

# *Revista Filosófica de Coimbra*

---

VOL. 9 • N.º 18 • OUTUBRO 2000

---

## O SÉCULO DA HERMENÊUTICA FILOSÓFICA: 1900-2000

MIGUEL BAPTISTA PEREIRA

### II

No horizonte hermenêutico da Filosofia Contemporânea, em que ainda é hermenêutica a crítica das hermenêuticas <sup>1</sup>, emerge da pléiade de vultos filosóficos a figura centenária de H.-G. Gadamer, que conseguiu na sua formação consorciar a filologia com a filosofia, o amor da linguagem com o amor da sabedoria, a memória das raízes linguísticas com a herança conceptual filosófica, o homem, que, ao falar, recorda e revive a sua identidade, com o outro, que, chegando numa língua diferente, participa do diálogo, que também é troca interlinguística de memórias, confronto de identidades e dádiva de linguagens. Contra o «parasitismo linguístico», que vive das traduções da casa alheia da linguagem ignorada para lhe sorver apenas a seiva dos conceitos, H.-G. Gadamer aprofundou o estudo das línguas clássicas, mergulhou raízes no fecundo húmus matricial das línguas indo-europeias, com a consciência crítica de que toda a fronteira, que distingue, também une na ecúmena planetária, alongou-se no domínio de várias línguas contemporâneas, que lhe permitiram na «autêntica juventude», que se seguiu à jubilação <sup>2</sup>, ensinar e orientar seminários no estrangeiro. Sem subestimar a contribuição de pensadores do séc. XX para a Hermenêutica Filosófica sobretudo na Alemanha, França e Itália <sup>3</sup>, a figura

---

<sup>1</sup> J. GRONDIN, *L'Horizon Herméneutique de la Pensée Contemporaine* (Paris 1993) passim; ID., *Einfuehrung in die philosophische Hermeneutik* (Darmstadt 1991).

<sup>2</sup> ID., *Hans-Georg Gadamer. Eine Biographie* (Tuebingen 1999) 351.

<sup>3</sup> F. BOLLNOW, *Studien zur Hermeneutik. Bd. I. Zur Philosophie der Geisteswissenschaften* (Freiburg/Muenchen 1982); *Bd. II. Zur hermeneutischen Logik von Georg Misch und Hans Lipps* (Freiburg/Muenchen 1983); VÁRIOS, *Comprendre et Interpréter. Le Paradigme Hermeneutique de la Raison* (Paris 1993); A. LAKS/A. NESCHKE, Ed., *La Naissance*

de Gadamer, que viu na Hermenêutica a arte dialógica de poder não ter razão <sup>4</sup>, atravessa o horizonte da Filosofia Contemporânea com o rasto luminoso do seu regresso aos Gregos na companhia de Hegel e de Heidegger, de cujas leituras se demarca, avança com os Gregos e seu mestre Heidegger até às coisas numa Fenomenologia Crítica e vigilante, vê no fundo da história uma realidade imemorial, que é mais ser do que a consciência em que influi como o seu pressuposto de fundo, repartindo-se por todas as línguas, como herança, pertença, presença e abertura esperançosa de futuro.

No regresso aos Gregos de Hegel, Heidegger e Gadamer actualizou-se a memória das raízes como imprescindível para se pensar o presente e o futuro, embora o resultado se cifre num diálogo entre três interpretações da herança helénica — a dialéctica do Espírito, o pensamento do ser e a hermenêutica ecuménica da linguagem apostada em dizer num diálogo aberto e infinito aquilo que, apesar dos textos, livros, bibliotecas, entendimentos consensuais, originalidades criadoras, estradas da informação, ainda fica sempre por dizer. Como animal hermeneuta, que fala consigo e com outros, o homem só é fiel ao ser que ele é e os Gregos definiram, amando a sabedoria e a linguagem, praticando a filosofia e a filologia com memória, exercendo na praxis humana a vigilância herdada da polis grega, a fim de a verdade, que se diz e fica por dizer no humano saber do não-saber, reúna os homens e as culturas, sem qualquer exclusão, no diálogo sem fim, que é o caminho racional dos mortais.

Na Universidade, que Gadamer frequentou, duas ausências cobriram de vazio o terreno da grande crise, a que a Primeira Grande Guerra deu trágica visibilidade: a ausência do ser nas filosofias do sujeito transcendental, dialéctico, psicológico, estético, histórico e empírico, que recebe superior inteligibilidade, quando integrada na História do Pensamento do Génio na Literatura, Filosofia e Política Alemãs <sup>5</sup> e o olvido da relação dialógica na essência do homem como ser-que-fala e se não pode sumir sob o peso da história abstracta dos problemas nem dobrar sob as leis da Ciência e da sua Metodologia. Neste caso, a Ontologia, à imagem do salto

---

*du Paradigme Herméneutique. Schleiermacher, Humboldt, Boeckh, Droysen* (Lille 1990); J. GRONDIN, *L'Horizon Herméneutique de la Pensée Contemporaine* 155-251; F. BIANCO, Hrg., *Beitraege zur Hermeneutik aus Italien* (Freiburg/Muenchen 1993); G. GUSDORF, *Les Origines de l'Herméneutique* (Paris 1988).

<sup>4</sup> A. D. MORATALLA, *El Arte de poder no tener Razón. La Hermeneutica dialogica de H.-G. Gadamer* (Salamanca 1991).

<sup>5</sup> Cf. J. SCHMIDT, *Die Geschichte des Genie-Gedankens in der deutschen Literatur, Philosophie 1750-1945, Bd. I. Von der Aufklaerung bis zum Idealismus* <sup>2</sup> (Darmstadt 1988), *Bd. II. Von der Romantik bis zum Ende des dritten Reichs* <sup>2</sup> (Darmstadt 1988).

platónico «para além da essência», só rasgando os limites da imanência do sujeito e da consciência pode atingir o ser como o seu «outro». A esta necessidade vivida na crise do após-guerra respondeu, por variadas vertentes, o ensino de M. Heidegger, o que permitiu a uns compreender o que fora Marx ou Freud e a todos o que fora Nietzsche, como em 1977 escreveu Gadamer <sup>6</sup>, sem deixar de assinalar o seu caso pessoal da influência recebida: poder, pela primeira vez, «repetir o filosofar dos Gregos», depois de a História da Filosofia escrita por Hegel e reescrita pela História dos Problemas do Neo-kantismo ter perdido o seu «fundamentum inconcussum», que é a moderna consciência de si. Ciente da crítica de Kierkegaard a Hegel, Gadamer não se deixou seduzir pela tentação do pensamento sistemático omnisciente mas pela intensidade gigantesca com que Heidegger, ao destruir o idealismo da consciência, abordou o ser da Filosofia Grega e, portanto, por aquilo, que transcende a subjectividade, a consciência e o sistema. Numa reflexão datada de 1972 sobre o significado da Filosofia Grega para o presente, Gadamer não vê na tradição humanista greco-cristã da cultura alemã uma portadora espontânea e uma usufrutuária directa desta herança mas «uma relação consciente a esta tradição» <sup>7</sup>. O que na tradição e na continuação da mesma nos separa da vida imediata, é conhecido pelo nome de «consciência histórica», que desde o Romantismo nos permitiu ver «com olhos estranhos» o todo do passado e da tradição. Tínhamos consciência de pretender compreender algo tão raro que só o apagamento de nós mesmos e a plena auto-transferência para o estranho no tempo e no mundo nos permitiriam captá-lo correctamente. Porém, tendo em conta a consciência das Ciências Históricas, há que perguntar se o pressuposto da auto-aniquilação como condição necessária para que algo de estranho apareça no seu sentido oculto, é de facto correcto. A pergunta autêntica para Gadamer visa precisamente inquirir em que medida a Filosofia Antiga, de modo subterrâneo, nos sustém a ponto de todas as nossas perguntas e possibilidades de compreensão serem co-determinadas pela pertença a esta tradição e não nos permitirem «uma posição livre ou neutra», como se estivéssemos perante algo de estranho <sup>8</sup>. Explicitar esta pergunta significa confessar que, quando na Europa e na cultura europeizada dos nossos dias perguntamos por Platão ou Aristóteles, deparamos com uma problemática totalmente diferente da que se levanta na abordagem de textos vindos de outra cultura. A tese gadameriana afirma que de

<sup>6</sup> H.-G. GADAMER, «Philosophie und Hermeneutik (1977)» in: ID., *Kleine Schriften IV. Variationen* (Tuebingen 1977) 257.

<sup>7</sup> ID., «Die Gegenwartsbedeutung der griechischen Philosophie (1972)» in: ID., *Hermeneutische Entwuerfe. Vortraege und Aufsaeetze* (Tuebingen 2000) 97.

<sup>8</sup> ID., *o.c.l.c.*

um modo, de que nós não temos plena consciência, aos Gregos nos enlaça uma continuidade, que, pela Aufklaerung moderna e sua viragem para o histórico até à Reforma, remonta à tradição cristã da Idade Média e, finalmente, por Agostinho até à Antiguidade Tardia»<sup>9</sup>. A força influente da tradição age sobre a nossa consciência sem a nossa advertência expressa e, por isso, «ninguém pode com seriedade julgar que é capaz de ler Platão sem, de algum modo, ouvir ao mesmo tempo Agostinho «como uma voz secreta», mesmo quando se não haja lido nem uma linha de Agostinho. Atrás deste estão os escritores gregos tardios, como os chamados neoplatónicos, v.g., Plotino, esse génio raro, que, na Antiguidade Tardia, realizou uma renovação do pensamento platónico, «como um segundo Platão». Porém, isto acontece de tal modo que nele tudo o que é platónico, soa enigmaticamente como se o não fosse. Aqui aplica Gadamer uma tese da sua filosofia da interpretação segundo a qual a nossa ida ao passado se funda na vinda do passado até nós. Encontrar Platão é deixar que ele historicamente nos influa<sup>10</sup>. Este princípio deve ser aplicado a toda a filosofia grega, que, sob muitos aspectos, pode estar presente, sem disso termos consciência. Ao lado da tradição platónica na Mística e no Espiritualismo e da aristotélica, que no mundo latino vem até ao Neo-tomismo, há duas configurações gregas do pensamento «esquecidas e contudo totalmente presentes»: o Estoicismo, cuja filosofia moral como submissão ao curso da Natureza e à inviolabilidade das suas leis é a atitude geral de crença da investigação moderna da Natureza e o ateísmo epicurista, a cuja temática K. Marx consagrou a sua tese de doutoramento<sup>11</sup>. Ora, não sabemos de facto como esta tradição ainda vive, pois um investigador da natureza ignora em geral que ele é estóico e a origem do ateísmo moderno a partir do Epicurismo só de poucos é conhecida entre os ateus modernos, para não falar da tradição platónica e aristotélica, que «domina toda a nossa linguagem conceptual»<sup>12</sup>.

Desde o fim do séc. XVIII, procuraram os alemães reencontrar o pensamento original grego através de um movimento desencadeado por Kant e repassado de nostalgia pela Grécia<sup>13</sup>, que teve em Hegel e em

<sup>9</sup> ID., *o.c.* 97-98.

<sup>10</sup> ID., *o.c.* 98.

<sup>11</sup> K. MARX, «Differenz der demokratischen und epikureischen Naturphilosophie nebst einem Anhang» in: K. MARX/Fr. ENGELS, *MEW, Ergaenzungsband. Schriften-Manuskripte. Briefe 1844. Erster Teil* (Berlin 1973) 257-373.

<sup>12</sup> H.-G. GADAMER, *o.c.* 98.

<sup>13</sup> J. TAMINIAUX, *La Nostalgie de la Grèce à l'Aube de l'Idealisme Allemand. Kant et les Grecs. Dans l'Itineraire de Schiller, de Hoelderlin et de Hegel* (La Haye 1967) passim; D. JANICAUD, *Hegel et le Destin de la Grèce* (Paris 1975); VÁRIOS, «La Grèce

Schleiermacher «os primeiros grandes leitores da Filosofia Grega»<sup>14</sup>. Num trabalho publicado em 1979, Gadamer considerou a relação heideggeriana aos gregos a chave que melhor articula a multiplicidade de aspectos da sua obra e da respectiva influência e o marco que melhor sinaliza a unidade do seu caminho. A relação preferencial à Filosofia Grega caracteriza o pensamento moderno alemão no ponto de vista da história das ideias e dos problemas: Hegel e Marx, Trendelenburg e Zeller, Nietzsche e Dilthey, Cohen e Natorp, Cassirer e N. Hartmann engrossam a série de testemunhos, enriquecida pelos grandes filólogos clássicos da Escola de Berlim<sup>15</sup>.

Falou-se já de «grecomania» alemã oriunda do grande movimento do Idealismo Alemão<sup>16</sup> mas é certo que a primeira tradução das Obras Completas de Platão para uma língua europeia se deve a Schleiermacher e que o próprio Hegel se pode considerar «o descobridor dos diálogos tardios de Platão». No contexto do seu pensamento, Hegel mostrou que, v.g., no diálogo *Parménides* se não trata nem de meros jogos linguísticos nem de mística filosófica, que estaria para além da filosofia mas de uma parte nuclear do pensamento filosófico, que nenhum pensador deve considerar estranho. A propósito, cita Gadamer uma expressão célebre de Hegel: «Não há nenhuma frase de Heraclito que eu não tenha recebido na minha Lógica», completando-a com a verificação de que Hegel fez de Platão e de Aristóteles interlocutores constantes do seu diálogo dialéctico, a ponto de se poder falar de uma redescoberta filosófica conseguida neste primeiro regresso aos textos gregos<sup>17</sup>.

A figura de Hegel acompanhou Gadamer na sua última lição oficial no fim do ano académico de 1967, cujas notas sobre «o sentido de começo» foram utilizadas em 1988 nas lições, que pronunciou em Nápoles no Instituto Italiano de Estudos Filosóficos e que na versão italiana se intitularam *O Início da Filosofia Ocidental*<sup>18</sup>. A vinculação de Hegel ao significado do começo foi historicamente desencadeada pelo facto de terem sido Hegel e Schleiermacher os primeiros professores alemães, que

---

au Miroir de l'Allemagne, Iéna, après Rome, Florence et Cambridge» in: *Kairos. Revue de la Faculté de Philosophie de l'Université de Toulouse - Le Mirail* 16 (2000) passim.

<sup>14</sup> H.-G. GADAMER, *o.c.* 98.

<sup>15</sup> ID., «Die Griechen (1979)» in: ID., *Heideggers Wege. Studien zum Spaetwerk* (Tuebingen 1983) 117.

<sup>16</sup> ID., «Die griechische Philosophie und das moderne Denken (1978)» in: ID., *Gesammelte Werke. Bd. 6* (Tuebingen 1985) 3.

<sup>17</sup> ID., *Die Gegenwartsbedeutung der griechischen Philosophie* 98; ID., «Zur Ueberlieferung Heraklits (1974)» in: ID., *Der Anfang des Wissens* (Stuttgart 1999) 17.

<sup>18</sup> ID., *Der Anfang der Philosophie* (Stuttgart 1996) 7,9.

abriram a porta à investigação e interpretação filosóficas dos Pré-socráticos. A relevância do papel desempenhado por Hegel nesta matéria não se colige apenas das suas *Lições sobre a História da Filosofia* mas também daquelas, que mostram «quão importante foi a filosofia pre-socrática para o pensamento de Hegel», como, v.g., o começo da *Ciência da Lógica*, obra de recorte sistemático, que contribuiu com meios dialécticos para a realização do «magno programa da Lógica Transcendental de Kant», influenciando de tal modo em toda a história posterior da filosofia, que se pode comparar a uma pedra enorme, onde os historiadores buscaram pedras para as suas construções<sup>19</sup>. A comparação do começo da *Ciência da Lógica* com os manuscritos primitivos em que Hegel trata do sistema das categorias kantianas, permite ver como estes conceitos progressivamente se desenvolvem em cadeia de transição dialéctica para a ideia. O mais conhecido capítulo da *Ciência da Lógica*, que é o primeiro e se não encontra nos escritos da juventude de Jena, trata precisamente do ser, do nada e do devir ou das três categorias do começo, que antecedem todo o logos e com este a forma da frase<sup>20</sup>. As primeiras pedras do edifício hegeliano são estes conceitos misteriosamente simples, que se não podem determinar por nenhuma frase mas, apesar disso, são fundamentais. Aqui está o começo do pensamento dialéctico de Hegel, que se realiza mediante o regresso aos pre-socráticos. Semelhante experiência detecta Gadamer na *Fenomenologia do Espírito*, cujos primeiros capítulos se podem ler «como um comentário único» ao capítulo dedicado por Hegel na sua *História da Filosofia* aos pre-socráticos. Torna-se para Gadamer evidente que a partir deste primeiro lançamento de caminho Hegel delineou a arquitectura do seu pensamento dialéctico do método<sup>21</sup>. É inevitável a conclusão: no séc. XIX, Hegel inicia não apenas a investigação histórica da Filosofia Clássica mas também o «diálogo da filosofia com os seus pressupostos» sempre a reformular-se e jamais concluído<sup>22</sup>.

Após este olhar para o pensamento de Hegel com memória, Gadamer contrapõe-lhe o modo como ele regressa aos Pré-socráticos. Estabelecida a distinção do duplo sentido da palavra grega ἀρχή como origem e começo em sentido temporal e princípio em sentido especulativo e lógico-filosófico, Gadamer propõe-se meditar o começo-no-tempo do mundo e da linguagem, mostrando com a *Física* de Aristóteles que «o movimento

<sup>19</sup> ID., «Der hermeneutische Zugang zum Anfang» in: ID., *Der Anfang der Philosophie* 32.

<sup>20</sup> ID., *o.c.* 11-12.

<sup>21</sup> ID., *o.c.* 12.

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

termina no descanso», isto é, no fim do movimento deve haver algo, em que termina e que permanece. Daí, a pergunta gadameriana sobre o que é o começo do movimento, quando se inicia e quando termina, quando acontece que o ser vivo deixa de ser e surge a morte. Como o enigma do tempo, o do começo e do fim não deixam de figurar «no quadro da Dialéctica de Aristóteles»<sup>23</sup>. A importância desta temática afecta a pergunta sobre o começo da filosofia pré-socrática e o estatuto de primeiro filósofo atribuído a Tales de Mileto, dado que o próprio Aristóteles situa no campo da filosofia autores-teólogos como Homero e Hesíodo e não há dúvida de que a grande tradição épica é «uma etapa no caminho para a explicação da vida e do mundo», que culmina nos Pré-socráticos<sup>24</sup>. Há, porém, outro «precursor muito mais oculto» do começo da filosofia, que precede toda a tradição escrita, toda a literatura épica como, aliás, a dos próprios Pré-socráticos: é a linguagem falada pelos Gregos com suas possibilidades especulativas e filosóficas. Dada a importância da perguntabilidade do começo, que nenhuma resposta esgota, Gadamer recorda a altura em que em Marburg Heidegger falou do momento em que o homem pela primeira vez ergueu a cabeça e fez a si mesmo uma pergunta, abrindo deste modo uma discussão sobre um tema, que se prende «com o grande enigma da linguagem». Ao movimento articula-se o começo e todo o começo implica uma relação ao fim, pois é inevitável a queda no sem-sentido, quando esta relação não é dada: «A antecipação do fim é um pressuposto do sentido concreto de começo»<sup>25</sup>. Começo e fim articulam-se mutuamente e não permitem qualquer divórcio, do fim depende o que se mostra como começo e a direcção que se rasga. A relação entre começo e fim não se reduz a desenvolvimento natural, que, em rigor, é «a negação da história», quando por desenvolvimento se entender que «tudo já está dado no começo» e avança segundo um processo de maturação, como a planta e o animal. Com a história e a sua categoria decisiva do novo, do imprevisível, exprime-se a oposição entre natureza e espírito<sup>26</sup>. Porém, o fim a que o começo se refere, não é o fim da Metafísica como pensou Dilthey na *Introdução às Ciências do Espírito*, cedendo ao positivismo científico do séc. XIX. Tão-pouco o fim é o da racionalidade científica ou a cultura científica no sentido do logos final em que terminaria o mito com que já polemizou a razão dos Pré-socráticos, não é o desencanto do mundo de Max Weber ou o esquecimento heideggeriano do ser, nem muito menos a

---

<sup>23</sup> ID., *o.c.* 14.

<sup>24</sup> ID., *o.c.* 15.

<sup>25</sup> ID., *o.c.* 17.

<sup>26</sup> ID., *o.c.* 19.

eliminação do homem. Há, para Gadamer, um conceito de começo pluri-significativo, passível de várias direcções, fins e de múltiplas apresentações, portanto uma abertura inicial capaz de muitos prosseguimentos possíveis. Este é o sentido em que, segundo Gadamer, se deve falar daquele começo, que para nós se rasgou com os Pré-socráticos, que o procuraram, «sem saber o destino último» nem o fim de um percurso rico em possibilidades. Num começo deste tipo revela-se surpreendentemente a dimensão mais profunda do pensamento humano. De certo modo, isto corresponde «à visão intuitiva de Hegel», quando este começa a *Lógica* com o enigma da unidade do ser e do nada e, neste contexto, reenvia para a Religião, para dizer que esta não é apenas uma palavra vazia nem uma perspectiva perdida no indeterminado mas potencialidade ou antes virtualidade, segundo a correcção de Gadamer, em virtude da sua abertura para um futuro indeterminado e não constringido a uma determinada efectividade real <sup>26a</sup>.

Gadamer reivindica um acesso hermenêutico ao começo. O interesse pela tradição dos Pré-socráticos começou com o Romantismo e, por isso, Hegel e Schleiermacher privilegiaram o significado do começo do movimento temporal e da história para o desenvolvimento do conteúdo do Espírito. Basta recordar a conhecida afirmação de Hegel de que é da essência do Espírito aparecer no tempo e na história <sup>27</sup>. Hegel está na base dos cinco volumes da *História da Filosofia Grega* de E. Zeller como Schleiermacher é inseparável do pensamento de Dilthey. No que concerne o acesso hermenêutico ao começo, a contribuição de Dilthey é situada por Gadamer no conceito de estrutura em sentido amplo, fora do significado especial que lhe deu o Estruturalismo. Num tempo dominado pela Lógica Indutiva e pelo princípio de causalidade como formas únicas de explicação de factos, a «estrutura» de Dilthey significou que havia outro modo de compreender a verdade para além da investigação das causas. Estrutura, termo proveniente da Arquitectura e das Ciências da Natureza, designa o conjunto de partes em que nenhuma tem prioridade, à semelhança do juízo de finalidade da *Crítica da Faculdade de Julgar* de Kant em que nenhuma parte do organismo vivo tem prioridade sobre outras nem exerce com exclusividade funções de orientação mas todos os componentes se unem no organismo e o servem. Logo, estrutura tem o sentido fundamental de não haver em primeiro lugar uma causa e depois um efeito mas um jogo colectivo de influências <sup>28</sup>. Por isso, Dilthey prosseguiu com outro

---

<sup>26a</sup> ID., *o.c.* 22.

<sup>27</sup> ID., *o.c.* 24-25.

<sup>28</sup> ID., *o.c.* 28.

conceito, que, para Gadamer, foi de grande importância, o conceito de «conjunto de influências», que não implica qualquer distinção entre causa e efeito mas a articulação de influências em mútua reciprocidade dinâmica, como acontece nos organismos vivos e nas obras de arte e, por isso, deles falamos em termos de acções conjuntas de estruturas ou, como no caso da música, de melodias. Com a estrutura e a rede de influências mútuas, Dilthey pretendeu justificar a originalidade e a autonomia das Ciências do Espírito em que há de facto «uma espécie de evidência de conjuntos estruturais e uma espécie de compreensão», que se distinguem plenamente dos processos das Ciências da Natureza. Nestas circunstâncias, pergunta Gadamer em que medida esta visão de conjuntos estruturais se pode transferir para a esfera da Filosofia Pré-socrática. Além de só possuímos fragmentos e citações destes primeiros filósofos, há um aspecto de fundo «de grande significado» para Gadamer: nós jamais nos encontramos na situação de observadores ou de ouvintes puros mas, em certo sentido, nós participamos desta tradição e a análise objectiva da estrutura ou do conjunto de relações recíprocas das obras não traduz a nossa participação nem os pressupostos nesta implicados <sup>29</sup>. Confrontado com esta participação no passado, Dilthey aparece a Gadamer prisioneiro de uma perspectiva estranha à história e presa do subjectivismo moderno.

Outro modo de abordar um tema de investigação surgiu nos finais do séc. XIX com o nome de «história dos problemas» justificado pelo facto de não haver «uma verdade sistemática, um sistema universalmente válido» na filosofia. Neste caso, apenas subjazem às diversas criações sistemáticas os mesmos problemas e, por isso, é possível falar de uma História dos Problemas da Filosofia, como, v.g., relativamente aos Pré-socráticos procedera H. Cohen ao falar da descoberta da identidade em Parménides, da diferença em Heraclito, etc. e o próprio Hegel, ao detectar nos gregos diversas linhas de parentesco filosófico <sup>30</sup>. Está aqui em causa, segundo Gadamer, a distinção entre problema científico e problema filosófico. Na ciência o problema é algo, que exige se não cristalize nas explicações conhecidas mas se avance através de novas experiências e teorias. Por isso, o aparecimento de um problema na ciência é o primeiro degrau no caminho do progresso. Examinar e confirmar com exactidão as consequências de uma teoria não é o único ponto decisivo do conhecimento científico, pois normalmente a característica do verdadeiro investigador é sobretudo a descoberta de novas perguntas. A maior riqueza do investigador é a fantasia ou criatividade científica, uma vez que se trata de descobrir um

<sup>29</sup> ID., *o.c.* 29-30.

<sup>30</sup> ID., *o.c.* 32.

problema fecundo, cuja solução se busca. Neste contexto, lembra Gadamer que há também problemas para além da esfera das possibilidades científicas, no reino da diferença filosófica, em que a pergunta jamais termina e toda a resposta se volve perguntável.

A Dilthey e à História dos Problemas opõe Gadamer a «história das influências» e a «consciência histórica», que as recebe, delas participa e por elas é transcendida: «Antes de mais, isto significa que não é correcto afirmar que o estudo de um texto ou de uma tradição é totalmente dependente da nossa própria decisão»<sup>31</sup>. Não há esta liberdade de decisão no sentido de uma distanciação soberana, pois nós todos estamos na corrente da vida da tradição sem aquela independência, que as Ciências da Natureza mantêm, para realizar experimentações e apresentar teorias. Estar na corrente da tradição, ser por ela condicionado e a partir deste condicionamento conhecer o outro e as suas perspectivas são traços de uma dialéctica experienciada não só na tradição cultural teórica mas também na vida das perguntas práticas agora entendidas não como terreno de investigação de expertos mas como reflexão de todo o homem situado na sua sociedade e época e exposto a um conjunto de pressupostos na sua experiência de mundo: «Tudo isto é já activo e determinante, quando trabalhamos uma pergunta e interpretamos uma doutrina»<sup>32</sup>. Sem o saber, a consciência é condicionada pelas determinações históricas, pois nós não somos simples observadores, que de longe contemplan a história mas encontramos-nos sempre, como seres históricos, no interior da história, que tentamos conceptualizar e de que não nos podemos evadir.

Dentro de uma concepção evolutiva da natureza, pode parecer que a história natural nos marca o lugar na marcha do universo a ponto de as ciências da esfera ética e espiritual se afigurarem pertença das Ciências da Natureza. Para Gadamer, tudo isto é falso e de modo algum corresponde à historicidade do homem. Por um lado, o homem não se deixa observar desde o ponto de vista seguro de um investigador nem tão-pouco se reduz ao objecto de uma ciência teórica da evolução, que o pretendesse compreender. Há algum de profundamente diferente, que é inatingível pela História Natural e pelo estudo teórico da evolução do mundo e do Homo Sapiens: é a experiência do encontro do homem consigo mesmo na história, a forma do diálogo, a espécie do entendimento recíproco do homem com outro homem, que na memória e na linguagem se cimentam. Neste contexto, a anamnese platónica assemelha-se para Gadamer «ao enigma da linguagem», que, à maneira de um imemorial, não tem qualquer prin-

---

<sup>31</sup> ID., *o.c.* 36.

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

cípio nem começo nem as suas palavras se deixam deduzir de um princípio como numa «orto-linguagem». De facto, «o falar uma língua» é um todo, uma estrutura temporal em que nós temos um lugar histórico não escolhido por nós. Também a recordação, que articula as nossas experiências, é um processo, que talvez já comece no embrião, embora disto não haja memória. O que neste caso verdadeiramente importa, é que uma experiência é um recordar, um perceber de novo, um receber de novo. Fiel à memória, o próprio empreendimento de esclarecer o começo do pensamento ocidental tem de ser sempre um diálogo entre participantes, que pretendem recordar as origens<sup>33</sup>. No sentido da Antiguidade, «méthodos» significa a plena ocupação com um círculo de perguntas e de problemas e, por isso, «o método» não é um instrumento solitário de objectivação e domínio de algo mas de participação no haver-se com as coisas perguntáveis e problemáticas com que deparamos, é um caminhar com outros, continuando o jogo em que entrámos<sup>34</sup>. Nas Ciências do Espírito, o que as distingue é «o encontro do homem consigo mesmo perante outrem diferente dele», é uma participação, que se assemelha preferencialmente ao que acontece ao crente perante a mensagem religiosa. Por isso, nas Ciências do Espírito não é lícito usar um método, que reduza o outro ao estatuto de objecto, como escreveu J.-P. Sartre no capítulo, que no *Ser e Nada* dedicou ao olhar<sup>35</sup>.

O acesso hermenêutico-dialógico ao começo contrapõe-se em Gadamer à apropriação dialéctica do começo por parte de Hegel. Desde a década de 30, Gadamer fez de Hegel um interlocutor na sua reflexão sobre a problemática do começo. Nas lições proferidas em Kiel no semestre de inverno de 1934/5, deparamos já com os temas da «Estética de Kant até Hegel», a que se seguiu no semestre de Inverno de 1937/8 «Hegel e a Consumação da Metafísica Ocidental», no semestre de Verão de 1939 «Exercícios sobre a Filosofia da História de Hegel e suas influências» e no semestre de Inverno do mesmo ano «Exercícios sobre a Fenomenologia do Espírito de Hegel»<sup>36</sup>. Em 1940, no Congresso de Hegel, Gadamer apresenta uma investigação subordinada ao tema «Hegel e a Dialéctica Antiga», em que, a partir de um encontro profundo com os gregos, é julgado o modo como Hegel os revisita e interpreta<sup>37</sup>. Apesar de o pensa-

<sup>33</sup> ID., *o.c.* 38.

<sup>34</sup> ID., *o.c.* 39.

<sup>35</sup> ID., *o.c.* 40. Cf. J.-P. SARTRE, *L'Être et le Néant. Essai d'Ontologie Phénoménologique* (Paris 1943) 298-349.

<sup>36</sup> J. GRONDIN, H.-G. Gadamer. *Eine Biographie* 391-392.

<sup>37</sup> H.-G. GADAMER, «Hegel und die Antike Dialektik» in: ID., *Hegels Dialektik. Fuenf hermeneutische Studien* (Tuebingen 1971) 7-30.

mento hegeliano continuar tema nas lições de 1941, 1949, 1954, 1959, 1966, 1967<sup>38</sup>, a investigação do Espírito Histórico em Hegel ou da relação entre Espírito e Tempo, que evoca o título da obra do seu mestre M. Heidegger *Ser e Tempo*, foi cuidadosamente trabalhada, dadas as novas funções de que Gadamer foi investido. De facto, em 1939, escolheu Gadamer para tema da sua lição inaugural na Universidade de Leipzig «Hegel e o Espírito Histórico»<sup>39</sup>. Nesta temática viu Gadamer compendiada «a pergunta pelo ser e pela possibilidade da Filosofia em geral», pergunta sempre presente à consciência filosófica» desde que esta se tornou ao mesmo tempo uma consciência histórica»<sup>40</sup>. O problema central é o da relação entre verdade e tempo, que atravessa de lés a lés o problema da historicidade da própria investigação filosófica. De Hegel veio a doutrina de que a verdade histórica última é a verdade total, ou melhor, «pode tornar-se verdade total e verdade de todos»<sup>41</sup>. Gadamer quis estender a pergunta acerca de Hegel e do espírito histórico a si mesmo e ao próprio trabalho no campo da História da Filosofia. Hegel empreendeu uma fundamentação histórica da História da Filosofia não no sentido aristotélico de uma introdução à sua própria filosofia mediante a crítica dos filósofos precedentes mas no sentido de uma interpenetração plena entre história e sistemática da filosofia, agora tarefa da «ideia de uma nova ciência» — a Fenomenologia do Espírito —, também chamada «ciência do dever do saber», em que ganha expressão científica a «totalidade interna de sentido do saber filosófico e da sua história». Neste contexto, «o verdadeiro é o todo mas o todo é apenas a essência que se realiza plenamente através do seu desenvolvimento». O trabalho da Fenomenologia ou «Sistema da Experiência do Espírito» é conceber o processo da experiência de si mesmo não como o destino infeliz de todo o finito mas como o caminho da sua consumação plena, o caminho para si mesmo, no qual ele é simplesmente o que é. A historicidade do Espírito é a visão fundamental de Hegel, pois ele intuiu que a história do Espírito pertence à essência do seu aparecimento e que apenas há o aparecimento histórico do Espírito e nada mais<sup>42</sup>. Hegel tornou-se deste modo o fundador da investigação da História da Filosofia e o criador da «até hoje única História Filosófica da Filosofia», ao concebê-la como um todo, como o caminho do espírito para

<sup>38</sup> Cf. J. GRONDIN, *o.c.* 393-397.

<sup>39</sup> H.-G. GADAMER, *Philosophische Lehrjahre. Eine Rueckschau*<sup>2</sup> (Frankfurt/M. 1995) 113; J. GRONDIN, *H.-G. GADAMER. Eine Biographie* 216.

<sup>40</sup> H.-G. GADAMER, «Hegel und der geschichtliche Geist (1939)» in: ID., *Kleine Schriften III. Idee und Sprache* (Tuebingen 1972) 112.

<sup>41</sup> ID., *o.c.* 119.

<sup>42</sup> ID., *o.c.* 120.

si mesmo e ao chamar-lhe «o mais íntimo da História do Mundo». Também para a investigação histórica empírica foi fecunda a tentativa hegeliana de conceber, pensando, a história do mundo. À distância de um século (1939), há em Hegel «tanta intuição histórica autêntica» quanta *Metafísica* oculta nos grandes investigadores da Escola Histórica (v.g., doutrina das ideias da história do mundo, ideia do espírito do povo, etc.). À história autêntica é estranha, para Gadamer, o conceito biológico de desenvolvimento, cujo paradigma está vivo em Hegel. Após a evocação da crítica de Schelling ao pensamento de Hegel relegado para o reino da «filosofia negativa» e «não sem razão», Gadamer propõe-se desfazer o equívoco, que lateja sob a identificação realizada por Hegel entre história e desenvolvimento. De facto, o conteúdo da história do mundo é para Hegel o «progresso da consciência da liberdade» ou, por outras palavras, «o processo racional e necessário do Espírito do mundo». Contudo, o Espírito é livre «em si» e o processo da história do mundo consiste precisamente em se saber livre não só «em si» mas também «para si». Nos três degraus de mundo oriental, de mundo greco-romano e de mundo germânico-cristão desenvolveu-se para Hegel este processo histórico-mundial do Espírito, isto é, no Oriente só um era livre (o déspota), na Grécia e Roma alguns à custa de escravos e na época germânico-cristã é livre o homem enquanto homem «na consciência e no sentimento de si essenciais à espiritualidade». Ora, se meditarmos no conceito de desenvolvimento, que está na base deste esquema, e nas consequências daí decorrentes, torna-se de facto problemático se isto é ainda história, pois o desenvolvimento é em si mesmo uma categoria da vida orgânica<sup>43</sup>. O que se desenvolve, é já germinalmente tudo e, por isso, Hegel estava convencido de que na sua raiz havia uma determinação interna já existente em si, que, à maneira de pressuposto, se transporta para a existência. Deste modo, o indivíduo orgânico produz-se a si mesmo, faz-se aquilo, que ele é em si, e o espírito é também apenas aquilo que ele mesmo se faz e ele faz-se aquilo, que ele é em si. Apesar de Hegel estar consciente da diferença entre desenvolvimento orgânico e o desenvolvimento histórico-espiritual, ele acentua sempre o domínio total do desenvolvimento, sob a dupla forma de processo pacífico no orgânico e de combate duro e infinito contra si mesmo no espírito<sup>44</sup>. A necessidade, que Hegel reconhece no desenvolvimento e procura traduzir em conceitos, adequa-se à vida orgânica mas não à história humana, em que a acção livre e criadora pode realizar constantemente o que é novo. Esta concepção do desenvolvimento orgânico da história penetra na consciência universal,

---

<sup>43</sup> ID., *o.c.* 121.

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

onde Hegel situa o papel dos grandes indivíduos da História do Mundo, reduzidos a «empreiteiros» do Espírito, que, ao seguir a paixão da sua própria vontade e a sua sede de acção, realizam os fins da «razão ardilosa», que organicamente os usa. Está claro que a liberdade criadora do homem, que produz o novo, não passa aqui de uma ilusão<sup>45</sup>, de que seriam vítimas «os empreiteiros» do Espírito. Consciente destes tópicos do Espírito, só Hegel, que descreve as coisas do ponto de vista da providência da História do Mundo, deveria ser aquilo mesmo, que ele julgava ser, fora do artil da razão, isto é, ele deveria ser para si mesmo de facto «uma possibilidade a-histórica do Espírito, ele estaria no fim da História»<sup>46</sup>. Por isso, a crítica movida a Hegel defendeu não só a liberdade criadora do homem mas também a liberdade histórica e criadora de Deus contra a interpretação hegeliana da História segundo o paradigma da vida orgânica. Nesta sequência, objectou-se a Hegel repetidamente que ele, por uma desmesura da fantasia, se concebera como a plenitude do regresso histórico-mundial do Espírito a si mesmo, terminando a história. Acresce a isto o facto de Hegel ter gerado opositores nos que nele viram com Schelling a logicização do mundo da acção livre, com Kierkegaard a volatilização do pensamento existencial, com os políticos liberais a acomodação ao poder dominante, com a ortodoxia protestante uma gnose cristã panteísta. «Também para nós», prossegue Gadamer, «que nos sabemos expostos à historicidade da filosofia, deve ser uma desilusão esta dialéctica especulativa da História»<sup>47</sup>.

Entretanto, começou a esbater-se esta imagem de Hegel criada pela crítica com o achado de obras suas de juventude e «é este o ponto em que as nossas esperanças em Hegel devem reviver». Quando W. Dilthey publicou em 1905 a sua *História do Jovem Hegel* e em 1907 o seu discípulo H. Nohl editou os seus escritos teológicos de juventude, a que se seguiram mais tarde numerosos manuscritos do tempo de Jena, uma nova imagem de Hegel despontou na consciência da investigação filosófica. Gadamer necessitou da linguagem destes documentos para descobrir um Hegel, que insuflou vida e juventude nos seus escritos. Assim, a *Fenomenologia do Espírito* aparece a nova luz, quando se não parte mais da Dialéctica Sistemática da Lógica, da *Enciclopédia* e das *Lições de Berlim* mas do seu percurso através da filosofia da subjectividade de Kant e de Fichte para a terra virgem do Espírito Histórico, rasgado pelas investigações do jovem Hegel. A História do Espírito, em que se funda a filosofia,

---

<sup>45</sup> ID., o.c. 121-122.

<sup>46</sup> ID., o.c. 122.

<sup>47</sup> ID., o.c.l.c.

não acaba nem passa, quando a Ciência se desenvolve no ponto de vista do absoluto, pois a Fenomenologia é precisamente a Ciência deste devir do saber absoluto, é ela mesma Ciência e o saber absoluto é o que ele é, apenas porque é o que era e aquilo em que se tornou: «A Lógica nada é sem a Fenomenologia»<sup>48</sup>. Não se trata de saber se a história do mundo do Espírito ou, pelo menos, a sua máxima interioridade, que é a História da Filosofia, é permeável ou não ao conceito mas de conceber o que é o Espírito e que ele apenas se produz a partir do seu devir activo. O caminho da exteriorização e da alienação do Espírito dá-lhe já o seu primeiro conteúdo e manter-se neste conteúdo é já espírito. Ora, esta experiência não se realiza na esfera da razão teórica, pois é na acção, como ensina a *Fenomenologia do Espírito*, que em primeiro lugar se manifesta o ser e só na unidade assim conseguida de ser e acção conhece Hegel a imediatez do Espírito, que se eleva depois ao saber ético, religioso e finalmente filosófico<sup>49</sup>. Os escritos hegelianos de juventude podem ensinar-nos a captar este movimento do espírito para si mesmo e com ele a historicidade do Espírito na sua plenitude concreta. Para o jovem Hegel, o amor é um análogo da razão. Assim como a razão se conhece em cada ser racional como co-cidadã de um mundo inteligível, assim o amor se encontra a si mesmo no outro homem. O amante esquece-se de si mesmo, sai fora da sua existência, vive no outro, Gadamer vê nestas primeiras expressões do jovem Hegel a abordagem da sua temática específica, pois nesta analogia entre razão e amor está já implicado o acordo e a diferença, pois a universalidade da razão vê no «mesmo» o eu e o outro e o amor é a permanente superação da estranheza entre o eu e o tu, que deve sempre existir para que o amor possa ser vivo. Por isso, o amor não é uma universalidade abstracta mas concreta, não o que todos são como seres racionais mas o que o eu e o tu são, unidos e não separados<sup>50</sup>. Nesta tendência para o concreto está já o Hegel todo, embora não explicitado e ainda sem o serviço de um método filosófico. Nos escritos tardios da juventude é ainda mediante problemas especiais que Hegel concretiza o que pensa: assim, a essência do amor é desenvolvida com mais rigor no tema do perdão das faltas e o conceito de espírito aquando da filiação de Jesus e da de todos os cristãos, segundo a exegese do evangelista João. Todas estas abordagens concretas estão repassadas de vida do Espírito e, por isso, opostas ao que Hegel chama «positividade ou dogma», que, enquanto dado morto, cristalizado e inimigo, se opõe ao que é vivo.

---

<sup>48</sup> ID., *o.c.* 123.

<sup>49</sup> ID., *o.c.* 124.

<sup>50</sup> ID., *o.c.l.c.*

A vida enquanto realização histórico-espiritual está por essência vocacionada a reconciliar-se com o seu destino e o paradigma biológico sobre a primeiro plano: todo o ferimento da vida, que Hegel exemplifica com a análise do crime e do castigo, pode curar-se, como no organismo vivo. O regresso à vida, ao amor não se limita ao problema dogmático do perdão dos pecados, porque em causa está a constituição puramente universal da vida humana ou, em termos do Hegel tardio, do espírito histórico <sup>51</sup>, que só é no regresso a si pela reconciliação em que as feridas do espírito se curam, sem deixar cicatrizes. Se o Espírito aparece enquanto força onipotente da união, da reconciliação de todas as contradições e se o caminho para a sua liberdade é o da tenaz eliminação de toda a estranheza até à plena adequação entre a racional e o efectivamente real, então não há qualquer fuga especulativa nem conformismo impotente perante o status quo mas realização plena da liberdade no tempo. Ao insistir sobre a reconciliação na vida prática, Hegel viu com profundidade que a ofensa, que se não esquece, prende a liberdade a uma impotência sedenta de vingança. Mediar-se infinitamente caracteriza efectivamente o Espírito na sua dimensão de vida: O deixar-se sem mediação, o não avançar para além, o não superar algo manifestam «aquela mesma positividade do estranho», a que se refere já a crítica de Hegel à ortodoxia cristã e judaica, pois ela é a morte do espírito. Tal é a visão grandiosa com que Hegel viu unidos o amor enquanto superação do estranho no tu e a força do Espírito, que vence o destino <sup>52</sup>. Na superação do estranho une-se o Espírito e o amor, que, ao aproximar os separados, os torna mais ricos, segundo a afirmação de Shakespeare em *Romeu e Julieta*: «Quanto mais dou, mais tenho». O ser do Espírito histórico é crescer em si mesmo e guindar-se a uma forma superior, que Hegel contrapõe ao ser da natureza caracterizado pela repetição do igual <sup>53</sup>.

No contexto da Teologia, na sequência da doutrina da Trindade do Evangelho de João, Hegel desenvolve a comunidade do amor entre o Pai e o Filho como «uma relação viva de espírito a espírito», como «um todo em que cada parte pode ser o todo». Nesta mística do amor, aparece pela primeira vez a palavra e o conceito «Espírito» mas já aqui Hegel vê «em cada substância viva de povo» a realidade igual do Espírito» e, por isso, a sua doutrina do «Espírito Objectivo» é apenas a tematização deste sentido de Espírito, que está para além do sujeito, que se conhece a si mesmo. Hegel dá outro passo decisivo, quando o fenómeno do amor, que funde

---

<sup>51</sup> ID., *o.c.* 125.

<sup>52</sup> ID., *o.c.l.c.*

<sup>53</sup> ID., *o.c.* 126.

um eu e um tu num todo vivo dentro da interioridade do sentimento e do pensamento, aparece ainda passivo e portanto insuficiente para construir uma realidade de facto, que exige da interioridade do sentimento e do pensamento uma saída de si. Por isso, o amor já não é o de Jesus e discípulos, que exigiu a fuga das formas de mundo e o refúgio em si mesmo, pois tal relação passiva de Jesus ao reino deste mundo, ao Estado, significa para Hegel uma «perda de liberdade, uma limitação da vida». A solução é a da Antiguidade Clássica em que o amor era a força de espiritualizar a realidade efectiva por apropriação, roubando ao que se opunha, todo o carácter de estranho. Daí, a força mágica do Espírito, que permanece no negativo e o inverte no ser, não é de modo algum uma elevação acima da realidade no sentido de uma simples reconciliação no pensamento, não é uma recuperação na idealidade da vida esvaziada, é o seu poder de realização concreta: «só a vida que suporta a morte e nela se mantém, é a vida do Espírito»<sup>54</sup>. Isto não é qualquer metáfora mas o sentido e o conteúdo rigoroso da experiência do Espírito apresentada na *Fenomenologia*: é no Espírito Objectivo, na figura da eticidade como Espírito de um povo, que pela primeira vez o Espírito chega à existência. No fenómeno do amor, Hegel mostra não a interioridade hermética do sentimento mas a chegada ao ser-aí, a entrada na existência efectiva para além da imanência da consciência. O amor, que se torna uma realidade efectiva, que excede o eu e o tu, ensina-nos a avaliar na sua amplitude o conceito de Espírito<sup>55</sup>.

Embora a especulação teológica do jovem Hegel sobre o amor não tenha ensinado nada de propriamente novo a Gadamer, contudo auxiliou-o a dar ao conceito hegeliano de Espírito «a plenitude histórica concreta», que o habitava e corre perigo de se perder na superficialidade especulativa da realização dialéctica. Porque nenhuma obra da História da Filosofia é tão constantemente ameaçada da perda de substância como a de Hegel, é tarefa de toda a investigação acerca de Hegel respeitar na sua obra aquela plenitude, donde brotou a sua experiência de pensamento. Embora Hegel não nos tenha fornecido a resposta à pergunta pela historicidade da filosofia, que é a «pergunta das perguntas», ensina-nos contudo que a historicidade do Espírito não lhe ameaça a liberdade mas funda a sua própria possibilidade. Por isso, o conceito hegeliano de espírito deve compreender-se a partir da experiência da história do Espírito, com especial relevância para a dimensão do amor, pois o «Espírito histórico» é em primeiro lugar marcado pela superação da estranheza e no trabalho, que torna próprio o estranho, o oposto é reconciliado na unidade. Por outro lado, o espírito

---

<sup>54</sup> ID., *o.c.* 126.

<sup>55</sup> ID., *o.c.* 127.

histórico é aquele, que unido ao seu passado é capaz de liberdade para o futuro. Por fim, o Espírito histórico enraíza-se e preenche-se na substância ética do povo e todas as tentativas de superação da subjectividade moderna em matérias como povo, Estado e comunidade aproximam-se de Hegel e da visão da sua Metafísica do amor. A dedução da História do Mundo ou da História da Filosofia processada desde a altura do conceito absoluto não é a doutrina viva, que para Hegel jamais poderia olvidar a tarefa individual e comunitária de se apropriar da história numa rememoração capaz de futuro <sup>56</sup>.

Em 1940, abriu Gadamer em Weimar um congresso sobre Hegel com uma conferência intitulada «Hegel e a Dialéctica Antiga», que fora «uma primeira síntese de estudos de longos anos» <sup>57</sup>. Nesta comunicação ao congresso, Gadamer distingue a sua ida hermenêutica aos gregos do acesso dialéctico, que até eles rasgou o génio de Hegel. A essência da dialéctica de Hegel foi repartida por três momentos: o pensamento pensa para si algo em si mesmo; o pensamento abarca necessariamente determinações, que se contradizem; a unidade dessas determinações contraditórias é, mediante a eliminação destas nessa unidade, «o mesmo autêntico». Porque Hegel julgou ter descoberto estes três momentos na Dialéctica Antiga, Gadamer apressa-se a esclarecer que tal não acontece, por maior que pareça o parentesco, pois uma diferença ineliminável separa os gregos de Hegel. Apesar de os gregos pensarem, como Hegel, o ser a partir da vida, o conceito de vida não é o mesmo nos gregos e em Hegel. Na verdade, a vida em Hegel é determinada a partir do Espírito ou do conhecimento de si no outro, enquanto «reflexão em si», ao passo que os gregos, pelo contrário, pensaram o que se move vitalmente ou tem em si mesmo o começo do movimento auto-referente, como o primeiro e a partir dele, enquanto ser experienciado no mundo, transferiram depois para o Noûs a estrutura da auto-referência da vida <sup>58</sup>. Só quando a real auto-referência da vida deixa de ter limitações ou privações é que o pensamento, que é vida, se pensa a si mesmo numa auto-presença pura do *eidós*. Daí, a ordem proposta pelo pensamento aristotélico: em primeiro lugar, as coisas ou seres são diferentes; em seguida, o pensamento pensa essas diferenças e só em terceiro lugar se pensa a si mesmo e as diferenças na «reflexão em si», que Hegel colocara em primeiro lugar. O «especulativo», que Hegel pensou ter encontrado com toda a segurança em Aristóteles, deve procurar-se na vida humana, que, pela linguagem, está aberta a tudo, pois nós hoje sabemos

<sup>56</sup> ID., *o.c.* 127-128.

<sup>57</sup> ID., *Philosophische Lehrjahre* 115.

<sup>58</sup> ID., *Hegel und die antike Dialektik* 27.

explicar como «da actividade do instinto linguístico», que o pensamento aristotélico seguiu, se formaram os seus conceitos <sup>59</sup>. Também Hegel, ao procurar superar a linguagem alienada da filosofia académica nas suas palavras estrangeiras e expressões técnicas, teve de recorrer ao «espírito especulativo da sua língua materna» e de o introduzir no «movimento especulativo do filosofar». Só por recurso «ao instinto lógico da linguagem» poderia Hegel manter viva a exigência de um processo imanente em que os conceitos prosseguiam o seu movimento para uma diferenciação e concretização sempre maiores, transcendendo continuamente os limites da estrutura predicativa. Continuando Hegel, Gadamer reconhece que o progresso dialéctico do pensamento e a escuta do espírito especulativo da própria língua são finalmente da mesma natureza e apresentam uma unidade dialéctica, isto é, uma indissolúvel pertença comum <sup>60</sup>. Quinze anos depois, em 1955, escreve Gadamer que não há o problema de uma língua comum a todos mas apenas o prodígio de nós, separados por línguas diferentes, nos podermos dialogicamente entender para além dos limites dos indivíduos, dos povos e dos tempos. Este milagre não se pode separar do facto de também as coisas, sobre que falamos, se apresentarem perante nós como algo de comum ao nosso discurso. Somente quando delas falamos, é que as coisas se nos apresentam como elas são. Por isso, o que entendemos por verdade, revelação e desvelamento das coisas, tem a sua temporalidade e historicidade próprias a que o presente humano está exposto: «O que nós descobrimos com espanto em todo o esforço que fazemos pela verdade, é que nós não podemos dizer a verdade sem nos dirigirmos a outrem, sem respostas e com elas sem a comunidade de entendimento comum alcançado». O mais assombroso da essência da linguagem e do diálogo é «que também eu mesmo não fico vinculado necessariamente ao que penso, quando falo com outros sobre algo, que nenhum de nós abarca no seu pensamento a verdade total, mas que a verdade total nos pode abranger aos dois igualmente nos nossos pensamentos singulares». Vinculada agora ao diálogo e não à dialéctica, uma Hermenêutica adequada à nossa existência histórica teria, como tarefa, desenvolver estas relações de sentido de linguagem e de diálogo, que se jogam acima de nós» <sup>61</sup>. Já no trabalho sobre «Hegel e a Dialéctica Antiga» escrevia Gadamer que nas contradições e na sua eliminação, na tensão oculta do espírito da língua, a unidade especulativa só é eficiente «se ela não ficar retida apenas na

---

<sup>59</sup> ID., *o.c.* 28.

<sup>60</sup> ID., *o.c.* 29.

<sup>61</sup> ID., «Was ist Wahrheit?» in: ID., *Kleine Schriften I. Philosophie. Hermeneutik* (Tuebingen 1967) 57-58.

interioridade do simples pensamento mas chegar à expressão. Isto significa que o pensamento por natureza tem de ser falado, expresso, não fosse o homem um animal que fala. A propósito, recorda Gadamer que a não-verdade da interioridade pura, segundo Hegel, não está apenas nas figuras decadentes como a da «bela alma» e a da «boa vontade» mas em todas as formas tradicionais da especulação filosófica nas quais não atingiram expressão as contradições, que foram eliminadas nessa mesma especulação<sup>62</sup>. Numa leitura crítica de Hegel, os conceitos de apresentação e de expressão, que perfazem a essência da sua Dialéctica e da respectiva realização efectiva, devem entender-se como um «processo ontológico» à maneira do «exprimere» de Espinosa e, deste modo, através da apresentação, da expressão e do ser-expresso, recupera-se a articulação a um «campo conceptual» em cujas raízes está uma grande tradição neoplatónica». De facto, «expressão» não é um acréscimo posterior e subjectivamente arbitrário pelo qual se comunica o que interiormente se pensa mas é «a chegada à existência do próprio espírito», a sua apresentação, de que se aproxima Hegel quando recusa que sejam formas exteriores ou meios, que se aplicam a algo predado, as determinações em que se move o pensamento, pois elas desde sempre se apoderaram de nós a ponto de o nosso pensamento consistir em lhes seguir o movimento. Da mobilidade linguística do pensamento grego, mediadora do seu instinto especulativo, aproximou-se o enraizamento de Hegel na sua língua materna, na profundidade das suas sentenças e dos seus jogos linguísticos, sobretudo da sua força anunciativa, que lhe veio do espírito de Lutero, da Mística Alemã e da herança pietista da terra-natal de Hegel, a Suábia.

A estrutura da frase, alvo da crítica de Hegel, não é um mero véu vazio sem verdade mas ocultamento e abrigo daquilo, que é tema da apropriação e desenvolvimento dialéctico, sem contudo atingir jamais a frase especulativa definitiva. Sob o véu das palavras, das estruturas das frases e das proposições estão «as produções do instinto lógico» das línguas maternas, portadoras do conteúdo especulativo e expressões da verdade do espírito. Para Hegel, a apresentação adequada da verdade é «uma empresa infinita», que apenas pode ser prosseguida segundo aproximações e tentativas amiúde repetidas e é pelo seu enraizamento na linguagem que a proximidade entre Filosofia Grega e Dialéctica de Hegel ganha «a evidência plena de uma afinidade autêntica»<sup>63</sup>.

Na leitura crítica de Hegel encontrou-se Gadamer com seu mestre M. Heidegger. Em 1971, Gadamer publicou o livro *Dialéctica de Hegel*.

---

<sup>62</sup> ID., Hegel und die antike Dialektik 29.

<sup>63</sup> ID., o.c. 29-30.

*Cinco Estudos Hermenêuticos* <sup>64</sup>, em cujo prefácio declarou que durante décadas de trabalho e de reflexão lhe esteve presente a tarefa de dar clareza à obscuridade criadora do pensamento dialéctico e de, ao mesmo tempo, aprender a filosofar, mergulhando no conteúdo substancial dessa obscuridade, com a consciência crítica de que maior teria sido o seu «insucesso» sem o auxílio prodigalizado pelo «substracto grego do pensamento de Hegel». No fim do prefácio, alude expressamente ao último capítulo intitulado «Hegel e Heidegger», que ainda não havia sido publicado e onde há uma reflexão penetrante sobre a distância e a ressonância entre estes dois monstros do pensamento, a quem Gadamer dedicou a sua última lição de Heidelberg (1967), repetida em 1969 na presença de M. Heidegger, por ter continuado até então a sua docência universitária <sup>65</sup>. Na sua intervenção, Heidegger declarou ser sua intenção responder à presença de Gadamer na sua primeira lição de Marburg com a sua assistência à última lição do seu aluno, amigo e companheiro de caminho, quarenta e cinco anos depois. Desta solidariedade testemunha o tema da lição «Hegel e Heidegger» sobre que teceu algumas considerações e a assunção pelos dois da máxima da Fenomenologia «ida até às coisas», que abria uma possibilidade diferente de pensamento, como havia escrito em *Ser e Tempo* <sup>66</sup>. Porque tinha criticado e evitado o termo «Hermenêutica», Heidegger insistiu sobre as possibilidades da Fenomenologia, que o unia a Gadamer, citando de novo *Ser e Tempo*: Na Fenomenologia trata-se de levar a mostrar-se «o que num sentido próprio e essencial exige tornar-se fenómeno a partir de si», isto é, a Fenomenologia é aquela possibilidade prática do pensamento capaz de desvelar «o que se mostra, se oculta, furta e permanece no esquecimento» <sup>67</sup>. Este novo começo fenomenológico assentava na «destruição» da transparência absoluta do ser hegeliano e, portanto, inaugurava um novo acesso aos gregos contraposto ao que rasgava Hegel, «o grego mais radical» na expressão do jovem Heidegger <sup>68</sup>, a quem, por seu lado, os gregos desafiaram a pensar de um modo ainda mais grego <sup>69</sup>. No final da sua tese de habilitação publicada em 1916, o jovem Heidegger anunciou já o diálogo da sua vida, ao propor na última página «a grande tarefa de uma discussão de fundo com o sistema de uma visão de mundo mais poderoso

<sup>64</sup> ID., *Hegels Dialektik 1-6*, 83-96.

<sup>65</sup> J. GRONDIN, *Hans-Georg Gadamer. Eine Biographie 330*; H.-G. GADAMER, *Der Anfang der Philosophie 9*.

<sup>66</sup> M. HEIDEGGER, *Sein und Zeit. Erste Haelfte* <sup>6</sup> (Tuebingen 1949) 38.

<sup>67</sup> ID., *o.c.* 35.

<sup>68</sup> H.-G. GADAMER, «Hegel und Heidegger» in: ID., *Hegels Dialektik* 89.

<sup>69</sup> M. HEIDEGGER, *Unterwegs zur Sprache* <sup>2</sup> (Pfullingen 1966) 134; H.-G. GADAMER, «Die Griechen (1979)» in: ID., *Heideggers Wege* 122, 128.

em plenitude, riqueza vivencial e criação conceptual, que eliminou e sublimou em si todos os motivos fundamentais da problemática filosófica do passado, com Hegel»<sup>70</sup>.

Gadamer reflectiu sobre a afirmação heideggeriana de que Hegel representa «a consumação da Metafísica Ocidental» a fim de patentear quão imperioso era para Heidegger pensar o começo de outro modo. A linguagem dos factos históricos mostrou claramente que com o sistema de Hegel e o seu rápido desmoronamento em meados do séc. XIX sucumbiu uma tradição bimilenária, que imprimiu à filosofia ocidental o sinete da Metafísica. Porém, ao atribuir a Hegel a construção definitiva da Metafísica, Heidegger não recordou apenas um facto histórico mas formulou, ao mesmo tempo, uma tarefa de crítica radical a que chamou «superação da Metafísica» ou do esquecimento a que toda a recordação do ser continua referida, como a um sofrimento, que não desapareceu sem rastros mas determina de modo durável e sem apelo o que se arrancou ao esquecimento: assim, permanecemos naquilo de que já nos recompusemos e isto exprimiria a nossa relação a Hegel<sup>71</sup>.

É ambígua a expressão «consumação da Metafísica», pois ela pode significar o fim da Metafísica ou a sua plenitude e, no contexto do Cristianismo, o cume do pensamento cristão no seio da filosofia ou a sua dissolução pela força da razão moderna. A ambiguidade intrínseca do pensamento de Hegel reflectiu-se na sua filosofia da história, dado o sentido duplo de liberdade ou como o fim da história em que o homem atinge na liberdade a consciência plena de si mesmo ou como consciência, cristã ou revolucionária, da liberdade de todos, que eleva a essência da história à luta pela liberdade. A mesma ambiguidade fere «a filosofia do saber absoluto», pois pode perguntar-se se tal saber alcançado pela filosofia hegeliana é «o resultado do magno passado histórico do pensamento», que deixou finalmente atrás de si todos os erros, ou se é «o primeiro encontro com o todo da nossa história», tão decisivo para nós que, desde então, a consciência histórica jamais nos abandonou. No reino da «filosofia do conceito absoluto», ambivalente se torna a afirmação espantosa e provocadora do carácter passado da arte, pois tal sentença pode significar que a arte não desempenha hoje qualquer papel e nada mais nos diz ou, pelo contrário, que no ponto de vista do conceito absoluto, a arte é algo de passado, porque ocupou sempre e ocupará relativamente ao conceito pensante o lugar de precursora, que cabe à sensibilidade estética.

---

<sup>70</sup> M. HEIDEGGER, *Die Kategorien- und Bedeutungslehre des Duns Scotus* (Tuebingen 1916).

<sup>71</sup> H.-G. GADAMER, *Hegel und Heidegger* 83.

Neste caso, avança Gadamer, o «carácter passado da arte» seria apenas a expressão especulativa da «simultaneidade», que caracteriza toda a obra de arte. A fórmula ambígua de «consumação da Metafísica» usada por Heidegger termina «numa ambivalência comum a Hegel e Heidegger», que se pode resumir na pergunta se a mediação dialéctica total de todos os caminhos imagináveis do pensamento empreendida por Hegel termina necessariamente encerrada no círculo da reflexão em que o pensamento se pensa a si mesmo e se a posição, que Heidegger procura definir contra Hegel, também fica presa «da infinitude interior da reflexão»<sup>72</sup>. A resposta vai depender do encontro entre Hegel e Heidegger em que, através de correspondências inegáveis, como, v.g., a relação entre a unidade dos opostos e o ser dos sendos, a reflexão do reflectido no espelho da consciência e a verdade como desvelamento daquilo mesmo, que se oculta, se mostre que a pergunta heideggeriana é suficientemente radical e abrangente para não só conter o que Hegel pergunta mas também para o interrogar a ele mesmo no seu último reduto. É impressionante a perseverança com que até hoje (1967) o pensamento de Heidegger gravita em volta de Hegel em tentativas sempre novas de demarcação. Neste contexto, pergunta Gadamer se Heidegger em *Ser e Tempo* se não aproximou de modo mais estreito do conceito de «objectivo» de Hegel, que havia conduzido expressamente a Dialéctica do Espírito para além da subjectividade e da consciência de si. Outro ponto em que o pensamento de Heidegger parece tocar o idealismo especulativo de Hegel, é a inserção da história na problemática fundamental da filosofia, na sequência da convicção do séc. XIX de que doravante sem consciência histórica seria impensável uma consciência filosófica. Hegel uniu natureza e história sob o domínio daquele conceito de Logos, que já os gregos elevaram a fundamento da Filosofia Primeira. Se a Teodiceia mais antiga ainda no tempo da Aufklärung se reclamou da racionalidade matemática do acontecimento natural como criação de Deus, também Hegel estendeu o manto da racionalidade à história do mundo, de acordo com o paradigma helénico. Desde os gregos, o Logos ou Noûs foi pensado como o fundo essencial do mundo, apesar de toda a desordem e irregularidade do mundo sublunar. Também Hegel ensinou a reconhecer na História a razão, mau grado as contradições gritantes, que nos põe perante o olhar o caos da história humana, e introduziu no reino do pensamento o que antes fora confiado à fé e à confiança na Providência por estar velado ao conhecimento humano<sup>73</sup>. A dialéctica foi o meio mágico, que permitiu a Hegel conhecer na história humana uma

---

<sup>72</sup> ID., *o.c.* 84.

<sup>73</sup> ID., *o.c.* 87.

necessidade tão convincente e racional como a que desde a Antiguidade e mesmo na Época da Ciência Moderna da Natureza foi oferecida pela ordem e pela legalidade da Natureza. Com a sua Dialéctica, Hegel religou-se ao conceito antigo da mesma, segundo o qual a dialéctica no cume das contradições realiza a sua essência. Porém, enquanto a Dialéctica Antiga mediante a elaboração de oposições exigia apenas realizar um trabalho preparatório do conhecimento, Hegel transformou em positiva esta tarefa propedéutica ou negativa da Dialéctica <sup>74</sup>, isto é, o seu sentido está, segundo Hegel, em realizar, através do agudizar das oposições, o salto para uma verdade superior, que unifica contradições. A força do Espírito é a síntese enquanto mediação de todas as oposições ou eliminação sublimadora <sup>75</sup>. De facto, «eliminação» tem a princípio um sentido negativo, pois a contradição de imediato nega a validade de algo. Porém, Hegel transforma o sentido negativo de eliminação no positivo de conservação de todos os momentos de verdade contidos nas contradições ou de sublimação desses momentos numa verdade, que abrange e unifica tudo o que é verdadeiro. Deste modo, a Dialéctica, ao opor-se à unilateralidade das abstracções, torna-se a advogada do concreto, isto é, não sabe apenas mediar todas as oposições do pensamento mas também eliminar e sublimar todas as oposições da realidade. Nestas condições, a maior estranheza, a mais profunda desconfiança, a mais radical hostilidade, que nos sobrevêm como forças da história, são superadas pela reconciliação da razão. Por isso, Hegel vê na razão, que unifica todas as contradições, «a estrutura universal do ser», a força do Espírito, que transforma em próprio o que se opõe, e realiza no ser do outro o conhecimento de si e, com isto, a eliminação da alienação. Neste poder do Espírito realiza-se a estrutura da Dialéctica, que, enquanto constituição universal do ser, governa a essência histórica do homem e Hegel sistematizou na sua *Lógica* <sup>76</sup>.

Os três degraus de ser, essência e conceito da *Lógica* de Hegel pelos quais o espírito regressa à transparência de si mesmo, podem justificar de modo convincente a expressão com que Heidegger nos seus primeiros anos definiu Hegel: «ele é o grego mais radical» <sup>77</sup>. No entanto, Gadamer sublinha uma ambiguidade de fundo desta expressão: por um lado, trata-se aqui de uma «radicalização do pensamento metafísico grego de mundo», quando Hegel pensa a razão activa e vitoriosa não só na natureza mas também na esfera do mundo histórico e humano; por outro, esta realização radical

---

<sup>74</sup> ID., Hegel und die antike Dialektik 7-30.

<sup>75</sup> ID., *o.c.* 87.

<sup>76</sup> ID., *o.c.* 89.

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

do Logos aparece a Heidegger como expressão daquele esquecimento do ser, para que, a partir do seu começo, tende irremediavelmente a essência moderna do saber, que a si mesmo se sabe, e do querer, que a si mesmo se quer. A esta luz, a consciência histórica de Heidegger revela-se como o contra-projecto extremo relativamente ao projecto hegeliano do saber absoluto e da auto-consciência consumada da liberdade, que subjaz à filosofia de Hegel. Por isso, Heidegger pensa a unidade histórica da Metafísica de Platão até Hegel como a história do esquecimento progressivo do ser.

O começo da Metafísica é o sendo como objecto do nosso saber e das nossas proposições e pretender regressar aquém deste começo e, portanto, aquém de Platão e de Aristóteles foi a tarefa de Heidegger mas também da *Lógica* de Hegel no capítulo dedicado ao ser, sendo lícito falar aqui de um regresso ao estádio pré-metafísico. A encarnizada polémica de Nietzsche contra o Platonismo e o Cristianismo e a sua descoberta da Filosofia «na idade trágica dos Gregos» foram já um pressentimento de um pré-mundo do pensamento, cujo aparelho conceptual foi tentado por Heidegger na elaboração da pergunta pelo ser.

No seu regresso aquém da Metafísica Grega, Heidegger deixou-se orientar por «um momento anti-grego da história religiosa do Cristianismo», pois desde o apelo de Lutero ao dever de renegar Aristóteles através de Gabriel Biel e Mestre Eckhardt até às profundas variações filosóficas de Agostinho sobre o Mistério da Trindade age e influi um motivo anti-grego, que apela para a palavra e para o ouvir, que têm o primado na tradição vetero-testamentária de Deus<sup>78</sup>. Por isso, o princípio grego do Logos e do eidos, a expressão e a custódia helénicas dos contornos visíveis das coisas surgiram como uma violência alienante feita «ao mistério da fé». Ora, tudo isto influiu na nova formulação de Heidegger da pergunta pelo ser e explica «a sua célebre expressão 'superficialidade dos gregos'»<sup>79</sup>. Nestas circunstâncias e na concepção de começo como raiz de possibilidades, que o homem não domina, Gadamer pergunta se foi por mero acaso que no crepúsculo da primavera pre-socrática outras profundidades transpareceram através do véu do logos, que somente agora, no fim da tradição metafísica e no limiar do Positivismo e do Niilismo, são conhecidas do pensamento. Da mesma actualidade participa o fragmento de Anaximandro não só por parecer a Schopenhauer uma versão grega do pessimismo indiano e prefigurar o seu próprio filosofar mas também por antecipar o «carácter temporal do ser», pensado por Heidegger. Ora, este regresso de Heidegger ao começo é recordação mediada pelo esquecimento

---

<sup>78</sup> ID., *o.c.* 90.

<sup>79</sup> ID., *o.c.l.c.*

do ser patente no niilismo europeu, no domínio do positivismo e no colapso do «verdadeiro mundo», que se tornou fábula. Com o decorrer do tempo adensou-se o olvido do ser como começo, que a «destruição» heideggeriana, correlato da eliminação de Hegel, vai recordar no regresso aos gregos e radicalizar relativamente ao futuro <sup>80</sup>.

Heidegger jamais se apropriou da necessidade histórica, que em Hegel domina a construção da história do mundo como razão na história. Por isso, Heidegger evita conscientemente no seu pensamento tardio expressões como «história» e «historicidade», que desde Hegel dominaram a reflexão sobre o fim da Metafísica e estavam marcadas pelo relativismo histórico. Em vez dessas expressões, fala-nos de «envio» e de «destinação» para afastar a ideia de que se trate de possibilidades criadas pelo próprio homem, pela sua consciência histórica ou consciência de si mas primariamente de possibilidades trazidas pelo que é enviado ao homem e pelo qual ele é de tal modo determinado que toda a auto-determinação e toda a auto-consciência lhe são posteriores <sup>81</sup>.

Embora Heidegger não se proponha defender a necessidade do processo histórico, ele atribui-lhe no entanto «uma sequência interna», quando pensa a Metafísica como a unidade da história do esquecimento do ser consumado na idade técnica. Porém, ao pensar a unidade deste esquecimento na dissolução histórica crescente da Metafísica, acontece ao pensador esperar o regresso do esquecido. Em certas expressões de Heidegger, ficou claro que entre o esquecimento crescente do ser e a espera da sua chegada há uma articulação, que se assemelha à eliminação sublimadora de Hegel. A partir da radicalização do esquecimento do ser na época da técnica justifica-se racionalmente aquele «expectativa escatológica» de uma viragem, que, sob tudo o que é produzido e reproduzido, deixe ver o que é. Ora, conclui Gadamer, «devemos conceder que tal consciência histórica de si não é menos abrangente do que a filosofia hegeliana do Absoluto» <sup>82</sup>. Abordando de novo o problema das ambiguidades de Hegel, Gadamer pergunta se a dialéctica hegeliana visa apenas a extrema consequência da auto-transparência absoluta da ideia ou da «determinação absoluta» do ser como Espírito ou se a verdade visada é um resultado, que se não pode dissociar do seu devir, é «o todo do seu devir e do seu caminho». Heidegger foge a esta ideia de verdade de Hegel, opondo-lhe a temporalidade e a finitude da existência humana, como Adorno a contradição de o todo não ser o verdadeiro mas o falso. Porém, segundo Gadamer, deste modo unilateral não se faz justiça a Hegel, pois as ambiguidades do

---

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

<sup>81</sup> ID., *o.c.* 91.

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

seu pensamento «têm no fim uma significação positiva» e, por isso, não permitem pensar o seu conceito de todo e o de ser a partir da determinação ou mediação total. Da ida aos gregos com Hegel e Heidegger resultou para Gadamer a preferência pela finitude socrática do saber do não-saber, pela realidade fáctica e pelo conseqüente confronto de razões ou interpretações dos intervenientes do diálogo, que na sua oposição e possível entendimento ficam sempre a caminho de uma realidade fáctica perguntável e ainda não-dita, longe da mediação total e da unidade terminal absoluta dos opostos, onde se desenha um salto lógico e não uma chegada real. Na verdade, a síntese universal, que o Idealismo Especulativo de Hegel exige, contém «uma tensão não resolvida», um sentido oscilante entre a unidade dos opostos e das contradições e o seu radical antagonismo ou, por outras palavras, uma diferença entre a especulação como dimensão positiva da visão racional e a dialéctica enquanto realização da argumentação filosófica ou explicitação dos opostos implicados e superados na unidade racional e positiva<sup>83</sup>. A tensão não resolvida opõe o método da cadeia dos opostos à experiência histórica e concreta da razão, em que se baseia o processo dialéctico. Na base desta ambivalência vê Gadamer uma dupla orientação: por um lado, Hegel persegue o ideal metódico do pensamento objectivador, articulado por Descartes à consciência de si e sua cadeia de razões e elevado por Hegel ao «panmetodismo lógico» ou dialéctico; por outro lado, subjaz a este ideal metódico da argumentação racional «a experiência concreta da razão», raiz da possibilidade e da tarefa do método. A dinâmica concreta da razão conciliadora desta dupla orientação está documentada na *Lógica* de Hegel: na base da totalidade das determinações do pensamento, do todo dialéctico das categorias, há «a dimensão do pensamento», que Hegel designa «através do singular monoteísta 'o Lógico'». A este singular corresponde o uno, que é, segundo Heidegger, o tema exclusivo de qualquer pensador, em Hegel se traduz também pela «unidade do especulativo e do racional», que lhe permitiu receber na sua *Lógica* todas as sentenças de Heraclito em que este princípio especulativo de unidade de modo variado se exprimiu<sup>84</sup>. Dentro de certo paralelismo, também em Heidegger a história do esquecimento progressivo do ser ou da Metafísica se articulou a «um envio do ser, que determina o presente e o futuro» e «este poder do começo, que continuou a influir, foi detectado por Heidegger na  $\phi\upsilon\sigma\iota\varsigma$  de Aristóteles, no enigma da *analogia entis*, na «sede de existência» de Leibniz, na «Metafísica finita» de Kant, no «fundamento

---

<sup>83</sup> ID., *o.c.* 92.

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

em Deus» de Schelling e finalmente na unidade hegeliana do especulativo e do racional <sup>85</sup>.

Há um testemunho externo da liberdade de Hegel relativamente ao seu método, que o situa na vizinhança de Heidegger: «é a relação dos dois ao espírito especulativo da língua alemã». A verdadeira presença de Hegel na linguagem dos seus contemporâneos não se deveu a conceitos vulgarizados como tese, antítese e síntese, espírito subjectivo, objectivo e absoluto e sua aplicação esquemática aos campos mais diversos da investigação mas à «força efectiva da língua alemã», que insuflou na sua filosofia o sopro da vida. O texto original do pensamento hegeliano não tem correspondência directa nas grandes línguas cultas em que foi traduzido, como está patente nas palavras, v.g., ser e existir, essência e realização, conceito e determinação. Em toda a tradução de Hegel, o pensamento sofre inevitavelmente a tentação de cair «no horizonte conceptual da Escolástica e da sua história mais recente e por tal véu estranho de palavras não pode transparecer «a força especulativa», que ressoa nas correspondentes palavras alemãs e seus múltiplos e extensos campos semânticos. Para mostrar que a língua alemã falada por Hegel tem outras possibilidades, que a filosofia hegeliana também reprimiu, Gadamer propõe como exemplo a primeira frase do segundo volume da *Lógica* de Hegel, que Heidegger escolheu para um encontro entre antigos alunos por ocasião do jubileu da Universidade de Freiburg e de que se oferece a seguinte tradução literal, ambígua e imprecisa: «A verdade do ser é a essência» <sup>86</sup>. No sentido de Hegel, o ser imediato entra em si e tal entrada é a essência, pois historicamente do carácter indeciso do ser de Parménides avançou a filosofia de Platão e de Aristóteles para a esfera reflexiva da essência e da forma, da substância e da existência. Deste modo, a História da Filosofia da Antiguidade de Hegel apresenta uma espécie de comentário a este trânsito do pensamento pré-socrático para o pensamento platónico-aristotélico. No entanto, critica Gadamer, nenhuma das palavras da frase de Hegel (verdade, ser, essência) tinha o sentido restrito da Metafísica, que, através dos conceitos latinos e da sua elaboração escolástica, serviu de base às traduções de Hegel para italiano, espanhol, francês e inglês. A tradução «*veritas existentiae est essentia*» seria um perfeito sem-sentido e estaria privada de todo o movimento especulativo, que fala na vida das palavras alemãs e das suas relações. De facto, quando ouvimos a expressão «verdade do ser», ressoa em nós uma polissemia, que não existe na palavra «*veritas*»: sinceridade, desvelamento, autenticidade, prova, etc. Por seu

---

<sup>85</sup> ID., *o.c.* 95.

<sup>86</sup> ID., *o.c.* 94.

lado, «ser» não é existir nem ser concretamente nem tão-pouco ser-algo mas realizar-se historicamente, acontecer, como, v.g., o movimento de se tornar presente ou vir à presença. Ao propor à discussão a frase de Hegel, Heidegger desejava que se discutisse em que medida Hegel coagia ao método do processo dialéctico «o que a linguagem enquanto verdade e visão com maior profundidade apresenta e manifesta». Se deixarmos falar a linguagem e escutarmos o que ela diz, não só distinguiremos algo de diferente daquilo, que Hegel pretendeu conceptualizar na totalidade da sua Dialéctica da Lógica, mas perceberemos imediatamente que a verdade do ser é o seu desvelamento e ocultação no acontecer histórico dito numa linguagem, que é do ser.

A força da linguagem poética de Hoelderlin apontou a Heidegger «o fundo e o chão seguros», para onde se dirigia o seu regresso aquém da Metafísica e em que se alicerçava a crítica da linguagem metafísica e toda a destruição expressa dos conceitos tradicionais. Por isso, Heidegger teve de se propor como tarefa permanente delimitar a sua tentativa própria de pensar relativamente à de Hegel, pois a arte conceptual deste mergulhava raízes no mesmo chão especulativo da língua alemã<sup>87</sup>. Sendo a linguagem por essência interpelação, que o ser temporal dirige ao homem e não mera enunciação, tornou-se inevitável a crítica de Heidegger à filosofia grega do Logos e à respectiva recepção hegeliana. De facto, se o especulativo ou o positivamente racional for pensado como presença, tem de ser necessariamente referido a um Absoluto, que o percepcione, seja ele o Noûs, o intellectus agens ou a Razão e essa presença deve ser enunciada numa proposição ou frase, cujos predicados jamais dizem de uma vez o sentido do sujeito e estão, por isso, em permanente e inquieta auto-eliminação. Para Heidegger, que não reduz o falar à enunciação mas faz dele antes de mais a voz da presença temporal do ser, que no seu claro-oscuro nos interpela, dizer é apoiar-se no que há para dizer na sua totalidade e manter-se na sua finitude perante o não-dito<sup>88</sup>. Com a relação intrínseca entre verdade, linguagem e ser no pensamento de Heidegger terminou a sua última lição. Era sua convicção que o pensamento depende do fundo da linguagem natural, que se não reduz a um puro sistema de signos para a transmissão de informações. Na relação da linguagem a mundo, própria do nosso ser-no-mundo, inscreve-se em primeiro lugar o falar dos humanos, que não termina no falado, dada a sua referência ao todo de uma linguagem e à virtualidade hermenêutica do falar, que jamais termina no que se acaba de dizer<sup>89</sup>. O falar supera constantemente a linguagem

<sup>87</sup> ID., *o.c.* 95.

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

<sup>89</sup> ID., *o.c.* 96.

constituída em que porventura nos encontramos, abre-nos ao encontro com línguas estranhas e de outra formação histórica, a diferentes experiências de mundo, que não temos e para as quais nos faltam as palavras e a partir das «constantes» do seu estatuto natural entabula diálogo com a linguagem técnica e a própria linguagem filosófica.

Em 1971, a ideia da *Lógica* de Hegel foi tema de uma nova investigação de Gadamer, em que, ao lado da sua vinculação à Filosofia Grega, da relação da *Lógica* e sua pureza conceptual com a *Fenomenologia do Espírito* e da crítica a leituras contemporâneas, sobressaiu de novo o problema axial da linguagem. Após o interesse por Hegel manifestado pelo Neo-kantismo, no início do séc. XX ressurgiu o Idealismo Especulativo sobretudo na Itália, Holanda, Inglaterra e França, como provam as figuras de Croce, Bolland e Bradley. Perante a unilateralidade de Heidegger e de A. Kojève, que privilegiaram a *Fenomenologia do Espírito*, é a Ciência da *Lógica* para Gadamer não só o primeiro passo para a construção do Sistema das Ciências Filosóficas de Hegel mas a sua primeira e fundamental secção. Daí, o estudo publicado em 1971 sobre a ideia hegeliana de *Lógica*, o seu método, o problema assaz discutido do seu começo e a actualidade da *Lógica* de Hegel nas suas relações com o problema da linguagem <sup>90</sup>.

A *Lógica* de Hegel é a consumação da filosofia transcendental iniciada por Kant, que a «Doutrina da Ciência» de Fichte não conseguira realizar, porque no fundo Fichte «exigiu, mais do que realizou, a elevação e purificação do eu empírico em Eu transcendental», o que Hegel conseguiu na sua *Fenomenologia do Espírito*, ao mostrar que o Eu puro é Espírito. Isto é o resultado colhido no caminho, que o Espírito percorre no seu aparecimento, deixando atrás de si as figuras da consciência de si e de «nós», além de todas as formas de razão e de Espírito ainda presas das oposições da consciência. No fim do percurso, a verdade do Eu Transcendental é o saber puro e, por isso, no fim do último capítulo da *Fenomenologia do Espírito* sobre o «saber absoluto» aparece a ideia da «Ciência Filosófica», cujos momentos já não são determinações da consciência mas conceitos precisos, de que trata a *Lógica*. Deste modo, o começo da ciência assenta no resultado das experiências da consciência, que começa com a certeza sensível e se consuma nas configurações do Espírito a que Hegel chamou «saber absoluto»: Arte, Religião e Filosofia. São configurações absolutas, porque nelas nenhuma consciência ultrapassa mais o que nelas afirmativamente se mostra mas apenas se pensam pensamentos ou o conceito puro nas suas determinações puras, isto é, a Razão e o Espírito

---

<sup>90</sup> ID., «Die Idee der hegelischen Logik (1971)» in: ID., *Hegels Dialektik* 49-69.

para além do simples sujeito, recuperando-se a verdade da Metafísica concebida por Aristóteles como *Noûs* e por Tomás de Aquino como «*Intellectus Agens*» e identificado a uma Lógica Universal, que desenvolve os pensamentos de Deus antes da criação. Nesta purificação máxima, o conceito hegeliano de Espírito, que transcende as formas subjectivas da consciência de si, remonta à Metafísica do Logos e do *Noûs* da tradição platónico-aristotélica, que se situa antes de toda a problemática da consciência de si mas Hegel vai refundar sobre a base do espírito moderno, que se conhece a si mesmo. Da auto-transparência da consciência e não do ser, que se desvela e oculta, provém a luz em que está tudo o que é verdadeiro sem qualquer fundamentação onto-teológica posterior<sup>91</sup>.

É a dialéctica platónica que Hegel segue como modelo, dado que ela, como filosofia do Logos, teve a ousadia de «contemplar os pensamentos puros em si», obtendo como resultado o desenvolvimento do universo das ideias, a que Hegel chamou pela primeira vez «o lógico». Foi também «exigência da dialéctica hegeliana da Lógica» satisfazer através do desenvolvimento sistemático de todos os pensamentos o imperativo de os justificar claramente. Porém, isto já não pode acontecer na condução viva de um diálogo socrático, que supera um após outro pretensos saberes, criando progressivamente, por perguntas e respostas, o entendimento dialógico nem tão-pouco na fundamentação platónica deste processo através da respectiva doutrina das ideias mas segundo o conceito de «ciência», que tinha o seu fundamento último na ideia cartesiana de método e se desenvolveu na filosofia transcendental de Kant a partir do princípio da consciência de si. Na *Ciência da Lógica* de Hegel, onde o Espírito alcançou o elemento puro da sua existência ou o conceito, a dedução sistemática dos conceitos puros configura o sistema da ciência como um todo. Deste modo, a *Ciência da Lógica* apresenta a totalidade das possibilidades do pensamento de um modo necessário, de acordo com a determinação progressiva do conceito, portanto com um sentido de que o diálogo infinito da alma consigo mesma de Platão não passava de um paradigma formal<sup>92</sup>.

Na Filosofia Pré-socrática de Elea, que perante a experiência sensível defendeu as exigências do pensamento, encontrou Hegel a ideia de Dialéctica, que lhe permitiu elevar a lógica tradicional a uma Ciência Filosófica autêntica. Para Hegel, foram estes pensadores gregos os primeiros a abandonar a terra firme e a aventurar-se ao alto mar do pensamento unicamente com a ajuda do próprio pensamento, numa realização da

---

<sup>91</sup> ID., *o.c.* 51-52.

<sup>92</sup> ID., *o.c.* 52.

«razão pura», que ressoa ainda no título de *Crítica da Razão Pura* de Kant. Historicamente, a expressão «pensamento puro» tem uma origem pitagórico-platónica e significou a purificação, a catarse, pela qual o pensamento se libertava de toda a perturbação dos sentidos<sup>93</sup>. Nos diálogos socráticos ensaiou Platão «esta arte do pensamento puro», evidenciando no entanto uma falta, que, segundo Hegel, está em não produzir qualquer conhecimento científico positivo. De facto, a dialéctica platónica não é propriamente um método em sentido moderno e muito menos o método transcendental de Fichte e de Hegel, pois nela não há qualquer começo absoluto nem qualquer justificação mediante uma ideia do saber absoluto, que estivesse purificada de toda a oposição entre saber e sabido e abarcasse em si todo o saber, cujo conteúdo total se consuma na progressiva determinação do próprio conceito. De facto, o encadeamento das ideias não têm o mesmo sentido em Platão e Hegel. No diálogo *Parménides* é convicção fundamental que não há uma verdade de uma só ideia, pois isolar uma ideia é sempre desconhecer a verdade. As ideias só estão «aí» no seu encadeamento, na sua mistura ou rede como acontece no encontro ou no diálogo da alma consigo mesma. Porém, o pensamento humano não tem para Platão a constituição de um Espírito originário, infinito e intuitivo mas só apreende o que é no desenvolvimento discursivo dos seus pensamentos. Nesta linha da finitude interveio a filosofia de Kant, ao legitimar o conceito mediante a sua relação a uma experiência sensível possível. O *Parménides* de Platão deu visibilidade à verdade de que o Logos é sempre um complexo de ideias, a relação das ideias entre si e a primeira verdade da *Lógica* de Hegel é uma verdade de Platão, que já no *Menon* afirmou o parentesco de toda a natureza, a ponto de o caminho da recordação de uma coisa ser o caminho para todas. Não havendo ideias singulares, torna-se tarefa da Dialéctica liquidar «a inverdade do ser-para-si» da pretensa ideia singular. É a relação a outro que está presente em toda a reflexão, que nada seria sem a relação do reflectido e do reflector. Por isso, a identidade não teria qualquer significado autónomo, se a mesmidade não implicasse a diferença: «Identidade sem diferença seria absolutamente nula»<sup>94</sup>. As determinações da reflexão ou das relações de espelhamento entre reflector e reflectido são o argumento mais convincente quanto ao encadeamento interno das ideias e subjazem à argumentação do *Sofista* de Platão, ao possibilitar integrar no todo de um discurso qualquer relação de ideias. Na dialéctica platónica não há distinção clara entre «conceitos puros da reflexão», como diferença e mesmidade, que se predicam do

---

<sup>93</sup> ID., *o.c.* 53.

<sup>94</sup> ID., *o.c.l.c.*

Logos, e «conceitos de mundo» ou «conceitos cosmológicos» como movimento e descanso, que se misturam no *Sofista* e no *Timeu*. Porém, tal mistura responde à exigência de a Dialéctica pensar a totalidade das ideias, em que se integram as «categorias», que de todas as coisas se dizem como «vogais do ser» e os conceitos aplicados apenas a regiões limitadas da realidade. Também para Hegel, conceitos de objecto e conceitos de reflexão interior são apenas degraus diferentes da caminhada para a doutrina final do conceito, em que as ideias fundamentais são enunciações do Absoluto, que necessitam apenas do método sistemático para uma articulação total. Na doutrina hegeliana do conceito consuma-se a unidade do pensamento é ser, já visada no realismo das categorias aristotélicas e na adequação transcendental kantiana entre condições do conhecimento e as de objectos do mesmo conhecimento. A ideia hegeliana de Lógica pretendeu unificar a tradição da doutrina das categorias enquanto conceitos fundamentais do ser, que constituem o objecto da experiência, com os conceitos puros da reflexão, que são determinações puras do pensamento, recuperando-se para o conceito de forma recebido da Metafísica aristotélica o seu poder originário de determinar o objecto <sup>95</sup>.

Hegel teve consciência das limitações da sua Lógica. Gadamer lembra que ele reconheceu na sua *Ciência da Lógica* que as grandes linhas carecem de aperfeiçoamento nas suas distinções mais finas, admitindo até a intenção de mostrar a mesma realidade a partir de outro ponto de vista e que se podia atingir o mesmo resultado de outro modo. Por outro lado, Hegel confessou que não cumprira a grande tarefa, que se propusera com a sua Lógica e que tal tarefa em sentido absoluto não era realizável <sup>96</sup>.

Ao falar de ciência, Gadamer não olvida o seu aspecto de necessidade mesmo quando aplicada à *Fenomenologia do Espírito*. O método da Dialéctica tem de garantir que o desenvolvimento do processo dos pensamentos não é arbitrário nem surge da posição subjectiva de quem pensa e passa de um ponto de vista para outro, numa exterioridade de escolha perante diferentes opções. O avanço deve processar-se, «de modo imanentemente necessário», de uma forma de saber para outra: «Na *Fenomenologia do Espírito* realiza-se isto como um jogo muito complicado» <sup>97</sup>. Aqui, a experiência, que a própria consciência faz e que nós observamos e concebemos, é só ela o objecto da ciência, em que se desenvolve a negatividade imanente do conceito de se eliminar e de prosseguir a sua determinação: «Isto é a necessidade da 'ciência', que é a mesma na *Fenomeno-*

---

<sup>95</sup> ID., *o.c.* 54-55.

<sup>96</sup> ID., *o.c.* 55.

<sup>97</sup> ID., *o.c.* 56.

logia e na Lógica»<sup>98</sup>. Na *Fenomenologia do Espírito* realiza-se este processo da ciência como um vaivém entre o que a nossa consciência quer saber e aquilo, que realmente se contém no que ela diz. Deste modo, há sempre a contradição entre o que nós pretendemos dizer, e aquilo, que de facto dizemos e, por isso, devemos abandonar constantemente o que é insuficiente e fazer uma nova tentativa para dizer o que queremos dizer. Tal é o progresso metódico pelo qual a *Fenomenologia* avança para o seu fim ou para a visão termial de que o saber está finalmente onde aquilo, que desejamos saber e aquilo que é, se não distinguem mais<sup>99</sup>. Na *Ciência da Lógica* o saber não se distingue mais do seu conteúdo, na sequência do resultado da *Fenomenologia* de que a figura suprema do saber é aquela em que já não há diferença alguma entre visar e visado. Assim, a obra de arte, por exemplo, prescreve-nos como pretende ser apreendida e a ciência, que é a filosofia, pressupõe o mesmo ponto de vista do saber absoluto e, por isso, na primeira disciplina, que é a Lógica, Hegel trata do «conteúdo puro dos pensamentos», perfeitamente purificado de todo o opinar subjectivo de quem pensa, sem incorrer em nada de místico. O saber acerca da Arte, da Religião e da Filosofia é comum a todos os que pensam de tal modo que não faz sentido distinguir uma consciência individual de outra, pois a universalidade da razão está em se libertar de todas as condições subjectivas. Na *Fenomenologia* é claro o caminho e o fim do movimento do pensamento: a consciência humana avança da insustentável certeza sensível e de figura em figura atinge as formas objectivas do Espírito Absoluto, «nas quais eu e tu somos a mesma alma»<sup>100</sup>. Porém, na *Lógica*, onde se trata apenas de conteúdos de pensamento e não do movimento do pensar, nasce um movimento e um caminho a percorrer, cujo rigor metódico exclui toda a série de hipóteses e exige um ponto de partida fixo e seguro e um processo em que não interferem posições subjectivas. Assim, o movimento e o progresso do pensamento lógico preenchem o começo da Lógica, constituído pela ideia de ser, pela identidade entre ser e nada e pela síntese dos dois, que é o devir. A essência do começo é dialéctica, pois, sem qualquer pressuposto, ela mostra-se como algo primeiro e imediato, que só é começo na medida em que desencadeia um processo e só mediado por este se pode determinar como começo. Não há na *Lógica* qualquer diferença entre o visado pelo pensamento, o efectivamente pensado e o dito e é indiferente se eu penso, digo algo ou qualquer outro. No pensamento lógico é pensado o comum, que exclui toda a privacidade

<sup>98</sup> ID., *o.c.* 58.

<sup>99</sup> ID., *o.c.* 57.

<sup>100</sup> ID., *o.c.* 58.

do pensar, pois nele «o eu está purificado de si mesmo»<sup>101</sup>. Porque o ser e o nada carecem de determinações, Hegel pôde afirmar expressamente que o ser e o nada são a intuição ou o pensamento vazios, não no sentido em que nada são mas na aceção de serem algo, que não é o que poderia ou deveria ser. Por isso, o pensamento vazio é um pensamento, que ainda não é o que o pensamento é, surgindo a verdade no devir ou trânsito do ser para o nada ou do nada para o ser. Ser e nada são momentos do conceito de devir e só nele se distinguem como o nascer e o desaparecer, o devir-para-o-ser e o devir-para-o-nada. O equilíbrio entre nascer e desaparecer, de que fala Hegel, é apenas outra expressão para designar a indistinção do ser e do nada pois no devir está sempre aberta a possibilidade de o vermos como um «nascer» ou um «desaparecer». Porém, ser e nada são pensamentos puros, que nada representam senão a si mesmos e só acontecem no movimento do pensar como intuição ou pensamento vazios a caminho da auto-determinação. Se o ser e o não-ser são abstrações sem verdade, só o devir é o primeiro verdadeiro, que avança segundo a necessidade imanente do desenvolvimento dialéctico do pensamento<sup>102</sup>. A este ponto de partida absoluto, único e necessário opôs Gadamer o seu acesso hermenêutico-dialógico ao começo.

A pergunta final de Gadamer é de extrema importância para a Hermenêutica, ao pretender saber se a tarefa, que Hegel cometeu à *Lógica Transcendental*, foi convincentemente fundamentada, quando ele recorreu «à chamada *Lógica natural*», descoberta «no instinto lógico da linguagem». A expressão «instinto» usada por Hegel significa claramente a tendência inconsciente mas indesviável para um fim, como acontece no comportamento animal. Neste caso, o instinto lógico da linguagem dirige-se inexoravelmente para o «lógico», pois nas palavras e nas formas gramaticais e sintácticas torna-se já visível «a tendência objectivadora da razão», característica da dimensão expositora do logos grego, em que o pensado e dito se torna manifesto e pode ser apontado antes de qualquer tomada de atitude do sujeito quanto à sua verdade. Já Aristóteles preferiu o logos apofântico aos restantes modos de discurso, porque nele domina apenas o «mostrar» ou o «tornar manifesto» sob cuja égide se desenvolve a lógica proposicional. Ao traduzir conceptualmente na sua *Lógica* a estrutura da Dialéctica, Hegel considerou as determinações lógicas das ideias como a identidade, a diferença, a relação, etc., oriundas do *Sofista* de Platão já implicadas na própria linguagem e viu reflectidas na Gramática estruturas lógicas<sup>103</sup>. As categorias naturalmente activas no falar são pensadas na

<sup>101</sup> ID., *o.c.* 60.

<sup>102</sup> ID., *o.c.* 62.

<sup>103</sup> ID., *o.c.* 64.

todas as relações concretas de sentido <sup>108</sup>. Assim como a palavra, que dizemos, está referida ao contínuo do entendimento inter-humano, que não só determina a palavra como de novo a recolhe, «também a frase especulativa reenvia para um todo da verdade, sem ser nem dizer este todo», que é visado mas não exaurido. O todo a que a linguagem se reporta sem com ele se identificar nem jamais o dizer, é pensado por Hegel como «a reflexão em si», que traduziria esse todo na verdade transparente do conceito. Daí, o inevitável confronto da verdade como «reflexão em si» com a verdade como «alétheia». A frase especulativa enquanto linguagem visa o ser-em-si da reflexão sem jamais o dizer plenamente como as interpretações da palavra em que se oculta a verdade ou o «Ereignis» do ser no sentido heideggeriano, que precede e abre o espaço a todo o conhecimento e reflexão. Heidegger sentiu-se seduzido pela tentação do «especulativo» hegeliano, que o levou não só a uma permanente discussão da Dialéctica de Hegel e à consequente demarcação de fronteiras mas também a uma crítica do conceito hegeliano de reflexão no segundo volume da sua obra sobre Nietzsche <sup>109</sup>. Heidegger aproxima a «reflexão» hegeliana de «alétheia» ou vinda à luz do que simultaneamente se oculta, marcando a diferença entre a dimensão do «lógico» do império conceptual de Hegel e o espaço da verdade como desvelamento ou vinda à luz da linguagem, pois a linguagem em que vivemos, é um elemento em sentido totalmente diverso do da reflexão hegeliana visada pela frase especulativa. A linguagem envolve-nos como a voz da terra-mãe, que respira uma familiaridade imemorial <sup>110</sup>. Heidegger chama à linguagem a habitável «casa do ser» onde certamente acontece o desvelamento do que está presente, até à proposição objectivadora e também o ocultamento, já que «no falar a linguagem permanece... o essencialmente velado». A reflexão não atendeu ao que se vela no seu espelhamento mas é apenas a tentativa incansável de trazer perante si ou espelhar o que se mostra, tornando-o objecto, cuja «alteridade» o conceito procura eliminar na busca da certeza e da consciência de si, que é uma espécie de movimento de apropriação ou construção da habitação própria, que tem caracterizado a autonomia criativa da civilização ocidental. Ao transformar o sendo em objecto de que se apropria, a reflexão hegeliana é, por essência, uma «des-apropriação» ou liquidação do sendo que se mostra, e, nesta perspectiva, Gadamer conclui que «Hegel aparece... como a consumação consequente de um caminho de pensamento, que vem de longe, à maneira de um fim em que se dese-

---

<sup>108</sup> ID., *o.c.* 67.

<sup>109</sup> M. HEIDEGGER, *Nietzsche II* (Pfullingen 1961) 464.

<sup>110</sup> H.-G. GADAMER, *o.c.* 67-68.

nam formas filosóficas futuras como as representadas por Marx e pelo Positivismo Lógico»<sup>111</sup>. Por outro lado, surge com clareza o que se opõe a Hegel e à sua perspectiva de pensamento, Schelling captou em primeiro lugar e Heidegger desenvolveu na pergunta pelo ser e pela diferença ontológica. Em vez da reflexão hegeliana, cuja apropriação dos objectos constrói a própria casa conceptual e jamais domina o ser, que na sua clareira ainda permanece abscondito, é de facto outra familiaridade confiante, outro ser-no-mundo como habitar, que prevalecem, onde a palavra e a linguagem estão em obra. Neste contexto, ganham relevo os limites do pensamento de Hegel, onde se rasga a via da Hermenêutica. A *Fenomenologia do Espírito* conduz-nos ao reconhecimento do estranho como próprio e à experiência, que o pensamento faz com os seus pensamentos puros, enviando-nos para a Lógica. Pergunta Gadamer se a Lógica do conceito, que a si mesma se explicita, não reenvia necessariamente para além de si na direcção da «Lógica natural» da linguagem e, portanto, da Hermenêutica. As determinações da Lógica não são para Hegel sem o invólucro da linguagem, em que o pensamento está envolvido, mas a reflexão, em que a Lógica se desenvolve, não é a interpretação, que a linguagem exigiria. Sem tematizar a sua relação à Lógica natural da linguagem, onde se enraizou a Dialéctica de Platão e a superação lógica da Sofística por parte de Aristóteles, a *Ciência da Lógica* de Hegel é uma monumental realização da tarefa de pensar o lógico na raiz da objectivação universal, alongando a lógica tradicional a uma Lógica Transcendental da objectividade e terminando assim a «Doutrina da Ciência» de Fichte. No entanto, pela sua vinculação à linguagem, todo o pensamento deve pelo conceito regressar à palavra, que vincula pela sua abertura originária de mundo. Quanto mais radicalmente o pensamento objectivador reflectir sobre si e a experiência da Dialéctica se desenvolver, tanto mais clara se torna a remissão para a palavra, que está na raiz das suas objectivações: A Dialéctica deve regressar à Hermenêutica<sup>112</sup>.

Foi à sombra da recepção crítica da herança de Hegel que a Hermenêutica de Gadamer precisou traços dominantes do seu perfil. Em 1979, recebeu Gadamer o «Prémio Hegel» da Cidade de Stuttgart, pronunciando na ocasião um discurso sobre «a proximidade plena de tensão» entre Hermenêutica Filosófica e o grande projecto filosófico de Hegel<sup>113</sup> e incidindo de modo especial sobre a influência deste projecto no seu próprio pensamento. Logo de início, ficou assim traçado o horizonte em

<sup>111</sup> ID., *o.c.* 68.

<sup>112</sup> ID., *o.c.* 69.

<sup>113</sup> H.-G. GADAMER, «Das Erbe Hegels (1980)» in: ID., *Gesammelte Werke, Bd. 4* (Tuebingen 1987) 463-483.

que se consolidou o seu trabalho filosófico: «A viragem filosófica, que eu, na sequência da influência de Heidegger, procurei dar à Hermenêutica Romântica e ao seu desenvolvimento posterior através da Escola Histórica de Rancke, Droysen, Dilthey e seus discípulos, não se pode separar da síntese universal de Hegel»<sup>114</sup>. Nesta síntese, pela primeira vez o conceito de logos com que os gregos conceberam o mundo na sua totalidade, foi alargado ao mundo histórico sem para tal se exigirem dados super-racionais de uma história de salvação. A razão na história provocou as mesmas críticas que a tentativa fracassada de submeter a investigação moderna da natureza a um conceito de ciência, que fosse uma *doctrina* ou verdade racional absoluta. Por isso, a dialéctica «aberta» do platónico Schleiermacher<sup>115</sup>, como fundamento de uma metodologia das Ciências do Espírito e a Escola Histórica sobrepuseram-se à construção hegeliana da história do mundo, cabendo a Dilthey empreender sob o nome de Hermenêutica a fundação gnosiológica das Ciências do Espírito, enquanto o Neo-kantismo, ao proclamar o regresso a Kant, visava precisamente abater a desmesura especulativa do Idealismo Absoluto<sup>116</sup>. Porém, o legado hegeliano com realce para o seu conceito de «espírito objectivo» repercutiu-se no pensamento de Dilthey, na filosofia do Neo-kantismo e na Fenomenologia do início do séc. XX. O «espírito objectivo» de Hegel sinalizava o caminho da superação da unilateralidade do subjectivismo moderno, mormente da interpretação «psicológica», enriquecida pela «genial» intropatia de Schleiermacher. Neste contexto, a teoria do «espírito objectivo» tornou-se a herança mais eficaz da Escola de Dilthey (Spranger, Litt, Freyer, E. Rothacker) e do Neo-kantismo em dissolução (E. Lask, E. Cassirer, N. Hartmann)<sup>117</sup>. Gadamer viu-se compelido a decidir entre uma «reconstrução psicológica do pensamento passado» e a «integração do pensamento passado no seu próprio pensamento», optando pela segunda, isto é, contra Schleiermacher e a favor de Hegel. Contudo, apesar desta decisão, a «Filosofia da História do Mundo» de Hegel continuava presa da «contradição insolúvel» entre «um progresso aberto da História» e «uma concepção definitiva do seu sentido», incompatível com uma historicidade séria. Nestas circunstâncias, Gadamer optou pela finitude humana e tornou-se o advogado da «má infinitude» hegeliana em que o fim ainda está por chegar. O que inspirou Gadamer, foi sobretudo a «energia filosófica» com que Heidegger havia oposto «o paradoxo de uma Hermenêutica da Factici-

<sup>114</sup> ID., *o.c.* 463.

<sup>115</sup> ID., «Schleiermacher als Platoniker» in: ID., *Kleine Schriften III* 141-149.

<sup>116</sup> H.-G. GADAMER, *Das Erbe Hegels* 464.

<sup>117</sup> ID., *o.c.* 465.

dade» à Fenomenologia Transcendental de Husserl e ao seu programa de uma nova ciência da consciência e da investigação da intencionalidade. O facto de uma obscuridade ineliminável da nossa facticidade ou «lançamento» ser um feixe de possibilidades e, por isso, portadora da dimensão projectiva da existência humana deve dar «um novo peso» à historicidade do ser-aí e ao significado da sua história. O «peso» da nossa compreensão da história não é apenas um problema do saber ou do conhecer mas uma colaboração no nosso próprio destino. Perante o programa husserliano da filosofia como ciência de rigor e a sua fundação na certeza apodítica da consciência de si foi «uma heresia» afirmar que compreender não é um acto da consciência mas um acontecer em que se constrói a riqueza histórica do espírito e se faz história <sup>118</sup>. Agora o pensamento da historicidade do ser humano não se pode despachar com os epítetos «historismo» e «relativismo» como fez Husserl à construção do mundo histórico nas Ciências do Espírito de Dilthey. Foi isto mesmo que ensinou Heidegger com a sua viragem para a Hermenêutica da Facticidade e o abandono do Idealismo da Consciência de matriz neo-kantiana, que Husserl seguira. Esta viragem hermenêutica de Heidegger incluiu um «contra-projecto filosófico» ou uma «crítica ontológica aos conceitos de objectividade e subjectividade», que já estava implicada no começo do pensamento grego e poderia evocar à distância a crítica hegeliana à «reflexão exterior» em nome da «reflexão em si» do Espírito. A doutrina hegeliana do «Espírito objectivo», paralela da ida husserliana até às coisas, prosseguiu a sua influência, como se depreende do encontro em Davos em 1930 entre o neo-kantiano E. Cassirer e M. Heidegger e onde ficou claro «como o legado de Hegel continuava nos dois pensadores e devia finalmente obrigar o mais novo a um diálogo com Hegel durante toda a vida» <sup>119</sup>.

A «reflexão em si» de Hegel é uma figura de pensamento em que domina e se renova uma herança aristotélica de que se não afasta totalmente o pensamento de Heidegger, robustecido na crítica da Ontologia Grega: assim, o ser enquanto «ser verdadeiro» ou auto-apresentação da «essência» a que se chama «pensamento», foi o motivo central, que animou as primeiras interpretações de Aristóteles saídas da pena de Heidegger. O realce posto pelo jovem Heidegger na afirmação de que o desvelamento (alétheia) não tem o seu lugar originário na «frase» mas no «ser», preludiou o abandono heideggeriano da interpretação transcendental de si e preparou aquele pensamento do «ser», que, enquanto 'clareira', é o «aí», que se abre em si mesmo e antecede todo o possível mostrar-se do sendo.

---

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

<sup>119</sup> ID., *o.c.* 466.

Não se deve ignorar que os motivos filosóficos, que obrigaram Heidegger à sua viragem, se fundiram numa nova percepção do estilo da época, que, esgotada pela sensibilidade subtil do fascínio impressionista, exigia uma nova positividade construtiva a ponto de reclamar por «mais Hegel» após «a sepultura do impressionismo na vida e na arte»<sup>120</sup>. De facto, outras nações, como a Itália, deram melhor acolhimento ao pensamento de Hegel e, por isso, «o espírito construtivo da arte moderna do nosso século» antecipou-se consideravelmente ao desenvolvimento alemão. Van Gogh e Césanne e uma geração depois Juan Gris e Picasso tornaram-se representantes simbólicos de um novo advento, que percorreu então a cena alemã. À «poesia pura» de Mallarmé, que poeticamente corresponde ao saber absoluto de Hegel, junta-se a descoberta do Hoelderlin tardio, a arte dos versos com rigor e forma de S. George e a poesia «da coisa» de Rilke. Tais desenvolvimentos propocionaram à linguagem da poesia como à do pensamento uma nova força simbólica objectiva<sup>121</sup>. Não foi por acaso que a primeira documentação da viragem do pensamento heideggeriano aconteceu na sua conferência de Roma sobre Hoelderlin em 1936, renascendo, recorda Gadamer, «a antiga vizinhança romântica entre Poesia e Filosofia, que desde cedo me marcou»<sup>122</sup>.

É certo que mais tarde Heidegger não julgou a Hermenêutica capaz de libertar o seu pensamento das consequências de uma teoria transcendental da consciência. Contra o seu mestre, Gadamer assumiu a tarefa de dar voz ao acontecer da compreensão, à superação do subjectivismo moderno numa análise da experiência hermenêutica, que se torna consciente dessa superação. Gadamer informa que ele começara em 1934 uma análise crítica da consciência estética em que tentou demonstrar que tal consciência não corresponde à exigência de verdade da arte e, acompanhado dos clássicos gregos, sobretudo de Platão, procurou ultrapassar a auto-alienação historicista, com que o positivismo histórico deixara degenerar pensamentos em opiniões e filosofia em doxografia. Nessa altura, veio em seu auxílio aquela teoria da «simultaneidade», que S. Kierkegaard por razões religiosas e crítico-teológicas opôs à «compreensão-à-distância». Apesar da crítica de Kierkegaard a Hegel, confessa Gadamer que uma das suas mais antigas experiências de pensamento através de Kierkegaard o havia conduzido a Hegel sem que o encontro fosse plenamente realizado. Isto só foi conseguido com «um Hegel personalizado, um Hegel dialógico», na sequência de um contacto diário com os diálogos

---

<sup>120</sup> ID., *o.c.* 467.

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

<sup>122</sup> ID., *o.c.l.c.*

platónicos. A experiência da vida e o estudo de Platão levaram Gadamer desde cedo a pensar que a «verdade» de uma proposição se não pode medir pelas simples relações de correcção e adequação às coisas nem apenas depende do contexto em que é proferida mas da autenticidade do seu enraizamento e da sua vinculação à pessoa do falante na qual ela obtém o seu potencial de verdade. De facto, o sentido de uma proposição não se esgota no dito e apenas se deixa revelar, quando regressamos à história da sua motivação e antecipamos as suas implicações. Da argumentação científica e interproposicional distingue-se «a força convincente do diálogo», tecido dos motivos do perguntar e do responder, da Lógica da Retórica do pensamento, cujo nome antigo foi «Dialéctica»<sup>123</sup>.

Foram precisos longos anos para que se impusesse a Gadamer «o lugar central do diálogo e da linguisticidade da nossa experiência de mundo na Teoria da Hermenêutica. «Entre os auxílios múltiplos, Gadamer distingue o que lhe chegou no tempo da Segunda Grande Guerra através da auto-biografia de Collingwood, aluno de Croce e último representante do Hegelianismo Inglês, em cuja lógica da pergunta e da resposta Gadamer reconheceu o princípio da sua praxis de filólogo e de intérprete, pois dedicar-se à tradição filosófica só tem sentido, quando nela a razão se reconhece e lhe dirige o seu próprio perguntar. De modo semelhante, Croce compreendeu toda a definição como resposta a uma pergunta e, por isso, de modo histórico<sup>124</sup>. É para Gadamer de irresistível evidência que só compreendemos uma frase, quando a entendemos como resposta a uma pergunta, envolvendo nisto o comportamento histórico, pessoal e único dos homens. Perguntar, saber do não-saber e finitude são indissociáveis. Em Hegel, exceptuados os indivíduos com nível de história do mundo, todos os restantes não estão à altura da razão na história. Gadamer pergunta se o saber acerca da finitude e da limitação do indivíduo, agente na história, não exerce influência no próprio indivíduo, que pensa e qual o sentido, que esta humana condição tem para a exigência de verdade do pensamento filosófico<sup>125</sup>. Certamente pela sua finitude e limitação a «forma antiga da frase» não tinha para Hegel capacidade para exprimir verdades especulativas e Gadamer sente-se no direito de dirigir contra a coacção a que Hegel se submete na sua «frase especulativa», o argumento da insuficiência da proposição, a que o hegeliano inglês Collingwood responderia com a «lógica da pergunta e da resposta». O que nesta lógica convenceu Gadamer, «não

<sup>123</sup> ID., *o.c.* 468.

<sup>124</sup> ID., *Wahrheit und Methode. Grundzuege einer philosophischen Hermeneutik*<sup>2</sup> (Tuebingen 1965) 257, 352 ss., 485 ss., 497, 507.

<sup>125</sup> H.-G. GADAMER, *Das Erbe Hegels* 469.

foi o uso metodológico, que em última análise é trivial», mas a sua validade universal, que precede qualquer uso e segundo a qual pergunta a resposta estão totalmente entrosadas uma na outra. Nestas condições, uma pergunta é certamente algo, que apenas se compreende, quando entendido a partir da resposta proposicional, cuja exigência dogmática de verdade é sempre limitada. A lógica da pergunta e da resposta revelou-se uma dialéctica em que pergunta e resposta constantemente se trocam e se dissolvem no movimento da compreensão. Todo o querer saber implica o não-saber, latente no fundo das proposições da lógica humana e, por isso, compreender a perguntabilidade de algo com a consciência de não-saber é sempre já perguntar, como ensina *Verdade e Método*<sup>126</sup>. Com isto surgiu sob a metodologia das Ciências do Espírito e a Teoria do Conhecimento «a unidade de diálogo e dialéctica», que surpreendentemente enlaçou Platão e Hegel e libertou a experiência hermenêutica. De facto, esta deixou de se limitar ao «ser-para-o-texto», a um processo de interrogação e interpretação de textos à disposição do intérprete especializado, porque de repente irrompeu no centro o interesse motivador, que precede todo o conhecimento e interpretação: «o mistério da pergunta»<sup>127</sup>. Para o homem, que deseja saber e sabe que não sabe, a pergunta surge espontaneamente, impõe-se, é irrecusável, não sendo difícil reconhecer que não há método para ensinar a perguntar. Na estrutura do diálogo entre falantes provocados pelo perguntável está a chave do papel que a «linguisticidade» desempenha em todo o conhecimento e compreensão.

Na *Ontologia como Hermenêutica da Facticidade* (1923) de Heidegger, o ser da existência vigilante foi descrito a Gadamer como tarefa, que o homem tem de realizar e, por isso, outro grande mestre entrou no cenário filosófico de Gadamer — Aristóteles, apresentado por M. Heidegger. Com a teoria aristotélica de «phronesis» ou de razão prática foi possível conceptualizar «o pathos filosófico-existencial da recepção de Kierkegaard». O que este ensinou e se chamou então «existencial», tinha o seu paradigma na unidade de ethos e de logos, que Aristóteles havia tematizado como «Filosofia Prática» e como a virtude da «racionalidade prática». Porém, sob a pressão do conceito moderno de ciência sucumbiu a tradição bimilenária da Filosofia Prática, sucedendo-se a transformação da Política, que fora uma disciplina da Filosofia Prática ainda cultivada pelos historiadores do sec. XIX, em «Politologia» ou «Ciência Política». Contudo, manteve-se nesta um momento, que assegura «uma correspondência exacta» à experiência hermenêutica, especialmente à que influi nas Ciências do Espírito:

---

<sup>126</sup> ID., *Wahrheit und Methode* 344-360.

<sup>127</sup> ID., *Das Erbe Hegels* 470.

tal momento é o «dos pontos de vista normativos», que devem actuar nas decisões concretas da situação política <sup>128</sup>. Os pontos de vista normativos são conhecidos do teórico de modo adequado na situação prática, quando ele se experiencia a si mesmo sujeito à validade vinculativa de tais pontos de vista. Deste modo, Aristóteles limitou criticamente no campo prático as possibilidades da visão teórica. Ora, conclui Gadamer, «o mesmo parece-me valer para a Hermenêutica e com ela para as Ciências do Espírito e para toda a compreensão em geral» <sup>129</sup>. A praxis da compreensão na vida como na ciência é, de modo semelhante, expressão da pertença de quem compreende, àquele e àquilo, que compreende. Por esta pertença ao ser de outrem, a justificação teórica das possibilidades de compreensão não é uma reflexão objectivadora, que dominasse pela ciência e pelo método a compreensão, mas apenas mostra que o universal enquanto conhecido está sujeito à exigência imperiosa da sua aplicação racional na situação concreta da praxis dialógica. O problema da Hermenêutica afigura-se assim um problema fundamental da filosofia em geral, em que o homem participa do ser misterioso, que dialogicamente nos reúne. Como a Filosofia Política, também a Hermenêutica Filosófica se situa para além da alternativa reflexão transcendental — conhecimento empírico-pragmático. Em última análise, foi o grande tema da concretização do universal, que Gadamer aprendeu a pensar como a experiência fundamental hermenêutica, aproximando-se de novo do grande mestre da universalidade concreta, que é Hegel. A partir da Teologia e da Jurisprudência já Gadamer conhecia a tarefa da concretização do universal mas com Kant e Hegel aprendeu que a universalidade da regra carece de aplicação para a qual não há regras, isto é, fica vazio o lugar para o perguntável, que na concreção dialógica solicita o nosso consenso crítico.

Gadamer confessa-se cheio de admiração perante a grande síntese de Hegel entre Cristianismo e Filosofia, Natureza e Espírito, Metafísica Grega e Filosofia Transcendental, projectada por Hegel como saber absoluto <sup>130</sup>. Tal síntese vigorosa continuou a influir após a sua morte, de modo especial no século chamado histórico, apesar de Marx, Nietzsche e Freud terem apontado limites «à certeza de si do pensamento que pensa». Não se trata, contudo, de uma sucessão de Hegel «mas da presença da exigência, que ele apresenta» e a cuja sombra «a experiência hermenêutica de fundo começa a desvelar a sua verdadeira universalidade», quando «o nosso uso

---

<sup>128</sup> ID., *o.c.l.c.*

<sup>129</sup> ID., *o.c.* 471.

<sup>130</sup> ID., *o.c.l.c.*

da linguagem, ou melhor, o uso, que a linguagem em nós encontra, quando pensamos, atravessa toda a nossa experiência de mundo»<sup>131</sup>.

O pendor do nosso século para pensar a linguagem como a concreção verdadeira do pensamento converge em pleno com a herança platónico-aristotélica da Dialéctica Grega ao mesmo tempo que mantém «algo da grande síntese da razão e da história» de Hegel, sem contudo disso ter consciência. Pela linguisticidade do nosso acesso a mundo inserimo-nos «no acontecer da tradição», que nos caracteriza como seres históricos e, por isso, a linguagem, longe de ser um instrumento, que usamos, é o «elemento em que vivemos e que nós não podemos objectivar a ponto de ele deixar de nos envolver»<sup>132</sup>. O elemento da linguagem não é um simples meio vazio mas a sùmula de tudo o que nós podemos encontrar e, por isso, «viver na linguagem significa mover-se no falar sobre algo e para alguém». Sempre aberta ao não-dito no encontro interhumano, toda a linguagem na sua finitude é casa de liberdade, sempre para além («meta») de qualquer prisão em que se torna a cristalização do dito. Rodeados pelo falado estamos em casa e, por isso, não é no campo ameaçador da alteridade, em que a alternativa seria a vitória ou a derrota, que nos encontramos, mas «no espaço da nossa liberdade». Para este espaço converge a universalidade concreta e a perguntabilidade, que destroem a cristalização das respostas e o império absoluto das proposições: «Pode parecer-nos abstracto o idealismo da liberdade, que Hegel e a sua geração desenvolveram, pode hoje a liberdade de todos, que Hegel apontou como o fim da história do mundo, parecer uma utopia perante a crescente não-liberdade de todos, e pode a contradição entre o que é efectivamente real e o que seria racional, ser afinal ineliminável — tudo isto testemunha a nossa liberdade»<sup>133</sup>. Movemo-nos no espaço da liberdade, que não é o lugar de um prazer abstracto de construir mas um espaço, que está preenchido por uma profunda familiaridade, que já nos precede, com a realidade efectiva. Este «estar-em-casa», que vem de longe, não significa o partidarismo das construções mas funda «a liberdade de crítica e de projecto de novos objectivos na vida e na acção sociais», de modo que nela se reconheça com Hegel a dialéctica do universal e do concreto, em que a soma de toda a Metafísica tradicional deve sempre e de novo ser revista, à maneira de uma conta. No diálogo aberto há uma perguntabilidade sem fim, há um para-além de toda a resposta, uma «meta-física» e, por isso, quando se fala do fim da Metafísica, da idade científica em que entrámos, é a proposta metafísica

---

<sup>131</sup> ID., *o.c.* 472.

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

<sup>133</sup> ID., *o.c.* 472-473.

de Hegel, que tem razão. Citando o Prefácio da *Ciência da Lógica*, conclui Gadamer: «Nós diríamos realmente da humanidade no seu todo, o que Hegel afirmou acerca de um 'povo culto', que sem Metafísica seria 'como um templo sem o santo dos santos'»<sup>134</sup>. Como indica o nome Metafísica, ao ultrapassarmos os caminhos da espontaneidade natural pela força característica do pensamento, deparamos por toda a parte e de novo com limites reais, que o nosso pensamento pretende irresistivelmente ultrapassar, como o «enigma do começo», «o enigma da totalidade de mundo», «o enigma da liberdade humana», «o pensamento da finitude» e o fim de nós mesmos como seres pensantes. Todos estes limites não nos abandonam e, por isso, ainda valem hoje para nós as sentenças gregas antigas «conhece-te a ti mesmo» e «sabe que não és um deus mas um homem»<sup>135</sup>.

Evitando toda a ambiguidade entre finito e infinito, Gadamer contrapõe que é «na consciência plena da nossa finitude que permaneceremos expostos às perguntas, que nos ultrapassam, nos invadem a todos a partir daquilo em que todos nós nos conhecemos e onde todos testemunhamos o equivalente da doutrina hegeliana do Espírito Absoluto — a clareira do ser, de que o homem é o insubstituível compreensor, como ensinou Heidegger. Algo de absoluto ou de transcendente à consciência sabemos no encontro vário conosco mesmos, que ultrapassa todo o condicionalismo histórico: encontramos-nos na Arte, apesar de todo o utilitarismo social; encontramos-nos na exigência da religião, que continua na idade da ciência; encontramos-nos no pensamento. Todas as perguntas, que chamamos filosóficas, continuam a mover-nos no contacto com a nossa tradição filosófica e delas nenhum ser, que pensa, se pode totalmente alhear»<sup>136</sup>.

A abertura ao infinito por realizar ou «má infinitude» perseguiu o pensamento de Hegel. O saber absoluto é inseparável do processo total do Espírito através dos seus condicionalismos e modos de aparecer. O pensador Hegel teve plena consciência destes limites e da capacidade de progresso da «Ciência filosófica» e o fim da história do mundo ou a liberdade de todos para, como hoje, na lonjura de uma «má infinitude». O mesmo se deve dizer da unidade entre história e sistema da Filosofia, que é o pressuposto de base do trabalho teórico e histórico de Hegel. A recordação da finitude olvidada é «o ponto de verdade da Filosofia Hermenêutica» e, por isso, «a Dialéctica deve regressar à Hermenêutica», abandonando o «especulativo» e «absoluto» por fidelidade à finitude, visível na lógica da pergunta e da resposta. A arte do diálogo de Platão e

<sup>134</sup> ID., *o.c.* 473.

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

<sup>136</sup> ID., *o.c.* 474.

a dialéctica da sua incansável correcção de todas as unilateralidades abstractas, patente no diálogo socrático, são indícios certos de como se poderia construir um modelo de filosofia, que religasse a pergunta metafísica pelo Infinito e Absoluto à ineliminável finitude do perguntante. O próprio Platão chamou dialéctica do ser, que se apresenta ao pensamento, à rede de relações dos «logoi» e por esta expressão pretendeu significar ao mesmo tempo que o ser jamais se deixa captar na presença aberta de «*unus intuitus*» ou de uma Mônada infinita no sentido de Leibniz mas na sucessão típica de claridade e luminosidade humanas, rodeadas de obscuridade, desaparecimento e esquecimento<sup>137</sup>. A Hermenêutica de Gadamer inscreve-se na finitude e na historicidade do ser-af e procura continuar a recusa heideggeriana da concepção transcendental da consciência, sem recorrer, como o mestre, ao «*mito poético de Hoelderlin*» mas regressando à dialéctica «aberta» de Platão, na sequência daquela superação da subjectividade, que desde o início atraíu Gadamer para o pensamento grego. Ao acontecer na compreensão e no entendimento recíproco dos homens, a linguagem tornou-se penhor da finitude dos mortais e Gadamer pensou deste modo corresponder à intuição de Heidegger, que se considerou a caminho da linguagem<sup>138</sup>. As tentativas semi-poéticas de Heidegger são, por vezes, mais uma expressão da carência do que da plenitude da linguagem. Por isso, Gadamer recorre ao intercâmbio do diálogo e à estrutura dialógica da linguagem em que se realiza constantemente uma dialéctica totalmente adogmática e mostra como, para além da consciência do indivíduo que fala, se formou uma linguagem comum e com esta aconteceu um desvelamento progressivo do ser, que se repete no diálogo da alma consigo mesma, chamado desde Platão «*pensamento*». Este desvelamento de ser acontece certamente de modo imediato e muito diferente na «*poesia perfeita*» e, por isso, chama-se «*vazia*» toda a poesia em que o desvelamento do ser continua ausente<sup>139</sup>. A estrutura dialógica do pensamento jamais pode alcançar a imediatidade da verdade poética mas pode mover-se na sua direcção: «*Tal é a dimensão da experiência hermenêutica*».

A estrutura dialógica de toda a compreensão e de todo o entendimento inter-humano é de alcance universal e modifica toda a nossa relação à tradição e sobretudo à história da Metafísica Ocidental. Deste modo, tudo o que na perspectiva heideggeriana aparece como esquecimento do ser, exige participar no diálogo do pensamento consigo mesmo. Numa carta datada de 12.12.1971, Heidegger observou que Gadamer aproximava a

---

<sup>137</sup> ID., *o.c.* 480.

<sup>138</sup> ID., *o.c.* 477.

<sup>139</sup> ID., *o.c.* 477-478.

dialéctica da consciência e a do ser em demasia mas talvez com razão no que toca o diálogo: Esta concessão correspondeu rigorosamente ao que Gadamer tinha em mente e, por isso, ao diálogo não são estranhas as extremas consequências a que se guindou o entusiasmo inquietante de Nietzsche e o «pathos escatológico» de Heidegger, nem os problemas da vida familiar, social e política dos homens<sup>140</sup>. Como toda a história, também a história universal deve ser sempre reescrita e cada projecto seu não tem uma duração de validade mais longa do que o brilho de um relâmpago, que por momentos rasga a escuridão do futuro e a sombra do passado, que se apaga no crepúsculo: «Esta é a enunciação da Filosofia Hermenêutica, que eu me atrevo a defender contra Hegel» Este brilho intensivo de concreção cairológica dissemina-se por todas as tentativas de pensar da humanidade e não só pelas da nossa tradição ocidental: «Deste modo, eu mesmo procurei reconhecer, contra Heidegger, em Platão, no Platonismo e também em Hegel (e não apenas em Schelling) aquele «começo», que a destruição heideggeriana da Metafísica voltara a interrogar»<sup>141</sup>.

Em 1977, Gadamer participou num ciclo de conferências em memória de Heidegger recentemente falecido, promovido pela Universidade de Freiburg,<sup>142</sup> com um trabalho intitulado «Ser, Espírito, Deus», trindade-cume da Metafísica Ocidental. A vizinhança entre diálogo e linguagem do ser admitida por Heidegger na carta a Gadamer já citada é o pano de fundo em que se desenvolve esta conferência, onde a verdade como desvelamento é recordação actualizante, que à maneira de rapto, é arrancada ao rio do esquecimento. Em 1965, Gadamer enumerou entre as concepções mais penetrantes recebidas de outrem, o ensino luminoso ministrado por Heidegger de que «o passado não está primeiramente na recordação mas no esquecimento». De facto, este é o modo como o passado pertence à existência humana. Somente porque o passado tem este modo de ser do esquecimento, pode em geral algo conservar-se e recordar-se. Tudo o que passa, mergulha num esquecimento e é este esquecimento, que possibilita fixar e conservar o que se extingue e cai no olvido<sup>143</sup>. Neste caso, o esquecimento do ser pertence à existência humana e deve recordar-se a fim de se manter a continuidade do acontecer. Para o homem na história, a recordação, que conserva onde tudo permanentemente desaparece, não

<sup>140</sup> ID., *o.c.* 478, 478<sup>24</sup>.

<sup>141</sup> ID., *o.c.* 481-484.

<sup>142</sup> ID., «Sein, Geist, Gott» in: H.-G. GADAMER/W. MARX/C.F v. WEIZSAECKER, *Heidegger. Freiburger Universitaetsvortraege zu seinem Gedenken* (Freiburg/Muenchen 1977) 43-62.

<sup>143</sup> ID., «Die Kontinuitaet der Geschichte und der Augenblick der Existenz» in: ID., *Kleine Schriften I* 160.

é qualquer comportamento objectivador de um espectador sábio mas a realização da própria vida da tradição. Não se trata para quem está na história, de alongar arbitrariamente e indefinidamente o horizonte do passado mas de recordar, formulando perguntas e encontrando respostas, que nos são outorgadas como possibilidades de futuro a partir daquilo em que nós nos tornámos <sup>144</sup>. Num trabalho de 1971 dedicado à palavra, escreveu Gadamer que, ao dizer a verdade como desvelamento e ocultação, a palavra foge à fugacidade do tempo, que tudo devora para se realizar como «dizente», que permanece e exige validade e duração. No «mistério da escrita» vê Gadamer reforçada esta exigência <sup>145</sup> e daí o valor e o poder implicados na expressão «está escrito». A palavra, neste caso, tem um «sentido colectivo» e implica uma relação social, vinculativa, visível na palavra dita, dada ou na promessa feita e aceite, que mesmo traduzida pelas três letras da expressão «sim» «diz infinitamente mais... do que se pode julgar» <sup>146</sup>. Lutero, relembra Gadamer, traduziu por «palavra» o Logos do prólogo do Evangelho de João mas tal tradução teve por base toda a teologia da palavra, que pelo menos remonta às interpretações de Agostinho sobre a Trindade e subjaz à crença cristã na «palavra da promessa viva, feita carne». Gadamer restringe a pergunta pela verdade da palavra ao domínio racional filosófico em que a palavra também «vive entre os homens» e possui uma existência própria, estável e segura em todas as formas de aparecimento em que a palavra é plenamente o que é. No fim, é sempre a palavra, que permanece e dura, apesar de pronunciada na unicidade irreversível do tempo, como mensagem de salvação, bênção ou maldição, como prece, mandamento ou lei, como sentença de tribunal, saga de poeta ou princípio fundamental filosófico <sup>147</sup>.

A trindade filosófica «Ser, Espírito, Deus» com que Gadamer recordou o seu mestre, ocupa na memória do Ocidente o lugar do imemorial e perguntável, que reúne gregos, medievais modernos e contemporâneos num clássico e sempre novo diálogo crítico, cuja ausência seria amnésia total e o fim da filosofia. No trabalho «Heidegger e o Fim da Filosofia» apresentado em 1984 num simpósio realizado em Leiden, Gadamer retomou o problema heideggeriano da verdade como desvelamento em que ressoa sempre o sentido de velamento e abrigo <sup>148</sup>, sublinhando que

<sup>144</sup> ID., *o.c.l.c.*

<sup>145</sup> ID., «Von der Wahrheit des Wortes» in: ID., *Gesammelte Werke, Bd. 8* (Tuebingen 1993) 40.

<sup>146</sup> ID., *o.c.* 37.

<sup>147</sup> ID., *o.c.* 37-38.

<sup>148</sup> ID., «Heidegger und das Ende der Philosophie» in: ID., *Hermeneutische Entwuerfe* (Tuebingen 2000) 204 ss.

desvelar significa eliminar a ocultação e acolhê-la de tal modo que aquilo mesmo, que aparece e se apresenta ao pensar e ao falar, continua ao mesmo tempo velado nas palavras e assim permanece, apesar da sua saída da ocultação <sup>149</sup>. Para Gadamer, esta leitura coincide com a intenção heideggeriana de conceber «a experiência do ser como o jogo dos opostos desocultação e ocultação». Aqui, a palavra, que subjaz ao pensamento filosófico e lhe acompanha os conceitos, não é apenas signo, que remete para algo diferente dele mas algo misterioso, que se recolhe e oculta em si mesmo. Se nós já somos pensadores, quando entendemos apenas sinais, muito mais profundamente pensamos, quando compreendemos as palavras, que tecem o discurso. Como já havia feito em 1974 num trabalho sobre a tradição de Heraclito <sup>150</sup>, Gadamer reitera que as palavras de Heraclito eram enigmas e acenos para seu mestre Heidegger, que inscreveu em cortiça na porta da «cabana» a sentença de Heraclito: «O relâmpago dirige tudo» (Frg. 64), expressão que sintetiza a visão heideggeriana de que o presente na sua presença aparece no relâmpago a cuja luz intensa e momentânea tudo se torna claro, para em seguida mergulhar na noite mais escura. Este momento de luz, em que as coisas presentes aparecem, traduz para Heidegger «a experiência grega do ser» <sup>151</sup>. O próprio relâmpago, que de um golpe torna tudo presente, oferece por curtos momentos a sua presença e, por isso, Heidegger prendeu-se do fascínio da palavra de Heraclito em que se tornava visível o conúbio do desvelamento e da ocultação, como experiência ontológica fundamental. A enorme tarefa do pensamento é tornar durável e acolher na palavra, no discurso, que a todos atinja, «este relâmpago em que de repente se faz claridade». A luta por reconhecer e fixar a unidade naquilo mesmo que se muda, revê-se em todas as frases de Heraclito como a verdade de uma profundidade insondável em que «o poder do Logos» atinge a unidade das antinomias, o «ser permanente» e não apenas a mudança na alteridade do acontecer <sup>152</sup>.

Ao evocar o visível sofrimento de Heidegger na procura das palavras, que pudessem dizer para além da linguagem metafísica, Gadamer formula a «magna quaestio» em causa, a saber como é que da claridade acendida de repente na noite pode brotar o todo de uma visão e como se integra este numa sequência de pensamentos em que as palavras geram um discurso novo <sup>153</sup>. Com Heidegger Gadamer aprendeu que tal tarefa

---

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

<sup>150</sup> ID., «Zur Ueberlieferung Heraklits» in: ID., *Der Anfang des Wissens* (Stuttgart 1999) 17 s.

<sup>151</sup> ID., *Heidegger und das Ende der Philosophie* 205.

<sup>152</sup> ID., «Einleitung» in: ID., *Der Anfang des Wissens* 16.

<sup>153</sup> ID., *Heidegger und das Ende der Philosophie* 206.

começa com a tomada de consciência dos limites dos conceitos em que pensamos e do modo como tal «organon» conceptual se tornou estranho à linguagem original da filosofia. O exemplo desta alienação é tirado do pensamento grego: «Sujeito é o mesmo que substância. Sujeito e substância são ambos traduções da expressão aristotélica *hypokeimenon*, que significa fundamento». A partir dele mesmo, este conceito grego nada tem a ver com o *eu pensante*, o eu transcendental. Com a «destruição» ensinada por Heidegger aprendeu Gadamer a encontrar o caminho de regresso do conceito à palavra, não para eliminar o pensamento conceptual mas para lhe restituir a sua força intuitiva. Nesta tarefa, procura Gadamer seguir o exemplo de Aristóteles, que no livro  $\Delta$  da *Metafísica* analisa conceitos fundamentais e constrói a sua polissemia a partir do uso prático da língua grega. Trata-se, portanto, de rasgar o caminho, que vai do conceito para a palavra de tal modo que o pensamento possa de novo falar, apesar do enorme peso de uma tradição bimilenária <sup>154</sup>. Além do exemplo de Heidegger, que possuía o talento de fazer falar a linguagem da filosofia, uma grande herança espera ainda ser por nós recebida e assumida, desde a mística cristã de Mestre Eckhart, a Bíblia de Lutero à força expressiva dos dialectos, que foram esquecidos pelo linguajar da cultura. Nesta problemática, a novidade de Heidegger é situada por Gadamer não apenas na sua poderosa força linguística mas no domínio «de toda a tradição escolar latina da nossa linguagem conceptual» e no modo como investigou as olvidadas raízes gregas e reconheceu subjacente ao conceito a palavra portadora de intuição, pois, por natureza, a formação de um conceito induz a reprimir as implicações históricas da palavra em proveito da definição conceptual unívoca.

Da linguagem conceptual tomista e neoscolástica e respectiva interpretação de Aristóteles regressou Heidegger a um «Aristotelismo novo, que falava de novo» e projectava nova luz sobre a *Metafísica* a partir dos seus escritos de *Retórica* e *Ética* <sup>155</sup>. Já num trabalho de Gadamer de 1972 <sup>156</sup>, a prática grega da relação entre palavra e conceito foi considerada de incomparável actualidade, que qualquer leitor dos textos gregos reconhece na leitura directa, livre da contaminação pela linguagem conceptual cristalizada e da desfiguração provocada pelas traduções latinas, que v.g., chamaram *essentia* à presença dos bens económicos (ousía) e se transmitiram às línguas modernas, cujos conceitos filosóficos foram mais ou menos mediados pelo latim <sup>157</sup>. Ao contrário do conceito escolástico *essentia*, o termo grego *ousía* é uma palavra da língua viva, que significa bens econó-

<sup>154</sup> ID., *o.c.* 201.

<sup>155</sup> ID., *o.c.* 202.

<sup>156</sup> ID., *Die Gegenwartsbedeutung der griechischen Philosophie* 97-111.

<sup>157</sup> ID., *o.c.* 99-100.

micos, isto é, o que pertence a uma quinta como casa, celeiro, gado, alfaias e trabalhadores da família. «Tudo isto é *ousía* e só quando o assumimos de modo vivo... podemos conceber o que *ousía* é como uma expressão filosófica para a pergunta do ser: algo, que está aí tão clara e seguramente como estão as propriedades de cada um. Aprendemos a ver isto com Heidegger»<sup>158</sup>. O conceito permanece constantemente retro-referido à palavra da linguagem, que abriu possibilidades semânticas e, por isso, ele não é o signo isolado fundado na convenção mas o pensamento prosseguido de uma intuição, de uma perspectiva do real, que homens mais sábios do que nós, isto é, as gerações, que fizeram as linguagens humanas, para nós descobriram<sup>159</sup>. Da casa como conjunto de bens económicos claramente presentes regressamos à casa da terra-mãe, dita e sempre por dizer na língua materna em que nasce a nossa consciência de mundo. Pela sua relação ao passado concreto da linguagem, os conceitos em grego não são criações do nosso espírito, como pensou o conceptualismo na controvérsia medieval dos universais nem se reduzem a sinais, que remetem para uma realidade já conhecida de antemão e que se pretende fixar e comunicar. Segundo o paradigma helénico, a palavra adequada chega-nos pelo cordão umbilical da língua materna, que nos une à terra-mãe misteriosa do ser sempre em excesso sobre as suas manifestações. Neste contexto, constata Gadamer uma diferença incontornável entre a interpretação de uma frase de Platão ou de Aristóteles e a de uma proposição de Kant ou de Leibniz, pois no caso destes últimos, em vez do regresso à linguagem, onde o todo do ser se torna presente, encontramos apenas um simulacro seu, formado por uma rede de conceitos. Para os gregos, a verdadeira totalidade real torna-se presente pela linguagem e por isso, «o significado de uma palavra determina-se a partir do todo da linguagem natural falada, que, como toda a linguagem, torna visível um todo»<sup>160</sup>. Nesta perspectiva, deixa de ser linguagem autêntica a introdução de meros conceitos desenraizados, como se nota no latim de Cícero, de Séneca ou mesmo de Tomás de Aquino ou de Leibniz, para não falarmos do uso de palavras estranhas em Kant. A tensão, que quase nos dilacera, entre o mundo a dominar e cada vez mais estranho e a experiência de mundo como terra-mãe, que nos envolve, e se diz na nossa linguagem, é, no pensamento grego, constantemente mediada «pela proximidade do conceito relativamente à palavra»<sup>161</sup>. Dentro do olvido da linguagem, o primado moderno de *res cogitans* e da consciência de si como «fundamentum inconcussum» de toda a certeza gerou o subjectivismo moderno, que perdeu todo o conceito

---

<sup>158</sup> ID., *o.c.* 101.

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

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

<sup>161</sup> ID., *o.c.* 102.

de «corpo vivo», substituído pelo «corpus» da ciência cartesiana. Nestas circunstâncias, pergunta Gadamer como é que a partir do pressuposto da consciência de si como fundamento único se poderia justificar a sociedade e o Estado. De facto, é «com um olhar para a cidade antiga» e «uma pequena olhadela para a cidade moderna» (Genebra) que Rousseau proclama a «vontade geral» ou um conceito de vontade comum, que não é mero somatório das vontades individuais e Hegel com a sua teoria do «espírito objectivo» regressa também aos gregos, em contraste com a Modernidade, que apenas pôde conceber o «espírito» a partir da subjectividade. Deste modo, com a sua doutrina de Espírito Absoluto, Hegel ensina que há formas de espírito, que reconhecemos como tais, e não são adequadamente pensadas e conhecidas na consciência subjectiva, como as grandes instituições da família, da sociedade, do Estado, do Direito, da linguagem, etc. A expressão hegeliana «espírito objectivo», que de facto está na base de todo o pensamento político dos últimos cento e cinquenta anos, «é no fundo uma tradução do grego»<sup>162</sup>, isto é, daquela concepção de realidade, que é verdadeira e nos une a todos, sem qualquer primado da consciência de si e das suas objectivações. É que o pensamento grego prescreve limites à tarefa da objectivação, pois há nele realidades, que a ela se furtam, como as experiências do corpo humano, da liberdade, da consciência da experiência como abertura e entrega a mundo, oposta ao fenómeno secundário da consciência moderna de si, e a experiência da linguagem. Esta é, para Gadamer, «um dos mais convincentes fenómenos do inobjectivável», dado que o falar na sua dinâmica concreta se caracteriza por um essencial esquecimento de si mesmo. É sempre já uma intervenção técnica quando a tematização moderna da linguagem vê nela um instrumentário, um sistema de signos, um arsenal de meios de comunicação, como se possuíssemos de antemão tais instrumentos ou meios numa espécie de armazém e apenas os tivéssemos de aplicar. À essência da linguagem pertence uma abissal «inconsciência» da mesma e, por isso, não é por acaso que a elaboração do conceito de linguagem seja um produto tardio, um resultado de um movimento de reflexão em que o sujeito pensante se destaca da realização inconsciente do falar e ganha uma distância relativamente a si mesmo, que jamais pode ser completa. Por isso, todo o pensamento sobre a linguagem é sempre absorvido de novo pela linguagem real. Contudo, «só numa linguagem podemos pensar e precisamente esta habitação do nosso pensamento numa linguagem concreta é o profundo enigma, que a linguagem apresenta ao pensamento»<sup>163</sup>.

<sup>162</sup> ID., *o.c.* 103.

<sup>163</sup> ID., «Mensch und Sprache (1966)» in: ID., *Kleine Schriften I. Philosophie. Hermeneutik.* (Tuebingen 1967) 95.

Antes de toda a tradição escrita, da literatura épica e dos Pré-socráticos existia a língua falada pelos gregos que exibia especiais possibilidades especulativas filosóficas e poéticas, como o uso do neutro, o da cópula e a introdução de vogais no alfabeto semita. Na língua grega foi de facto o uso do neutro que anunciou já o conceito referido a algo, que se não encontra nem ali nem aqui e, contudo, é comum a todas as coisas. «Na poesia grega como na alemã, comenta Gadamer, «o neutro significa algo omnipresente, uma presença atmosférica. Não se trata de uma propriedade de um sendo mas da propriedade de um espaço na sua totalidade, «do ser», em que aparece todo o sendo»<sup>164</sup>. Por outro lado, o uso da cópula ao vincular sujeito e predicado, perfaz a estrutura da frase, sem que isto signifique já ontologia ou análise do conceito de ser, que começa com Platão ou talvez com Parménides e jamais termina na tradição ocidental da Metafísica. Ao apropriarem-se das vogais, que não haviam criado, os gregos possibilitaram os poemas homéricos, que sem elas seriam impensáveis. O neutro, a cópula, a escrita com vogais caracterizam a língua grega, que não é um instrumento, que se domine, se manuseie e depois se abandone após o serviço nem tão-pouco a realização fónica de palavras do armazém da linguagem, de que o grego seria proprietário. Esta analogia é falsa, porque nós jamais nos encontramos perante o mundo como consciências, que num estado a-linguístico lançam mão dos instrumentos do entendimento mútuo. Pelo contrário, em todo o saber acerca de nós mesmos e do mundo somos já previamente envolvidos pela nossa própria linguagem. Nós crescemos, tomamos conhecimento do mundo, dos homens e, finalmente, de nós mesmos na medida em que aprendemos a falar, isto é, alcançamos familiaridade com o mundo nos modos diversos do nosso encontro falado. Estamos em casa na linguagem como no mundo mas a permanência da casa depende da capacidade de retenção no rio das impressões fugazes e mutáveis ou do poder da memória recognitiva e da sua unidade de experiência, que é sempre uma interpretação de mundo com a marca da nossa finitude<sup>165</sup>. Toda a interpretação está apenas a caminho e jamais atinge o fim e, por isso, a compreensão linguisticamente articulada tem à sua volta um espaço livre, que ela preenche com respostas permanentes à palavra interpelante, sem exaurir esse espaço: na Hermenêutica fica sempre «muito por dizer». A interpretação não é uma fixação posterior de opiniões fugidias, pois o que vem à linguagem, como acontece na transmissão literária, não se reduz a quaisquer opiniões mas é uma

<sup>164</sup> ID., «Die Bedeutung des Anfangs» in: ID., *Der Anfang der Philosophie* 16.

<sup>165</sup> ID., «Mensch und Sprache», 96-97.

experiência de mundo, que coimplica sempre o confronto com a nossa tradição histórica <sup>166</sup>.

O falar humano finito caracteriza-se, em primeiro lugar, pelo essencial esquecimento de si, isto é, na sua concretização viva não tem consciência das suas estruturas gramaticais. Deste esquecimento de si da linguagem resulta que o seu ser autêntico se apaga perante o dito, que é o mundo comum em que vivemos e a que pertence também toda a longa cadeia de tradições, que nos atinge a partir da literatura das línguas estranhas, vivas e mortas. Um segundo traço essencial do ser da linguagem é a sua relação ao outro, pois não fala quem falar uma língua, que ninguém compreende. A palavra certa é aquela, que representa a realidade visada e a põe perante o olhar do outro a quem é dirigida. Na expressão de F. Ebner, a realidade espiritual da linguagem é a do pneuma ou espírito, que une o eu e o tu, isto é, a realidade do falar consiste no diálogo. Em cada diálogo domina sempre um espírito, bom ou mau, parado ou de fluência comunicativa entre o eu e o tu <sup>167</sup>. A forma de realização do diálogo pode descrever-se em termos de jogo, como tentou Gadamer na III Parte de *Verdade e Método*. Para isso, há que abandonar o pensamento habituado a ver a essência do jogo desde a consciência dos jogadores, pois por essência o jogo é um processo em movimento, que abrange os próprios jogadores. Por isso, não é apenas metáfora, quando falamos do jogo das ondas ou dos mosquitos, que jogam ou do jogo livre dos membros. O fascínio do jogo para a consciência jogadora consiste no êxtase ou saída de si mesma para um conjunto em movimento, que desenvolve a sua dinâmica própria. Um jogo está em processo, quando cada jogador nele está com plena seriedade lúdica, isto é, não regressa mais a si, como um jogador para quem o jogo não é sério. A constituição de fundo do jogo — plenitude do espírito de leveza, de liberdade, de felicidade no resultado e de realização do jogador — é parente, na sua estrutura, da essência do diálogo em que a linguagem é efectivamente real. Quando entramos em diálogo e pelo diálogo somos conduzidos, já não é mais determinante a vontade individual, que a si regressa, mas a «lei do assunto» do diálogo, que provoca discurso e contra-discurso e finalmente a harmonia possível.

Uma terceira característica da linguagem é a sua universalidade, que não é uma esfera fechada do dizível, ao lado da do indizível, mas envolve as duas. Nada há que se furte radicalmente a ser dito. É pela universalidade da razão que o poder-dizer progride incansavelmente. Deste modo, cada

---

<sup>166</sup> ID., «Heidegger und die Marburger Theologie» in: ID., *Kleine Schriften I. Philosophie. Hermeneutik* (Tuebingen 1967) 92.

<sup>167</sup> ID., *o.c.* 98.

diálogo tem uma infinitude interna e nenhum termo. Se interrompemos o diálogo porque parece ter-se dito o suficiente ou nada mais haver a dizer, tal interrupção temporal equivale à sua próxima retoma.

Nenhum dito tem a sua verdade simplesmente em si mas remete para o não-dito, de modo retrospectivo e prospectivo. Toda a enunciação só é compreensível, quando no dito for compreendido ao mesmo tempo o não-dito. Uma pergunta, que não compreendermos como motivada, não pode ter qualquer resposta, pois só a motivação da pergunta abre a esfera donde será possível dar uma resposta. No perguntar e no responder há um diálogo infinito em cujo espaço aberto pululam as perguntas e as respostas engrossam o dito. Fora deste espaço, o intérprete literal torna o diálogo incompreensível, porque, preso do dito, não dá voz ao que «o outro quis dizer e disse, deixando muito por dizer». A linguagem é o meio verdadeiro do ser humano, se a virmos na esfera, que só ela ocupa — a esfera do humano ser-com-outro, do entendimento, do acordo sempre e de novo crescente, que é tão indispensável à vida humana como o ar, que respiramos <sup>168</sup>.

Embora os gregos significassem com a palavra *glotta* apenas a língua enquanto órgão do corpo, que produz sons articulados, o *logos* dizia o que é comunicado pela linguagem e a que o falar se refere no esquecimento de si mesmo, isto é, o mundo evocado no falar, tornado presente e posto à disposição e à participação comunicativa. A articulação da experiência de mundo no *logos*, o discurso dialógico, a sedimentação da nossa experiência de mundo, que abrange o humanamente intercomunicável, constituem uma forma de saber, que representa «a outra metade da verdade», ao lado do grande monólogo das Ciências Modernas e do espírito sempre crescente do seu potencial da experiência. Para o homem de hoje o mundo da compreensão em que habitamos como em casa, permanece a instância última de recurso, por global que se torne a expansão da indústria e da técnica modernas <sup>169</sup>.

O que era verdadeiro para os gregos e a todos unia, está patente na experiência helénica de mundo como unidade de um todo vivo, vinda de algo diferente da auto-consciência e traduzida por *Pneuma*, *Logos* e *Noûs* <sup>170</sup>, conceitos, que acabam por se referir a *Psyché* ou unidade do ser vivo, cuja auto-referência, preparada pelos gregos, atingiu em Agostinho o desenvolvimento pleno da reflexividade, que originariamente não era significada pela palavra grega *Psyché* nem caracterizava «a experiência

<sup>168</sup> ID., *o.c.* 99-100.

<sup>169</sup> Cf. ID., *Griechische Philosophie und modernes Denken* in: ID., *Der Anfang des Wissens* 159-160.

<sup>170</sup> ID., *Die Gegenwartsbedeutung der griechischen Philosophie* 103.

grega de vida e de ser humano»<sup>171</sup>. Neste contexto, *Psyché* constitui todo o ser vivo e não apenas o ser pensante consciente de si mesmo, longe, portanto, da separação cartesiana entre *res cogitans* e *res extensa*, é o seu «espírito de crescimento», pelo qual ele se constrói como um todo e não por mera justaposição de elementos diferentes, mantendo uma referência a si mesmo visível em todo o crescimento, portanto uma reflexão, que não é auto-consciência nem é nesta prioritariamente dada. Portanto, a vida orgânica não é uma consciência de si apenas limitada em estilo hegeliano mas, inversamente, a consciência de si é um modo superior de aparecimento da auto-referência da unidade do ser vivo. Daí, o cuidado de Gadamer em incluir três investigações sobre esta temática — «Vida e Alma (Fedon)», «A Alma entre Natureza e Espírito» e da «Da Alma ao Logos (Teeteto e Sofista)» — nas lições, que em 1988 proferiu em Nápoles sobre o começo da Filosofia Grega<sup>172</sup>.

A partir da auto-referência da vida, «o Deus aristotélico é, na sua unidade, vida (zoé) e inteligência (noûs), é consciência interior de si mesma como o modo supremo de ser-uno, «mais do que planta, animal e homem»<sup>173</sup>. Esta visão em que a auto-referência da vida precede a consciência reflexa de si mesmo, é uma crítica directa ao conceito de alma na Psicologia Moderna, dominada pela dogmática da prioridade da consciência de si e apresenta uma possibilidade conceptual de pensar a unidade e a auto-referência do ser vivo de um modo mais abrangente do que a unidade da reflexividade da consciência. O que Hegel alcançou mediante a dialéctica da vida e da consciência de si e chamou «espírito objectivo», é um fruto da «unidade do ser vivo, que se refere a si mesmo», como por esta mesma visão Aristóteles pôde afirmar que, quando nós vemos, sabemos espontaneamente que vemos, sem necessidade de qualquer reflexão mediadora. O avanço paralelo da reflexão e do movimento da vida foi francamente reconhecido pelo pensamento grego, que, por isso, se reveste de actualidade para nós. Só por esta via se pode conceber adequadamente «o fenómeno da linguisticidade, que hoje está no centro da filosofia». Quem fala, sabe que fala e sem necessidade da consciência reflexa e temática das regras da Gramática sabe o que é correcto» a partir da comunicação constante da sua experiência de mundo, que é uma praxis viva e não uma produção segundo regras<sup>174</sup>. Também a pergunta pelo ser feita na língua materna contribui neste contexto para a leitura crítica da

<sup>171</sup> ID., *o.c.* 104.

<sup>172</sup> Cf. ID., *Der Anfang der Philosophie* 54-66, 67-81, 82-96.

<sup>173</sup> ID., *Die Gegenwartsbedeutung der griechischen Philosophie* 104.

<sup>174</sup> ID., *o.c.* 105.

Modernidade. Todo o nosso comportamento é suportado por uma compreensão de ser, que à filosofia compete investigar reflexivamente. Assim, à Ciência Moderna, que nos marca o comportamento no mundo, corresponde um conceito de «ser» segundo o qual o que é, obedece a um projecto de estrutura matemática, que, ao excluir todo o conhecimento vindo das próprias coisas, se revela como um novo caminho do conhecimento do mundo, que exhibe resultados exactos. Em termos gregos, os fenómenos salvam-se agora de modo completamente diferente do que propusera Platão, isto é, são construídos e dominados a partir de novas condições propostas, donde provém a civilização mundial hodierna, que muda o que por natureza é dado. O orgulho deste acesso científico ao mundo funda-se no cálculo, que a todos se pretende impor e todos podem realizar, como uma «compreensão de ser», cujo saber é poder produzir, ao contrário dos gregos, que defenderam a prioridade da natureza e da ordem das coisas onde se podia inserir um saber fazer ou «eidos» formado na *Psyché* e capaz de se produzir e introduzir na ordem das formas do mundo. O fenómeno natural e o técnico vencem ambos obstáculos para se exporem no mundo, pois o «eidos» não aparece de modo puro mas num processo de luta na produção natural e na técnica, em que o logos produzido pelo homem complementa o produzido pela natureza. A língua grega traduziu este mundo de fenómenos e Platão teve a originalidade de reflectir sobre os logoi ou o discurso humano sobre o mundo, dado que «nós crescemos num mundo linguisticamente interpretado» e, por isso, o filósofo deve reflectir sobre esta interpretação de mundo. Neste caso, Platão não parte do primeiro estado das coisas de que nada sabemos mas do mundo já ordenado, por nós conhecido, querido e afirmado aquando do diálogo e do discurso racional, sempre finitos e articulados na contingência da nossa linguagem natural<sup>175</sup>. Os gregos jamais abandonaram o chão da sua língua e, por isso, experienciaram através dela um mundo de confiança, onde não cabia a ruptura moderna da ciência e da técnica. Não é uma reacção romântica mas um novo iluminismo a consciência dos limites do homem inspirada na ontologia grega, que não foi de estranheza mas de confiança na realidade.

Dentro destes parâmetros, foi impossível rememorar Heidegger em 1977 sem os gregos, Hegel, a linguagem, o desvelamento, o esquecimento, o imemorial e o não-dito. Em vez da estrela gravada na pedra tumular de Heidegger, escolheu Gadamer na primeira homenagem póstuma ao mestre o tríplice «Ser, Espírito, Deus», que Heidegger pretendeu ler de modo diferente, em confronto crítico, a que o discípulo chama diálogo, com os

---

<sup>175</sup> ID., *o.c.* 106.

gregos, o Novo Testamento e Hegel, que também usaram esta terminologia. Os gregos não possuíram uma expressão para o sujeito ou a subjectividade dos Modernos nem um termo para a consciência e o conceito de eu e, por isso, a estrutura grega da *mesmidade* remete para contextos diferentes do «fundamentum inconcussum» de Descartes contra o cepticismo. O Deus da Onto-teologia aristotélica era o motor imóvel, a presença permanente a si mesmo do sendo supremo mas não tinha a função de fundar nem de assegurar o conhecimento humano. O primado da consciência de si e da sua cadeia de razões somente poderá valer, quando se reconhecer uma prioridade absoluta ao ideal da certeza da construção matemática. Para se libertar de perspectivas modernas havia que regressar à dimensão histórica, que de Descartes remonta a Agostinho, deste a Platão e de Platão a Héraclito <sup>176</sup>. Era impossível permanecer nos renovadores da Metafísica do séc. XX, porque eles tentaram a seu modo harmonizar a Metafísica Antiga com a Ciência Moderna e de modo algum se previa que de novo a Metafísica fosse interrogada, que a sua pergunta pelo ser, após uma resposta de dois mil anos, se reformulasse radicalmente, como se ainda não tivesse acontecido <sup>177</sup>. Da reflexão sobre este percurso conhecido do pensamento, assinalado por possibilidades, ofertas, dúvidas e novas perguntas, duas figuras se ofereceram a Heidegger, que ele não podia nem simplesmente aceitar nem tão-pouco recusar: Aristóteles e Hegel. De Aristóteles lhe chegaram muito cedo os significados múltiplos de ser sem a unidade, que os reunisse e de Hegel recebeu a longa tensão entre ser e espírito, onde se situava «a captação, palpitante de vida, do Espírito Absoluto de Deus» na época da Metafísica <sup>178</sup>. Esta relação tensa entre ser e espírito é repensada por Heidegger não para dela obter uma resposta mas para ponderar qual o sentido autêntico da pergunta a fim de se evitarem equívocos e se impedir uma vontade falsa de saber. É uma ida ao fundo da pergunta da Metafísica e das suas respostas, um regresso aquém do ser como essência e do ser como espírito e uma procura diferente de si mesmo como pensador <sup>179</sup>. Este regresso aquém do ser como espírito é o encontro do ser como presença na concepção grega, cujo peso real se opõe à subjectividade da Modernidade. O ser como presença é, como vimos, a «substância», a «entelechia», que se mantém no ser, o «verdadeiro», que se mostra: tal é a força da resposta aristotélica. O monumental esforço do conceito de Hegel para pensar o ser como espírito

---

<sup>176</sup> ID., «Heraklits-Studien» in: ID., *Der Anfang des Wissens* 37.

<sup>177</sup> ID., *o.c.* 43-44.

<sup>178</sup> ID., *o.c.* 45.

<sup>179</sup> ID., *o.c.* 46.

termina também na presença mas do espírito, que se sabe a si mesmo, sublimando e sintetizando as particularidades da consciência subjectiva, as quedas no tempo e as errâncias da consciência histórica. Por isso, «enquanto o último grego, Hegel pensa a pergunta pelo ser no horizonte do tempo enquanto presença, que tudo envolve. O logos do ser, por que os gregos perguntaram, a razão na história por que Hegel perguntou, formaram os dois hemisférios deste Todo espiritual»<sup>180</sup>.

A superação heideggeriana da Metafísica implicou um regresso ao carácter temporal do ser enquanto presente e, por isso, a própria Metafísica grega com o seu conceito de ser no sentido do que é realmente presente, é já uma crítica à subjectividade moderna. A partir do primado do que é realmente presente, a analogia do ser não se dissolveu num conceito e a analogia do bem com a crítica aristotélica a esta ideia opôs limites essenciais à universalidade do conceito. Desde cedo, o ser e o bem entendidos helenicamente desde a realidade do presente foram «testemunhas principais do percurso singular do pensamento de Heidegger». O lugar ontológico relevante do «ser-verdadeiro», do noûs lido por Heidegger no último capítulo de *Metafísica* H deu visibilidade ao ser como a presença do presente ou a essência, o que retira à consciência de si e à imanência reflexiva o primado, que detinha desde Descartes e restitui ao pensamento a dimensão ontológica, que ele perdera na filosofia moderna da consciência. Também o conceito hegeliano de espírito recupera a sua substância à luz da pergunta pelo ser, agora de novo resposta. O conceito atravessa em Hegel «uma espécie de des-espiritualização», quando o espírito, no caminho dialéctico para si mesmo, é pensado de modo originário aquém de si como pneuma, como o sopro vital, que penetra em tudo o que é extenso e dividido, ou, para falar com Hegel, à maneira do sangue universal, sustenta em si a circulação da vida. Este conceito universal de vida implica, ao mesmo tempo, uma superação expressa do idealismo formal da consciência de si e traduz-se na esfera comum, que reina entre indivíduos, no espírito que os une pelo amor, em que o eu se torna tu, o tu eu e o eu e o tu nós<sup>181</sup>. A partir daqui Hegel não só tem acesso ao ser espaço-temporal e super-subjectivo da realidade social entendida como espírito objectivo mas apodera-se de um conceito efectivo de verdade, que, para além de todo o condicionalismo, aparece como o Absoluto na Arte, na Religião e na Filosofia. O conceito grego de noûs, razão e espírito permanece a última palavra do sistema hegeliano da ciência. Tal palavra última é para ele a verdade do ser, a essência ou presença e também o conceito, isto é, a

---

<sup>180</sup> ID., *o.c.* 47.

<sup>181</sup> ID., *o.c.* 48.

mesmidade do presente, que se manifesta a si mesmo <sup>182</sup>. A força desta resposta da Metafísica, que se estende de Aristóteles a Hegel, não foi liquidada pela chamada «superação da Metafísica», que para Heidegger não teve o sentido de uma limpeza sem rastros, pois, quando interrogamos as perguntas e as proposições da Metafísica e tomamos consciência do horizonte do tempo em que o ser pode ser pensado, reconhecemos precisamente na Metafísica uma primeira resposta, um expor-se ao desafio, que o ser propõe e a que a Metafísica respondeu com a ideia de sendo na sua totalidade como presença. Nesta continuidade, a pergunta que irrompe na tentativa heideggeriana de pensamento, «deixa também falar de novo esta resposta da Metafísica» <sup>183</sup>, que Heidegger aprofunda, interrogando o seu sentido de presença. A obra *Ser e Tempo* preparou esta pergunta, ao criticar ou «destruir» a Fenomenologia Transcendental, de acordo com a crítica contemporânea ao Idealismo, que fora preparada por K. Barth e F. Gogarden, F. Ebner e M. Buber e se consumou na reposição da crítica de Kierkegaard ao idealismo absoluto de Hegel. O ser finito e temporal da existência humana é analisado em 1923 na *Ontologia como Hermenêutica da Facticidade* como um ser, que exige a claridade da compreensão e da interpretação, que se acendesse na noite da existência à maneira de uma luz. Trata-se para Heidegger sempre do «aí» claro-escuro do existir humano, que o faz estar fora de si e exposto como nenhum outro ser vivo, estar no «aberto», mais próximo do «longínquo», do Divino do que da sua própria natureza, como mais tarde dirá na *Carta sobre o Humanismo* <sup>184</sup>. Está claro que o esforço de Heidegger para pensar o ser como acontecimento do «aí» se serve de proposições ou articulações de conceitos, mesmo quando procura evitar a linguagem da Metafísica. Tais conceitos estariam de modo não-temático mas operativo em Heidegger, à semelhança de certos conceitos fundamentais de Husserl, que agem no seu pensamento sem a sua consciência explícita. Além da existência de tais conceitos operativos, não é menos verdadeiro que todo o esforço de Heidegger, na prossecução do seu pensamento, obedecia ao propósito não só de resistir à tentação de se adaptar à linguagem da Metafísica mas também à falta da linguagem em que ele se viu projectado pelo seu radical questionamento acerca do ser <sup>185</sup>. Por esta falta de linguagem, o esforço heideggeriano para pensar o «aí» cairológico do ser situa-se na «longa história do

<sup>182</sup> ID., *o.c.l.c.*

<sup>183</sup> ID., *o.c.* 49.

<sup>184</sup> M. HEIDEGGER, *Platos Lehre von der Wahrheit. Mit einem Brief ueber den «Humanismus»* (Bern 1954) 70.

<sup>185</sup> H.-G. GADAMER, *Sein, Geist, Gott* 53.

sofrimento», que a paixão filosófica encerra. No caso vertente, o sofrimento resulta da luta invulgar, originária e audaz de Heidegger contra a própria resistência da linguagem, sempre e de novo na oposição e muitas vezes prepotente. Gadamer lembra que o próprio filósofo de Freiburg viu o perigo que acompanhava os seus caminhos, precisamente no facto de o seu pensamento recair na linguagem metafísica e no modo de pensar característico dos seus conceitos. O sofrimento heideggeriano vindo da palavra alojou-se na própria língua alemã contra a qual o filósofo frequentemente teve de se revoltar para lhe arrancar a expressão, que procurava<sup>186</sup>. O pensamento europeu a custo dispôs de meios conceptuais para se opor à concepção transcendental de sujeito e, por isso, Heidegger buscou «metáforas falantes», que o auxiliassem a atingir um sentido novo para os conceitos fundamentais da Metafísica, para o ser e o pensar, a identidade e a diferença, enquanto procurava reconhecer-se naquilo, que brilhava nas palavras aurais de pensadores gregos do começo, como Anaximandro, Parménides e Heraclito. Ao dar os primeiros passos no caminho da Metafísica Clássica, estes pensadores do começo tentaram experienciar o desafio, a que o seu pensamento tinha de responder — o grande desafio do «aí» do acontecimento do ser<sup>187</sup>. Para o teólogo, que Heidegger foi, algo disto soou na doutrina judaico-cristã da criação e, por isso, no Antigo Testamento o pensamento, que experienciou a audição da voz de Deus ou a sua muda recusa, mostrou uma receptividade muito maior para o «aí» da manifestação e do ocultamento do que para a forma visivelmente estruturada e o conteúdo quiditativo do que está presente. Foi para Heidegger um autêntico fascínio quando ele descobriu na especulação teosófica de Schelling conceitos e experiências existenciais do homem, que ultrapassavam as fronteiras de toda a Metafísica Espiritualista<sup>188</sup>.

A Hoelderlin deveu Heidegger o impulso e a orientação no caminho da linguagem, que buscava. Na sequência das interpretações, que dedicou a Hoelderlin, a obra de arte apareceu como um acontecer autêntico da verdade, situado no campo tenso de «mundo» e «terra». A elevação de «terra» a um conceito filosófico foi uma novidade, que surpreendeu mais do que a nova aceção nascida do conjunto das remissões dos sendos-à-mão e dos objectos para o ser-no-mundo, que é o homem. Oposta a «mundo» na meditação sobre a obra de arte, a «terra» não designa um campo de relações apenas respeitante ao homem, pois no jogo com o «mundo» ela surge como o elemento, que abriga e oculta sob véus de

---

<sup>186</sup> ID., *o.c.* 51.

<sup>187</sup> ID., *o.c.* 54.

<sup>188</sup> ID., *o.c.* 54-55.

noite, em luta com o «mundo», que desponta luminoso. Daí, o conceito de «aí» como clareira ocultante e de verdade como desvelamento, que se esconde em clausura. Em 1960, a introdução, que Gadamer escreveu para a obra de Heidegger *A Origem da Obra de Arte* foi recomendada por este como orientação para a leitura dos seus escritos tardios<sup>189</sup>. Isto significou a ratificação do aprofundamento ontológico do conceito lógico e gnosiológico de verdade e, além disso, chamou a atenção para o conceito privativo de des-velamento, que, à maneira de raptó, arranca o velado da escuridão para a luz, exigindo um suporte, porque esse des-velamento ou raptó deve atribuir-se ao ser. O que se mostra como o que é, implica esse suporte da base do desvelamento, que se mantém na escuridão, reservando-se. Só isto dá ao sendo, que se mostra, o peso do ser. A introdução escrita por Gadamer para *A Origem da Obra de Arte* de Heidegger em 1960 não se pode desvincular da obra *Verdade e Método* aparecida no mesmo ano nem da influência, que desde 1923 exerceu sobre o seu autor a *Hermenêutica da Facticidade*, presente no texto de homenagem póstuma a Heidegger. Recordando estas lições de 1923, Gadamer escreve: «Conhecemos pela nossa experiência mais autêntica de existência quão fundamentalmente o «aí» do existir humano está religado à sua finitude. Conhecemos isto como a experiência da escuridão em que nós, pensantes, estamos e em que mergulha sempre de novo o que trazemos à claridade. Conhecemos isto como a escuridão de que nós viemos e para a qual vamos mas esta escuridão não é para nós a escuridão, que se opõe ao mundo da luz. É que nós somos obscuros para nós mesmos e isto significa que somos. Isto constitui o ser da nossa existência»<sup>190</sup>. Relacionando esta tese com as interpretações de Heidegger de 1936<sup>191</sup>, a «terra» não é apenas aquilo em que os raios da luz não podem penetrar, pois o obscuro, que se oculta, é também a base de abrigo da qual tudo irrompe para a claridade, como do silêncio a palavra. Pertence à verdade do ser a existência, que Kierkegaard opôs à transparência do saber absoluto, e o imemorial, que para Schelling precedia todo o pensamento. O símbolo poético da verdade do ser assim pensada foi para Heidegger a invocação hoelderliniana da Terra<sup>192</sup>. Foi no contexto da pergunta pela origem da obra de arte que Heidegger, pela primeira vez, tratou da função ontológica e constitutiva da Terra. De facto, tornou-se palpável que a interpretação idealista da obra de arte lhe retirou

<sup>189</sup> M. HEIDEGGER, «Vorwort» in: ID., *Der Ursprung des Kunstwerkes* (Stuttgart 1960) 5.

<sup>190</sup> H.-G. GADAMER, *Sein, Geist, Gott* 56-57.

<sup>191</sup> M. HEIDEGGER, «Hoelderlin und das Wesen der Dichtung» in: ID., *Erläuterungen zu Hoelderlins Dichtung* (Frankfurt/M.s.d.) 35-50.

<sup>192</sup> H.-G. GADAMER, *Sein, Geist, Gott* 57.

o seu modo de ser autêntico e relevante ou a impediu de ser uma obra, de estar-aí ou de se elevar como uma árvore ou um monte, sendo contudo linguagem. Ora, este «aí» da obra, que quase nos fulmina pela sua presença e em si mesma repousa, não nos comunica apenas algo mas arranca-nos totalmente a nós mesmos, pois não é um objecto do nosso domínio, que possamos medir e usar a nosso bel-prazer mas é um mundo em que nós estamos comprometidos e de muitos modos contrastante com aquele em que realmente nos encontramos. Por isso, a obra de arte é, de modo especial, «o acontecimento do 'aí', a que estamos expostos»<sup>193</sup>.

Gadamer aponta duas direcções, que o pensamento de Heidegger teve de seguir. Por um lado, a obra de arte não é objecto nem mercadoria de compra e venda mas uma «coisa, que possui uma relação originária a mundo», na qual entrou e está presente um contexto de vida tal que nós lhe pertencemos e ele de algum modo nos pertence como herança. Por outro lado, se todo o homem experiencia o estar-em-casa no seu mundo como o estar-em-casa no mundo das obras, isto torna-se perfeitamente evidente no estar-em-casa da palavra, que é o lar mais íntimo dos falantes. Na palavra ou na unidade do discurso nós estamos tão espontaneamente em casa que este nosso habitar na palavra nos é inconsciente. Na poesia e no pensamento rememorativo a palavra é aquilo, que no fundo é: além de pertença e de herança, ela prende-nos e permanecer nela significa deixá-la ser e mantermo-nos a nós no «aí» do ser<sup>194</sup>. É sempre por referência ao ser, esquecido ou recordado, que Heidegger concebe a filosofia e, por isso, Gadamer recorda que o seu mestre chamou ser a este desafio e descreveu como «o caminho para o esquecimento mais extremo do ser» a via da humanidade sob o signo paradigmático da civilização técnica. A todo o esquecimento metafísico e técnico pertence a presença oculta do esquecido e, deste modo, o esquecimento do ser faz-se acompanhar da sua oculta presença, esporadicamente viva no momento da perda e sob o modo de depósito no fundo da memória<sup>195</sup>. O pensamento originário heideggeriano é sempre proto-pensamento ou «o passo para trás», que procura pensar de novo o começo enquanto começo, de que o pensamento último não pode prescindir. Por consequência, «pensar é sempre pensar o começo», apesar dos graus de esquecimento ou recordação assinalados na atitude dos homens. Estabelece-se assim uma relação íntima entre ser, começo, mesmo, imemorial, esquecimento, recordação e diálogo: «Se Heidegger interpreta a história do pensamento filosófico como a história da mudança do ser e

---

<sup>193</sup> ID., *o.c.l.c.*

<sup>194</sup> ID., *o.c.* 58.

<sup>195</sup> ID., *o.c.* 60.

das respostas do pensamento ao desafio do ser, como se o todo da nossa história filosófica não fosse senão um crescente esquecimento do ser, ele também teve consciência precisa de que todas as grandes tentativas do pensamento procuram pensar o mesmo. São esforços para ficar por dentro do começo, para enfrentar o desafio do ser no seu discurso e resposta. Assim, não seria outra a história que se contaria, se quiséssemos percorrer a história da recordação do ser. É a mesma história. Recordação do ser é a companhia pensante do esquecimento do ser»<sup>196</sup>. A geminação no começo articula entre si todas as tentativas de pensar, isto é, o diálogo reúne a todos a partir do perguntável e os marcos de caminho desse diálogo são a história do ser ainda não terminada, quer seja lida como o diálogo da Metafísica, o da Filosofia ou o do Pensamento<sup>197</sup>. Heidegger também não encontrou resposta para a sua pergunta inicial de teólogo, que visava o modo como se poderia falar de Deus sem o reduzir a objecto do nosso saber, pois foi tal a amplitude e a distância da pergunta que a resposta não pôde ser o deus dos filósofos nem talvez o dos teólogos nem sequer brotar da pretensão do saber de qualquer de nós. Neste contexto, foi o poeta Hölderlin o seu interlocutor mais próximo no diálogo, que é o pensamento. A queixa hoelderliniana do abandono, a invocação dos deuses desaparecidos mas também a consciência de que «do Divino recebemos muito» foram para Heidegger um penhor de que o diálogo do pensamento encontra interlocutores na noite do mundo caracterizada pela ausência plena da terra-mãe e pela lonjura do Divino. No binómio velamento-desocultação, esquecimento-recordação introduzido na geminação dialógica «participamos todos» e, na pegada do mestre, giza Gadamer o seu percurso hermenêutico: «O diálogo continua, pois só nele pode formar-se e aperfeiçoar-se a linguagem, em que estamos em casa, mesmo num mundo cada vez mais alienado»<sup>198</sup>.

Em 1974, participou Gadamer numa semana consagrada ao Ensino Superior em Salzburg com um trabalho intitulado *A Actualidade do Belo*, publicado depois em 1977<sup>199</sup>, onde a sua filosofia da arte se processa de novo à sombra dos gregos, do Cristianismo, de Hegel e sobretudo de Heidegger, que havia recomendado a introdução escrita pelo discípulo à sua obra *A Origem da Arte* como orientação para a leitura dos seus escritos tardios<sup>200</sup>. Em Heidelberg e depois em Berlim, afirmou

<sup>196</sup> ID., *o.c.* 61.

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

<sup>198</sup> ID., *o.c.* 62.

<sup>199</sup> ID., *Die Aktualität des Schoenen. Kunst als Spiel, Symbol und Fest* (Stuttgart 1977) 5 ss.

<sup>200</sup> Cf. nota (189).

Hegel nas lições sobre Estética que a arte tinha já um carácter de passado. Perante esta posição, que já fora referida no trabalho sobre *Hegel e Heidegger*, descobre Gadamer «com espanto» como ela formula de antemão as suas próprias perguntas endereçadas à arte. Com a sua fórmula «carácter de passado», Hegel radicalizou a exigência da filosofia, que visa tornar objecto do nosso conhecimento o conhecimento que temos da verdade, ou saber «o nosso saber do verdadeiro»<sup>201</sup>. Esta tarefa e esta exigência da filosofia são, aos olhos de Hegel, cumpridas apenas quando integradas numa grande síntese ou verdade total surgida no seu desenvolvimento histórico. Por isso, foi tarefa prioritária sua conceptualizar antes de mais a verdade da mensagem cristã, sobretudo do profundo mistério da Trindade ou da unidade na diferença, que Gadamer pensa ter dinamizado o processo da reflexão humana do Ocidente não só como desafio para o pensamento mas também como promessa, que supera continuamente os limites da concepção humana. Foi de facto exigência audaz de Hegel captar e sintetizar em forma conceptual este mistério extremo da doutrina cristã, em que o pensamento de teólogos e filósofos desde há muito séculos se elaborou, aperfeiçoou e aprofundou. Nesta «síntese dialéctica de uma trindade por assim dizer filosófica», nesta «permanente ressurreição do espírito» está a justificação última da afirmação hegeliana quanto ao carácter de passado da arte. Por tal expressão Hegel pretendeu dizer que a arte se não compreende como a entendeu o mundo grego com sua representação do divino, que aparecia na estátua e no templo, integrado na paisagem e elevado acima das forças eternas da natureza. No Cristianismo, dada a sua visão nova e profunda da transcendência de Deus, não era possível uma expressão adequada da sua verdade nas formas da arte e nas imagens do discurso poético. O «carácter de passado» da arte resume-se à tese de que com o fim da Antiguidade a arte careceu de justificação, que para Gadamer, foi conseguida pela Igreja Cristã, ao receber a tradição antiga da arte no curso dos séculos de um modo relevante, a que chamamos Arte Cristã do Ocidente<sup>202</sup>. Após esta recepção inovadora, o nosso problema provém do facto de a harmonia entre comunidade, sociedade, Igreja e compreensão do artista já não existir no séc. XIX, como diz a tese de Hegel, pois no seu tempo os grandes artistas tinham consciência de «falta de lugar» numa sociedade, que se pautara progressivamente pela indústria e pelo comércio. Foi precisamente no séc. XIX que o artista sentiu que já não havia comunicação entre ele e os homens com quem vivia e para quem criava. Por isso, o artista deste século já não está numa comunidade mas constrói

---

<sup>201</sup> ID., *Die Aktualitaet des Schoenen* 5.

<sup>202</sup> ID., *o.c.* 6-7.

para si uma comunidade com toda a pluralidade adequada a esta situação e a expectativa exigente de apenas ser verdadeira a sua forma de criar e respectiva mensagem. É o tempo da consciência messiânica do artista do séc. XIX, da sua figura de «novo salvador», que transmite um original apelo de reconciliação, opondo à vida social o seu tipo excêntrico de vida totalmente absorvida pela arte <sup>203</sup>.

A concepção gadameriana de um passado com futuro assevera que da «grande arte do passado e da tradição» recebeu a Arte Moderna força e impulso próprios, apesar da sua diferença. A Arte Antiga e Tradicional e a Arte Moderna devem entender-se numa relação de mútua pertença. Hoje nenhum artista pode desenvolver a sua audácia criadora «sem a familiaridade com a linguagem da tradição» e todo o apreciador de arte está «constantemente rodeado pela simultaneidade de passado e de presente» e não apenas quando nos museus passa de uma sala para outra ou nos concertos e representações teatrais de uma peça clássica para uma moderna. Da experiência artística Gadamer avança para uma dimensão antropológica de fundo: «A nossa vida quotidiana é um avançar permanente através da simultaneidade de passado e futuro» <sup>204</sup>. Poder avançar com este horizonte de futuro aberto e de passado irrepetível é a essência daquilo, a que chamamos «espírito» ou liberdade espiritual, incompreensível sem a recordação e a expectativa. Mnemosyne, a musa da memória e da apropriação por recordação é, ao mesmo tempo, a musa da liberdade do espírito na sua dimensão criadora. A memória e a recordação, que recebem em si a arte do passado e a respectiva tradição, e a ousadia de novas experiências através de formas estéticas nunca vistas, «são a mesma actividade do espírito» <sup>205</sup>. Longe de se reduzir a uma atitude metódica especial ensinada ou condicionada por visões de mundo, a consciência histórica é «uma espécie de orquestração da espiritualidade dos nossos sentidos», que de tal modo alonga a nossa visão e experiência da arte, que nós não ficamos presos do reconhecimento ingénuo do nosso próprio mundo mas podemos reflectir em nós e tornar nossas não só toda a grande tradição da nossa história mas também as tradições e formações de mundos e culturas totalmente diferentes <sup>206</sup>. Este alto poder de em si reflectir mundos e culturas históricas é próprio de todo o homem e torna possível ao artista de hoje criar obras de arte. A tarefa do filósofo é esclarecer como é que isto pode acontecer de modo tão revolucionário e porque é que a consciência

---

<sup>203</sup> ID., *o.c.* 8.

<sup>204</sup> ID., *o.c.* 12.

<sup>205</sup> ID., *o.c.* 12.

<sup>206</sup> ID., *o.c.* 14.

histórica e o seu poder de em si reflectir tradições e culturas diferentes se articulam com a exigência irrenunciável de tudo o que vemos, ser «aí» e nos interpelar de imediato como se nós nos identificássemos com ele <sup>207</sup>. Ao elaborar uma primeira abordagem do sentido desta identificação ou comunhão participativa, Gadamer falou-nos do jogo com o passado em que participa a consciência histórica de todo o homem, do símbolo ou encontro com o outro, que na sua diferença nos pertence e da festa enquanto súmula da comunicação conseguida de todos com todos <sup>208</sup>. A base antropológica da nossa experiência de arte obriga-nos a regressar ao sentido originário de jogo, símbolo e festa em que todos participamos. Do jogo e do símbolo já falou Gadamer em *Verdade e Método* <sup>209</sup>, acrescentando a festa em *A Actualidade do Belo* e mais tarde o fenómeno do ritual <sup>210</sup> a fim de dizer a magna constelação de sentido, que transcende a consciência e orienta os passos históricos do homem.

Quanto ao sentido do belo e da arte, Gadamer opõe a sua experiência de finitude à infinitude de Hegel. No encontro com a obra de arte, não é algo de específico, que nos surge, mas «a totalidade do mundo experienciável» e da posição ontológica do homem no mundo, onde ressalta «a sua finitude perante a Transcendência». A expectativa indeterminada de sentido, que para nós distingue a obra de arte, não encontra a sua plenitude perfeita de que nos apropriássemos numa compreensão total. Isto foi o que Hegel ensinou, quando falou do «aparecimento sensível da Ideia» como definição do belo artístico, pois em tal aparecimento estaria presente a Ideia, bastando para tal fixar nele o olhar. A expectativa de se poder reduzir totalmente a conceitos o sentido com que a arte nos interpela, ultrapassa a arte de modo perigoso. Foi precisamente esta a convicção profunda de Hegel, que o levou ao tema do «carácter de passado» da arte, pois, na sua concepção, tudo o que nos chega da linguagem sensível e particular da arte de modo obscuro e não-conceptual, tem de se converter na figura do conceito e sua respectiva filosofia. Retomando a posição de Heidegger contra a concepção hegeliana, a obra de arte não é apenas manifestação mas velamento e abrigo e, por isso, a Heidegger deveu Gadamer a possibilidade de se furtar ao conceito idealista de sentido, defendendo com ele que o conceito grego de desvelamento é apenas um lado da experiência

---

<sup>207</sup> ID., *o.c.l.c.*

<sup>208</sup> ID., *o.c.* 14-15.

<sup>209</sup> ID., *Wahrheit und Methode* 41 ss., 97 ss., 462 ss., 470; ID., «Das Spiel der Kunst» in: ID., *Kleine Schriften IV. Variationen* 234-240; ID., *Wahrheit und Methode* 7, 68 ss., 146 ss., 381 ss..

<sup>210</sup> ID., «Zur Phaenomenologie von Ritual und Sprache» in: ID., *Gesammelte Werke*, Bd. 8 (Tuebingen 1993) 373-440.

fundamental do homem no mundo, sendo o outro o velamento ou a ocultação, inseparável do primeiro mas ambos expressão da finitude do homem. Deste modo, limita-se a pretensão idealista de uma integração pura do sentido e afirma-se na obra de arte um «facto» de sentido, a existência de «algo entre os homens», como dissera Rilke, uma facticidade, que nos toca e leva a reconhecer algo: «Aqui não há posição alguma, que te não veja. Tu deves mudar a tua vida»<sup>211</sup>.

Num trabalho inserido no volume VIII de *Obras Completas* (1993), aparece o termo novo «ritual», que abrange o jogo, o símbolo e a festa, penetra na educação, na vida em comum e no diálogo humano e cujo papel na vida humana é muito mais importante do que toda a objectivação científica e linguística. O espaço do que nos vincula e reúne, estende-se muito para além do que podemos objectivamente justificar e, por isso, o conceito de «ritual» com a veneração silenciosa que implica, abrange o de trabalho do acontecer histórico e o de tradição, numa superação constante dos limites de toda a objectivação e de toda a instrumentalização. A compreensão, o comportamento, o sentimento e o amor do homem são muito menos domínios do saber, do fazer e do controlar do que inserções subcutâneas na riqueza da vida e num acontecer, que nos envolve e que nós a custo podemos balbuciar e soletrar. Este ritual velado da vida apresenta-se menos como uma limitação do que uma possibilitação da razão e da liberdade do homem<sup>212</sup>. O «ritual» sinaliza o fundo da razão, do pensamento e do sentimento do homem, a que Schelling chamou o «imemorial» e Gadamer a «substantialidade» no âmago de cada sujeito e só mais tarde «imemorial»<sup>213</sup>. O fundo da nossa razão jamais é por esta totalmente iluminado mas nem por isso é irracional, dado o seu estatuto de raiz de toda a racionalidade. Mais tarde, Gadamer aproxima este fundo substancial de «imemorial» e de «espírito» desnudado da transparência absoluta hegeliana: «Substância significa aqui aquele sustentáculo, que não aparece à luz, não é trazido à claridade da consciência reflexiva, jamais se enuncia plenamente mas é indispensável para que a claridade, o saber, a exteriorização, a comunicação, a palavra adequada possam ser. Substância é o «espírito», que nos pode vincular»<sup>214</sup>. O perguntável é o fundo jamais plenamente iluminado da nossa razão, o «espírito», que, estando para além da nossa apofântica, nos une, o enigma do que acena no jogo, no simbo-

<sup>211</sup> ID., *Die Aktualitaet des Schoenen* 45.

<sup>212</sup> Cf. ID., «Zur Phaenomenologie von Ritual und Sprache» 373-440.

<sup>213</sup> ID., *Gesammelte Werke*, Bd. 2<sup>2</sup> (Tuebingen 1990) 103, 334; Bd. 3 (Tuebingen 1987) 236; Bd. 8 366; Bd. 10 (Tuebingen 1995) 64.

<sup>214</sup> ID., *Gesammelte Werke*, Bd. 8, 327.

lismo, na festa, no ritual, o fundo abscondido do nosso habitar na casa do mundo sempre dito e por dizer na pluralidade das línguas humanas e de que a memória mais fiel ainda é esquecimento. Da crítica às etapas hegelianas de uma Fenomenologia a caminho da transparência absoluta desponta a alternativa de um caminho para o claro-obsuro das coisas, onde a «destruição» praticada pela vigilância heideggeriana a fim de salvar os fenómenos seria a guia do percurso.

*(continua)*