profunda, como realizaram Kierkegaard, Marx e Freud. A intencionalidade transmuta-se em movimento de vida concreta, que vive e morre, em existência ou ser-aí singular, repassado de medo e de temor, de culpa e angústia, de amor e de morte. Só se pode compreender o que se realizar na praxis e nos cuidados da vida fáctica e, por isso, História e Filosofia não são bens culturais, que existem nos livros, mas modos de existência ou realizações de vida<sup>27</sup>.

Na ida heideggeriana aos gregos avultam o seminário sobre *Ética a Nicómaco* em 1923, em que *phronesis* foi traduzida não por *prudentia* mas por consciência ou razão prática do homem, cujo ser está sempre em jogo, e os encontros semanais no mesmo ano em que Heidegger e Gadamer leram em comum os textos sobre a substância da *Metafísica* de Aristóteles, ficando gravada na memória de Gadamer a ideia de que na leitura fenomenológica de Aristóteles se esboçam já respostas a questões prementes do nosso tempo. Destes encontros escreveu mais tarde Gadamer que foram «a primeira introdução prática à universalidade da Hermenêu-

<sup>27</sup> M. HEIDEGGER, *Ontologie (Hermeneutik der Faktizität) passim*.



tica»<sup>28</sup>. Em 1919, a palavra «facticidade» era usada em ambiente neo-kantiano para designar a dimensão temporal, casual, individual, concreta, única e irrepetível do que se dá e acontece, em oposição à «logicidade» intemporal. No semestre de Verão de 1920, Heidegger empregou pela primeira vez a palavra «facticidade» no começo das lições em sentido neo-kantiano e no fim como conceito próprio e fundamental do seu pensamento<sup>29</sup>, que vai destruir a alienação, coisificação e objectivação do homem, reabilitar o conceito de filosofia prática e lançar as bases de uma Ética Filosófica<sup>30</sup>. Nas lições de Verão de 1923 ouviu Gadamer a leitura, que Heidegger fazia da Ontologia do ser concreto do homem, caracterizado não só pela possibilidade de se manifestar a partir de si mesmo mas também de ser, consequentemente, o seu auto-intérprete mediante a destruição das próprias alienações, que eram o pão negro da sua queda existencial. Isto exigia um despertar para as suas possibilidades positivas e a vigia concreta da sua realização. Esta relação entre filosofia e vigilância já fora anunciada por Platão na *República*, 376 c, quando escreveu: «Por conseguinte, será por natureza filósofo, fogoso e forte quem quiser ser um perfeito guardião da nossa cidade». Este pensamento vigilante, guardador da cidadela do homem, era estranho à filosofia, que a Primeira Grande Guerra revelara inútil e os alunos regressados das trincheiras não aceitavam. À Ontologia da tradição e da época foi apontada uma dupla deficiência: em primeiro lugar, o seu tema foi o ser-objecto, a objectividade de determinados objectos, sobre que incidia um «pensar teórico indiferente» mas nunca «o ser-aí» do homem e «suas possibilidades de existir»<sup>31</sup>; em segundo lugar, a Ontologia impediu até agora «o acesso ao sendo decisivo dentro da problemática filosófica, ao ser-aí, do qual e para o qual «é» a filosofia»<sup>32</sup>. Do ser humano concreto, singular e situado, que pode aparecer por si e desde si mesmo, trata a «Hermenêutica da Facticidade» ou «do carácter de ser» do fenómeno concreto, que é o existir humano. Pelo seu «carácter de ser» o existir humano não é primariamente

<sup>28</sup> H.-G. GADAMER, *Hermeneutik II. Wahrheit und Methode. Ergänzungen/Register* 2 (Tuebingen 1986) 486. Cf. J. GRONDIN, *o.c.* 125.

<sup>29</sup> Th. KISIEL, «Das Entstehen des Begriffsfeldes 'Faktizitaet' im Fruehwerk Heideggers» in: *Dilthey-Jahrbuch fuer Philosophie und Geschichte der Geisteswissenschaften* Bd. 4 (1986-87) 94.

<sup>30</sup> Cf. J. PATOCKA, *Ketzerische Essays zur Philosophie der Geschichte* (Stuttgart 1988) 71-76. M. RIEDEL, *Fuer eine zweite Philosophie* (Frankfurt/M. 1988) 171-196; J. GRONDIN, *Der Sinn fuer Hermeneutik* (Darmstadt 1994) 71-102; ID., *L'Horizon Herméneutique de la Pensée Contemporaine* (Paris 1993) 37-55.

<sup>31</sup> M. HEIDEGGER, *Ontologie (Hermeneutik der Faktizitaet)* 3.

<sup>32</sup> ID., *o.c.l.c.*

objecto de intuição e de determinação intuitiva, de simples apreensão e posse cognitivas mas radicalmente ser-aí, que aparece a si mesmo aí, nos modos do seu ser mais próprios, que abrem e delimitam as suas possibilidades. Contra a sua redução a objecto, o ser do homem é transitivamente a sua vida fáctica. A singularidade característica do ser-aí não é o isolamento do 'solus ipse' mas «um modo do ser», que anuncia o caminho do possível ser desperto e vigilante <sup>33</sup>.

Antecipando uma investigação futura de Gadamer, Heidegger consagra um parágrafo ao conceito tradicional de Hermenêutica (9-14), indicando como fontes não só Platão, Aristóteles, Filão, Aristeia, Agostinho mas também a *Hermenêutica Sacra* iniciada no séc. XVII e exemplificada com a obra de J. J. Rambach (1723) e a hermenêutica de Schleiermacher, A. Boeckh, W. Dilthey. Contra o sentido moderno de Hermenêutica e em geral a sua identificação a uma Teoria da Interpretação propõe Heidegger uma Hermenêutica como auto-interpretação da facticidade, na sequência do «seu significado originário» em que, à maneira de Hermes, o ser fáctico do homem se anuncia e comunica a si mesmo, interpretando-se em termos de encontro, visão, apreensão e concepção de si mesmo, pois o ser do homem é passível e carece de interpretação, deve tornar acessível a si mesmo o seu próprio ser, destruindo a auto-alienação <sup>34</sup>. A compreensão cresce na interpretação e, por isso, não se reduz a um comportamento intencional da consciência mas é um modo do ser-aí em que este desperta para si mesmo e se vigia na sua facticidade. Por isso, a relação entre Hermenêutica e facticidade não é a relação gnosiológica entre captação de objecto e objecto captado mas é uma relação ontológica em que o interpretar é «um modo característico possível» do ser da facticidade, cuja tematização visa desenvolver a «vigilância radical» sobre si mesmo <sup>35</sup>. O ser-aí fáctico só é em si enquanto caminho para si, enquanto perguntável, inquieto, angustiado, temporal, que se não pode eliminar nem substituir por qualquer técnica. O movimento dinâmico da Hermenêutica não é uma criação nem tão-pouco uma posse consumada mas «nasce de uma experiência fundamental», neste caso, de um estar desperto filosófico em que o ser-aí se encontra a si mesmo <sup>36</sup>. O estar desperto ou de vigia é filosófico no sentido de «vivo numa auto-interpretação originária», realizada pela filosofia, que é «uma possibilidade e um modo decisivo do encontro do ser-aí consigo mesmo». Enquanto o «estar desperto» para a

---

<sup>33</sup> ID., *o.c.* 7.

<sup>34</sup> ID., *o.c.* 15.

<sup>35</sup> ID., *o.c.* 15-16.

<sup>36</sup> ID., *o.c.* 18.

facticidade não acontecer, a Hermenêutica perde a importância e todo o discurso sobre ela torna-se um profundo equívoco <sup>37</sup>.

Esta ideia de facticidade é contraposta por Heidegger ao conceito de homem na tradição bíblica (S. Paulo, Taciano, Agostinho, Tomás de Aquino, Zúñglio, Calvino, M. Scheler) e no sentido de «animal racional», de que a Teologia se apropriou (21-29), resumindo a sua posição nesta conclusão: o conceito de facticidade, ao exigir, v.g., as determinações de «próprio», «apropriação», «apropriado» nada inclui em si da ideia de «eu», pessoa, pólo do eu, centro de actos e até o conceito de «mesmo» não tem a raiz no eu <sup>38</sup>. A tarefa da Hermenêutica da Facticidade consiste em trazer perante o olhar compreensivo o ser-aí concreto de tal modo que nele ressaltem caracteres fundamentais do seu ser <sup>39</sup>. De facto, o ser-aí não é uma coisa como um pedaço de madeira, não é algo como uma planta nem consiste em vivências nem muito menos é o sujeito ou o eu perante o objecto ou não-eu. Por isso, a intenção heideggeriana visa, numa investigação especial, adestrar a direcção do olhar «para este genuíno fenómeno» <sup>40</sup>, que é o ser-aí. A segunda parte das lições intitula-se «caminho fenomenológico da Hermenêutica da Facticidade» (67-104). Após umas notas sobre a História da Fenomenologia, Heidegger dedica o § 15 à possibilidade de a fenomenologia ser um modo eminente de investigação. Os objectos vão-se determinando segundo o modo como eles se dão a si mesmos e, por isso, a investigação cinge-se a «alcançar a presentificação das coisas», que é o caminho prévio da Hermenêutica da Facticidade <sup>41</sup>. Os objectos devem apreender-se como eles se mostram a si mesmos mas isto acontece segundo modos determinados de olhar, que, por seu lado, dimanam de um conhecimento ou orientação prévia para eles. Ora, as mais das vezes, este conhecimento prévio é um mero «precipitado de um ter ouvido, de um aprender», um simples conteúdo de uma concepção transmitida. O mostrar-se das coisas pode estar reduzido a um aspecto, que por tradição se imobilizou de tal modo que tal inautenticidade já não é conhecida mas é tida por autenticidade, podendo até «a própria coisa» não ser aquilo mesmo que parece: «Tomamos uma ocultação pela própria coisa» <sup>42</sup>. Neste caso, é necessário ultrapassar este estado inicial e avançar para uma concepção isenta de desfigurações. Para isso, há que recorrer à «história da ocultação» e perseguir a tradição das perguntas filosóficas «até

<sup>37</sup> ID., *o.c.* 20.

<sup>38</sup> ID., *o.c.* 29.

<sup>39</sup> ID., *o.c.* 47.

<sup>40</sup> ID., *o.c.l.c.*

<sup>41</sup> ID., *o.c.* 74.

<sup>42</sup> ID., *o.c.* 75.

às fontes reais», pois, no caso vertente, só destruindo a tradição é possível «uma atitude originária perante as coisas». Hoje isto só é possível mediante uma profunda crítica histórica, que é uma tarefa de fundo da própria filosofia. Porém, esta destruição significa aqui regresso à Filosofia Grega, a Aristóteles, para ver como algo de originário entra em queda e se encobre e que nós estamos nesta queda. Há que retomar a atitude originária, o que, de acordo com a situação histórica mudada, significa «algo diferente e contudo o mesmo»<sup>43</sup>. Ao ser, objecto da filosofia, pertence o «encobrir-se e velar-se» e, por isso, devemos tomar a sério a categoria de fenómeno, quando está em causa a tarefa radical de tornar fenómeno o ser, que se furta e vela<sup>44</sup>. No semestre de Verão de 1924, as lições heideggerianas de Marburg sobre «Conceitos Fundamentais da Filosofia Aristotélica» apresentaram a Gadamer a Retórica de Aristóteles como uma radical «Hermenêutica do ser-aí», cuja mobilidade fáctica havia sido tratada no semestre de inverno de 1923/4 no seminário sobre a interpretação da *Física* de Aristóteles.

Neste clima de revivescência da filosofia prática prosseguido em Marburg, que, aliás, *Ser e Tempo*, cuja redacção se estendeu de 1923 a 1927, reflectiu nos §§ 55-60 acerca do carácter apelativo da consciência e da sua dívida agudizada pelas alienações da existência, a dimensão hermenêutica, ontológica e praxística do pensar tornou-se herança inalienável do espírito de Gadamer, que em 1928 escreveu sobre o Protréptico de Aristóteles e a história da sua Ética e em 1930 um trabalho intitulado «Saber Prático»<sup>45</sup>. Se Heidegger escolheu Aristóteles para as suas interpretações fenomenológicas, Gadamer optou por Platão na sua tese de habilitação, orientada por Heidegger e subordinada ao tema «Ética dialéctica de Platão. Interpretações fenomenológicas do Filebo» apresentada em 1929<sup>46</sup>. Na introdução, afirma-se como pressuposto que Platão não ensinou uma Ética Filosófica, como nenhuma outra disciplina, pois foi um socrático e Sócrates a figura com que ele exprimiu as suas intenções filosóficas, elevando a nível literário uma existência completamente a-literária e a-dogmática. Os diálogos de Platão na sua intenção original conduzem o homem ao ideal de existência filosófica, que é «viver na teoria pura»<sup>47</sup>, não fora da cidade

<sup>43</sup> ID., *o.c.* 76.

<sup>44</sup> ID., *o.c.l.c.*

<sup>45</sup> H.-G. GADAMER, «Der aristotelische Protreptikos und die entwicklungsgeschichtliche Betrachtung der aristotelischen Ethik» in: *Hermes* 63 (1928) 138-164; ID., «Praktisches Wissen» in: ID., *Gesammelte Werke* 5 (Tuebingen 1985) 230-248.

<sup>46</sup> ID., *Platos dialektische Ethik. Phaenomenologische Interpretationen zum Philebos* (Leipzig 1931, Hamburg 1968<sup>2</sup>, 1983<sup>3</sup>, 2000<sup>4</sup>).

<sup>47</sup> ID., *o.c.* 5.

mas comprometida na praxis com os assuntos do Estado. Sócrates com sua existência inquietadora pareceu a Platão realizar a tarefa política autêntica e o seu «Estado» não era mais uma reforma da constituição mas «um Estado de educação»<sup>48</sup>, que formaria homens capazes de construir a cidade autêntica. A Política não podia abandonar o caminho da filosofia, porque só os convertidos à filosofia eram capazes de dirigir toda a cidade segundo o oriente de compreensão autêntica — a ideia de Bem. Contudo, Platão não pretendeu tomar posse pelo conceito e dominar a virtude enquanto possibilidade especificamente humana de existir e de compreender a existência, porque a existência humana fáctica e o conceito de bem desta realidade humana não se tornam objectos, que se determinem e guardem mas apenas remetem para algo, que é primária e autenticamente «Ser» e «Bem», isto é, não são objectos mas remissões, que só a partir do «Ser» e do «Bem» podem ser algo<sup>49</sup>. Por esta remissão o homem na dialéctica platónica é um ser-a-caminho entre a «existência fáctica» e o Bem interpelante e não apenas um movimento para o conceito de si mesmo. O tipicamente socrático da dialéctica platónica, alicerçada nas finitude do «saber do não-saber», está em se processar de acordo com o desejo de sabedoria, que é a suprema possibilidade da existência humana. A filosofia platónica tal qual aparece em Sócrates não é uma redução a conceitos do desejo de sabedoria mas a sua realização, isto é, ser homem implica o não-domínio conceptual e fixo de si mesmo e a filosofia como possibilidade humana realiza-se dialecticamente na perguntabilidade ou saber sempre interrogado em que ela se reconhece humana. Embora para Platão e Aristóteles a inatingibilidade do ideal da teoria pura fosse uma nota essencial do humano do homem, Platão viu o ser ético-praxístico do homem sempre a caminho desta permanente transcendência, enquanto Aristóteles fixou em conceitos a realidade da vida humana mesmo nas suas possibilidades últimas, que procurou determinar de modo positivo, e não, como tentou Platão, de modo privativo e sempre contraposto ao «além-do-humano» ou «teoria pura», que foge à finitude dos mortais. Quando o ensino filosófico, na concepção pura dos seus conteúdos, exprimir apenas a problemática destes conteúdos, sem atender à finitude de quem ensina, brota pela primeira vez da palavra a tarefa característica do conceito: analisar na sua estrutura os conteúdos do pensamento e torná-los disponíveis em proposições, como faz a Apofântica. O conceito torna-se então a linguagem própria do filosofar e cada círculo de conteúdos filosóficos articula-se em sistema mediante conceitos especificamente adequados a esses conteúdos. O conceito é uma tomada

---

<sup>48</sup> ID., *o.c.* 6.

<sup>49</sup> ID., *o.c.l.c.*

de posse, que, no ponto de vista ético, é limitada também para Aristóteles, pois não passa de mero auxílio para se adequar à realidade ética situada e concreta. Porém, a dialéctica ética de Platão nem sequer é uma tomada de posse conceptual limitada mas remete para uma possibilidade de posse, que está sempre perante ela mas permanentemente lhe foge <sup>50</sup>.

Aristóteles projectou Platão no plano de uma explicação conceptual e o objecto da sua crítica é precisamente este Platão assim projectado. Ora, todo o problema da crítica aristotélica está no facto de a rede dessa projecção conceptual não poder reter a tensão interna e a energia do filosofar platónico, que a partir dos diálogos nos interpelam de modo incomparavelmente convincente. No entanto, a projecção conceptual de Platão tem um significado único, porque não é o enigma histórico de um equívoco numa situação única da História da Filosofia, mas a expressão do problema sistemático da própria filosofia, isto é, aquilo que da realidade da vida consegue penetrar na rede conceptual, não passa de uma redução superficial semelhante à projecção de um corpo vivo num plano morto, em que ao ganho em apreensão clara, unívoca e certa corresponde uma perda da polissemia do sentido. Apesar de a projecção traçada por Aristóteles ser «uma projecção eminentemente correcta», ela influiu à maneira de «algo perfeitamente diferente e outro», quando a recepção se colou a este plano de projecção e recebeu as suas linhas de sombra como os dados próprios e não como uma remissão para uma esfera de dimensões totalmente diferentes <sup>51</sup>. Isto não significa um adeus definitivo ao conceito mas a sua continuação sempre transcendida. De facto, assim como toda a reflexão sobre a relação do ser vivo ao conceito só se pode realizar no conceito, também a existência platónica da filosofia só se concebe filosoficamente, repetindo uma projecção conceptual semelhante à de Aristóteles. Por isso, «toda a filosofia científica é aristotelismo na medida em que é trabalho do conceito» e, deste modo, a filosofia de Platão, quando interpretada filosoficamente, tem de passar necessariamente por Aristóteles. Contudo, esta passagem conceptual deixa intacta a experiência imediata de que Platão é mais do que aquilo, que Aristóteles com sua análise conceptual conseguiu apreender. Tal experiência permanece na fronteira de toda a interpretação de Platão, como no limite de todo o trabalho conceptual filosófico está a experiência de que toda a explicação esclarece mas, ao fazê-lo, necessariamente dissimula o que no esclarecimento se vela <sup>52</sup>. Para Platão, a filosofia é dialéctica por

<sup>50</sup> ID., *o.c.* 8-9.

<sup>51</sup> Cf. H.-G. GADAMER, «Die Idee des Guten zwischen Plato und Aristoteles» (1978) in: ID., *Gesammelte Werke*, Bd. 7 (Tuebingen 1991) 128-227.

<sup>52</sup> ID., *Platos dialektische Ethik* 10.

ser o caminho do homem orientado pela ideia transcendente de Bem, que, estando para além de todo o sendo, funda não só a totalidade do mundo em processo, que se não pode determinar a si mesmo, como o homem, que se compreende e determina no seu ser. Por esta relação dialéctica ineliminável, «o ser autêntico de todo o sendo é o ser da ideia»<sup>53</sup>, que, ao repartir inteligibilidade, põe a nu a não-positividade do que está em devir e em mudança, incluindo a facticidade e finitude do homem repassada de negatividade como a natureza em mutação, em contraste com a positividade e a compreensibilidade do ser autêntico, sempre igual a si mesmo como o Noûs. Neste contexto, pergunta Platão se e de que modo aquilo que a consciência fáctica da existência humana experiencia como «bom» se apresenta com o que é propriamente o Bem ou, por outras palavras, de que modo o homem, ao julgar compreender-se nas possibilidades fácticas, que lhe estão à mão, não dissimula nem encobre o que é autenticamente bom. Com este objectivo, pergunta Platão no *Filebo* se o homem se deve compreender por referência ao prazer e ao bem-estar ou à sua capacidade de compreensão do ser da ideia. Há, portanto, que decidir quanto ao primado do prazer ou do conhecer ou, noutros termos, em qual destas possibilidades o «ser-af fáctico» se volta para o ser e para o ser-bom, se na perda e no esquecimento de si do prazer e da paixão ou no conhecimento consciente, que em tudo se conserva e de tudo se espera. A análise diferenciada do *Filebo* atinge o seu cume não na fixação conceptual de uma compreensão obtida dos fenómenos explicados mas numa decisão conceptualmente vaga do problema em causa a partir de um conceito prévio de Bem<sup>54</sup>, que permite prosseguir sempre a interrogação. O método adequado à interpretação do Platão filósofo não é o fixar-se nos conceitos e transformar a «doutrina de Platão» num sistema uno mas seguir, perguntando com ele, o percurso da pergunta, que o diálogo propõe, tomando a direcção, que Platão apenas aponta sem a percorrer. O *Filebo* é um texto exemplar, porque nele Platão expõe as posições conceptuais díspares, que agitavam o campo das discussões de então, não para as conciliar numa síntese única mas mediante a sua exposição preparar o olhar para a realidade em questão, que doa sentido à lógica contextual da análise platónica<sup>55</sup>. É a interpretação real das coisas em questão que justifica o carácter provisório da discussão dialéctica. Por isso, a leitura do Platão real deve elaborar dentro da latitude da sua linguagem «aquelas tendências de sentido», que se esquivaram ao modelo conceptual fixista de Aristóteles, isto é, Gadamer não julga Platão a partir de Aristóteles mas procura ouvir dele como os gregos no seu conjunto

<sup>53</sup> ID., *o.c.l.c.*

<sup>54</sup> ID., *o.c.* 11.

<sup>55</sup> ID., *o.c.* 12.

viram os fenómenos de que aqui se trata, buscando na diferença expressa entre Platão e Aristóteles a apreensão, que os liga sem que deixem de diferir, isto é, aquela intuição permanente das coisas, que, vinda da interpretação helénica do mundo e da vida, os aproxima<sup>56</sup>. Foi neste contexto que Gadamer proferiu a sua lição de habilitação sobre «Dialéctica Hegeliana e Antiga», não sendo portanto abusivo ver a sombra de Hegel no domínio absoluto do conceito e das suas mediações para onde convergiria a radicalização do conceptualismo aristotélico<sup>57</sup>.

No prefácio da primeira edição desta interpretação fenomenológica do Filebo (1931), Gadamer reconheceu a sua dívida a *Ser e Tempo* de Heidegger e não silenciou a sua atitude metódica «de continuar o aprendido» e de o fazer frutificar em novos trabalhos<sup>58</sup>, omitindo qualquer alusão às lições de Freiburg e de Marburg, que de facto ainda não haviam sido publicadas. No prefácio da segunda edição (1967), declarou Gadamer que ele com o texto inalterado nada mais pretendia do que «aplicar a um diálogo de Platão a arte recentemente aprendida de descrição fenomenológica»<sup>59</sup>. Depois de relatar que prosseguiu na década de 30 e seguintes as suas investigações sobre Platão e de enumerar trabalhos de autores consagrados entre os quais «A Doutrina da Verdade de Platão» (1947) de Heidegger, Gadamer deu especial relevo ao facto de «a penetração mais profunda» por ele conseguida do pensamento de Hegel favorecer os seus estudos de Platão<sup>60</sup>. Já professor jubilado (1967), Gadamer continuou a talhar as pedras para a sua «obra maior» sobre Platão, que no vol. 7 das Obras Completas se intitulou «Platão no Diálogo» e é centro de convergência dos vols. 5 e 6, e no prefácio da terceira edição (1982) do texto sobre o Filebo sentiu-se «um primeiro leitor de Platão», que procurou provar num texto clássico a nova imediatidade do acesso «às próprias coisas através do pensamento», que foi o lema da Fenomenologia de Husserl — aventura filosófica, que ele ficou a dever antes demais «à influência profunda e determinante», que nele exerceu o ensino de Heidegger em Marburg. Para Gadamer, no ímpeto e na radicalidade do perguntar, com que o jovem Heidegger fascinara os seus ouvintes, continuou uma herança fenomenológica, uma arte descritiva dobrada sobre os fenómenos na sua concreção e facticidade, que evitou quanto possível as maneiras eruditas da ciência corporativa e a linguagem tradicional especializada e, por isso, conseguiu que as coisas atingissem e ferissem os

<sup>56</sup> ID., *o.c.* 13.

<sup>57</sup> J. GRONDIN, *o.c.* 376.

<sup>58</sup> H.-G. GADAMER, *Platos dialektische Ethik* 159.

<sup>59</sup> ID., *o.c.l.c.*

<sup>60</sup> ID., *o.c.* 160.



ouvintes. Neste contexto, pergunta Gadamer se lhe não seria possível ver com outros olhos a Filosofia Grega do mesmo modo que Heidegger pôde propor nas suas lições sobre Aristóteles um Aristóteles completamente novo no qual se reencontraram numa concreção surpreendente os problemas filosóficos do presente <sup>61</sup>. Gadamer ousou pôr de lado a terminologia do saber erudito a fim de partir dos próprios fenómenos tais quais eles se mostram. Seríamos maus leitores de Platão, se não nos deixássemos conduzir pelos seus diálogos até às coisas e as lêssemos como simples material para a reconstrução da doutrina dos princípios de Platão. Contra o primado da técnica conceptual de Aristóteles, a interpretação fenomenológica conduz a uma importante visão hermenêutica em que criações literárias como os artísticos diálogos platónicos e papéis de trabalho como os textos do Corpus Aristotelicum não se podem avaliar pela mesma medida nem tão-pouco relacionar-se sem um paradigma hermenêutico <sup>62</sup>. A Fenomenologia, conclui Gadamer, não é assunto sobre que apenas se fala mas algo que se deve praticar e aprender e a reflexão hermenêutica, inseparável do manuseamento dos textos filosóficos, ensina-nos a fazer falar «as formas mais diferentes do discurso filosófico» — diálogo e dialéctica, mito e logos, arte de configuração dramática e esforço do conceito — e, na peugada do Romantismo, aproximar a revelação da arte e as experiências do pensamento filosófico até que salte a chispa da mútua compreensão <sup>63</sup>. Deixar falar as coisas, que pela linguagem se revelam assuntos, que a todos profundamente tocam sem jamais se exaurirem num discurso conceptual definitivo, é tornar dialógica a Ontologia Fenomenológico-hermenêutica nascida do ser fáctico e das suas possibilidades.

Sobre as coisas que chegam à linguagem dos homens, escreveu Gadamer trabalhos significativos, de que comentaremos passos datados de 1960 e 1963 <sup>64</sup>. Às duas expressões «natureza das coisas» e «linguagem das coisas» por ele usadas há algo de comum: elas negam a arbitrariedade, que domina o humano haver-se com as coisas, a cegueira e a teimosia das opiniões, das afirmações e das negações. Por isso, dizemos que algo «está na natureza da coisa», «as coisas falam por si mesmas» ou «têm uma linguagem inequívoca» <sup>65</sup>. Apesar de a pessoa pela sua especial dignidade

<sup>61</sup> ID., *o.c.* 161.

<sup>62</sup> ID., *o.c.* 162.

<sup>63</sup> ID., *o.c.* 163.

<sup>64</sup> ID., «Die Natur der Sache und die Sprache der Dinge» (1960) in: ID., *Kleine Schriften I. Philosophie, Hermeneutik* (Tuebingen 1967) 59-69; ID., «Die phänomenologische Bewegung» (1993-1972) in: ID., *Kleine Schriften III. Idee und Sprache*. Plato, Husserl, Heidegger (Tuebingen 1972) 150-189.

<sup>65</sup> ID., *Die Natur der Sache und die Sprache der Dinge* 59.

ter um primado sobre as coisas, estas mesmo à mão do homem como objectos do seu dispor não deixam de se opor por natureza aos «usos ditados pela arbitrariedade dos homens». Também os possíveis da Segunda Escolástica legados aos sécs. XVII e XVIII não eram arbitrários mas «ex se» ou «natura rei». Este estatuto de ‘coisidade’, que resiste à arbitrariedade e precede a pluralidade das opiniões do homem, aparece traduzida na afirmação de F. Bacon no prefácio da *Instauratio Magna* e citada como mote na segunda edição da *Crítica da Razão Pura* de Kant de que no silêncio das dissensões humanas se atenda às coisas em questão: «De nobis ipsis silemus, de re autem quae agitur, petimus: ut homines eam, non opinionem, sed opus esse cogitent...». Dois advogados do estatuto próprio de ‘coisa’ são recordados por Gadamer: Hegel e Husserl. Mesmo para o Idealismo Especulativo de Hegel devem ser as próprias coisas a conduzir a especulação filosófica e não ideias ou comportamentos arbitrários dos homens. Algo de semelhante pretende a conhecida expressão husserliana «ir até às próprias coisas», que iniciou no começo do séc. XX uma nova reflexão filosófica: Foram as construções e teorias irreais, preconceituosas e arbitrárias e seus pontos de arranque incontrolados, que a análise fenomenológica se propôs descobrir e cuja ilegitimidade ela de facto demonstrou mediante uma análise sem preconceitos dos fenómenos<sup>66</sup>. Por outro lado, o conceito de «coisa» traduz não só o significado jurídico-romano de ‘res’ mas também o que o uso latino apelidou de *causa-em-discussão* à espera de decisão. Neste caso, a causa tem de ser defendida contra a manipulação das partes em contenda e, por isso, «neste contexto, ‘coisidade’ significa precisamente a oposição ao partidarismo, isto é, ao abuso do direito para fins particulares»<sup>67</sup>. O conceito jurídico de «natureza da coisa» como algo que se faz valer e se tem de respeitar, visa os limites, que o legislador e a interpretação jurídica da lei opõem ao arbítrio dos homens, reclamando-se de uma ordem e de um espírito vivo de justiça contra a letra morta da lei. O sentido jurídico de compreensão, isto é, a defesa de uma causa perante o tribunal parece ser o significado originário de compreensão, pois tal defesa implica o entendimento da questão ou o seu domínio em termos tais que as respostas a todas as objecções possíveis da parte oposta fluem naturalmente e fazem valer o seu ponto de vista jurídico<sup>68</sup>. Já em *Ser e Tempo* Heidegger lembrara que «compreender algo» significa «poder estar perante uma questão», o que não deixa de evocar

---

<sup>66</sup> ID., *o.c.* 60.

<sup>67</sup> ID., *o.c.l.c.*

<sup>68</sup> ID., *Wahrheit und Methode, Grundzuege einer philosophischen Hermeneutik*<sup>2</sup> (Tuebingen 1966) 246<sup>2</sup>.

uma cena de tribunal <sup>69</sup>. Também dentro da abertura a mundo da linguagem se dizem, para além de todo o arbítrio, as relações entre coisas reconhecidas na sua alteridade e na distância, que pressupõem relativamente ao falante. É nesta distância que se funda a autonomia de uma relação entre coisas e a sua transformação em conteúdo de uma proposição, que outros também compreendem <sup>70</sup>. Na estrutura desta relação objectiva entre coisas funda-se algo de negativo, isto é, tal relação só pode ser esta, não sendo outra, pois «ser isto e não aquilo perfaz o carácter determinado de todo o sendo». Neste sentido, «há também e fundamentalmente relações objectivas negativas <sup>71</sup>. Já na monotonia muda do princípio eleático da articulação entre ser e conhecer o pensamento grego seguiu a relação objectiva de fundo da linguagem grega, cuja exclusão do não-ser fundada no ser foi depois tematizada por Platão a fim de completar a possibilidade do discurso. Ao seguir a experiência natural de mundo acessível à linguagem, o pensamento grego pensou o mundo como ser, distinguindo o logos, enquanto relação enunciável entre coisas, desse todo abrangente, que forma o horizonte da linguagem. Neste caso, o que é pensado como ser, não é propriamente o objecto de proposições mas o que acede à linguagem em proposições, atingindo o estatuto de verdade e de revelação no pensamento humano: «Deste modo, a Ontologia Grega funda-se na relação da linguagem às coisas, ao pensar a partir da proposição a essência da linguagem» <sup>72</sup>. Não se pode confundir por mais tempo a relação da linguagem às coisas com a *objectividade* das Ciências da Natureza, embora a distância e a relação entre linguagem e coisas sejam também «um trabalho autêntico», que se não realiza espontaneamente mas exige um domínio da experiência: «É como se a sua imediatidade ameaçadora e fulminante (da experiência) fosse posta à distância, ordenada em proposições, feita comunicável e, deste modo, cativada» <sup>73</sup>. Porém, tal domínio da experiência é claramente diferente da sua elaboração pela ciência, que a objectiva e dela dispõe, segundo planos do seu arbítrio, pois a manipulação e o domínio seguem o conhecimento científico do processo natural. Isto é estranho à penetração pela linguagem da experiência natural de mundo, porque falar não significa de modo algum dominar nem calcular e a proposição, além de ser uma forma especial dentro da multiplicidade de comportamentos linguísticos, é ela mesma uma forma de vida, que a ciência pela sua objectivação e rigor é conduzida a ver como uma fonte de preconceitos. Por isso, com o seu método de

<sup>69</sup> M. HEIDEGGER, *Sein und Zeit. Erste Haelfte* <sup>6</sup> (Tuebingen 1949) 143.

<sup>70</sup> H.-G. GADAMER, *Waharheit und Methode* 421.

<sup>71</sup> ID., *o.c.l.c.*

<sup>72</sup> ID., *o.c.* 422.

<sup>73</sup> ID., *o.c.* 429.

mensuração matemática, a Ciência Moderna seguiu Bacon na tarefa de expurgar dos «ídola» o espaço dos seus planos de construção<sup>74</sup>. Pelo contrário, a ciência antiga proveio da «experiência linguística de mundo» e a esta raiz deveu a sua caracterização específica, como, aliás, a fraqueza do seu antropocentrismo ingénuo, que a Ciência Moderna superou, desistindo de integrar o homem no mundo natural. Por isso, o que «teoria» significa para a Ciência Moderna já nada tem a ver com um modo supremo do ser humano nem com aquela atitude do olhar e do saber em que o grego percepcionou a ordem do mundo. De facto, a teoria dos modernos é «um meio de construção», que sintetiza experiências e possibilita o domínio sobre elas, sendo substituído por um melhor ao ritmo progressivo da experiência. No uso moderno, a «teoria» é absorvida pelo pensamento da construção e do domínio em contraste flagrante com o sentido de participação num todo ordenado, que distinguiu a teoria helénica. Para Gadamer, esta distinção entre teoria grega e Ciência Moderna funda-se numa relação diferente à experiência linguística de mundo. Jamais a luta dos gregos contra a sedução da linguagem os levou a desenvolver «o ideal de uma pura linguagem de signos», que assegurasse o domínio das coisas, apesar do simbolismo das letras da Lógica de Aristóteles<sup>75</sup>. Já passou o tempo em que se tomou por paradigma o método científico moderno, se interpretou Platão a partir de Kant, as ideias segundo o modelo das leis da natureza ou se enalteceu em Demócrito o início esperançoso do verdadeiro conhecimento mecanicista da natureza. Ao *Ser e Tempo* de Heidegger recorre Gadamer para precisar o que ao mesmo tempo distingue e articula a ciência grega e a moderna. Quando Heidegger indicou o sendo objectivado e teórico como um modo deficiente de ser e nele reconheceu a base da Metafísica Clássica e do seu caminho histórico para o conceito moderno de subjectividade, seguiu com rigor a articulação ontologicamente correcta entre a teoria grega e a Ciência Moderna. Para esta leitura, no horizonte da interpretação temporal do ser, a Metafísica Clássica é, no seu todo, uma Ontologia do sendo objectivado e teórico e a Ciência Moderna a sua herdeira. Ora, completa Gadamer, na teoria grega há ainda algo de diferente, pois ela capta, para além do teoricamente objectivado, «a própria coisa, que ainda mantém a sua 'dignidade'»<sup>76</sup>. Porque a experiência de uma coisa demasiado pouco tem a ver com a simples verificabilidade de um ser objectivo puro e com a experiência das assim chamadas Ciências da Experiência, Gadamer sente-se obrigado a libertar a 'dignidade' das coisas e a relação da linguagem às mesmas coisas do preconceito, de que

<sup>74</sup> ID., *o.c.* 429-430; 330 ss.

<sup>75</sup> ID., *o.c.* 431.

<sup>76</sup> ID., *o.c.* 431-432.

enferma a ontologia do sendo teórico e objectivo e, com ele, «do conceito de objectividade»<sup>77</sup>. O ponto de partida gadameriano é que nada de teórico, objectivado, calculado ou medido se dá na apreensão linguística originária da experiência humana de mundo, pois o que nela chega à linguagem é o sendo fáctico tal qual se mostra ao homem no seu ser e sentido. É aqui que se pode reconhecer a compreensão praticada nas Ciências do Espírito e não no ideal metódico da construção racional, que domina a ciência matemática da natureza da Modernidade.

Pela linguisticidade da nossa experiência humana de mundo age na nossa consciência a eficácia ou «energeia», na terminologia aristotélica, da história, que precede toda a objectivação e é mais ser do que a consciência<sup>78</sup>. Assim como as coisas ou unidades da nossa experiência de mundo se dizem na palavra, também a tradição, que chega até nós, é de novo trazida à linguagem, quando a compreendemos e interpretamos. A linguisticidade desta chegada da tradição e das coisas é a mesma da experiência humana de mundo e foi já o fio condutor, que desde Platão orientou o pensamento do ser da Metafísica Grega consumado na plenitude de um sendo divino, que a si mesmo se pensa: «Este pensamento é o pensamento do Noûs, que é pensado como o sendo supremo e o mais autêntico, que em si reúne o ser de todo o sendo»<sup>79</sup>. Para o pensamento grego, a chegada à linguagem na articulação do logos é a presença do sendo ou a sua verdade como alétheia, cuja dimensão de presente infinito é a divindade enquanto pólo último de referência do pensamento humano, que mais tarde, absorvido pelo conceito moderno de subjectividade, aparece como presença Infinita no Idealismo Absoluto de Hegel. Porém, Gadamer, conduzido pelo saber socrático do não-saber, permanece fiel ao «fenómeno hermenêutico», cujo fundo determinante é «a finitude da nossa experiência histórica»<sup>80</sup> ordenada e estruturada linguisticamente. A linguagem humana traz a marca da finitude porque se encontra em constante processo de formação, cujo ritmo se mede pelos modos de verbalização da experiência de mundo. Sob a influência do pensamento cristão da linguagem em que a primeira pessoa da Trindade conhece tudo no Verbo, acentuou-se em Gadamer ainda mais vivamente a convicção de que «o acontecer da linguagem corresponde à finitude do homem» e lhe é imprescindível como mediação: «A linguagem é o meio a partir do qual toda a nossa experiência de mundo e de modo

<sup>77</sup> ID., *o.c.* 432.

<sup>78</sup> ID., «Philosophie und Hermeneutik» (1976) in: ID., *Kleine Schriften IV. Variationen* (Tuebingen 1977) 259.

<sup>79</sup> ID., *Wahrheit und Methode* 432.

<sup>80</sup> ID., *o.c.* 433.

especial a experiência hermenêutica se desenvolvem»<sup>81</sup>. Como o único meio em que o mundo nos aparece, a palavra não é cópia de uma realidade previamente conhecida nem tão-pouco um instrumento capaz de construir, como a linguagem da Matemática, o universo do cálculo mas, pela sua abertura a tudo, garante a referência primeira do ser finito e histórico do homem a si mesmo e ao mundo. É aqui que Gadamer situa «o grande enigma dialéctico do uno e do múltiplo», que inquietou Platão, quando ele reconheceu que a palavra é na linguagem «una e múltipla» ao mesmo tempo, quando dita e ouvida como unidade de diferenças articulada em discurso ou espelhamento dos conteúdos reais no encadeamento proposicional. Há, porém, outra dialéctica da palavra, que lhe dá uma interna dimensão de multiplicidade: ela irrompe no meio de uma língua e é referida ao seu todo como parte sua, deixando ressoar em si o todo de uma língua, a que pertence e aparecer a totalidade da visão de mundo, que lhe subjaz<sup>82</sup>. Consequentemente, cada palavra, no instante do seu acontecer, deixa ser-á também o não-dito, a que nas respostas e outras remissões se refere. Esta ocasionalidade dos momentos temporais concretos, que tecem o discurso humano, não é uma imperfeição casual da sua força de expressão mas a exteriorização lógica da virtualidade do discurso, que põe em jogo uma totalidade de sentido, sem a poder dizer exaustivamente. De facto, todo o falar humano é finito mas simultaneamente aberto à infinitude do sentido a desenvolver e a interpretar. É por isso que o fenómeno hermenêutico só se deve esclarecer a partir desta constituição finita mas aberta da existência humana, que desde a sua raiz tem estrutura linguística radicalmente polarizada pela capacidade de perguntar e de responder. A pertença do intérprete ao texto alarga-se ao seu não-dito, ao ser perguntável, que pela sua eficácia histórica influi na consciência dos homens. Na leitura gadameriana, «pertença» significa para a Metafísica tradicional «a relação transcendental entre ser e verdade, que pensa o conhecimento como um momento do próprio ser e não em primeiro lugar como um comportamento do sujeito», isto é, a pertença enquanto inclusão do conhecimento no ser, é «o pressuposto do pensamento antigo e medieval»<sup>83</sup>. Tudo o que é, é por essência verdadeiro, está na presença de um espírito infinito e, só por isto, é possível ao pensamento humano finito conhecer o sendo como presente. Portanto, aqui não se pensa a partir do conceito de um sujeito, que fosse para si e transformasse em objecto todo o resto mas, como em Platão e em Aristóteles, o ser da «alma» participa do ser verdadeiro (Fedro, 72) e a alma

---

<sup>81</sup> ID., *o.c.l.c.*

<sup>82</sup> ID., *o.c.* 434.

<sup>83</sup> ID., *o.c.l.c.*

pode ser de certo modo todo o ser (*De An. III, 8, 431 b 21*), respectivamente, isto é, o que tem prioridade, é a relação transcendental não só de espírito e ser mas de meios a fins, do todo às suas partes e da ordenação natural do espírito humano à natureza das coisas<sup>84</sup>. Esta representação metafísica da pertença do sujeito cognoscente ao objecto do conhecimento não encontra legitimação na ciência moderna, cujo ideal metodológico exigia para cada avanço um regresso analítico aos elementos, de que se construía o seu conhecimento, além do repúdio prévio de toda a relação teleológica. Porém, Gadamer encontra na própria ciência moderna traços da sua origem grega e lembra que o *Método* e as *Regras* de Descartes só foram publicados muito tempo após a sua morte, quando já a sua meditação sobre a possibilidade de união entre o conhecimento matemático da natureza e a Metafísica apontava à respectiva época a sua tarefa autêntica. A Filosofia Alemã de Leibniz a Hegel procurou sempre complementar a nova ciência da Física com uma Ciência Filosófica e Especulativa, em que o legado de Aristóteles se renovava e conservava<sup>85</sup>. A própria Hermenêutica das Ciências do Espírito surgida como temática secundária e derivada, quando em confronto com as Ciências da Natureza, «reconduz-nos à dimensão problemática da Metafísica Clássica», se pretendermos ater-nos à realidade do seu objecto, que, neste caso, é o Espírito. O próprio conceito de Dialéctica na filosofia do séc. XIX testemunha a continuidade de uma problemática de matriz grega. Porém, ao contrário dos modernos emaranhados nas aporias da subjectividade, os gregos jamais tentaram fundar a objectividade do conhecimento a partir da subjectividade e para esta, pois o seu pensamento viu-se prioritariamente como um momento no próprio ser e a Dialéctica foi para eles não um movimento realizado pelo pensamento mas «o movimento da própria realidade por eles experienciada», que se repercutiu no pensamento de Hegel como paradigma de tal modo que «aquele que desejar entrar na escola dos gregos, passa sempre desde então pela escola de Hegel». A mediação do ser pelo pensamento, que outrora fora o elemento natural do pensamento grego, é repetida e consumada pela dialéctica hegeliana das determinações do pensamento e das figuras do saber. A Teoria Hermenêutica de Gadamer pretende reconhecer a mediação do acontecer pelo compreender e entra em diálogo com Hegel e Parménides sem qualquer seguidismo, pois ele pensa a partir do meio da linguagem histórica, finita e aberta indefinidamente, em cujo seio acontece a experiência hermenêutica e o diálogo entre a tradição e os seus intérpretes. O decisivo é que algo aqui acontece sem que a consciência do intérprete

---

<sup>84</sup> ID., *o.c.* 435.

<sup>85</sup> ID., *o.c.* 436.

o domine como mero objecto dócil nem o possa adequadamente descrever num conhecimento, que teria como limite o Intelecto Divino, a que tudo é presente. Para o intérprete, o acontecer autêntico só é possível, quando a palavra, que lhe chega como tradição e que ele tem de escutar, o atinge realmente, visando-o na sua interpelação. Neste caso, o intérprete passa de perguntante a perguntado e na dialéctica da pergunta e da resposta consuma-se o acontecimento hermenêutico. Do lado do «objecto», este acontecimento significa a entrada em jogo do conteúdo da tradição com suas novas possibilidades de sentido e de ressonância, alargada a novos sujeitos, que as recebem. Por isso, «quando a tradição vem de novo à linguagem, algo surge e avança, que até então não era»<sup>86</sup>.

Para se determinar correctamente o conceito de pertença, há que atender à dialéctica específica do «ouvir», que entra na composição da palavra alemã «pertença» (Zugehörigkeit). Não se pretende apenas dizer que todo aquele, que ouve, é interpelado mas sobretudo que todo aquele, que é interpelado, tem de ouvir, quer ele queira ou não, pois não pode desviar o ouvido, como quem desvia o olhar noutra direcção. Esta diferença entre ver e ouvir é importante para Gadamer porque o primado do ouvir está na base do fenómeno hermenêutico, como já reconheceu Aristóteles (*De Sensu* 473 a 3; *Met.* 980 b 23-25). Nada há que não seja acessível ao ouvido por meio da linguagem e, por isso, enquanto todos os outros sentidos não participam imediatamente da universalidade da experiência linguística de mundo mas apenas abrem os seus campos específicos, o ouvir é um caminho para o todo, pois pode ouvir o Logos<sup>87</sup>.

À luz da nossa problematização hermenêutica, este antigo reconhecimento do primado do ouvir perante o ver alcança uma importância totalmente nova. A linguagem de que participa o ouvir, não é apenas universal no sentido de tudo nela poder aceder à palavra mas sobretudo pela abertura da dimensão de profundidade, que permite à tradição atingir os homens de hoje e, antes do uso da escrita, possibilitou ouvir a saga, o mito, a verdade dos antigos. A transmissão pela escrita da tradição nada de novo significa mas apenas muda a forma e dificulta a tarefa do ouvir real<sup>88</sup>. Deste contexto surge com nova precisão o conceito de pertença: tudo o que está envolvido na interpelação da tradição, cai na órbita da pertença e quem estiver assim na tradição, deve escutar o que o atingir. Nestas circunstâncias, «a verdade da tradição é como o presente, que está aberto aos sentidos de modo imediato»<sup>89</sup>, embora o presente da tradição seja a

<sup>86</sup> ID., *o.c.* 438.

<sup>87</sup> ID., *o.c.l.c.*

<sup>88</sup> ID., *o.c.l.c.*

<sup>89</sup> ID., *o.c.* 438-439.



linguagem em que é dada a experiência concreta de mundo. A comunicação linguística entre presente e tradição é um acontecer, que é nuclear em toda a compreensão e experiência hermenêutica e de nada, que lhe é presente, pode prescindir ou libertar-se. Ora, esta estrutura da experiência hermenêutica, que se opõe radicalmente ao método da ciência, repousa no carácter de acontecimento da linguagem, documentado não só no uso da linguagem e na criação de meios linguísticos, que precedem a consciência singular a ponto de ser mais correcto dizer que a linguagem nos fala do que nós a falamos, mas sobretudo no facto de «o autêntico acontecimento hermenêutico, que é simultaneamente apropriação e interpretação», ser a chegada à linguagem do dito na tradição. Neste caso, é correcto dizer «que este acontecimento não é a nossa acção sobre a realidade mas o agir da própria realidade»<sup>90</sup>.

Neste contexto, Gadamer aproxima a problemática da sua Hermenêutica da problemática de Hegel e da Antiguidade, realçando de modo especial o ponto de partida das suas investigações — «a insuficiência do conceito moderno de método» justificada também por Hegel, quando este expressamente se reclamou do conceito grego de método para criticar como «reflexão exterior» o método moderno, que se realizou como «um agir estranho à própria coisa», quando o verdadeiro método é o agir, que dela procede<sup>91</sup>. Isto não quer dizer que o pensamento filosófico não seja uma actividade mas apenas que o seu labor é um esforço conceptual jamais arbitrário mas segundo o rigor das coisas e, por isso, pensar significa desenvolver uma coisa segundo as suas relações intrínsecas, removendo representações arbitrárias por fidelidade à articulação do pensamento segundo as coisas, que desde os gregos se chamou Dialéctica<sup>92</sup>. Hegel segue Platão na descrição do verdadeiro método, que é o agir das coisas e não o arbítrio do homem, pois o seu Sócrates preferiu o diálogo com os jovens preparados para seguir as suas perguntas, plenas de consequências lógicas, sem atenderem às opiniões dominantes. Por isso, a dialéctica socrático-platónica era a arte de conduzir um diálogo e de especialmente através do encadeamento das perguntas pôr a descoberto a inadequação das opiniões, que dominavam os interlocutores. Portanto, a dialéctica é negativa no sentido preciso de, ao destruir opiniões infundadas, libertar para as coisas o olhar adequado. Em todo o pensamento, é pela ordem sequencial das coisas que pode exclusivamente surgir o que nelas há de não-arbitrário. Esta ordem lógica das coisas estabelece definitivamente a sua validade, quando o homem se entrega totalmente à força do pensamento, deixando

<sup>90</sup> ID., *o.c.* 439.

<sup>91</sup> ID., *o.c.l.c.*

<sup>92</sup> ID., *o.c.* 440.

de lado a intuição aparente e as opiniões, como fez Platão quando articulou a dialéctica eleática à arte socrática do diálogo, elevando-a no seu *Parménides* a um novo degrau de reflexão, a que Hegel respondeu com a experiência de pensamento como auto-desenvolvimento do pensamento puro rumo ao todo sistemático da verdade<sup>93</sup>. Porém, a experiência hermenêutica, pensada a partir do meio da linguagem, não é uma experiência de pensamento como a da dialéctica do conceito, «que exige libertar-se totalmente do poder da linguagem». Se na experiência hermenêutica há ainda uma dialéctica, então ela é um «agir da coisa», que, ao contrário do método da ciência moderna, «é um padecer, um compreender, que é acontecer»<sup>94</sup>.

À articulação sequencial da dialéctica das coisas opõe a experiência hermenêutica a firmeza do ouvir, como revelação do real. A fidelidade ao que se ouve, exige o esforço da experiência hermenêutica contra os seus próprios preconceitos, quando estes recusam o que nos interpela. Por isso, a experiência da mudança, típica da dialéctica, tem a sua correspondência na Hermenêutica, que, obediente ao imperativo do texto, elimina as interpretações que não deixem ser o sentido interpelante. Porém, para a Hermenêutica, o movimento da interpretação não é apenas dialéctico no sentido de a unilateralidade de uma proposição ser complementada por outras proposições mas sobretudo porque a palavra, que pela interpretação atinge o sentido do texto, deixa aflorar à sua apresentação finita «uma infinidade de sentido» sempre por dizer<sup>95</sup>.

Gadamer retoma de Hegel a expressão «especulativo» para designar o que há de comum entre a Dialéctica Metafísica e a sua Dialéctica Hermenêutica, relembrando em nota um passo da *Suma Teológica* (*Sth. II, q. 180, art. 3*) em que Tomás de Aquino deriva «especulativo» de *speculum* (espelho) e outro de Schelling (*Bruno, I, IV, 237*) em que se fala do pensamento do objecto e da sua imagem devolvida pelo espelho<sup>96</sup>. «Especulativo» significa, portanto, uma relação de espelhamento numa troca constante em que algo se «reflecte noutra», como o castelo no lago, que, por sua vez, devolve ao castelo a sua imagem. Substituindo o lago pelo observador, a imagem neste espelhada está por essência referida ao aspecto da realidade reflectida como um «aparecimento», que, sem se prender a si mesmo, deixa aparecer, como num espelho, o aspecto visado da realidade. Quando a filosofia no começo do séc. XIX falava de uma cabeça «especulativa» ou julgava um pensamento muito «especulativo», opunha-se com

<sup>93</sup> ID., *o.c.l.c.*

<sup>94</sup> ID., *o.c.* 440-441.

<sup>95</sup> ID., *o.c.* 441.

<sup>96</sup> ID., *o.c.* 441<sup>1</sup>.

este adjectivo ao dogmatismo redutor da experiência quotidiana, à fixidez dos fenómenos ou ao visado na sua determinação imóvel, pois conhecia, em termos de Hegel, o «em-si» como «para-si», isto é, sabia reflectir ou espelhar as coisas. O sujeito transcendental kantiano em que os objectos se unificam e sintetizam a priori na unidade da apercepção, é já herança «especulativa», sintética e unificante, que Hegel radicalizou com o envolvimento da coisa-em-si e tornou dialéctica pela integração dos opostos. A metáfora do espelho está subjacente, v.g., ao texto da *Fenomenologia do Espírito* em que a essência da experiência é a promoção do conteúdo, da substância, do em-si a objecto da consciência ou o movimento da reflexão pelo qual o espírito em si se eleva ao espelho do para-si ou conceito, em que o movimento do começo atinge o seu fim. Enquanto em termos aristotélicos a alma é «especulativa» pelo poder de «ser de certo modo todas as coisas», destas participando, para Hegel o espírito, que é de começo ser-em-si e substância, é um processo dinâmico de auto-reflexão ou espelhamento absoluto em que o começo atinge o seu fim e a verdade é toda a verdade: «Deve dizer-se... que nada se sabe que não esteja na experiência ou, por outras palavras, que não existia como a verdade sentida, como o Eterno interiormente revelado, como o Sagrado da fé... É que a experiência consiste precisamente no facto de o conteúdo, que é o espírito, ser *em si*, substância e também *objecto da consciência*. Porém, esta substância, que é o espírito, é o devir deste naquilo, que ele é em si. Ele é em si verdadeiramente o espírito somente neste processo de auto-reflexão em que o *em-si* se transforma em para-si, a substância em *sujeito*, o objecto da *consciência* em objecto da *consciência de si*, isto é, em objecto negado e sublimado ou no conceito. Ele (o processo de auto-reflexão) é o círculo, que regressa a si, pressupondo o começo, que só no fim consuma»<sup>97</sup>. Segundo Hegel, a Metafísica Antiga compreendeu de modo abstracto as determinações das coisas, convertendo-as em predicados e supondo que o Absoluto se podia determinar através de atributos, quando o conteúdo destes era limitado e, por isso, inadequado à plenitude de Deus, da Natureza e do Espírito. Por outro lado, esses predicados uniam-se ao sujeito de modo exterior, pois eram separados por conteúdos diferentes. Por isso, Hegel escreveu na *Enciclopédia* que a Metafísica Antiga fora uma reflexão exterior sobre o objecto (*Enz.* § 28, Zusatz), tomado como ponto fixo, a que se atribuem predicados mediante um movimento do pensamento do sujeito estranho ou exterior ao objecto em causa, quando o Absoluto é auto-movimento, irreductível a um imóvel ponto fixo<sup>98</sup>. Além de reflexão exterior,

<sup>97</sup> G. W. F. HEGEL, *Phaenomenologie des Geistes*, Hrsg. von J. Hoffmeister<sup>6</sup> (Hamburg 1962) 558-559.

<sup>98</sup> ID., *o.c.* 23.

a Metafísica Antiga tornou-se dogmática, ao excluir todos os opostos (*Enz.* § 32, Zusatz) em vez de avançar através deles para a verdade, que unifica em totalidade todas as determinações positivas e negativas, resultando um conceito concreto e não «a abstracção vazia da essência indeterminada, da realidade pura ou positividade» (*Enz.* § 36). O sujeito ou *hypokeimenon* da Filosofia Antiga é assim substituído pela unidade transcendental da consciência de Kant, elogiada por Hegel nestes termos: «Pertence às ideias mais profundas e mais correctas, que se encontram na *Crítica da Razão*, aquela em que a unidade da essência do conceito é reconhecida como a unidade originária e sintética da apercepção, enquanto unidade do «eu penso» ou da consciência de si»<sup>99</sup>. Na leitura de Hegel, a unidade da consciência de si possibilita exclusivamente a relação das representações a um objecto, cuja unidade é também a unidade do eu consigo mesmo. O conceito hegeliano é, ao mesmo tempo, a unidade da consciência de si e a sua objectividade e, por isso, o avanço de Hegel sobre Kant é a conversão da objectividade kantiana em ideia ou conceito adequado<sup>100</sup>, em que a coisa-em-si é correlato ou objecto da consciência transcendental. Neste aprofundamento da consciência transcendental de Kant, Hegel compreende a «objectividade» como a identidade sujeito-objecto a que chama «princípio da especulação» e enriquece com outro princípio — o da síntese, que ele considera «um dos mais profundos princípios do desenvolvimento especulativo»<sup>101</sup> e, por isso, na pergunta pelas condições de possibilidade dos juízes sintéticos a priori vê a «verdadeira ideia da razão». É elucidativo que, falando Kant apenas da síntese do múltiplo, Hegel articula a síntese ou os juízos sintéticos a priori a categorias de oposição e de contradição e, por isso, dos juízos sintéticos a priori diz na *Enciclopédia* serem «relações originárias de opostos» (*Enz.* § 40). O significado dos opostos e das antinomias está para Hegel no facto de «tudo o que é efectivamente real, conter em si determinações opostas e de com isto o conhecer e mais proximamente o conceber significarem apenas tomar consciência (do real) como uma unidade concreta de determinações opostas» (*Enz.* § 48, Zusatz). Pelas antinomias e oposições, o movimento especulativo e sintético torna-se dialéctico ou um processo determinado pelos momentos de posição, negação e negação da negação, integrando-se deste modo nos limites do aprofundamento hegeliano do sujeito transcendental o método triádico de «afirmação, negação e excesso» do Pseudo-Dionísio (*De Div. Nom. c. 7, lect. 4*). Também a distinção escolástica entre conceito formal e conceito

<sup>99</sup> ID., *Wissenschaft der Logik*, Bd. II, Hrsg. von G. Lasson (Hamburg 1963) 221.

<sup>100</sup> ID., *o.c.* 237.

<sup>101</sup> ID., *o.c.* 227.

objectivo herdada de Avicena por Fonseca e Suarez <sup>102</sup> e transmitida sobretudo pelas filosofias aristotélico-escolásticas e racionalistas dos sécs. XVI e XVII <sup>103</sup> vai ser relida e reintegrada por Hegel dentro do processo especulativo, sintético e dialéctico da sua filosofia, quando ele converte positivamente a coisa-em-si como «sujeito sem predicado» ou «fundo indeterminado e vazio» <sup>104</sup> num momento do devir da determinação conceptual da especulação dialéctica, em que a coisa-em-si não antes nem fora mas só no conceito tem verdade. Incompleto na sua abstracção formal, o conceito transita para o objecto, prosseguindo o processo de transformação especulativa, sintética e dialéctica do conceito inicial de coisa-em-si no conceito adequado ou ideia, em cujo devir tudo radicalmente se integra. Neste devir do conceito rumo ao Infinito, a relação cognoscente finita é apenas um momento incompleto, dada a sua incapacidade de captar a unidade de todos os momentos. Porque não pode prescindir do finito de que é a eliminação sublimadora, o In-finito está em devir, podendo dele dizer-se o mesmo, que na *Fenomenologia do Espírito* se afirma do Absoluto: «É essencialmente um resultado, somente no fim é verdadeiramente o que ele é» <sup>105</sup>.

Este processo de reflexão é um devir com memória, que Hegel já confirmara na sua ida aos gregos, pois o seu avanço é também regresso, como acentua Hegel na *Ciência da Lógica*: é necessário ver «que o avanço é um regresso ao fundamento, ao originário e verdadeiro, de que depende e em que de facto é produzido aquilo com que o começo se fez» <sup>106</sup>. Deste modo, no seu caminho, que arranca da imediatidade inicial, a consciência é reconduzida ao saber absoluto como verdade sua mais íntima <sup>107</sup>, mas o fundo último é «também aquele donde provém o primeiro, que surgiu originalmente como imediato». Assim, é necessário considerar como resultado aquilo a que o movimento regressa como ao seu fundamento, pois o todo é em si mesmo um círculo «em que o primeiro se torna o último e o último se converte também em primeiro» <sup>108</sup>.

Para esta concepção especulativa, histórica e dialéctica do todo da verdade é necessária uma linguagem, que se não paute apenas pelo modelo

<sup>102</sup> M. B. PEREIRA, *Ser e Pessoa. Pedro da Fonseca. O Método da Filosofia* (Coimbra 1967) 343<sup>252</sup>.

<sup>103</sup> Cf. ID., «Metafísica e Modernidade nos caminhos do Milénio» in: *Revista Filosófica de Coimbra* 15 (1999) 26 ss.

<sup>104</sup> G. W. F. HEGEL, *Wissenschaft der Logik*, Bd II, 269-270.

<sup>105</sup> ID., *Phaenomenologie des Geistes* 21.

<sup>106</sup> ID., *Wissenschaft der Logik*, Bd I, 56.

<sup>107</sup> ID., *o.c.* 55.

<sup>108</sup> ID., *o.c.* 56.

S é P mas tenha em conta «a relação especulativa do pensamento», o que, segundo Gadamer, Hegel descreveu «na sua análise magistral da frase filosófica», que só na aparência externa é um juízo em que ao sujeito se atribui um predicado<sup>109</sup>. Integrado no movimento de espelhamento dialéctico, diferenciador e unificante, o predicado da «frase especulativa» tem a mobilidade de mudança, negação e sublimação. Para Gadamer, a História da Filosofia de Hegel mostrou «como desde o começo a Filosofia é, neste sentido, especulação» e, por isso, quando a filosofia se cristaliza em representações fixas de Deus, Alma e Mundo, «ignora a sua essência e constrói uma unilateral «visão intelectual dos objectos da razão», como aconteceu à Metafísica dogmática pré-kantiana e aos «tempos mais recentes da não-filosofia» contra a posição de Platão e sobretudo de Aristóteles (Enz. § 36). Ao dar como exemplo de frase especulativa «Deus é uno», Gadamer pretende dizer que em Hegel «a essência de Deus é ser a unidade» em sentido dinâmico e não algo uno, fixo e morto e que o sujeito da frase se auto-determina nos momentos diferentes, que preenchem o vazio da cópula, até atingir a unidade deles na conclusão, em que está «a definição do Absoluto» (Enz. § 181, Anm.). A dialéctica do finito e do In-finito fora considerada por Hegel «o ponto mais grave, o objecto único da Filosofia»<sup>110</sup>. Neste campo, o esforço de Hegel é conceber o sujeito da frase não como «ponto fixo» mas de modo especulativo, isto é, o ser não se determina apenas de modo finito mas também infinito e, por isso, o finito não permanece autónomo perante o In-finito mas é apenas um momento seu, cujo ser não é afirmação mas auto-eliminação, pela qual o In-finito é posto e mediado. O ser finito do começo da frase é simples ponto de partida em trânsito para o In-finito e, neste movimento, finito e In-finito não se concebem como sujeitos acabados e fixos mas num devir de remissão mútua e de negação, fundado na relação constituinte ao que eles não são: «Deus é este movimento em si mesmo e só deste modo é Deus vivo. Por isso, não deve manter-se a consistência da finitude mas deve ser eliminada, pois Deus é o movimento para o finito e, deste modo, ao eliminar o finito, é o movimento para si mesmo»<sup>111</sup>. Este duplo aspecto não se deixa traduzir em frases simples, pois nem o finito é o sendo fixo nem o In-finito está parado, dado que ambos são «momentos do processo». Por isso, o «é» da cópula, que nestas frases abstractas é considerado algo de fixo e seguro, na realidade tem o sentido de acção, vida e espírito do processo relacional

<sup>109</sup> H.-G. GADAMER, *Wahrheit und Methode* 442.

<sup>110</sup> F. NICOLIN, Hrsg., «Ein hegelsches Fragment zur Philosophie des Geistes» in: *Hegel-Studien*, Bd. I (1961) 9-48, 28.

<sup>111</sup> G. W. F. HEGEL, *Vorlesungen ueber die Philosophie der Religion*, Hrsg. G. Lasson I (Hamburg 1969) 147-148.

finito — In-finito: «Deus regressa a si no Eu, que se elimina na sua finitude e Deus é apenas este regresso. Sem mundo Deus não é Deus»<sup>112</sup>.

Hegel pretendeu expor expressamente os impedimentos internos do pensamento habituado às representações da lógica predicativa, que são eliminadas pelo movimento dialéctico da frase especulativa e auto-expressiva. Porém, a expressão e a apresentação não pertencem primariamente a uma actividade de argumentação mas à «própria coisa», que se exprime e apresenta. Gadamer lembra a distinção operada por Hegel entre especulativo e dialéctico ou «realidade» e sua expressão, pois «a demonstração filosófica» pertence também à própria «coisa» como «reflexo» seu. Porém, esta diferença surgida no prefácio da *Fenomenologia do Espírito* é eliminada por Hegel na sua concepção de saber absoluto<sup>113</sup>.

Este é o terreno em que a posição hermenêutica de Gadamer se distancia na sua raiz «da dialéctica especulativa de Platão e de Hegel». O que Platão e Hegel chamaram dialéctica, assentava realmente na submissão da linguagem à proposição, o que está no extremo oposto «da essência da experiência hermenêutica e da linguisticidade da experiência humana de mundo». É certo que também a dialéctica hegeliana ouve o espírito especulativo da língua alemã mas reduz a sua audição apenas «ao jogo reflexivo das suas determinações de pensamento», que eleva à consciência de si do conceito. Deste modo, a dialéctica de Hegel permanece ainda confinada à dimensão do enunciado sem atingir a esfera da experiência linguística de mundo. Diferente é para Gadamer a relação entre a essência dialéctica da linguagem e a Hermenêutica<sup>114</sup>. Nesta a linguagem é especulativa em sentido totalmente diferente do de Hegel, isto é, não se reduz a mero prelúdio instintivo das relações reflexivas mas é realização de sentido, acontecimento de discurso, de entendimento inter-humano, de compreensão, em que «as possibilidades finitas da palavra» se abrem a um horizonte de sentido sem fim, que a mera enunciação encobre com a sua «exactidão metódica», restando apenas «o sentido puro do enunciado», que, assim reduzido, é sempre «um sentido desfigurado»<sup>115</sup>. Pelo contrário, dizer o que se tem em mente, procurando o entendimento mútuo, mantém na unidade de um sentido o dito aberto à infinitude do não-dito, permitindo deste modo a sua compreensão. Quem fala assim, embora use as palavras mais correntes e habituais, é capaz de trazer à linguagem o que está por dizer. Deste modo, é «especulativo» o comportamento do falante, quando as suas palavras não exprimem apenas objectos presentes mas deixam exprimir e trazer à

<sup>112</sup> ID., *o.c.l.c.*

<sup>113</sup> H.-G. GADAMER, *Wahrheit und Methode* 444.

<sup>114</sup> ID., *o.c.l.c.*

<sup>115</sup> ID., *o.c.l.c.*

linguagem «uma relação ao todo do ser»<sup>116</sup>. Isto acontece de modo eminente na palavra poética, cuja independência da opinião subjectiva e das vivências do autor, garante o sentido real dessa mesma palavra. Neste contexto, as palavras postas na boca de uma figura do mundo poético são especulativas do mesmo modo que o falar da vida quotidiana, em que o falante traz à linguagem uma relação ao ser<sup>117</sup>. Orientado pelo «modo de proceder do espírito poético» descrito por Hoelderlin, Gadamer esclarece de que modo é «especulativo» o acontecer linguístico da poesia, partindo do pressuposto hoelderliniano de que a criação da linguagem de uma poesia assenta na total dissolução de todas as palavras e modos de dizer rotineiros. Neste caso, a enunciação poética é especulativa, porque nos apresenta um «novo aspecto de um novo mundo no meio imaginário da criação poética»<sup>118</sup>. No entanto, a correspondência interna entre a estrutura especulativa do acontecer linguístico quotidiano e a do poético é a de modos de o ser chegar à linguagem, integrando o processo autêntico do acontecer linguístico ou o lugar da experiência hermenêutica. A este acontecer linguístico autêntico pertence não só «o diálogo vivo» mas também a tradição, cuja vinda à linguagem se renova sempre. A relação hermenêutica ao que até nós chega e se não dobra ao nosso domínio, é uma relação especulativa, que fundamentalmente se distingue do auto-desenvolvimento dialéctico do Espírito, como Hegel o descreveu. É que a experiência hermenêutica como acontecimento linguístico participa de uma dialéctica ignorada de Hegel, que é a da pergunta e da resposta<sup>119</sup>. A compreensão de um texto tradicional, que, pela sua relação essencial interna à respectiva interpretação, entra num movimento histórico e inacabado, encontra neste «a sua relativa consumação», sempre rodeada pelo não-dito. Como Hegel ensinou, o conteúdo especulativo das proposições filosóficas carece da apresentação dialéctica das respectivas contradições, paralela, aliás, à interpretação desencadeada pelo confronto das perguntas e respostas imanentes ao acontecer hermenêutico e dialógico. A interpretação partilha da discursividade do espírito humano finito, que apenas pode pensar «a unidade da coisa» na colaboração sucessiva de intervenientes diferentes. Por isso, «a interpretação tem a estrutura dialéctica de todo o ser histórico e finito, ao dever começar algures e ao procurar eliminar a unilateralidade, que ela cria pela sua entrada em acção»<sup>120</sup>. Porém, esta unilateralidade, que concede a um aspecto da realidade um peso excessivo, é equilibrada

<sup>116</sup> ID., *o.c.* 445.

<sup>117</sup> ID., *o.c.l.c.*

<sup>118</sup> ID., *o.c.* 446.

<sup>119</sup> ID., *o.c.l.c.*

<sup>120</sup> ID., *o.c.* 447.



pela entrada em acção de outras posições. Cada interpretação necessita de justificação e cobra o seu sentido na constelação dos seus motivos. Daí, o paralelo com Hegel: «Assim como a dialéctica filosófica na auto-eliminação de todas as posições unilaterais, no caminho da agudização e erradicação de contradições, põe em cena o todo da verdade, assim também o trabalho hermenêutico tem por tarefa abrir um todo de sentido na omnilateralidade das suas relações»<sup>121</sup>. Ao contrário de Hegel, que se alcandora «à totalidade de todas as determinações do pensamento», Gadamer, consciente da finitude da existência de Kierkegaard e de Heidegger, privilegia a individualidade do sentido visado, como indicara Schleiermacher. De facto, na base da concepção de uma Hermenêutica Universal da linguagem natural de Schleiermacher há um motivo filosófico proveniente da época romântica, que é a fé no diálogo enquanto uma fonte própria de verdade, sem imposições e que nenhuma dogmática pode substituir. A geração de Schlegel e de Schleiermacher caracterizou-se pelo culto entusiástico da amizade, que está na base de uma espécie de metafísica da individualidade<sup>122</sup>. A correspondência entre dialéctica hermenêutica e dialéctica filosófica não se pode pautar pelo confronto entre a dialéctica da individualidade de Schleiermacher e a construção hegeliana da totalidade, porque deixaria de fora «a essência da experiência hermenêutica e a finitude radical, que lhe subjaz»<sup>122b</sup>. De acordo com a sua finitude concreta, o homem singular em situação hermenêutica, apesar de transportar pressupostos de interpretação, que não prejudicam «a pureza da compreensão» mas, pelo contrário, a possibilitam, vive a falta de um acordo evidente com o texto a interpretar, experiencia a estranheza do mesmo texto e, contudo, tenta interpretá-lo sem o trair. Por isso, o aspecto inicial da tese da interpretação não passa de uma resposta a uma pergunta, que é dirigida ao ser hermenêutico concreto, que é o homem. A dialéctica da pergunta e da resposta antecipa-se sempre à dialéctica da interpretação e é ela que determina a compreensão como um acontecimento<sup>123</sup>.

A experiência hermenêutica não está polarizada pelo problema do começo no sentido da *Lógica* de Hegel mas tem a sua figura consumada na consciência histórica das influências recebidas pelo homem situado no tempo e consciente de que participa de um acontecimento de sentido aberto e sem limites. Pela consciência histórica das influências perpassa o conteúdo da tradição, que é paradigmático e se exprime em linguagem, não havendo qualquer consciência possível nem mesmo divina em que a «realidade» da tradição «apareça à luz da eternidade», tão intocável é a sua

<sup>121</sup> ID., *o.c.l.c.*

<sup>122</sup> ID., «Klassische und philosophische Hermeneutik» in: ID., *Hermeneutik II* 37-38.

<sup>123</sup> ID., *Wahrheit und Methode* 447.

religação à história. Por isso, cada apropriação da tradição é «historicamente outra», o que não significa que na sua diferença seja «apenas uma captação embaciada da mesma». Pelo contrário, cada apropriação da tradição é «a experiência de um 'aspecto' da própria coisa»<sup>124</sup>.

«Ser um e o mesmo e contudo um outro» é o paradoxo de cada conteúdo da tradição, que permite esclarecer «toda a interpretação como verdadeiramente especulativa» no sentido de transcender «a consciência metódica» e de participar por apropriação viva concreta do «meio especulativo», que é a linguagem, onde todo o texto mergulha. Esta apropriação viva acontece na palavra histórica do intérprete e, por isso, não se pode reduzir à linguagem e ao léxico do texto interpretado. A apropriação do texto da tradição não é uma mera repetição do legado transmitido mas «uma nova criação da compreensão», em que esta mesma se consoma. Por isso, os conceitos interpretativos não são meios arbitrários, que se usam e abandonam depois mas pertencem à estrutura interna de sentido «da coisa»<sup>125</sup>. Como toda a palavra, também a interpretativa não se deixa reduzir ao estatuto de objecto em virtude de ser actualização da consciência histórica do poder da linguagem ou espelho do mundo, que precede toda e objectivação e influi na consciência. Por isso, o ser próprio da palavra é intocável e enriquece o espelho linguístico do mundo, devolvendo-lhe a imagem recebida. No meio ou espelho da linguagem, que na Hermenêutica sucede à relação do sujeito transcendental e dialéctico ao seu mundo de objectos, encontram-se o eu e o mundo unidos pelo laço de uma pertença originária linguístico-ontológica. Contudo, «este meio especulativo», confrontado com a mediação dialéctica do conceito de Hegel, «é um acontecimento finito», em que se anuncia «um todo de sentido», evidente na linguagem do diálogo, da poesia e da interpretação. Por isso, Gadamer aproximou-se da Dialéctica Antiga, porque também nela dominou não uma actividade metódica do sujeito mas «um agir da própria coisa, que o pensamento padece». Por isso, «este agir da própria coisa» é «o movimento especulativo autêntico, que prende o falante» e de que o falar é o reflexo no sujeito. O «agir da própria coisa», o seu «chegar à linguagem do sentido» reenviam para uma estrutura ontológica universal ou «constituição radical de tudo», para a qual se pode dirigir o compreender. O agir agora é do ser, da sua compreensão e linguagem: «O ser, que se pode compreender, é linguagem»<sup>126</sup>. É no agir do ser que se funda toda a linguagem universal da Hermenêutica e das interpretações concretas. É assim que podemos falar não só de uma linguagem da arte mas também de uma

<sup>124</sup> ID., *o.c.* 448.

<sup>125</sup> ID., *o.c.* 449.

<sup>126</sup> ID., *o.c.* 450.

linguagem da natureza e, em geral, de uma linguagem das coisas. Por esta dimensão ontológica atesta-se a «estrutura especulativa da linguagem», pois «chegar à linguagem não significa receber uma segunda existência» mas apresentar-se como o ser exige. Trata-se, portanto, de «uma unidade especulativa», pois ser e apresentar-se não têm o sentido de ruptura ou cisão. Foi a constituição ontológica fundamental de todas as coisas segundo a qual o ser é linguagem ou apresentação de si mesmo, que revelou a Gadamer a experiência hermenêutica do ser, onde ele alicerçou não só o carácter de acontecimento do Belo mas também a estrutura de acontecimento de toda a compreensão <sup>127</sup>.

A linguagem das coisas é algo, que não ouvimos suficientemente e deveríamos escutar melhor <sup>128</sup>, em vez de as submetermos em demasia ao cálculo e ao domínio da ciência. Num mundo progressivamente mais técnico, a expressão «dignidade» das coisas torna-se cada vez mais incompreensível e apenas os poetas lhe são fiéis. O facto de podermos falar de uma «linguagem das coisas» recorda que elas não são apenas material de uso e abuso, não são instrumentos a caminho da lixeira mas algo, que em si tem consistência e «a nada é coagido», como diz Heidegger em *Origem da Obra de Arte* <sup>129</sup>. O ser-em-si próprio de uma coisa, violentado e desprezado pelo poder da vontade humana de domínio, «é como uma linguagem que é necessário ouvir... A expressão 'linguagem das coisas' não é, portanto, uma verdade mitológico-poética... mas a recordação em todos nós adormecida do ser próprio das coisas, que podem ainda ser o que elas são». Neste contexto, as expressões 'linguagem das coisas' e 'natureza das coisas', quando analisadas, «dizem-nos em certo sentido o mesmo, isto é, algo, que se deve recordar perante a prepotência própria do arbítrio» <sup>130</sup>. Apesar desta oposição comum, as duas expressões mantêm as suas diferenças. Ao falarmos da natureza de uma coisa, há uma crítica directa ao Idealismo Filosófico sobretudo na forma neo-kantiana, que se reclamou de Kant quanto à fé no progresso e ao orgulho científico do seu tempo e substituiu a coisa-em-si pelo objectivo final da tarefa infinita da determinação progressiva do pensamento <sup>131</sup>. Embora Husserl partisse menos do facto da ciência do que da experiência quotidiana de vida, fez da coisa-em-

<sup>127</sup> ID., *o.c.* 450, 461.

<sup>128</sup> ID., *Die Natur der Sache und die Sprache der Dinge* 61.

<sup>129</sup> M. HEIDEGGER, «Der Ursprung des Kunstwerks» in: ID., *Holzwege, GA*, Bd. 5 (Frankfurt/M. 1977) 17. Cf. M. B. PEREIRA, «A Essência da Obra de Arte no Pensamento de M. Heidegger e de R. Guardini» in: *Revista Filosófica de Coimbra* 13 (1998) 34 ss.

<sup>130</sup> H.-G. GADAMER *o.c.* 61.

<sup>131</sup> ID., *o.c.* 62.

si o objecto para onde se encaminha o progresso dos esboços ou aspectos em transição contínua do que é dado perspectivisticamente na experiência. Esta ida até às coisas foi objecto da «destruição» heideggeriana, que está continuamente presente na filosofia de Gadamer <sup>132</sup>. Se M. Scheler com a sua *Ética material dos valores* respondeu com mais fidelidade à natureza da *Ética* do que o formalismo kantiano, N. Hartmann na sua *Metafísica do Conhecimento*, que Gadamer analisou em 1924 no vol. 12 da revista *Logos* <sup>133</sup>, recusou o Neo-kantismo em prol do realismo, asseverando que o conhecimento de modo algum modifica o conhecido nem muito menos o produz, que tudo o que é, é indiferente a ser ou não ser conhecido, o que contrariava toda a forma de Idealismo Transcendental e a constituição husserliana dos objectos na consciência. Positivamente, julgou N. Hartmann rasgar o caminho para uma nova Ontologia com o reconhecimento do ser-em-si do sendo e da sua independência de toda a subjectividade humana, aproximando-se do «realismo crítico», que na altura triunfava na Inglaterra <sup>134</sup>. O abandono da correspondência positiva entre pensar e ser acontece já na decadência do conhecimento filosófico após a morte de Hegel e continuou na filosofia do séc. XX, quando entrou em jogo o ser da ordem divinamente estabelecida contra o querer humano frustrado ou se defendeu um mundo natural indiferente à história dos homens <sup>135</sup>. À constituição transcendental neo-kantiana do conhecimento científico opôs-se uma crítica, que substituiu a relação entre sujeito e mundo pela separação e abandono entre estes dois pólos. Neste contexto, a posição da *Metafísica Clássica* é considerada por Gadamer superior a estas críticas contemporâneas do pensamento transcendental, pois ela manteve contra todo o dualismo a correspondência prévia entre conhecimento a coisas, embora teologicamente fundada. É o Criador que une a alma e as coisas, a adequação da primeira e a cognoscibilidade das segundas: «A essência e a realidade da Criação consistem precisamente em ser esse acordo comum de alma e coisas» <sup>136</sup>. Gadamer interroga-se agora, no espírito da secularização, quanto às possibilidades finitas de correspondência a este acordo sem recurso imediato ao Espírito Divino, quanto à «correspondência sem fim entre alma e ser». A conclusão positiva é que «há um caminho para o qual o filosofar é reenviado com uma clareza crescente e que testemunha esta correspondência. É o caminho da linguagem» <sup>136</sup>. Daí, toda a proble-

<sup>132</sup> ID., *o.c.l.c.*

<sup>133</sup> ID., «Metaphysik der Erkenntnis. Zu dem gleichnamigen Buch von Nicolai Hartmann» in: *Logos* 12 (1923-1924) 340-359.

<sup>134</sup> ID., *Die Natur der Sache und die Sache der Dinge* 62-63.

<sup>135</sup> ID., *o.c.* 63.

<sup>136</sup> ID., *o.c.* 64.

mática transcendental desagua na abertura da linguagem a todas as coisas e destas à linguagem. Deve, portanto, perguntar-se se a linguagem, quando pensada com verdade, não significa «linguagem das coisas» e se não é na linguagem das coisas que se exhibe de tal modo a correspondência alma-ser que também a consciência finita a pode conhecer <sup>137</sup>. Já Hegel chamou à linguagem o meio da consciência pelo qual o Espírito Subjectivo atingia o ser dos objectos e, no séc. XX, E. Cassirer alongou o estreito ponto de partida do Neo-kantismo ou o facto da ciência a uma filosofia das formas simbólicas, que unificava não só as Ciências da Natureza e as do Espírito mas também pretendia dar ao comportamento humano no seu todo uma fundamentação transcendental <sup>138</sup>. À analítica das forças profundas do Espírito traçada por Cassirer lembra Gadamer que a linguagem não está ao lado da Arte, do Direito e da Religião mas é o meio de todos estes fenómenos, recriando a filosofia idealista e a das formas simbólicas por isolarem a linguagem do que ela media, à força de apenas insistirem sobre a sua forma: «Não estará a realidade autêntica da linguagem, onde é visível a correspondência, que nós procuramos, precisamente no facto de ela não ser qualquer força nem capacidade formal mas um envolvimento prévio de todo o sendo no seu acesso possível à linguagem?» <sup>139</sup>. Em todo o caso, o puramente prévio é a correspondência ou a correlação entre espírito humano e coisas, pois o entendimento mútuo sobre coisas, que se realiza na linguagem, não designa, como tal, nem uma prioridade das coisas nem um primado do espírito humano, que se servisse dos meios linguísticos de entendimento, mas a sua originária correlação. Partir da subjectividade como se tornou natural no pensamento moderno, induz totalmente em erro. A linguagem não se deve pensar como um projecto prévio de mundo oriundo da subjectividade nem como projecto de uma consciência singular ou de um espírito do povo: «Tudo isto é mitologia, como aliás, o conceito de génio, que desempenha um papel relevante na Teoria Estética precisamente porque ensina a compreender o surgir da criação como um fruto inconsciente e a explicá-lo a partir da analogia com a produção consciente» <sup>140</sup>. A Arte e a História velam o seu próprio ser quando coagidas a interpretações ditadas pela subjectividade da consciência, porque pertencem àquele universo hermenêutico caracterizado pela correspondência originária eficiente entre linguagem dos homens e

---

<sup>137</sup> ID., *o.c.l.c.*

<sup>138</sup> ID., *o.c.* 64-65.

<sup>139</sup> ID., *o.c.* 65.

<sup>140</sup> ID., *o.c.* 67-68.

linguagem das coisas, que transcende todos os domínios da consciência pura transcendental <sup>141</sup>.

Outrora, a Metafísica ensinou a correspondência originária entre todas as criaturas e sobretudo a correlação entre a alma cristã e todas as coisas criadas e hoje, no tempo da secularização e a partir da nossa finitude, é ouvindo a linguagem das coisas que Gadamer procura a correspondência à Metafísica Clássica <sup>142</sup>. Nos caminhos da finitude, da variedade do ser humano, cuja visibilidade se reforça na diferença das linguagens, abre-se aquele «diálogo infinito em direcção à verdade, que nós mesmos somos», pois o que no encontro dos homens acontece, «é sempre e de novo a linguagem... e nunca sem a infinitude interna do diálogo, que decorre entre cada falante e o seu interlocutor. Tal é a dimensão fundamental da Hermenêutica» <sup>143</sup>.

Ao escrever em 1963 sobre o movimento fenomenológico, Gadamer começa por acentuar a dimensão crítica da Fenomenologia: «Ela pretendeu trazer à linguagem os fenómenos e isto significa que ela procurou evitar toda a construção injustificável e examinar criticamente o domínio óbvio de teorias filosóficas» <sup>144</sup>. No espírito das investigações realizadas sobre Platão, Gadamer vê na Fenomenologia uma crítica a preconceitos, sobretudo à pretensão de deduzir de um único princípio todos os fenómenos da vida social, v.g., do princípio da maior utilidade ou do máximo prazer. Por outro lado, é valorizada a análise de fenómenos em si mesmos, como a justiça e o castigo, a amizade e o amor, portadores de sentido próprio, sem necessidade de o mendigar junto da utilidade ou do prazer. A Fenomenologia criticou sobretudo a construção, que dominava então a disciplina nuclear da Filosofia, que era a Teoria do Conhecimento, absorvida na procura de uma resposta ao modo como um sujeito preso das suas representações poderia conhecer o mundo exterior e ficar certo da sua realidade. A esta Teoria do Conhecimento objectava a Fenomenologia que a consciência de modo algum é uma esfera encerrada em si com as imagens do seu mundo interior mas, pelo contrário, está já junto das coisas por sua estrutura essencial. Não há na consciência apenas imagens representativas dos objectos, cuja adequação às coisas seria garantida pela filosofia do conhecimento, pois as imagens, que temos das coisas, são normalmente modos como as coisas nos são conhecidas. Só quando a certeza é perturbada e a dúvida se instala quanto à verdade da nossa posição é que a imagem, que temos de uma coisa, nos obriga a distingui-la dessa mesma

<sup>141</sup> Cf. ID., *Wahrheit und Methode* 361-465; ID., «Die Universalität des hermeneutischen Problems (1966)» in: ID., *Kleine Schriften I*, 101-112.

<sup>142</sup> ID., *Die Natur der Sache und die Sache der Dinge* 68-69.

<sup>143</sup> ID., *Die Universalität des hermeneutischen Problems* 112.

coisa e requer uma «Fenomenologia do Conhecimento». O modelo husserliano foi a percepção, que apreende as próprias coisas na «sua doação corpórea», sem necessidade de qualquer raciocínio a partir dos estímulos sensíveis para as suas causas nem de qualquer síntese posterior das diferentes reacções na unidade de uma «coisa originária», pois estes processos não passando construções, que se não alicerçam nos fenómenos. O conhecimento é intuição, que, no caso da percepção imediata, é doação corpórea do conhecido, com sua evidência própria e, fora da esfera perceptiva corpórea, é ainda doação intuitiva, se for conhecimento verdadeiro. A chamada «intuição da essência» ou categorial é apenas o preenchimento do nosso conhecimento intencional pelas coisas visadas e não qualquer patente ou segredo de escola. Por isso, a todas as teorias construídas a Fenomenologia contrapõe simplesmente o facto de o conhecimento ser intuição. Gadamer reconstitui deste modo a sua filiação fenomenológica: em 1913, Husserl com a sua obra *Ideias* inaugurou também uma larga série de publicações do *Anuário Fenomenológico*, que teve como co-editores M. Scheler, A. Pfander e mais tarde M. Heidegger, unidos em volta da convicção fundamental de que «só por regresso às fontes originárias da intuição e às visões essenciais, que desta dimanam, se devem valorizar as grandes tradições da Filosofia segundo os seus conceitos e problemas e de que só por este caminho se podem esclarecer intuitivamente os conceitos, os problemas se podem repor numa base intuitiva e então em princípio solucionar-se»<sup>145</sup>. Nestas palavras ecoa a consciência de missão, que orientou Husserl, «mestre e professor do trabalho descritivo paciente», que sentia horror por todas as combinações apressadas e pelas construções engenhosas. Deste método de trabalho desprende-se um autêntico fascínio pela purificação, pelo regresso à honradez intelectual, pela libertação da opacidade de opiniões, frases feitas e divisas de combate<sup>146</sup>. Sob a pressão do problema da honestidade filosófica, Husserl procurou avançar no chão seguro de modo que o passo seguinte continuasse apoiado e todas as posições injustificadas fossem eliminadas. Porém, a ideia de conhecimento da essência, que deveria renovar a moral do filosofar, a análise descritiva do campo incomensurável da «consciência», que deveria preceder todo o conhecimento científico e conter todos os seus pressupostos, depararam com um limite intransponível para a Fenomenologia, quando o conhecimento perfeito de todas as essencialidades, incluindo a esfera dos «valores», não pôde atingir «a realidade dinâmica do real», «a realidade activa da consciência pensante», «a experiência da realidade», que o homem faz.

<sup>144</sup> ID., *Die phänomenologische Bewegung* (1963-1972) 151.

<sup>145</sup> ID., *o.c.* 152.

<sup>146</sup> ID., *o.c.l.c.*

É certo que a Fenomenologia estabeleceu com rigor a distinção entre facto e essência mas expressões como «factualidade do facto, facticidade, existência» não designam apenas algo de tardio, de posterior e contingente, que sobrevem à essência, mas significam algo de primordial, de subjacente radical, que se não pode deixar de pensar, pois é o suporte de todas as essencialidades. Daí, a aporia da Fenomenologia: o existir humano fáctico pode ser esclarecido apenas no seu eidos ou essência pela investigação fenomenológica, que reduz a irreversibilidade, a finitude e a historicidade a um mero caso de um eidos, quando tal facticidade é a mais real das realidades <sup>147</sup>. Apesar de o movimento fenomenológico ter despertado nas aulas universitárias uma nova relação à proximidade das coisas através do seu interesse pelo mundo pré-científico da vida, a sua «filosofia como ciência de rigor» não pôde responder à necessidade pública de uma visão nova de vida. Por isso, a «filosofia da existência», que marcou o tempo entre as duas grandes guerras, nasceu do mal-estar desencadeado pela orientação exclusiva pela realidade das ciências, bem visível na filosofia neo-kantiana e, sob a influência de Kierkegaard, criticou o Idealismo Especulativo do «professor absoluto», que esqueceu o existir e, pela mediação dialéctica de pensamentos opostos, despojou a existência humana «da agudeza da decisão absoluta, da incondicionalidade e irreversibilidade da escolha, que é a única a adequar-se à finitude e temporalidade da existência humana <sup>148</sup>. Neste contexto, o conceito de «situação-limite» de K. Jaspers agudizou a vinculação do filosofar à decisão existencial, pois as «situações-limite» são na vida humana aquelas em que o indivíduo deve escolher e decidir sem ser conduzido pela ciência e respectivo saber coactivo. À luz do pensamento empenhado da existência muitas coisas emudecem na indiferença mas aquilo que respeita a existência entregue às suas decisões no campo da Filosofia, da Arte e da Religião, atinge «a seriedade da verdade existencialmente vinculativa». Nesta sequência, Heidegger surge no universo de Gadamer como o discípulo de Husserl, herdeiro da grande arte fenomenológica do mestre e, ao mesmo tempo, «um temperamento revolucionário de alto gabarito», que abalou a consciência filosófica com a crítica do Idealismo, a destruição da tradição filosófica dominante e um turbilhão de perguntas filosóficas. O primeiro volume de *Ser e Tempo* manteve «a forma exterior» da articulação à filosofia transcendental do seu mestre Husserl mas o ímpeto com que ele investiu contra a filosofia universitária do tempo, ultrapassou os muros académicos à maneira dos grandes moralistas como Montaigne, Pascal, Kierkegaard,

---

<sup>147</sup> ID., *o.c.* 154.

<sup>148</sup> ID., *o.c.* 155.



Schopenhauer e Nietzsche, eliminando a separação entre a figura académica de filosofia e o estilo de uma filosofia do mundo. O «projecto genial» de *Ser e Tempo* significou uma mudança total do clima espiritual, que em quase todas as ciências desencadeou efeitos duradouros, repetiu e aprofundou de modo especial esse «acontecimento europeu», que foi Nietzsche na sua rebelião contra «o conceito de filosofia de cátedra»<sup>149</sup>. Quem testemunhou como Gadamer a influência da actividade magistral do jovem Heidegger nas suas aulas de Freiburg e de Marburg, sabe que dele «irradiavam em todas as direcções da investigação científica» os impulsos mais fortes, dado o «pathos existencial», a irradiação de concentração espiritual, que puseram a nu a debilidade de tudo o que até então acontecera no ensino e na investigação. Como na Atenas do séc. V A.C., quando os jovens perante o confronto entre os sofistas e Sócrates interrogaram radicalmente todas as formas tradicionais de autoridade, lei e costumes, também na Alemanha das décadas de 20 e 30 do radicalismo heideggeriano das perguntas brotou na esfera do ensino superior um efeito extático, que fez esquecer toda a medida. Numa evocação histórica, Gadamer recorda que nos anos vinte e trinta do séc. XX Heidegger e Jaspers foram os dois representantes da filosofia alemã da existência e que em *Ser e Tempo* e mais ainda nas lições de Heidegger ressoou algo daquilo a que Jaspers chamava «pensamento apelativo» no sentido de chamada da existência a si mesma para escolha da autenticidade e recusa da queda no impessoal, na curiosidade e na tagarelice. Na decisão preparada na angústia, na antecipação da morte o ser-aí foi posto perante si mesmo com abandono de todas as formas alienantes da vida social, do quietismo cultural burguês, da empresa jornalística e da política partidária<sup>150</sup>. O «pensamento apelativo», a verdade existencial, o apelo da existência a si mesma contrapõem-se na linha da *phronesis* grega à *techne* do saber fazer e ao método da Idade Moderna. No comportamento humano e respectiva experiência de mundo, há «uma camada muito mais profunda» do que o «comportamento objectivador da consciência e sua consumação na ciência» e, por isso, Gadamer sentiu em 1924 em Marburg que esta distinção filosófica respondia à insuficiência, que afectou o Neo-kantismo da sua formação universitária<sup>151</sup>.

Nesta ida crítica até às coisas, inscrita no diálogo da alma consigo mesma e com os outros, são os obstáculos removidos pela «destruição» de deformações e arbitrariedades, que prepara o caminho para a profundidade do real, como em Hegel a eliminação sublimadora e não-arbitrária introduzia na reflexão interior do Infinito. A preferência de Gadamer por Platão

<sup>149</sup> ID., *o.c.* 157.

<sup>150</sup> ID., *o.c.* 157-158.

<sup>151</sup> ID., *o.c.* 171.

contrasta com o alheamento do seu mestre Heidegger, que apenas lhe dedicou um ensaio e quatro lições: *A Doutrina de Platão sobre a Verdade*, opúsculo escrito em 1940 e publicado em 1942, o curso do semestre de Inverno de 1924/25 sobre o *Sofista* prelecionado na Universidade de Marburg e os seminários de Freiburg sobre *Parménides* (1930-31), *Fedro* (1932) e a *Carta Sétima* (1941-42). Se exceptuarmos longos desenvolvimentos dedicados a Platão em *Introdução à Metafísica* (1935) e em *Nietzsche I e II* (1936-1941), apenas alguns parágrafos e raramente páginas o relembram nos cursos, ensaios, conferências ou tratados posteriores<sup>152</sup>. Por isso, o que Heidegger mais estimou no seu discípulo Gadamer foi a sua profunda e constante investigação de Platão, que viria compensar a compreensão unilateral do mestre, consciente de que, segundo o testemunho de G. Picht, a essência do pensamento platónico lhe fora obscura e estranha<sup>153</sup>. Com Heidegger aprendeu Gadamer a destruir conceitos para libertar o que por eles estava reprimido e velado, mediante o acesso à fonte, donde jorra um novo perguntar. Na semana dedicada a Hegel em 1990, Gadamer recordou, nestes termos, o papel da «destruição» heideggeriana na sua leitura das experiências fontais da filosofia: «Com Heidegger aprendemos o que significa destruir conceitos e por que o devemos fazer. Trata-se de regressar às experiências humanas originárias imediatas, de que eles (os conceitos) nasceram. Se a «destruição» for assim entendida, então ela não tem o sentido de demolição aniquiladora mas de libertação, de eliminação daquilo que encobre e, portanto, de nova abertura de horizonte para as perguntas originárias da filosofia»<sup>154</sup>. O que a destruição gadameriana pretende libertar no pensamento helénico, é a «substância socrática», que tem sido esquecida no que respeita o pensamento antes e depois de Sócrates. Para isso, é necessário ler de outro modo a dimensão «fisiológica» de pensadores como Parménides e Heraclito a fim de realçar as suas intenções éticas e praxísticas, que se enraizavam na consciência religiosa da finitude humana. Esta atitude destrói a construção aristotélica de uma Filosofia da Natureza, que, iniciada nos Pré-socráticos, terminaria na *Física* do Estagirita. É sobre a figura de Sócrates que Gadamer concentra o seu esforço filosófico, precisando com mão firme os seus traços configuradores: fundação religiosa do não-saber, abandono da Filosofia da Natureza, consagração à temática da Ética e das questões da Filosofia

<sup>152</sup> A. BOUTOT, *Heidegger et Platon. Le Problème du Nihilisme* (Paris 1987) 9-11.

<sup>153</sup> G. PICHT, «Die Macht des Denkens» in: G. NESKE, Hrsg., *Erinnerungen an Martin Heidegger* (Pfullingen 1977) 203. Cf. M. B. PEREIRA, «Platão e a Hermenêutica Filosófica» in: *Humanitas XLVII* (1995) 378 ss.

<sup>154</sup> H.-G. GADAMER, «Hegel und die Sprache der Metaphysik» in: VARIOS, *Sprache und Ethik im technologischen Zeitalter, Bamberger Hegelwoche 1990* (Bamberg 1991) 29.

Prática. Nesta intenção, o vínculo de Platão ao diálogo não se deve dissolver, pois ele jamais foi totalmente eleata, não defendeu uma ontologia dos dois mundos, que teria sido uma invenção aristotélica, e permaneceu «socrático», isto é, um pensador consciente dos limites do saber humano vividos na profunda convicção religiosa, crítico da ambição do «saber técnico» dos seus adversários sofistas e defensor do diálogo como método da filosofia. A trilogia consagrada por Gadamer nas *Obras Completas* à Filosofia Grega gira à volta da figura de Sócrates, seus predecessores e sucessores dentro do pensamento grego. Tal foi o plano geral traçado numa intenção hermenêutica no prefácio do primeiro volume: «Assim aparece clara e concretamente a articulação entre praxis hermenêutica e teoria, a qual é a alma de uma Filosofia Hermenêutica»<sup>155</sup>. Embora a Filosofia Grega comece muito antes de Sócrates, a expressão «Pré-socráticos» com que se designam os primeiros filósofos, realça precisamente «a autêntica viragem» consubstanciada na figura de Sócrates retratada por Platão, «a partir da qual se determinam os inícios, a maturação e uma longa história posterior do pensamento grego»<sup>156</sup>, numa reconstrução histórica, que tem paralelo com as de Hegel, Nietzsche e Heidegger. Esta «destruição socrática da Filosofia Grega»<sup>157</sup> depreende-se da desilusão de Sócrates no *Fedon*, quando narra a insatisfação deixada pelas investigações da Natureza do seu tempo e sobretudo a desilusão causada pelo livro de Anaxágoras sobre o *Nous*, a que contrapôs outro caminho, o dos 'logoi', dos conceitos universais dados no seio das palavras e no respectivo uso, a que Platão chamou Dialéctica ou, noutros termos, compreensão natural fundada e acontecida na comunicação inter-humana e linguística, exemplificada nas situações típicas da vida de Sócrates. De facto, este deseja aprender a compreender a posição da terra no mundo do mesmo modo como ele compreende porque é que, apesar de todas as possibilidades de fuga, decidiu aceitar a sua condenação à morte<sup>158</sup>. Nos diálogos tipicamente socráticos a intenção de Platão transcende os interlocutores e pretende que «nós nos vejamos como leitores... no papel daquele que aqui (nos diálogos) é conduzido ao seu próprio não-saber», mediante perguntas e respostas. Por isso, estes diálogos chamam-se justamente «diálogos introdutórios» não por «debilidade artística» mas «pela realização mais autêntica» da exigência destes textos. O exemplo escolhido por Gadamer é o diálogo *Euthyphron*

<sup>155</sup> H.-G. GADAMER, *Gesammelte Werke 5, Griechische Philosophie I* (Tuebingen 1985) Vorwort.

<sup>156</sup> ID., o.c. 7, *Griechische Philosophie III* (Tuebingen 1991) V.

<sup>157</sup> J. GRONDIN, *Der Sinn fuer Hermeneutik* 54-70.

<sup>158</sup> H.-G. GADAMER, «Natur und Welt. Die Hermeneutische Dimension in Naturerkenntnis und Naturwissenschaft» (1986) in: ID., *GW 7, III* 421-422.

em que Sócrates, após ter sido acusado de impiedade, defronta um vidente, técnico ou especialista precisamente em piedade e que tinha por acto heróico haver denunciado o próprio pai por ter deixado morrer por descuido um escravo. Da impossibilidade socrática de mostrar ao pretenso especialista o seu erro, porque este ignorava o sentido da piedade, que não praticava, depreende Gadamer tratar-se da primeira fase dos escritos de Platão em que este pretende inculcar a todos a necessidade de «formular a pergunta pelo Bem», não sendo lícito à razão esclarecida esperar por um especialista, vidente ou não, que fosse um profissional nesta matéria, pois o modelo é a «douta ignorância de Sócrates»<sup>159</sup>. No *Euthyphron*, Sócrates é descrito como um homem, que sabe de facto o que é ser piedoso sem fazer deste saber uma profissão, ao passo que o vidente se tem por especialista em piedade mas verdadeiramente não sabe o que isto seja. O resultado deste diálogo pode resumir-se na fórmula universal segundo a qual todo o saber aparente denuncia a falta da «harmonia dórica» entre logos e vida das obras<sup>160</sup>. Pensar e agir a partir da finitude, perguntando pelo Bem, pode equivaler, pela sua estranheza, a um crime de impiedade para o saber conservador, cercado pelo domínio das «technai». Por isso, no capítulo 13 de *O Nascimento da Tragédia* Nietzsche apresenta o Sócrates moribundo do *Fedon* não como o réu do crime de impiedade mas como o novo ideal, que doravante orientaria os melhores da juventude grega. Para Gadamer, ao recusar a fuga e ao aceitar a execução da pena, Sócrates tornou-se «o verdadeiro ponto de viragem»<sup>161</sup> tanto mais visível quanto, apesar de haver outras acusações de impiedade, se não conhece uma segunda execução da pena capital. Houve conflitos entre pensadores e a religiosidade do tempo na época do «iluminismo grego» em Atenas sobretudo quando o novo movimento intelectual da Sofística introduziu uma educação nova em que a Retórica, a Arte da Disputa e a Dialéctica Argumentativa fascinaram a juventude da Ática e criaram uma nova geração de forças políticas. Nas mãos de cidadãos conservadores, a impiedade era um meio sócio-político de combate contra a curiosidade científica e a atracção da juventude «pelas novas artes retórico-dialécticas do iluminismo sofístico»<sup>162</sup>. Platão viu em Sócrates uma vítima da «recusa universal da nova educação da moda por parte dos cidadãos da Ática» e, provocada por esta leitura injusta, toda a obra platónica teve como objectivo claro «revelar a posição única de

<sup>159</sup> ID., «Plato als Portraetist» (1986) in: ID., *GW 7, III*, 234-235.

<sup>160</sup> ID., «Logos und Ergon im platonischen Lysis» in: ID., *GW 6, II* (Tuebingen 1985) 171-186.

<sup>161</sup> ID., «Sokrates 'Froemmigkei des Nichtwissens» (1990) in: ID., *GW 7, III*, 101.

<sup>162</sup> ID., *o.c.* 102.

Sócrates contra o movimento sofístico» e, por outro lado, mostrar que a formulação assídua da pergunta pelo Bem por parte de Sócrates embarçou os seus contemporâneos e em nenhuma parte encontrou uma resposta, o que degenerou numa oposição mortal<sup>163</sup>. A prova lógico-dialéctica de ignorância sofrida por muitos concidadãos de Sócrates tornou-o impopular e odiado enquanto a superioridade dialéctica da sua argumentação o situava fatalmente na vizinhança das novas artes da argumentação dialéctica, que os grandes mestres da Retórica e os sofistas haviam introduzido na nova educação da juventude. Quando Platão apresenta Sócrates em dramática confrontação com os grandes mestres de Retórica e de Dialéctica do seu tempo, a sua intenção já não é apenas defender Sócrates mas precisar o conceito de saber e de ensino implicado na nova Paideia e seguido pelos seus representantes. O alvo não é a imagem cómica e popular do sofista, cujo poder conseguia tornar mais forte a razão mais frágil e com artes retórico-dialécticas perturbar o conhecimento natural dos homens mas a figura de grandes contemporâneos representantes da nova Paideia, como Protágoras e Górgias, cuja apresentação exigia de Platão «uma visão filosófica muito mais profunda»<sup>164</sup>. O sentido autêntico de saber, que devia configurar a vida prática e política, foi velado pelas novas artes da Retórica e da Dialéctica e, nesta linha, é o conceito de 'techne', que domina a linguagem e o ensino dos grandes sofistas. Neste contexto, o Sócrates platónico denuncia o fracasso do saber técnico perante as tarefas verdadeiras da vida política, em cuja base está a pergunta pelo Bem. O saber e o poder da 'techne' são destruídos pelas perguntas de Sócrates e, deste modo, todos os seus interlocutores se vêem confrontados com o seu não-saber. Por isso, o interveniente e o leitor dos diálogos platónicos pretendem saber o que significa o saber autêntico do Bem, que é irreduzível a um acordo convencional em assuntos morais da cidade e da vida e a definições teóricas, dada a dimensão prática do saber do Bem, que antecede todas as convenções. Aristóteles sustentou sempre que a filosofia prática, a que ele chamou Ética e Política, não só fornece um saber mas deve conduzir à virtude. Tal fora precisamente o fim dos diálogos socráticos de Platão, que, através da refutação de pretensos saberes, visavam despertar o interlocutor para o saber real e prepará-lo para prestar contas por si mesmo e justificar o seu comportamento. Deste modo, os diálogos platónicos não só têm um carácter «protréptico» ou de apelo à filosofia, ao pensamento, ao exame de si mesmo mas também mostram a influência vinda do trato com Sócrates e procuram responder através de razões válidas àquilo, que é o Bem.

---

<sup>163</sup> ID., *o.c.* 103.

<sup>164</sup> ID., *o.c.* 105.

Portanto, «a verdadeira protréptica» é «epagagé» ou introdução, que não leva a um saber definitivo mas à continuidade na procura de um saber efectivamente real <sup>165</sup>. A aporia do não-saber tem o sentido de despertar o impulso de se interrogar de novo sobre o Bem, pois a vida, que não for examinada nem posta constantemente à prova, não é vida digna de se viver. Nenhum diálogo pode talvez esclarecer melhor a relação tensa entre a lógica e o 'logos da praxis' como o *Euthyphron*, que discute expressamente a tradição religiosa do pensamento grego. É o diálogo do contraste entre um «especialista em coisas divinas», que exhibe saber e dons, que não demonstra, e um Sócrates humilde no seu não-saber e incapaz de se afirmar perito na piedade praxística. Ao contrário do vidente, Sócrates sabe algo acerca da piedade e o seu saber é firme apesar de não caber em nenhuma definição formal, vislumbrando-se neste diálogo que Platão visa opor a todo o experto em saber técnico um Sócrates, que, sob o disfarce irónico do não-saber e obediente à sua consciência, sabe o que é ser piedoso e a este saber se mantém fiel na vida e na morte de que não foge. Não é definida a ideia de piedoso mas apresentada em contraste a sua ausência no pretenseo experto <sup>165b</sup>. Não é a lógica da argumentação nem a História da Lógica, que Gadamer procura neste diálogo mas o modo como no processo da argumentação socrática o diálogo nos conduz a conhecimentos, que não repousam na mera força provativa dos argumentos mas no poder de convencimento, que muda aquele, que segue o diálogo. De facto, quem se interessar apenas pela dimensão lógica do diálogo, tem de suspender toda a atenção prestada a pessoas, situações e conteúdos do encontro. O interesse exclusivo pela lógica fecha os olhos perante o papel dos erros lógicos e das inexactidões, que no diálogo vivo acontecem, e impossibilita a interrogação dos motivos por que argumentos erróneos ou débeis produzem efeitos na urdidura do diálogo. No caso extremo do vidente experto em coisas divinas e disperso por argumentos inconcludentes, que velavam a sua finitude e não-saber, apreende-se o sentido de saber subjacente ao não-saber socrático ou à destruição de toda a desmesura técnica: «Isto é Platão autêntico na justa medida em que esta superação de todo o saber especializado, mesmo que seja o da Matemática, visa finalmente e por toda a parte o diálogo infinito da alma consigo mesma. Não é apenas a condução socrática das almas, é a mais ampla abertura para todas as perguntas do pensar real, que aqui se apresenta» <sup>166</sup>.

Um segundo tipo de diálogos platónicos mostra a figura de Sócrates não apenas na sua superioridade crítica mas também como «um visionário

<sup>165</sup> ID., *o.c.* 106.

<sup>165b</sup> ID., *o.c.* 109.

<sup>166</sup> ID., *o.c.* 111.

do verdadeiro». É o «Sócrates mítico», que nesses diálogos encontramos, diferente mas ao mesmo tempo o mesmo <sup>167</sup>, é «o ignorante superior», que na plena concretude e capacidade magistral da sua personalidade carismática avança para além de si e cuja força argumentativa recebe um nova e superior confirmação no aparecimento concreto e encarnado do homem, que aqui responde por si mesmo <sup>168</sup>. Por isso, Platão é desafiado na sua arte a dar «à figura do seu mestre» tal visibilidade que ela se torna argumento vivo, não se tratando mais de uma simples transmissão de perguntas e respostas mas antes de notícia, testemunho e narração. Os diálogos deste segundo tipo são «diálogos narrados», que agem sobre nós à maneira de retratos. Este estilo assinala, v.g., os diálogos *Fedon* e *Banquete*, que são narrações do movimento da vida, donde emerge a figura de Sócrates. A arte platónica de retratar é uma arte de argumentar em que Platão não retrata apenas para obter um efeito poético mas, enquanto pensador, para dizer algo sobre a realidade através da sua apresentação poética <sup>169</sup>. Nos diálogos, v.g., *Fedon*, *República*, *Banquete*, o Sócrates, que não sabe, fala como quem sabe. É precisamente este saber a que Platão chamou Dialéctica ou arte de conduzir um diálogo com outro ou consigo mesmo, polarizado pela pergunta acerca da Verdade e do Bem, que permanece através de todas as objecções e errância. A relação intrínseca entre diálogo e dialéctica é o ponto decisivo para a compreensão do conceito de saber de que trata Platão. Quem sabe, não só tem uma visão correcta de algo mas também sabe justificar o que sabe, no diálogo consigo mesmo ou com outros. Por isso, Platão descreve o dialéctico como aquele, que firmemente apresenta justificações sem as quais a vida não seria digna de se viver: «É a 'harmonia dórica' de logos e obras, de discurso e ser, da qual finalmente tudo depende e na qual se preenche o sentido autêntico de saber e, portanto, também o sentido do Bem» <sup>170</sup>.

A pergunta socrática visava a essência ou o eidos de uma coisa e, por isso, nos diálogos socráticos circulavam como respostas a perguntas as proposições, que Aristóteles abstraiu do diálogo humano e analisou na sua Apofântica. O modo crítico como Aristóteles abordou nas suas três *Éticas* (*Magna Moralia*, *Ética a Nicómaco* e *Ética a Eudemo*) a ideia de Bem de Platão, não apaga o que os liga ou «a mesma coisa de que ambos tratam» <sup>171</sup>. Rejeitado o modelo da técnica para a compreensão do Bem, a

<sup>167</sup> ID., *Plato als Portraetist* 235.

<sup>168</sup> ID., *o.c.l.c.*

<sup>169</sup> ID., *o.c.* 237.

<sup>170</sup> Id., *o.c.* 107.

<sup>171</sup> ID., «Die Idee de Guten zwischen Plato und Aristoteles» in: ID., *GW* 7, III, 131.

atitude de Sócrates aproxima-se da ‘phronesis’ aristotélica, cujo saber prático é expressamente oposto ao saber técnico. Por isso, a virtude do saber prático, a ‘phronesis’, aparece como súpula daquilo, que a vida de Sócrates, afastada de todo o interesse puramente teórico, já antecipara. Adversário da Paideia sofística baseada numa nova técnica de educação, Sócrates alarga a arte de conduzir um diálogo a paradigma de todo o conhecimento e de toda a virtude, mostrando estar ausente o saber do Bem em todos aqueles, que pautam a virtude pelo modelo das ‘technai’. Porém, na linguagem usada por Platão, a palavra ‘phronesis’ aparece frequentemente no sentido amplo de um saber a partir de razões, abrangendo a racionalidade prática, a técnica e a ciência. No entanto, há uma diferença essencial entre as justificações da racionalidade prática do «conhece-te a ti mesmo» e as razões da racionalidade técnica e teórica, porque se as razões, que fundam a técnica e a ciência, são universais e se adquirem por técnicas de aprendizagem, as justificações da razão prática envolvem a análise concreta dos *pros* e dos *contras* e as motivações das decisões concretas, cuja novidade e liberdade não podem ser transmitidas nem ensinadas como meios de um saber técnico. Consequentemente, «dialéctica não propõe qualquer saber universal e ensinável» e, por isso, a ninguém surpreende que Platão «possa chamar à dialéctica também ‘phronesis’ e siga o uso linguístico, que tinha por evidente «chamar ‘phronesis’ à ‘virtude’ autêntica da acção humana»<sup>172</sup>. A racionalidade real, que Platão descobre no dialéctico, não significa uma técnica superior de domínio, que ele aplicasse por amor das razões correctas, que lhe assistem mas uma busca concreta de justificação ética efectiva. Longe de ser uma arte, um saber ou um poder, cuja aplicação dependesse do arbítrio humano, a dialéctica é uma dimensão do ser do homem pelo qual ele se compreende praxisticamente e que distingue o filósofo autêntico do sofista. Para justificar a dimensão ético-ontológica do homem contra os defensores da nova Paideia, dever-se-ia mostrar que no saber artesanal e nas ciências matemáticas não há ameaças provenientes da confusão caótica do discurso como acontece relativamente à pergunta pelo Bem na vida social e política, a que todos devem exigir responder, pois neste campo não há especialistas<sup>173</sup>, que tecnicizem o nosso agir. Situada a pergunta pelo Bem no ser pessoal, social e político do homem, cada um ao falar com o outro procura convencê-lo da justeza da sua posição, pois «está sempre em processo uma discussão permanente acerca do Bem, que Platão recusou ver subordinada à Retórica da «nova» Paideia mas sim à «verdadeira arte dialéctica» da

---

<sup>172</sup> ID., *o.c.* 148.

<sup>173</sup> ID., *o.c.* 149-150.



justificação ética, que se chama «phronesis», pela qual cada homem se interroga concretamente a si mesmo e necessariamente se encontra em diálogo consigo mesmo ou com outros <sup>174</sup>. Neste contexto, o tema-condutor de Sócrates ou a virtude é uma compreensão de si mesmo, dada numa douta ignorância, que em certo sentido já temos e devemos ter e cuja falta Sócrates deplora nos seus interlocutores. Trata-se de um saber do ser de cada um, que precede toda a aprendizagem técnica e apenas por exame de si mesmo e pela crítica do saber, que se julga possuir, se pode objectivar. Apenas no diálogo consigo mesmo ou com outros podemos ultrapassar as meras opiniões de convenções dominantes e «só quem é realmente conduzido por tal saber prévio do Bem, poderá nele manter-se com firmeza». A este saber prévio do Bem chama Platão 'morada' do homem ou 'parentesco' <sup>175</sup> e, por isso, o verdadeiro dialéctico, que deste modo se compreende a si mesmo, tem uma relação intrínseca à verdade, que falta nas «vítimas infelizes» da arte socrática da refutação. Sendo a virtude humana o saber prévio do Bem, a morada ou a relação de parentesco entre o homem e o Bem, então a virtude não se ensina como as artes e nestes termos se define «o problema nuclear de toda a educação» <sup>176</sup>. Para o Sócrates do diálogo *Menon*, a sabedoria humana autêntica é a correlação originária entre alma e Bem ignorada pela técnica e o único ensino possível é convencer os homens do esquecimento desta relação radical e tornar premente a interrogação sobre esta mesma relação. Para quem procura e pergunta com autenticidade, estão cheias de nada as pressuposições pretensiosas, que o *Menon* aprendeu de um Górgias e não passam de sofismas, que tentam falazmente dissuadir o homem de se procurar e perguntar. Pelo saber prévio, que é a condição da pergunta e da procura, «todo o conhecimento é reconhecimento e, neste sentido, recordação de algo conhecido» <sup>177</sup>. De facto, é a doutrina da anamnese, que exprime o sentido verdadeiro da pergunta socrática e Platão, ao apresentar Sócrates como mestre da recordação, impede se olvide que saber é reminiscência ou reconhecimento, onde está viva a relação originária entre o ser do homem e o Bem, mesmo que se não acredite no mito da preexistência. Por outras palavras, com base no saber prévio, de que pela linguagem todo o homem se apropria, saber o que se não sabe, não é simples ignorância mas implica um pré-saber, que conduz toda a busca ou pergunta e, por isso, conhecer é sempre reconhecer. Isto aplica-se, em primeiro lugar, à virtude, cuja

---

<sup>174</sup> ID., *o.c.* 150.

<sup>175</sup> ID., *o.c.* 151.

<sup>176</sup> ID., *o.c.* 153.

<sup>177</sup> ID., *o.c.* 157.

interrogação conduz ao saber do Bem (*Menon* 87 b-d), companheiro permanente da vida prática em que nós preferimos uma coisa a outra e cremos poder justificar a escolha, estando sempre em jogo a nossa primária relação ao Bem<sup>178</sup>. Esta pré-compreensão situada na raiz de toda a compreensão da virtude e da pergunta pelo Bem subjaz outrossim a toda a arte da divisão, que distingue o bem do mal, e estende-se ao saber de tudo o que é digno de se saber. A estrutura da anamnese tem a extensão da possibilidade de perguntar e, por isso, perguntar é procurar sob a condução do procurado, isto é, só podemos compreender o que de algum modo já encontrámos ou sabemos previamente. A pergunta não exclui ninguém e quem pergunta é sempre e ao mesmo tempo interrogado, pois a pergunta abrange-o a ele e ao outro numa «dialéctica do diálogo»<sup>179</sup>.

A pergunta é voz directa da finitude humana, que ressoa no «conhece-te a ti mesmo» de Sócrates e a que não ficaram estranhos filósofos pré-socráticos. Já num estudo de 1941 sobre a pré-história da Metafísica, retomado em 1950 por ocasião do sexagésimo aniversário de Heidegger<sup>180</sup>, Gadamer contrapôs ao ser uno e único proposto por Parménides sob inspiração de uma deusa as «perspectivas dos mortais», cuja finitude os pode expor a «não-pensamentos», que são estranhos ao ser como a mudança, a falta, a negação<sup>181</sup>. Porque a finitude dos mortais condiciona a sua filosofia como está patente no ser-para-a-morte de Heidegger, Gadamer escreveu em 1988 um penetrante estudo interpretativo do poema de Parménides<sup>182</sup>, ouvindo o falar da deusa, cujo olhar recai também sobre os mortais e suas perspectivas sem abandonar o caminho único, que leva realmente à verdade (Frg. 8, 1). A imagem de mundo dos homens finitos reflecte uma ordem em que luz e noite constantemente se equilibram numa verdade, que exclui o nada como totalmente impensável e indizível e se adapta ao que aparece ao olhar humano. Embora os homens não possam pensar o uno na totalidade do ser, como a divindade, a oposição de dia e noite, que lhes preenche o olhar, é unificada na articulação do seu mundo. Esta prisão do olhar ao que aparece na luz e na escuridão, torna os mortais expostos ao aparecimento, à aparência por falta do exame do entendimento<sup>183</sup> e, portanto, à possibilidade de desvio da verdade e de não-ser.

<sup>178</sup> ID., *o.c.* 159.

<sup>179</sup> ID., *o.c.* 160.

<sup>180</sup> ID., «Zur Vorgeschichte der Metaphysik» in: VARIOS, *Anteile. Martin Heidegger zum 60. Geburtstag* (Frankfurt/M. 1950) 51-79.

<sup>181</sup> ID., *o.c.* 57.

<sup>182</sup> ID., «Parmenides oder das Diesseits des Seins (1988)» in: ID., *GW 7, III*, 3-31.

<sup>183</sup> ID., «Parmenides und das Sein» in: *Der Anfang der Philosophie* (Stuttgart 1996) 162.

Para Gadamer, a grande novidade do Poema de Parménides é o anúncio feito pela deusa «da imagem credível de mundo dos mortais sob a oposição de dia e noite», portanto a possibilidade de verdade no que aparece aos olhos dos mortais, embora estes se não possam alcandorar à «verdade imutável do ser uno». A verdade do que aos mortais aparece, não significa a identidade de luz e escuridão, de dia e noite mas «aspectos fundamentalmente diferentes do mundo, que se sucedem no respectivo domínio e mutuamente se excluem»<sup>184</sup>. Os homens distinguem dia e noite mas é na mistura dos dois que a verdade aparece e o ser é para os mortais, não fossem estes dois opostos uma oposição originária de que depende tudo o que é visível.

Pergunta Gadamer se o Poema de Parménides não está mais próximo da realidade do pensar do que pôde supor a tradição metafísica. A base desta pergunta está no facto de Parménides não distinguir da apreensão sensível o conhecimento noético, como mais tarde fará Platão, mas viver da sua pertença mútua, a ponto de o «é» e o «sendo» significarem imediatamente «ser verdadeiro» e «ser efectivamente real»<sup>185</sup>. Por isso, 'noëin' não significa pensar por oposição ao «ver do corporeamente dado» mas conhecer algo presente, efectivo e verdadeiro. Na leitura de Kurt von Fritz, o 'noëin' diz o real imediato e concreto, como o faro do animal selvagem o que está aí e o perigo, Demócrito os seus átomos, Platão a realidade intuitiva e abstracta da Matemática e Aristóteles o encontro imediato de algo, captado pelo toque do noüs<sup>186</sup>. Não estamos ainda na esfera das construções abstractas de conceitos mas «num pensamento de forte poder intuitivo, no qual palavras da língua viva são carregadas de um novo conteúdo de pensamento. É discurso mítico não só por causa da sua composição poética mas pela sua vinculação à intuição, numa proximidade e relação de logos e mito, que nós conhecemos em Platão»<sup>187</sup>. A vinculação entre ser e conhecer (noëin) ressalta com tal luminosidade que «ser só é», onde 'noëin' vai ao encontro de algo, quer traduzamos isto por aprender ou receber ou tocar. Em qualquer dos casos, é claro que o nada não pode ser assim percebido e que, onde algo é apreendido, algo é aí, é ser e não nada. A inseparabilidade de conhecer (noëin) e de ser (éinai), a que em verdade se reduz todo o argumento, confirma-se nesta sequência do Poema: «Jamais encontrarás o conhecer (noëin) sem o ser... Ser está sempre onde

<sup>184</sup> ID., «Parmenides und die Meinungen der Sterblichen» in: ID., *o.c.* 230-148.

<sup>185</sup> ID., *Parmenides oder Diesseits des Seins* 16.

<sup>186</sup> ID., *o.c.* 17; ID., *Parmenides und die Meinungen der Sterlichen* 143-148; ID., *Parmenides und das Sein* 167-175.

<sup>187</sup> ID., *Parmenides oder Diesseits des Seins* 18.

a apreensão real pode ser e não deve ser este nada vazio»<sup>188</sup>. Onde há conhecer, há aí ser e, por isso, conhecer e ser são o mesmo, isto é, inseparáveis, como, aliás, o encontro de luz e noite, próprio dos mortais, longe de ser uma errância entre ser e nada, é «o aparecer do ser», como mostra o fenómeno do olhar polarizado pelo que se recorta na luz, que o ilumina. Daí, a síntese gadameriana: «O ser é o 'aí' e o 'aí' significa o aparecimento dos aparecimentos», que não é ainda a plena esfera do ser, que a deusa descreveu como o ser verdadeiro, inacessível às perspectivas dos homens finitos. Tal esfera do ser é apenas a extrapolação divina da presença, cuja plenitude está vedada aos mortais, para quem o único aparecimento do ser é que algo seja «aí», no claro-escuro da sua presença, na multiplicidade dos seus aparecimentos e na sua figura mutável, luminosa e obscura, diurna e nocturna, sem oposição nem separação e continuando presente mesmo quando está ausente<sup>189</sup>. É tão difícil aos mortais ascender da linguagem falada ao plano dos conceitos que Parménides coloca na boca de uma deusa reveladora o que ele teria de dizer, pois o caminho dos homens para a verdade (alétheia), semeado de perigos, não conduz ninguém ao seu fim, dados os becos sem saída da errância e do nada, a que sucumbem, excepto o poeta-filósofo Parménides a quem a deusa franqueou a porta da verdade. Porém, a linguagem pode ainda sinalizar etimologicamente a verdade, que os próprios usos linguísticos já esqueceram na prática. Contudo, «a etimologia torna-se sempre e apenas uma indicação de caminho e nunca poderá ser um argumento rigoroso»<sup>190</sup>. Em vez da mera oposição entre o uso vivo da linguagem de outrora e aquele que a tradição consagrou, há que aprender a ouvir nos termos conceptuais em uso o «tom arcaico longínquo», que ainda ressoa, isto é, ouvir com Heidegger na verdade como desvelamento o afastamento dos véus e no conceito de «logos» o significado de recolher, que tudo reúne<sup>191</sup>, não só na acepção de ser como de ler. Porém, mais do que a etimologia, o sinal do ser é o «noëin» (conhecer), que é inseparável do ser e está sempre com ele, implicando a actualização do som longínquo etimológico. Ao contrário da união indissolúvel entre «noëin» e ser, a palavra pode tornar-se nome, rompendo esta articulação de origem e gerando as formas vazias da designação linguística do discurso convencional, que fala de tudo o que se furta à verdade da vinculação incidível «conhecer-ser». A palavra como forma vazia está despida de todo o conhecer (noëin), pois, insiste Gadamer, «noëin» significa em grego «abrir-se ao ser», «nada ser para si senão

<sup>188</sup> ID., *o.c.* 22.

<sup>189</sup> ID., *o.c.* 23; ID., *Parmenides und das Sein* 156.

<sup>190</sup> ID., *Parmenides oder Diesseits des Seins* 28.

<sup>191</sup> ID., *o.c.l.c.*

apenas a abertura para o que é» ou, na expressão aristotélica de *De An. III 4, 429 a 15.*, «a possibilidade de recepção da essência»<sup>192</sup>. A figura de Heidegger está presente na leitura de Gadamer, que, ao regressar com ele de Platão ao Poema de Parménides, «se aproxima do começo, que Heidegger procura a partir do fim»<sup>193</sup>. O começo está na relação «ser-conhecer» ou «aí» do ser ou presença do presente e, para os mortais, no reconhecimento do seu olhar, cuja verdade a deusa confirmou. Repensar o começo na fidelidade a Parménides é «ser-aí» ou «estar na proximidade do ser», que vem a caminho e, por isso, o que Heidegger chamou «superação da Metafísica» ou «fim da Filosofia» realiza-se em verdade e totalmente em tal proximidade. Do «aí» ou proximidade entre conhecer e ser brotou com Tales o começo do perguntar, em Parménides a perseverança audaz no ser, em Platão a recepção e elaboração dialéctica desta problemática, em Aristóteles a doutrina conceptual da substância primeira e segunda e em Plotino e Agostinho o drama do mundo e da alma do platonismo, que, deste modo, inicia a época do pensamento cristão e avança até à síntese da história do mundo de Hegel<sup>194</sup>.

Os gregos não tiveram uma expressão para dizer o sujeito ou a subjectividade nem para a consciência e o conceito de eu, não entronizaram o primado da consciência de si, embora num olhar aberto para o que se mostra, experienciassem «o assombro do pensar». Para se libertar de perspectivas modernistas, sente-se Gadamer coagido a regressar à dimensão histórica, que desde Descartes remonta a Agostinho e Platão e deste a Heraclito. Neste contexto, pergunta Gadamer se é permitido ver Heraclito a partir do problema da consciência de si, como tentou Hegel ou se o seu pensamento não remete de preferência para outro caminho a fim de pensar a posição do homem no mundo<sup>195</sup>. A fama de Heraclito não depende apenas da obscuridade famosa das suas sentenças nem do uso, que delas fez Platão e na Modernidade Hegel, Nietzsche e Heidegger. Há um fascínio especial, que se desprende de Heraclito, provocado pela «estrutura paradoxal e dialéctica» das suas frases e, por isso, a investigação torna-se «uma tarefa hermenêutica muto especial», que, para além da pré-compreensão sugerida pelos autores, que citam Heraclito, consiga atingir o sentido historicamente correcto e filosoficamente incisivo das frases heraclíticas. Como transmissor e intérprete dos fragmentos de Heraclito, Platão nos seus diálogos torna-se a fonte preferida de Gadamer, que deles recolhe uma

<sup>192</sup> ID., *o.c.* 28-29. Cf. K. OEHLER, *Die Lehre vom noetischen und dianoetischen Denken bei Platon und Aristoteles* (Muenchen 1962) 192.

<sup>193</sup> H.-G. GADAMER, *Parmenides oder Diesseits des Seins* 29.

<sup>194</sup> ID., *o.c.* 31.

<sup>195</sup> ID., «Heraklit-Studien (1990)», in: ID., *GW* 7, III, 45.

dupla imagem de Heraclito: a do devir universal, que ignora todo o eidos ou essência, e a unidade da multiplicidade como «a verdade total do ser»<sup>196</sup>. Gadamer recorre aos «fenómenos, que Heraclito tem perante o olhar»: o rio, que em permanente mudança, não deixa de ser o mesmo, é um exemplo da unidade dos opostos, materializada noutros fenómenos, como guerra e paz, fome e saturação, mortal e imortal, deuses e homens, etc., cujo «problema misterioso» consiste em o mesmo se mostrar como um outro numa repentina transformação. Nesta experiência humana de pensamento sobressai a insegurança essencial de tudo o que, mostrando-se de um modo, de repente se torna outro e, por isso, o fogo simboliza uma presença móbil em tudo o que é vivo. No entanto, Gadamer apresenta razões, que afastam a hipótese de estar nos propósitos de Heraclito a redacção de uma Cosmologia e fazem sobressair problemas práticos da República e do Estado, o que de facto coincide com «um número muito grande de frases políticas e morais» de Heraclito em que este censura a cegueira política e a leviandade dos seus concidadãos. Nestas circunstâncias, pergunta Gadamer se Heraclito, longe de rivalizar com os filósofos jónios, não foi pelo contrário um dos seus críticos, como, aliás, Parménides<sup>197</sup>. Importava despertar o homem do seu estado de insciência, pois «aos homens permanece oculto o que eles fazem quando acordados do mesmo modo que eles esquecem o que fazem durante o sono» (Fr. 1). A incompreensão, que os homens têm perante a verdade, não deve ser tida simplesmente como facto imutável, pois podemos despertar alguém do seu sono, apesar do fosso existente entre a verdade, que é una, e a incapacidade de aprender, que afecta os que se prenderam da multiplicidade dos juízos erróneos e dos sonhos humanos. O sonho torna-se para Heraclito um símbolo da incompreensão universal e é neste horizonte que se deve entender a frase do Fr. 89: «Para os acordados há apenas um mundo uno e comum, enquanto os que dormem, se abandonam ao idiotismo do seu mundo próprio». Por isso, «não devemos agir e falar como os que dormem» (Fr. 73), dada a cegueira, que os impede de ver a mesma essência em todo o diferente e o ser uno na exclusão dos opostos, que avultam na vida humana como os da carência e da fatura, da guerra e da paz, do acordar e do dormir. A oposição vida-morte tem em Heraclito uma radicalidade inusitada, pois a alma, que está no fundo de tudo o que tem vida, é como o imutável sob os aspectos, que se mudam. É o mistério da natureza do próprio ser, do sábio uno, do divino verdadeiro, que se manifesta no câmbio da vida e da morte. A própria morte é como uma transformação repentina no aparecimento do ser. Assim,

---

<sup>196</sup> ID., *o.c.* 46-47.

<sup>197</sup> ID., *o.c.* 51.

segundo o Fr. 62, os deuses vivem a nossa morte, o ser dos deuses aparece através da morte do homem e, inversamente, os homens vivem a morte dos deuses<sup>198</sup>.

Nesta análise, Heraclito não aparece como um continuador da Cosmogonia da Jónia que a pretendesse transformar em Cosmologia, pois as observações ingénuas e aplicações da Cosmogonia nos seus fragmentos apenas podem significar que para ele os assuntos cosmológicos tinham um interesse secundário e não eram assunto prioritário de discussão. Pelo contrário, atento à situação dos mortais, o que ele pretendeu, foi trazer à luz a verdade escondida em tudo o que aparecia ao humano olhar ou de algum modo pelos homens era conhecido. Para que a doutrina heraclítica do fogo se não reduza a uma reserva cosmológica, Gadamer investiga os textos em que imediatamente ganham expressão observações, que permitem integrar o fogo de Heraclito no contexto real em que claramente se trata do «psíquico». Não se trata do fogo como elemento físico mas do «enigma próprio do pensamento» expresso no fogo como vida, num automovimento sem descanso. O facto de «o homem acender para si mesmo uma luz na noite» remete para um uso muito especial do fogo: «fazer luz»<sup>199</sup>, o que se não adequa à situação do adormecido. Não é o sonho mas o aparecer da luz interior a que chamamos pensamento ou consciência, que realmente caracteriza o homem (Fr. 116). «Chegar a si mesmo» é participar no dia e no mundo da comunhão humana, é despertar de repente do sono, deixando que o logos alcance pela primeira vez a sua plena força enunciativa. Não é agora o fogo físico da Jónia mas a Psyche, cujo logos «cresce por si mesmo», uma unidade oculta sob opostos e, por isso, não é lícito pressupor em estilo pós-cartesiano a distinção «substancial» do exterior e do interior. A Psyche é 'vida' e o vivo não é soma de acréscimos exteriores mas algo, que se multiplica a si mesmo, se desenvolve, se movimenta e no fim se procura a si mesmo. Este «si-mesmo», que permanece na mudança, é contraposto por Heraclito ao pensamento milesiano dos opostos, pois «o acender-se do fogo, o mover-se próprio do vivo, o vir a si daquele que acorda e o pensar-se do pensamento são manifestações de «um logos, que é sempre». Nestes termos, o «si-mesmo» do homem, pleno de mistério, é o sentido profundo de Heraclito ou «o meio único constituído por vida, consciência e ser», que a reflexividade do pensamento moderno perdeu<sup>200</sup>. Gadamer confessa-se de tal modo fascinado por esta dimensão profunda de Heraclito que a-custo pode acreditar na sua inclusão

---

<sup>198</sup> ID., *o.c.* 68.

<sup>199</sup> ID., *o.c.* 77.

<sup>200</sup> ID., *o.c.* 80.

entre os filósofos jónios da Natureza, tão evidente é o choro deste filósofo por causa da incompreensão dos homens, tão generosa é a sua reflexão sobre a vida humana e sua plurifacetada condição, sempre tensa entre dormir e despertar, vida e morte, sonho e razão, luz e incompreensão, câmbios radicais e enigma do não-ser<sup>201</sup>.

Uma herança heraclítica reflectiu-se em Nietzsche, quando este opôs à superioridade apolínea dos deuses olímpicos o contra-poder de Díónisos, deus da criação e destruição, onde estava para ele o núcleo verdadeiro de toda a realidade. Também no olhar de Heidegger estava o pensador críptico e chorão de Éfeso, quando da destruição da Metafísica fez surgir o ser como acontecer e o pensar como sua apropriação. O rio e o fogo não simbolizam apenas o processo dialéctico hegeliano mas também o ser ou o uno reunido no logos, que os homens jamais compreendem, quando divididos de si mesmos pelos sonhos da cobiça, dos interesses, da ilusão do poder e do lucro. Ao contrário do hegeliano conceito do conceito, o ser dá-se e oculta-se, mostra-se, velando-se, como a natureza, que gosta de se ocultar na sua profundidade, segunda a fórmula de Heraclito (Fr. 123), que Schelling retomou para dizer o «fundo jamais iluminado de toda a realidade»<sup>202</sup>. Se Heidegger falou da superficialidade dos gregos, foi devido à atitude tardia de Platão e de Aristóteles, que reduziu o ser ao enunciado da proposição, tomando por verdade a superficialidade da expressão. Em contraposição, Heidegger tentou pensar o começo no obscuro Heraclito, partindo da experiência originária de desvelamento, que é também ocultação, à maneira do crescer visível da planta, que mergulha as raízes na terra escura. Ao retomar a guerra heraclítica como origem de tudo, Heidegger interpreta-a à maneira de um eco da experiência grega remota de raio de luz nas trevas, fazendo de Heraclito uma testemunha de uma pré-história longínqua, de que só as raízes das palavras ou as «palavras auroras» de uma articulação primeira de experiência de mundo permitem falar. A esta leitura heideggeriana objecta Gadamer que Heraclito fora antes «um pensador tardio» numa cidade portuária e comercial, consolidada, rica e florescente e, por isso, visou sobretudo os homens, as suas ilusões e o enigma, que os homens, seres mortais e pensantes, são para si mesmos e não a «articulação linguística originária do ser»<sup>203</sup>. É de uma transformação do homem que nos fala o Fr. 26, quando ele nos diz que «o homem acende para si na noite uma luz», pois este acender da luz é inseparável do «humano ser-junto-de-si», do ser-aí por instantâneo que

<sup>201</sup> ID., «Hegel und Heraklit» in: ID., *GW* 7; III, 38.

<sup>202</sup> ID., *o.c.* 39.

<sup>203</sup> ID., *o.c.l.c.*



seja, longe portanto do primado da consciência moderna de si e do seu método, em que a certeza subjectiva do eu domina na sua luz a verdade. Neste ser heraclítico do homem, que se desvela e oculta num relâmpago da noite, pôde ainda rever-se Hegel na sua luta contra o «idealismo subjectivo» e Heidegger na pugna titânica pela diferença ontológica para além dos domínios da consciência <sup>204</sup>.

Os mortais não dominam os próprios limites mas mantêm-se na sua finitude aberta. Ao falar dos limites da alma, que vem da humidade como vapor e se perde na claridade como brilho no azul do céu do sul, confessa Heraclito que jamais os podemos transpor (Fr. 45), apesar de o eu andar sempre à procura de si mesmo (Fr. 101). Não conhecendo os limites da alma, também não podemos exaurir o que é o ser-junto-de-si, que marca a vida humana vigilante, portadora de um pensamento sem limites, para o qual o fim ou a morte permanece «algo profundamente incompreensível» <sup>205</sup>.

A procura do ser fáctico do homem em Parménides e em Heraclito é uma «destruição» de todas as leituras, incluindo a de Heidegger, que, ao elevarem o conceito de natureza a horizonte do pensamento dos Pré-socráticos, esqueceram a dimensão prática e humana dos pensadores da Jónia, prosseguida paradigmaticamente no saber socrático do não-saber, semeado de inquietação, na procura de si traduzida pelo imperativo «conhece-te a ti mesmo», que antecedia todo o saber técnico. O Sócrates platónico mostrou a nudez deste saber quando confrontado com as verdadeiras tarefas da vida política, cuja solução implicava a meditação da verdadeira ideia de Bem. A argúcia destruidora de Sócrates pretendia despertar a consciência aguda da ignorância do experto e do técnico e a convicção de que não valeria a pena ser vivida a vida, que se não examinasse nem fosse constantemente posta à prova. Por isso, quem sabe, não só tem um conhecimento porventura correcto de algo mas também o sabe justificar em diálogo consigo ou com outro, podendo decidir nesta justificação prática do seu próprio ser <sup>206</sup>.

Com a compreensão prática de si mesmo através da realização de humanas possibilidades fácticas concilia Gadamer, sem eliminar a diferença, a dimensão hermenêutica do conhecimento da Natureza e da Ciência da Natureza, exposta pela primeira vez em Lund em 1983 <sup>207</sup>. As palavras

<sup>204</sup> ID., *o.c.* 40.

<sup>205</sup> ID., *o.c.l.c.*

<sup>206</sup> ID., *Sokrates 'Froemigkeit des Nichtwissens* 105, 107.

<sup>207</sup> ID., «Natur und Welt. Die hermeneutische Dimension in Naturerkenntnis und Naturwissenschaft» in: ID., *WG 7, III*, 418-445. Sobre este problema hoje, cf. B. KANITSCHIEDER/F. J. WETZ, Hrsq., *Hermeneutik und Naturalismus* (Tuebingen 1998) *passim*.

da linguagem humana contam uma história rica em representações polissémicas, que os conceitos vão delimitando com mais rigor até às últimas construções conceptuais filosóficas. Por isso, deve a razão tomar consciência do património de pensamento, que vivifica a prática da linguagem e, ao mesmo tempo, usa o corpo histórico da palavra enquanto via inevitável de acesso à análise dos conceitos<sup>208</sup>. Daí, a pesquisa da palavra e do conceito de Natureza na história do pensamento europeu e da sua relação com a Hermenêutica, o que implica uma revisita do pensamento grego, do nascimento da Ciência Moderna e da respectiva filosofia em Kant, do regresso de Rousseau e da Revolução Francesa à natureza, da história natural das espécies e da Física Quântica. Dentro do regresso aos gregos, que condiciona a ida actual até às coisas, Gadamer realça no período pré-socrático o sentido não absoluto nem abstracto mas relativo e concreto de *physis* enquanto «natureza de algo». Neste contexto, o Fr. 123 de Heraclito transmitido por Porfírio («A natureza gosta de se ocultar») significaria que «o começo autêntico de um ser permanece oculto». Platão usa o termo *physis* no sentido de 'gênese' por oposição a 'techne' e a 'noûs' (*Leis*, X, 892 b), o que foi ratificado por Aristóteles no uso, que ele fez de *physis* enquanto 'gênese' por oposição a técnica (*Phys.* B 1, 193 b 13). Sócrates no *Fedon* começa por falar das «causas do devir e do desaparecer» e da insatisfação, que lhe deixaram os investigadores da natureza de então, opondo ao acesso ao mundo, aos seus problemas e às representações cosmológicas o caminho dos logoi ou Dialéctica, que é «a sua compreensão natural» baseada na «comunicação inter-humana e linguística», que ele exemplifica antes demais com a situação própria em que a sua vida se encontra: «Ele deseja aprender a compreender a posição da terra no todo do mundo como compreende porque é que, apesar de todas as ofertas de fuga da morte, decidiu aceitar a sua própria execução»<sup>209</sup>. No pensamento helénico, a 'alma', inseparável da ideia de Bem, significou a «natureza das coisas» e, por isso, sem o Bem não se podia conceber a Natureza<sup>210</sup>. Daí, a analogia entre a compreensão teleológica de si mesmo e a da Natureza: «Esta exigência hermenêutica apresenta claramente um programa inteiro de uma Física, que compreende todos os processos naturais como os homens compreendem o seu modo próprio de comportamento. A realização desta exigência programática é a Física de Aristóteles»<sup>211</sup>. Agora, o conceito de *physis* aparece com uma constituição diferente da actividade

<sup>208</sup> ID., *o.c.* 418.

<sup>209</sup> ID., *o.c.* 422.

<sup>210</sup> ID., «Platon und die Vorsokratiker» in: ID., *GW* 6, II, 66.

<sup>211</sup> ID., *Natur und Welt* 422.

de planificação, escolha e actividade do homem ou, na linguagem platónica, de *psyché*. De acordo com o modelo técnico, Aristóteles retirou da produção artesanal o esquema das suas quatro causas, que depois foi transferido de modo enigmático para a natureza: «O que é deste modo separado no processo de produção do artesão, avança em conjunto, de modo misterioso, na essência da natureza». De facto, o processo de produção técnica dá a uma matéria prévia a forma e a plena realidade somente no resultado final, ao contrário da natureza, em que, v.g., o ser vivo, a planta, o animal já são natureza em todo o seu processo de crescimento, como escreve Aristóteles: 'A natureza é caminho para a natureza' («*Phys.* B 1, 193 b 13).

Platão introduziu no seu conceito de natureza a relação a um artesão divino, que formou o mundo segundo a ordem das ideias e dos números e que Aristóteles criticou como uma «metáfora vazia», pois a sua visão não cabia nos limites de uma produção técnica. Contudo, para Platão, a «natureza» da alma está no princípio do auto-desenvolvimento, que distingue a produção do ser vivo por si mesmo e, por isso, na distinção entre o corpo vivo e o cadáver há «algo de enigmático», há «uma experiência originária» de «algo invisível» e estreitamente vizinho, do ponto de vista ontológico, de «coisas enigmáticas como as relações numéricas»<sup>212</sup>. Embora para o *Sofista*, o *Filebo* e o *Timeu* a causa da existência das relações matemáticas no mundo seja o espírito planificador e sábio do Demiurgo divino, na Academia discutiu-se o sentido verdadeiro de Demiurgo e nas *Leis* a explicação da *physis* como *psyché* não é atribuída a nenhum artesão do mundo vindo de fora<sup>213</sup>. Neste contexto, baseia Aristóteles a sua Física na crítica ao hipostasiamento das relações matemáticas, pois a realidade fundamental é o sendo, que se move não desde fora mas a partir de si mesmo mediante uma actividade teleológica. Aristóteles reconhece, com limites, o projecto matemático de mundo vindo dos pitagóricos enquanto descoberta de estruturas eidéticas, incluindo o papel da causa final, mas situa-o no que é por natureza e por si mesmo se move e compreende sem recurso ao mito do Demiurgo<sup>214</sup>. No fundo primordial há uma matéria primeira transmitida pelos pensadores jónios, donde todo o movimento e multiplicidade procedem, podendo com Heidegger falar-se de um vir à presença ou aparecer da própria *physis*, por oposição ao produzido pela técnica, cuja oposição à natureza a Sofística reforçou através dos conceitos de *thesis* ou *nomos*. O acontecimento natural, que aparece desde si e de modo necessário, foi convincente para o atomismo

<sup>212</sup> ID., *o.c.* 423.

<sup>213</sup> ID., *o.c.l.c.*

<sup>214</sup> ID., *o.c.* 425.

de Demócrito e considerado a realização mais consequente do pensamento jónio e para alguns a mais actual. Por isso, o motivo fundamental por que o conceito de natureza de Platão e de Aristóteles sobrelevou o «do desenvolvimento consequente da teoria atómica»<sup>215</sup>, foi a teleologia da natureza, ignorada por Demócrito e que integrava num fim superior os cinco corpos regulares da estrutura platónica da realidade, à maneira de meios matemáticos. Mais radical do que Platão, Aristóteles eliminou o Demiurgo mítico e procedeu à análise conceptual da estrutura ontológica da natureza, que se forma e cresce por si mesma. A novidade agora está em compreender o acontecimento da natureza sempre a partir da sua teleologia, isto é, «pensamos sempre a partir da intenção possível» e, por isso, a expressão solitária «a partir de si mesmo» significa a carência desta intenção<sup>216</sup>. Isto aplica-se ao próprio conceito de «necessidade», que precisa de orientação teleológica, como está patente em toda a relação entre meios necessários e fins humanos intencionalmente propostos. Para a imagem teleológica de mundo é inconcebível fazer depender apenas da «actividade episódica de causas automáticas» a explicação da regularidade dos movimentos das estrelas ou da constância da conservação das espécies dos seres vivos». A teleologia da queda dos graves e da subida do fogo para o espaço ígneo das esferas pode soar a diversão poética mas «permite compreender de modo unitário o todo do mundo, que nos rodeia, do mesmo modo que nós mesmos nos compreendemos na nossa acção». Aqui encontra plena realização «a exigência socrática de explicar a construção do mundo como ele (Sócrates) orientou as suas próprias acções para o Bem e para o Justo, que eram para ele evidentes»<sup>217</sup>.

Da investigação científica moderna, despida de toda a teleologia da natureza, não resulta qualquer valorização de aspectos normativos mas sim da razão política daqueles, que fazem ciência, a aplicam ou vivem do seu uso. Deste modo, resta na Modernidade «uma instância completamente diferente, que aqui se põe em jogo e que tem uma autêntica semelhança com a Filosofia Prática de Aristóteles» e pode fundar «a racionalidade sócio-política a que os gregos chamaram *phronesis* e deve subordinar todo o uso do nosso saber e poder ao bem comum»<sup>218</sup>. Da coexistência moderna desta dupla esfera provém «que nós realmente temos de viver em dois mundos e somos necessariamente confrontados com aquele duplo ponto de vista, que Kant traçou, quando introduziu, como um insuperável dualismo, o mundo sensível e o mundo dos costumes, o mundo dos conceitos de

---

<sup>215</sup> ID., *o.c.l.c.*

<sup>216</sup> ID., *o.c.* 427.

<sup>217</sup> ID., *o.c.* 428.

<sup>218</sup> ID., *o.c.* 429.

natureza e o mundo dos conceitos de liberdade». Neste contexto, as Ciências do Espírito situam-se ainda numa proximidade maior do projecto teleológico de mundo justamente porque elas partem do modelo do saber humano da acção e da decisão, que outrora Sócrates projectara e exigira como programa universal de todo o conhecimento <sup>219</sup>. A história humana não se processa apenas nas relações do homem com as suas naturais condições de vida mas sobretudo através dos seus comportamentos de interacção social, que se realizam entre os homens de modo essencial nos caminhos da linguagem e podem visar objectivos comuns. Por isso, as Ciências do Homem não podem olvidar a razão prática aristotélica, não devem pretender apoiar-se apenas nos métodos de objectivação das Ciências Modernas nem aplicar simplesmente os seus resultados mas têm de se submeter a fins mais elevados, que são elaborados no pensamento linguisticamente comunicante e têm por escopo precisamente pontos de vista normativos. Realmente as Ciências do Homem são, como outrora as técnicas artesanais, subordinadas à Política e à Ética <sup>220</sup>.

O modo tecnológico de pensar, oriundo das Ciências Modernas da Natureza, penetrou no conhecimento extra-científico e, através deste, na vida social, na arte e na religião, num crescente esquecimento do ser, que exige, segundo Heidegger, um regresso aquém da Metafísica ou «destruição» necessária à verdade como desvelamento, que Gadamer põe em paralelo com o seu trabalho hermenêutico: «Heidegger reflectiu sobre a obra de arte e sua verdade e também eu, nos meus cautelosos passos, (reflecti) sobre a verdade nas Ciências do Espírito» <sup>221</sup>.

Um passo ulterior consiste agora em tematizar a experiência hermenêutica, que está presente nas próprias ciências «contra a sua auto-concepção metódica e o seu rigor». De facto, vale para as Ciências da Natureza algo semelhante ao que foi dito quanto às Ciências do Espírito. Toda a objectivação é fruto de uma suspensão de outros contextos, que não são considerados, como é evidente nas Ciências Históricas e se pode dizer também das Ciências da Natureza. Deve, portanto, perguntar-se se não se trata aqui de um problema universal, que tem suas raízes na finitude humana <sup>222</sup> e se traduz na relação entre finitude e conceito, pois são radicalmente limitadas, desde Kant, as possibilidades de se atingir a realidade «a partir de conceitos puros». Se Leibniz conseguiu eliminar, sublimando, «o perspectivismo do reino das mónadas» no Intelecto da Mónada Infinita, Kant restringiu o uso dos conceitos do intelecto finito a

<sup>219</sup> ID., *o.c.* 430.

<sup>220</sup> ID., *o.c.* 431.

<sup>221</sup> ID., *o.c.* 432.

<sup>222</sup> ID., *o.c.l.c.*

uma experiência possível e com isto fez da finitude humana o suporte da interpretação filosófica das ciências da experiência. Na filosofia grega, Aristóteles reservou para a actividade pura do Noûs divino a captação plena e total do ser, enquanto Platão chamou dialéctica à possibilidade suprema da entrega humana ao saber, reconhecendo-lhe os limites, que ferem o filosofar, como desejo de sabedoria. Esta incompletude imanente ao filósofo está expressa na impossibilidade de o entendimento finito poder abranger «uno intuitu» a relacionalidade infinita de todas as ideias, própria do saber da Divindade e, por isso, conhecer algo enquanto algo implica sempre que esse «algo» é focado ou desvelado apenas em determinado aspecto. Por isso, conclui Gadamer: «O desvelamento de tudo ou, em termos de Platão, a sublimação unificante de todas as relações só pode ser para o homem finito uma aparência sofística»<sup>223</sup>.

A ciência sem Metafísica da Modernidade está ferida de «um estreitamento consciente», cuja expressão é o conceito de método com a correspondente objectividade científica. Só o que se opõe ao sujeito como seu constructo metódico, pode ser objecto do conhecimento científico, cujo progresso e aplicação na técnica repousam na abstracção matemática e, portanto, na suspensão da pré-compreensão linguística. Os contextos postos fora de jogo «estão vivos na linguagem» e mantêm o seu significado. Isto vale sobretudo quanto àquele «além de todo o método», que não é o lugar da resposta procurada mas a «lógica da pergunta» ou «dimensão tácita», que precede as afirmações humanas. É no contexto da pergunta que os chamados «dados» recebem o seu sentido não só nas Ciências Históricas mas também no círculo das Ciências da Natureza em que as teorias dominantes são de novo interrogadas e substituídas por novos paradigmas. Quanto ao desenvolvimento da investigação como mudança de paradigma, pergunta Gadamer em que medida nela agem restos de metafísica, isto é, factores linguísticos determinantes, que dependem das linguagens usadas nas ciências. Em princípio, deve dizer-se que entre as chamadas linguagens científicas ou o uso de termos e símbolos técnicos e ainda o cunho terminológico, que afecta expressões da linguagem quotidiana, por um lado, e o uso linguístico da linguagem natural, por outro, rasga-se precisamente a diferença, que separa a esfera objectiva metodicamente constituída e a totalidade indeterminada do dizível e pensável<sup>224</sup>. Jamais se deixa totalmente suspender a linguagem, que é falada em qualquer mundo da vida, intervém tacitamente na lógica da invenção e é a meta-linguagem das linguagens construídas. Isto soa como um paradoxo: assim como o silêncio

---

<sup>223</sup> ID., *o.c.* 433.

<sup>224</sup> ID., *o.c.* 434.

só aparece no círculo do falar e só se pode calar quem puder falar, assim também aquilo para que faltam as palavras e que a linguagem não atinge, permanece sempre na esfera da linguagem do diálogo com outros e consigo mesmo. Isto respeita de modo especial o carácter imanente de futuro, que é próprio de todo o perguntar ou uma espécie de antecipação vaga, que chama possibilidades e a partir da qual se avança entre dificuldades para formulações precisas de problemas. A racionalidade metódica das ciências é sempre precedida «de toda uma dimensão de imaginação, de que participa a articulação linguística». A arte da pergunta em que se formulam primeiramente os problemas, precede a lógica da investigação através de «trial and error» e necessita dos meios da linguagem natural <sup>225</sup>.

Toda a investigação, mesmo a das Ciências da Natureza, contém sempre uma componente hermenêutica, como se pode exemplificar com o conceito de força na Física Moderna, que, apesar de diferente da compreensão natural e pré-científica de força, não é desta totalmente separada. Assim, o laço unificador do universo, que outrora pareceu estar na posição central da terra, foi substituído pela força, que, apesar de compreendida na experiência humana de vida, fora situada como determinante no campo energético do universo, unindo-se a nova ciência à experiência humana de vida. Por isso, a «interpretatio Naturae» (F. Bacon, *Novum Organon I*, 26 ss.) pressupõe sempre um contexto de problemas, que possibilita a caracterização de factos, quer esse contexto se designe como pré-compreensão, paradigma ou de outro modo. Na história da investigação, há decerto casos típicos, que se podem designar como mudanças de paradigma e mesmo como revoluções. Nesta matéria, interroga Gadamer se a revolução do séc. XVII, que se iniciou com a Mecânica de Galileu e a que se colou todo o desenvolvimento da Física Moderna, se pode comparar com as revoluções, que surgiram dentro da ciência, mesmo até com a viragem para a Física Quântica. Nesta pergunta gadameriana, a ciência no sentido de Ciência Matemática da Natureza, fundada na medida e na experimentação, surgiria como «algo novo» não só face ao Aristotelismo do tempo mas também relativamente ao legado global da tradição de Aristóteles e de Platão <sup>226</sup>. Perante leituras revolucionárias e novidades científicas, a pergunta de Gadamer visa precisamente em primeiro lugar saber se há uma continuidade de conhecimento da natureza desde os gregos até ao séc. XVII e se a ruptura da continuidade, que é o salto da Física de Newton para a de Max Planck, que Einstein recusou, não representa uma nova proximidade com a teoria pitagórico-platónica dos números na qual a ciência se tornaria de novo mais grega com o trânsito do ser matemático para o ser físico

<sup>225</sup> ID., *o.c.* 435.

<sup>226</sup> ID., *o.c.* 436.

conseguido nos dois casos, no da Física Quântica e no do Timeu de Platão. Uma segunda pergunta visa a descontinuidade das revoluções, isto é, pretende saber se a Física no seu progresso destrói cada vez mais os seus pressupostos linguísticos ou restos metafísicos, como parece coligir-se do facto de se não falar mais de «elementos» mas de «quanta», de se substituir «átomo» por «simetria», podendo supor-se que a Física Moderna é a eliminação da Metafísica, fundada nos princípios de Galileu e conduzida depois até às suas conseqüências mais radicais. Nestas circunstâncias, Gadamer lembra a permanência da relação básica entre o universal e o singular, o papel do homem prático no campo das próprias ciências práticas, a diferença entre concepção helénica e moderna de Matemática e sua possibilidade de complementação no conhecimento do individual, a diferença entre movimento mecânico e teleológico, entre lógica da adaptação biológica e logos praxístico e teleológico, entre progresso biológico e a construção humana da história com memória e consciência ética. No desfilar das diferenças, em nenhuma época se pode negar que na experiência se garante o conhecimento universal e singular, dado que é na linguagem aberta à experiência que se articula a compreensão humana de mundo e se abstraem os conceitos universais, a ponto de em geral a experiência depositada na interpretação linguística de mundo satisfazer as regularidades de que as acções humanas necessitam. Isto implica que «um círculo de indeterminação permanece aberto no indivíduo e excluí-lo seria contrariar o sentido da criação conceptual no seu todo, como se mostrou no pensamento grego», apesar de Platão e Aristóteles coincidirem na negação de um saber racional puro do singular, inacessível ao saber da ciência mais exacta, que era a Matemática<sup>227</sup>. Há regiões do saber, situadas entre a ciência (epistémé) e a técnica (téchne), como a Medicina, a Retórica, a Gramática e a Música, que são saberes autênticos quando confrontados com a «experiência do prático», pelo facto de neles se conhecerem os seus fundamentos e contudo não dispensam a experiência concreta do prático na praxis da cura, do discurso, etc., de que o juízo recto e a aplicação do saber necessitam à maneira de acréscimo prático. Este culto da experiência e da prática faltaria ao saber científico invariável, formal e universal, que jamais poderia distinguir a Física de Aristóteles da de Galileu. Assim, a abstracção da oposição do meio, que se pressupõe na queda dos graves e garante a sua validade universal, é claramente diferente das regularidades da queda dos corpos, que se mostram à simples observação, *v.g.*, na queda da saraiva ou da neve<sup>228</sup>. A esferas qualitativamente diferentes de experiência pertencem

---

<sup>227</sup> ID., *o.c.* 437.

<sup>228</sup> ID., *o.c.* 437-438.



as leis da Mecânica e aquelas que regulam os processos teleológicos da natureza. Por outro lado, quando se abandona a diferença entre Matemática Grega e Matemática Moderna, projecta-se a-miúde na leitura da Filosofia Grega uma pré-compreensão de ciência, que só foi estabelecida pela ciência matemática moderna da natureza, em oposição à autêntica «ciência grega», que viu na Matemática ou nas *mathemata* «o seu modelo autêntico de saber», isto é, um conhecimento, que não carecia nem era capaz de confirmação na experiência e, por isso, prescindia de toda a aplicação à natureza. O que Platão chama dialéctica e doutrina das ideias, significa o saber autêntico do mundo eidético ou da relação mútua das ideias<sup>229</sup>. Jamais, porém, neste sentido de ciência, o singular era na sua concreção uma construção do universal, pois a dialéctica descendente, orientada pela linguagem, terminava no eidos indivisível do singular, sem pretender conhecer os processos do movimento enquanto tais mas os tipos de ordem, que neles se produzem, não o comportamento dos indivíduos mas o que se mantém na Natureza, no Estado ou na Alma de modo universal. A geração do movimento pelo método infinitesimal foi lida pelo neo-kantiano Cohen como «complementação autêntica da ciência clássica da Natureza» com aquiescência da Gadamer, que lembrou ser a «génese» em Platão apenas «génese para o ser» e o movimento aristotélico o trânsito para o acto ou o telos respectivo. A justificação do movimento pelo seu fim integra-se no mundo em que Sócrates compreendeu a sua actividade a partir do Bem: É o ideal de um mundo, que se pode compreender na sua sua doação intuitiva, isto é, de um universo hermenêutico, em que todos os conhecimentos da natureza se integram numa totalidade de figuras ordenadas»<sup>230</sup>. Daí, a diferença da Matemática Grega relativamente às ciências modernas da experiência, que calculam o puro movimento segundo as coordenadas do espaço e do tempo e usam os resultados da mensuração da experiência. Completamente diferente foi a expectativa do pensamento pitagórico de que a harmonia dos números e das figuras, que a Matemática descobriu, realizaria em si mesma a construção essencial do todo, a cuja volta giraria o indivíduo indeterminável. Neste contexto, o paradigma diferente, que surgiu na Mecânica de Galileu, não se reduziu apenas a uma mudança de modelo mas foi uma transformação das possibilidades da ciência<sup>231</sup>. Isto não quer dizer que no início da Modernidade não luzisse ainda o ideal pitagórico-platónico da ordem do mundo, como é visível em homens como Galileu e Kepler, que na medida, conta e peso dos fenómenos leram a

---

<sup>229</sup> ID., *o.c.* 438.

<sup>230</sup> ID., *o.c.l.c.*

<sup>231</sup> ID., *o.c.* 439.

transcendência do Escritor Divino: «Porque Deus escreveu o livro da Natureza com o seu dedo, será possível ao entendimento verificador do homem decifrá-lo»<sup>232</sup>. Porém, este cálculo fundava-se de início na medida rigorosa dos fenómenos e processos da Natureza mas no fim reduziu-se a equações matemáticas altamente complicadas, em que é eliminada a separação entre objecto e sujeito observador e a doutrina das duas substâncias de Descartes e a imanência da consciência se volvem ilusórias. Num regresso à visão helénica da natureza a partir da vida, defende Gadamer contra esta evolução que «no fim devemos reconhecer algo como a alma (*psyché*), que conhece com o auxílio dos sentidos mas não através de uma simples reacção dentro de uma relação inter-activa de movimentos»<sup>233</sup>. Neste caso, o conceito platónico de *psyché* está misteriosamente entre movimento e consciência de si, entre o assombro da vida, cuja evasão é a morte, e o enigma de estar desperto e de se abrir para aquilo, que é, entre o mistério do sono e o despertar para a consciência e a relação a si mesmo activa em todo o despertar, não acendesse o homem para si uma luz na noite, como afirmou Heraclito, e não fosse o movimento do homem corpóreo e na natureza simplesmente inseparável do seu pensamento. Não sendo mero espectador mas parte da natureza, o homem entra no devir do universo, que a Evolução de mãos dadas com a Física Nuclear pretende investigar, sem ser evidente que o código do Universo se torne alguma vez legível para os nossos aceleradores de partículas e suas informações. A história do Universo é suficientemente gigantesca para tudo abranger, mesmo os milénios, que medem a clareza do pensamento, da recordação e da tradição dos homens e lhes justificam a auto-estima. No entanto, apesar de a Física e a Biologia Modernas se articularem a ponto de criarem «uma imagem total da história do mundo» e de permitirem prognoses de modelos possíveis de desenvolvimento, isto é insuficiente para compreendermos com tais paradigmas «o presente e o futuro da humanidade», que estão postos nas nossas mãos<sup>234</sup>. Em 1988, cinco anos após a conferência de Lund, nas lições proferidas em Nápoles no *Instituto Italiano de Estudos Filosóficos*, afirmou Gadamer que o modelo físico-biológico da História Natural de modo algum corresponde à historicidade do homem, que não é objecto de uma ciência teórica da evolução, dada a sua realidade original, profundamente diferente e inatingível pela História Natural e pelo estudo teórico da evolução do mundo e do Homo Sapiens: o ser característico do homem manifesta-se na experiência do encontro do homem consigo mesmo

---

<sup>232</sup> ID., *o.c.l.c.*

<sup>233</sup> ID., *o.c.* 440.

<sup>234</sup> ID., *o.c.* 442.

na história, na forma do diálogo, na espécie de entendimento recíproco do homem com outro homem, que na memória e na linguagem se cimentam<sup>235</sup>. Há, portanto, uma diferença qualitativa entre o Mundo da Ciência da Natureza, que tem, como ciência, uma componente hermenêutica, e aquele mundo histórico, que, à base do agir e do sofrer humanos, se objectiva dinamicamente na Religião e no Direito, na Arte e na Economia, realizando a dimensão hermenêutica na compreensão de testemunhos e da tradição. Por mais que estes dois mundos se relacionem e a teoria se compreenda como uma suprema praxis humana ou a praxis como mera aplicação da teoria, os dois horizontes de mundo jamais se fundem numa unidade indiferenciada<sup>236</sup>.

A memória das raízes distingue a história do mundo humano da evolução progressiva da natureza e da vida. Daí, a semelhança entre a anamnese platónica e o enigma da linguagem, que se não pode deduzir de nenhum princípio e cujo começo no tempo ignoramos, apesar de termos um lugar, que não escolhemos, no todo histórico de uma língua, cuja recordação é indispensável à articulação das nossas experiências como lugares de anamnese, de reconhecimento, de recepção e de novidade. É inevitável que em contacto com outros estes falem também conosco e, por isso, «emprender esclarecer o começo do pensamento ocidental deve ser sempre um diálogo entre dois interlocutores», cuja compreensão de começo e de fim nunca é definitiva<sup>237</sup>, pois o perguntável é o fundo jamais plenamente iluminado da nossa razão.

Companheiro de Hegel e de Heidegger na ida aos gregos, Gadamer preferiu à dialéctica do Absoluto de Hegel e ao pensamento solitário do ser de Heidegger o diálogo como lugar sempre aberto de pertença, audição, participação e partilha, por onde se rasga a ida até à profundidade das coisas, na confluência entre Ontologia, Fenomenologia e Hermenêutica.

---

<sup>235</sup> ID., «Der hermeneutische Zugang zum Anfang» in: ID., *Der Anfang der Philosophie* 36-40.

<sup>236</sup> ID., *Natur und Welt* 442.

<sup>237</sup> ID., *Der hermeneutische Zugang zum Anfang* 38, 23.