

Revista Filosófica de Coimbra

VOL. 9 • N.º 17 • MARÇO 2000

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

FERNANDA BERNARDO — *Da responsabilidade ética à ético-político-jurídica: a incondição da responsabilidade ética enquanto incondição da subjectividade segundo Emmanuel Lévinas (II)*

DIOGO FERRER — *O nacionalismo de Fichte e a transformação da doutrina da ciência*

ANGEL MUNÓZ GARCÍA — *Guillermo Ockham y su definicion de signo divagaciones en torno al capítulo 1 de la Summa Logicae*

JEAN-PIERRE BASTIAN — *La mediation du corps dans le pentecôtisme*

O SÉCULO DA HERMENÊUTICA FILOSÓFICA: 1900-2000

MIGUEL BAPTISTA PEREIRA

Aos termos “Hermenêutica” e “Ontologia” usados pela primeira vez no séc. XVII juntou-se em 1900, ano do nascimento de H. G. Gadamer e do início da publicação de *Investigações Lógicas* de E. Husserl, a expressão, também de origem grega, “Fenomenologia”, cujo sentido de uma “ida até às coisas” pretenderá revolucionar o conceito de fenómeno, marcado pelo génio de Kant e sobretudo de Hegel. No mesmo ano de 1900, aparecia o ensaio *O Nascimento da Hermenêutica* de W. Dilthey, filósofo da vida, culturalmente mediada por muitas formas, e morria F. Nietzsche, o filólogo-filósofo, que transformou a pedra de Sísifo na carga perene das interpretações, que jamais o homem consegue alijar. Este trio assim constituído — Ontologia, Hermenêutica e Fenomenologia — foi acompanhado pela publicação em 1900 de obra de S. Freud, *Interpretação dos Sonhos*, que rasgava uma via de leitura do inconsciente, oposta à transparência husserliana da filosofia como ciência de rigor. O domínio do sujeito transcendental consolidado na vigência do Neo-kantismo e sua filosofia das ciências e, mais tarde, da cultura através sobretudo de E. Cassirer, as “visões de mundo” como “mundos de imagens”, a incapacidade da Fenomenologia husserliana de atingir realmente as coisas, a clausura da própria filosofia da vida de Dilthey nos domínios de um modelo ainda subjectivo de vida despertaram no jovem docente de Filosofia M. Heidegger uma crítica radical nos inícios da década de 20, que respondesse, contra a *Decadência do Ocidente* de O. Spengler, à crise provocada pela Primeira Grande Guerra, apontando nas feridas abertas o que o desastre europeu havia esquecido. Após o regresso aos Gregos de quem Heidegger se fez acompanhar na sua ida fenomenológica até às coisas, a identificação entre Ontologia, Fenomenologia e Hermenêutica apareceu nas lições de M. Heidegger de 1923 *Ontologia (Hermenêutica da Facticidade)*, a que assistira, impressionado, o jovem doutor em

Filosofia, H.-G. Gadamer, que mais tarde seria o mais conhecido discípulo de M. Heidegger.

Ouvinte de lições, participante de seminários, orientando na tese de habilitação e leitor atento das obras, H.-G. Gadamer não ignorava a crítica sempre acerada do seu Mestre e, por isso, temeu escrever e muito mais publicar investigações suas, pois tinha a impressão de que os olhos de Heidegger liam atrás de si o que a sua pena fosse escrevendo. Vencida aos sessenta anos a relutância em publicar as suas investigações sobre Hermenêutica por influência decisiva de sua esposa, outras dificuldades surgiram a Gadamer da parte do editor, que duvidou do título “Hermenêutica Filosófica”, que então não era termo corrente. Sob a pressão das circunstâncias, escogitou Gadamer o título “Acontecer e Compreender”, que se viu obrigado a abandonar por causa da proximidade com o título “Crer e Compreender” do teólogo de Marburg, R. Bultman. Já durante a impressão surgiu-lhe o nome definitivo da obra, de cariz goetheano, “Verdade e Método”, a que acrescentou como subtítulo “Traços Fundamentais de uma Hermenêutica Filosófica”.

Nos anos 60 e começo dos anos 70, na sequência da publicação de *Verdade e Método*, travaram-se conhecidas discussões, que a “crise académica” de 68 alimentou e incentivou, sobre Hermenêutica, de raiz mais tradicional, e Crítica das Ideologias, sobre Hermenêutica e Teoria Neopositivista de Ciência. A própria Ciência da Literatura viu-se coagida a reflectir de novo sobre a questão do seu próprio método e nos começos da década de 80 assistiu-se ao debate crítico entre Hermenêutica e Desconstrução. Confundida com o reduto das Ciências Humanas pela vaga estruturalista, não admira que a Hermenêutica figurasse como a alternativa continental à Analítica anglo-saxónica da Linguagem. A difusão internacional de *Verdade e Método* e depois a das *Obras Completas* (1985-1995) impuseram Gadamer como a figura cimeira do século da Hermenêutica Filosófica, 1900-2000. Urge investigar as razões reais de tal sucesso.

Numa primeira parte, traça-se o caminho ontológico, fenomenológico e hermenêutico, que M. Heidegger e H.-G. Gadamer percorreram até à bifurcação, que separou o pensamento do ser do Mestre, da Filosofia Hermenêutica do discípulo, cujo prosseguimento avança através de uma memória crítica, que surpreende em todas as proposições finitas dos homens o perguntável permanente, que as motiva e nos une numa comunidade dialógica sempre aberta. Na segunda parte, o perguntável, que nos reúne na multiplicidade diferenciadora das respostas, é o imemorial do ser, que desde o passado, que nenhuma consciência domina, nos invade e faz existir. O saber do não-saber, que distingue e reúne os homens finitos, é anamnésico, perguntante, crítico e vigilante e, por ele, é possível uma

Hermenêutica com memória, que sintetiza o legado de Gadamer ao segundo milénio.

I

No mesmo século XVII em que a “Querelle des Anciens et des Modernes” (1687) agitava em Paris a Academia Francesa, assinalando a consciência de um tempo novo, que se não pautava pelo carácter paradigmático da Antiguidade e ostentava relativamente a esta um sentimento de superioridade, alicerçado na convicção de que o primado do presente no ponto de vista das ciências de Descartes e de Copérnico arrastaria naturalmente uma maior perfeição das artes dos modernos ¹, introduziram-se no vocabulário filosófico dois termos gregos — Ontologia e Hermenêutica —, que a longo prazo iriam transformar a querela numa ida às raízes como condição de futuro, recuperando a memória. De facto, o termo “ontologia” aparecido pela primeira vez em 1613 no *Lexicon Philosophicum* de Glicenius ² e a palavra “hermenêutica” introduzida por J. Conrad Dannhauer em 1629 ³ são hoje marcos já velhos de trezentos anos, que, no século da querela entre antigos e modernos, começaram a sinalizar um inédito caminho histórico não para uma inevitável decadência mas para uma original “destruição” de equívocos e más interpretações, que ocultavam a realidade, que, se fosse dita e vigiada, após a Primeira Grande Guerra, alteraria o mundo. Figurantes deste novo percurso da confluência de ontologia e hermenêutica e unidos pela relação mestre-discípulo, M. Heidegger e H.-G. Gadamer converteram com originalidade a querela tradicional no regresso aos Gregos, a ponto de Gadamer homenagear o seu mestre pelo sexagésimo aniversário em 1950 com um estudo intitulado *Para a Pré-história da Metafísica* ⁴, a que dez anos depois e pela mesma razão respondeu M. Heidegger, honrando o seu discípulo com o artigo *Hegel e os Gregos* ⁵. Este exemplo de reflexão filosófica com memória

¹ M.B. PEREIRA, *Modernidade e Tempo. Para uma Leitura do Discurso Moderno* (Coimbra 1990) 6 ss.

² J. ÉCOLE, “Des differentes Parties de la Métaphysique selon Wolff” in: W. SCHNEIDERS, Hrsg. *Christian Wolff 1679-1754. Interpretation zu seiner Philosophie und deren Wirkung Mit einer Bibliographie der Wolff-Literatur* ² (Hamburg 1986) 123.

³ H.-G. GADAMER, “Logik oder Rhetorik? Nochmals zur Fruehgeschichte der Hermeneutik” in: ID., *Kleine Schriften IV. Variationen* (Tuebingen 1977) 164.

⁴ ID., “Zur Vorgeschichte der Metaphysik” in: VARIOS, *Anteile. Martin Heidegger, zum 60. Geburtstag* (Frankfurt/M. 1950) 51-79.

⁵ M. HEIDEGGER, “Hegel und die Griechen” in: D. HENRICH/W. SCHULTZ/K.-H. VOLKMANN-SCHLUCK, *Die Gegenwart der Griechen im neueren Denken. Festschrift fuer Hans-Georg Gadamer zum 60. Geburtstag* (Tuebingen 1960) 43-57.

ficou lapidariamente esculpido na afirmação heideggeriana divulgada em 1927 de que a “Ontologia só é possível como Fenomenologia” e de que “o logos da Fenomenologia do ser-áí tem o carácter de ἐρμηνεύειν pelo qual são anunciados à compreensão de ser, que pertence ao próprio existir humano, o sentido autêntico de ser e as estruturas fundamentais do próprio existir”⁶. Heidegger não tematizou o diálogo a que por vezes se refere mas apenas a “destruição” de equívocos e de mal-entendidos na Ontologia enquanto Hermenêutica do Ser, desde as lições do semestre de Verão de 1923 sobre *Ontologia (Hermenêutica da Facticidade)* até ao § 6 de *Ser e Tempo*, ao contrário do seu discípulo H.-G. Gadamer, que viu no diálogo a essência da linguagem. Porém, no encontro-diálogo com o seu colega japonês T. Tezuka acerca da essência da linguagem, Heidegger foi interrogado quanto ao papel da Hermenêutica na génese do seu pensamento⁷. O interlocutor japonês confessou não ter compreendido o sentido das palavras “Hermenêutica” e “hermenêutico” usadas pelo seu conterrâneo Conde S. Kuki, que, na década de 20, participara nos seminários de Heidegger e introduzira com outros conterrâneos seus a filosofia heideggeriana no Japão. Heidegger informou-o de que usara pela primeira vez o título “Hermenêutica” nas lições do semestre de verão de 1923, na altura em que iniciava a redacção de *Ser e Tempo*⁸. Esta afirmação de Heidegger tem de ser esclarecida e completada, porque já nas lições do semestre de Inverno de 1919-20 intituladas *Problemas fundamentais da Fenomenologia*⁹ tratou da Hermenêutica da Facticidade e no Outono de 1922 redigiu para fins de concurso académico uma súmula das suas interpretações de Aristóteles, que intitulou *Interpretações Fenomenológicas de Aristóteles (Anúncio da Situação Hermenêutica)*¹⁰. Tezuka confessou que o Conde Kuki não havia conseguido explicar com suficiente clareza o sentido do termo “Hermenêutica”, embora o Conde afirmasse que esta expressão designava “uma nova direcção da Fenomenologia”. Esta lacuna teria sido colmatada, se o professor japonês tivesse atendido às raízes gregas de Hermenêutica, sobretudo em Platão e em Aristóteles, ao papel por ela desempenhado no pensamento ocidental e ao “linguistic turn” conduzido pela Filosofia Analítica da Linguagem sobretudo após o *Tractatus Logico-philosophicus* de L. Wittgenstein. Heidegger não per-

⁶ ID., *Sein und Zeit. Erste Haelfte* ⁶ (Tuebingen 1949) 35, 37.

⁷ ID., “Aus einem Gespraech von der Sprache: Zwischen einem Japaner und einem Fragenden” in: ID., *Unterwegs zur Sprache* ³ (Pfullingen 1965) 95ss.

⁸ ID., *o.c.* 95.

⁹ ID., *Grundprobleme der Phaenomenologie (1919-20)*, GA 58 (Frankfurt/M. 1993).

¹⁰ ID., “Phaenomenologische Interpretationen zu Aristoteles. Anzeige der hermeneutischen Situation” in: *Dilthey-Jahrbuch* 6 (1989) 137-269.

filhou a ideia de a sua intenção ter sido em primeiro lugar inovar dentro da Fenomenologia mas simplesmente “pensar mais originariamente a essência da Fenomenologia”, a fim de a integrar deste modo expressamente na sua pertença à Filosofia Ocidental”¹¹. Tratava-se, portanto, de reconduzir a linguagem ao seu papel de mostraçãõ originária de mundo sem a qual não há qualquer aparecimento nem Fenomenologia¹². A equação entre Ontologia, Fenomenologia e Hermenêutica apresentada no § 7 C de *Ser e Tempo*, foi um obstáculo à compreensão do leitor e interlocutor japonês, o que exigiu de Heidegger um pequeno “excursus” histórico para tornar compreensível a um oriental culto o sentido de Hermenêutica. A palavra ἑρμηνεύς foi já relacionada com o nome do deus Ἑρμῆς num jogo de pensamento, que é mais vinculativo do que o rigor da ciência filológica parece permitir. Entrando por esta via no mundo da mitologia e da poesia, Heidegger esclarece que Hermes é o enviado dos deuses, que traz a mensagem do destino e, por isso, ἑρμηνεύειν é “aquele expor que anuncia, na medida precisa em que por si mesmo pode ouvir uma mensagem”. Esta acumulação em Hermes do ouvir e do anunciar, da recepção auditiva da mensagem e da sua comunicação torna a exposição uma interpretação daquilo, que já foi dito pelos poetas, que, por sua vez, segundo a expressão de Sócrates no diálogo platónico *Ion* 534 e, “são mensageiros dos deuses”¹³. A este ouvir originário do que o mensageiro anuncia, antes de qualquer opinião ou intervenção própria, é fiel a dimensão acroamática da Hermenêutica, que suporta todo o falar finito do homem¹⁴. Para informação de Tezuka, que Heidegger omite, quando Platão no *Crátilo* aproxima o nome de Hermes de Hermenêutica, não deixa de acentuar pela boca de Sócrates a relação entre Hermes e o discurso nem sempre verdadeiro, dadas as suas funções de tradutor e de mensageiro e o seu comportamento fraudulento na linguagem e no mercado (*Crátilo* 408a), iniciando o magno capítulo dos equívocos e das más interpretações, que integra o programa da Hermenêutica, como o dos Elencos Sofísticos a Lógica de Aristóteles e exigindo, por outro lado, da Hermenêutica crítica e vigilância. As dificuldades do encontro colocaram-nas os Gregos sob a tutela de Hermes, cujo nome estava ligado às pedras, que sinalizavam os caminhos¹⁵ ou espaços do imprevisível e de boas ou más surpresas.

¹¹ ID., Aus einem Gespraech von der Sprache 95.

¹² Cf. C. Lafont, *Sprache und Welterschliessung. Zur linguistischen Wende der Hermeneutik Heideggers* (Frankfurt/M. 1994).

¹³ M. HEIDEGGER, *Unterwegs zur Sprache* 122-123.

¹⁴ Cf. M. RIEDEL, *Hoeren auf die Sprache. Die akroamatische Dimension der Hermeneutik* (Frankfurt/M. 1990).

¹⁵ J. GREISCH, *Hermeneutik und Metaphysik* (Muenchen 1993) 30.

Ligada a caminho está a mobilidade, que nas diversas concepções do mito de Hermes caracteriza permanentemente a sua figura, ambígua pela capacidade de assegurar a verdade ou de induzir em erro, pela habilidade de técnico e de mago e pelo poder da palavra convincente, sedutora e pluri-significante. Feito mensageiro dos deuses, Hermes comentaria nestes termos as suas funções: “Nunca enganarei ninguém mas não posso prometer dizer toda a verdade”¹⁶. À mobilidade de Hermes como deus viajante opunha-se a figura de Hestia, a guardiã do fogo no centro do lar, cuja forma umbilical dizia o enraizamento da casa na terra. Enquanto Hermes representava o movimento do mundo humano, a transgressão de fronteiras, as mudanças de estado, os contactos entre elementos estranhos, a hospitalidade, o encontro dialógico na praça, Hestia continuava a deusa da casa alicerçada na terra, da durabilidade da relação conjugal e dos tesouros domésticos. Daí, Hermes e Hestia complementam-se na situação originária da Hermenêutica, pois a pertença, a confiança familiar e a apropriação simbolizadas por Hestia não passam de um pólo, que remete para a estranheza, a distância e a mobilidade de Hermes. Por isso, o fascínio por um Hermes puro sem a presença doméstica de Hestia projectar-nos-ia num secretismo estranho, cuja verdade oculta, impensável, exótica e enigmática só seria acessível a eleitos, como pretendeu o *Corpus Hermeticum* do séc. II da nossa era¹⁷.

No encontro com Heidegger, Tezuca lembrou que no diálogo platónico *Ion* Sócrates confere também aos rapsodos o papel de anunciadores da palavra dos poetas, convertendo-os em “intérpretes dos intérpretes”. Disto concluiu Heidegger que “o (termo) hermenêutico” não significa em primeiro lugar a interpretação mas antes disso o anúncio de uma mensagem e de uma notícia”¹⁸. Este sentido originário de ἐρμηνεύειν enquanto anunciar e só depois interpretar foi introduzido por Heidegger no pensamento fenomenológico, que, ao anunciar e interpretar, abriu o caminho para *Ser e Tempo*. Foi e é necessário fazer aparecer o ser do sendo não à maneira desfiguradora da Metafísica, também geradora de equívocos e de más interpretações, mas nele mesmo enquanto presença do presente e a correspondência do homem a este aparecer do ser do sendo é a linguagem na sua essência hermenêutica¹⁹. Os Gregos pensaram pela primeira vez os φαινόμενα na sua originalidade, sem qualquer redução a objectos de um sujeito, pois os fenómenos para eles apareciam por si

¹⁶ ID., *o.c.* 31.

¹⁷ ID., *o.c.* 33-49.

¹⁸ M. HEIDEGGER, *Unterwegs zur Sprache* 122.

¹⁹ ID., *o.c.l.c.*

mesmos. Deste modo, “o aparecer permanece assim o traço dominante da presença do presente enquanto este se abre desvelando-se”²⁰, mediante a correspondência da linguagem.

Além desta relação entre Hermes, Poesia e Hermenêutica, o papel da Teologia Cristã na audição, anúncio e interpretação do Mistério Revelado não foi esquecido por M. Heidegger nem mais tarde pelo discípulo H.-G. Gadamer. Desde o tempo de estudante de Teologia, era familiar a Heidegger a palavra “Hermenêutica”, cujo problema decisivo era o da “relação entre a palavra da Sagrada Escritura e o pensamento especulativo-teológico”. Contudo, ficou-lhe oculta e inacessível a relação entre linguagem e ser, embora Heidegger procurasse por desvairados processos um fio condutor. Apesar de tudo, “sem esta origem teológica” não teria Heidegger chegado ao caminho do pensamento e, por isso, “a origem permanece futuro” e desta relação nasce o presente²¹. Mais tarde, Heidegger encontra a palavra “Hermenêutica” em W. Dilthey, na sua “Teoria das Ciências do Espírito”, mas, acrescenta Heidegger, a palavra era também familiar a Dilthey desde o estudo da Teologia, sobretudo da leitura de Schleiermacher, omitindo toda a referência à Hermenêutica Jurídica. O interlocutor japonês lembrou a Hermenêutica Filológica no sentido de ciência, que tratava dos fins, caminhos e regras da interpretação de obras literárias mas Heidegger completou a afirmação, asseverando que a Hermenêutica em primeiro lugar e modelarmente se constituiu “na união com a interpretação do livro dos livros, a Bíblia”, apoiando a sua afirmação na lição de Schleiermacher intitulada “Hermenêutica Crítica com relação especial ao Novo Testamento” (1838), em que a Hermenêutica é a arte de compreender correctamente o discurso de outrem, sobretudo o escrito e a Crítica se define como a arte de julgar com rigor a autenticidade dos escritos e dos seus passos e de a comprovar com testemunhos e dados suficientes. Em *Ser e Tempo*, a Hermenêutica anuncia e interpreta o ser, que ouve e, por isso, não se reduz a uma Teoria e a uma Metodologia da Interpretação mas tem “um sentido ainda mais amplo”, que não consiste numa maior generalização do mesmo significado mas “naquela amplidão, que provém da essência inicial” ou “do hermenêutico”, que é o ser anunciado, donde a interpretação ganha sentido²². Esta “essência inicial” ou “o hermenêutico” é algo enigmático e, por isso, os nomes são insuficientes para o dizer. Na Hermenêutica Acroamática de *Ser e Tempo*, o ouvir coincide com a “abertura primária e autêntica do ser-af para o poder-

²⁰ ID., *o.c.* 122.

²¹ ID., *o.c.* 99.

²² ID., *o.c.* 97-98.

-ser”, que mais próprio lhe é e constitui o pólo dominante da compreensão. Esta possibilidade existencial só pode ser ouvida se ela mesma for de tipo auditivo, à maneira da “voz do amigo que cada existência traz consigo”²³. Ouvir no sentido de prestar atenção a alguém é a abertura existencial do ser-aí ao outro. A partir deste modelo auditivo, traduz-se o ser da existência humana não só em si mesmo como nas suas relações de alteridade. Não compreendemos quando não ouvimos²⁴ ou, por outras palavras, ouvir as possibilidades mais próprias da existência significa compreendê-las dentro de um paradigma auditivo. Neste sentido, ouvimos, compreendendo, e, enquanto compreensores-no-mundo-com-outros, sujeitamo-nos, ouvindo, à voz das possibilidades, que nos constituem no nosso ser-com-outrem, podendo surgir as figuras do “discípulo”, do companheiro ou de modos privativos do opor-se, do resistir, do renunciar. A partir desta competência linguística fundamental ou deste “poder ouvir existencialmente primário” vinculado à compreensão, torna-se possível o escutar, “que é fenomenologicamente mais originário” do que a audição imediata de sons e a apreensão de vozes a que a Psicologia reduz o “ouvir”, pois o “escutar” participa do ouvir compreensivo. Assim, jamais ouvimos em primeiro lugar ruídos e complexos fónicos mas o carro que range, a motorizada, a coluna que marcha, o vento norte, o fogo crepitante²⁵. Para ouvirmos um “ruído puro”, necessitamos de uma atitude muito artificial e complicada, porque o ser-no-mundo, de início, se encontra instalado entre sendos disponíveis intra-mundanos e não simplesmente preso de sensações subjectivas, que seria necessário transpor para atingir o mundo. Assim, ao ouvirmos o discurso alheio, situamo-nos com o falante nas coisa ou referentes de que ele fala e de modo algum restringimos a nossa compreensão à captação da banda sonora das suas expressões, pois mesmo no caso de uma língua, que não entendemos, ouvimos não uma pura multiplicidade de dados sonoros mas palavras, que se não compreendem²⁶.

No momento constitutivo do discurso-linguagem, que é a comunicação, parece evidente até ao não iniciado a inserção imediata do ouvinte. A intenção hedeggeriana, porém, de proposta do modelo auditivo estende-se a outros momentos do discurso-linguagem, como a ‘matéria’ ou o referente, a significação, que deste formalmente se diz, o modo de dizer. Assim, ao percepcionarmos auditivamente a matéria ou o referente

²³ ID., *Sein und Zeit* 163.

²⁴ ID., *o.c.l.c.*

²⁵ ID., *o.c.l.c.*

²⁶ ID., *o.c.* 164.

do discurso-linguagem, só podemos ouvir simultaneamente o modo de dizer ou a dicção, se conjuntamente compreendermos o que do referente formalmente declaramos²⁷. Referência, significação e expressão linguística são compreendidas na sua articulação através da abertura existencial do ouvir. Além disso, no ouvir compreensivo do referente partilhado pelos seres-com funda-se directamente o contra-discurso a que chamamos resposta²⁸. A referência ou reenvio ao mundo, aos outros e aos sendos intra-mundanos, interpretada como competência auditiva pela qual estamos fora de nós, é absorvida pela compreensão de ser e das possibilidades, que a nós e aos outros nos definem, pois o ser, como referente último, é “partilhado” pelos seres-com. O falar e o ouvir, que, à maneira de ἐνέργεια, geram a pronúncia e a apreensão acústica, respectivamente, fundam-se, por sua vez, no compreender²⁹, quantas vezes velado pelo excesso de verbalismo e pela absorção auditiva no que empiricamente nos cerca. O primado do ouvir remete-nos para a região do silêncio, que habita o âmago do discurso compreensivo.

Na compreensão por natureza auditiva funda-se, além do ouvir e do falar, o calar-se ou o silêncio enquanto “possibilidade essencial do falar”. Quem no diálogo se cala, pode compreender com mais autenticidade do que aquele que não refreia o seu discurso, pois a verbosidade encobre e vela a matéria da compreensão, dando-nos a clareza aparente da trivialidade³⁰. O mudo não sabe nem pode calar-se porque a sua tendência é falar. “Quem nunca diz algo, não pode calar-se em dado momento” e, por isso, “só no falar autêntico é possível silêncio autêntico”³¹. O silêncio, se parece negativo pela falta de exteriorização fónica, é uma eminente positividade pela compreensão auditiva ou “abertura autêntica e rica” de que dispõe o ser-aí. É o silêncio que vence a ‘tagarelice’ e evidencia a ‘discrição’ ou modo de falar consentâneo com “o autêntico poder ouvir” e a transparência de co-ouvintes³².

Apesar dos rastros, que Hermes deixou em *Ser e Tempo*, Heidegger não emprega nos escritos tardios as palavras “Hermenêutica” e “hermenêutico”, não porque pretendesse substituir um ponto de vista por outro mas “porque a posição anterior era apenas uma estada num estar-a-

²⁷ ID., *o.c.l.c.*

²⁸ ID., *o.c.l.c.*

²⁹ ID., *o.c.l.c.*

³⁰ ID., *o.c.l.c.*

³¹ ID., *o.c.* 165.

³² Cf. M. B. PEREIRA, “O lugar de *Ser e Tempo* na Filosofia Contemporânea da Linguagem” in: *Biblos LVI* (1980) 76-86.

-caminho” e, após a viragem no seu pensamento, não são “as estadas fixas” mas as determinações históricas do ser misterioso, que solicitam o pensamento. Por isso, “o que permanece no pensamento é o caminho e os caminhos do pensamento albergam em si o mistério de os podermos percorrer para a frente e para trás e de precisamente o caminho para trás nos conduzir para diante”³³. Também Hermes era a divindade do caminho e, por isso, permanece sem ser anulado, de mãos dadas com a memória. O “Hermenêutico” ou a “essência inicial”, que pretende dizer-se, cederia o lugar a “caminho”, que leva ao começo e ao futuro e, neste labirinto, o japonês propôs-se esclarecer a situação a partir da sua experiência nipónica, segundo a qual os japoneses não estranham quando um diálogo deixa indeterminado o assunto ou este se refugia no indeterminável. Heidegger aceita a terminologia e responde que isto pertence “a qualquer diálogo conseguido entre pensadores”, podendo o “indeterminável” não só se retirar mas desenvolver no decorrer do diálogo e de modo cada vez mais irradiante a sua força unificante”³⁴. Seguir a Fenomenologia Hermenêutica e depois abandoná-la como estada não é negar o seu significado mas deixar sem nome o caminho do pensamento³⁵. A razão de a possibilidade superior da Fenomenologia permanecer sem nome é apontada por Heidegger em *O meu Caminho para a Fenomenologia*, três anos após a publicação de *Verdade e Método* de Gadamer: A Fenomenologia tem possibilidades de se mudar ao ritmo dos tempos “para corresponder à exigência do que há que pensar. Se experienciarmos e mantivermos a Fenomenologia, então ela pode desaparecer como título mas a favor do tema do pensamento, cuja manifestação permanece um mistério”³⁶. Em 1979, Gadamer, referindo-se à linguagem do Heidegger tardio, afirma tratar-se de uma ruptura constante dos hábitos de fala e de uma carga tensa depositada nas palavras, que leva a descargas explosivas. A repetição quase ritual das expressões do último Heidegger por parte de veneratedores seus é “profundamente desadequada” para Gadamer, pois a linguagem heideggeriana, além de não ser arbitrária nem intercambiável, é “plenamente intraduzível como a palavra da poesia lírica e partilha com esta a força evocativa, que provém da unidade perfeita e da inseparabilidade da forma fónica e da função de sentido”. Embora não seja poesia, a linguagem do Heidegger tardio na sua procura balbuciente da palavra correcta é linguagem do pensamento em permanente auto-

³³ M. HEIDEGGER, *Unterwegs zur Sprache* 99.

³⁴ ID., *o.c.* 100.

³⁵ ID., *o.c.* 121.

³⁶ ID., *Zur Sache des Denkens* (Tuebingen) 1969) 71.

-superação, é uma dialéctica, que responde ao que precede o pensamento e o conceito³⁷.

É o paradigma auditivo que melhor serve a meditação heideggeriana sobre a essência do pensamento, mesmo após o abandono das expressões “Hermenêutica” e “hermenêutico” e, por isso, existir, habitar e ser-no-mundo traduzem um pensar essencial, que é, na sua estrutura, ouvir e responder. A origem essencial do pensar é pertencer ao ser, ouvindo-o³⁸ e, ao restituir ao ser o que ouve, o pensamento não cria mas simplesmente reconhece o que lhe fora dado³⁹. Pela dupla face da linguagem, “o ser é o guarda que acolhe o homem na linguagem”⁴⁰ e o homem, “ex-sistindo assim (na verdade do ser) vigia a verdade do ser” e “é o pastor do ser”⁴¹. Por esta dupla e diferente intervenção, a linguagem é, ao mesmo tempo, a casa do ser e o domicílio da essência humana⁴², não é construída exclusivamente pelo pensamento⁴³, é o lugar da chegada do ser⁴⁴ e a este sempre aberto, preparado pelo pensamento. Em vez dos Salmos e de outros livros bíblicos, Heidegger escolheu os hinos de Hoelderlin para a análise da linguagem religiosa em que a palavra é “diálogo autêntico” constituído pelo nomear dos deuses e pela verbalização do mundo⁴⁵ e é tarefa dos poetas, que substituem os profetas. Neste caso, os poetas, hermeneutas dos deuses segundo Platão, dizem e comunicam o melhor e o mais profundo de cada homem. São os poetas que preparam as fundações da casa em que os deuses entram como hóspedes⁴⁶ e a franqueiam aos outros mortais, cujo pensar é agradecer o assombro de ser saudado pelo Sagrado e de ser chamado a instituir a linguagem originária do acontecimento festivo⁴⁷. Também neste diálogo os mortais participam do audível, que é silêncio, do dizível, que emudece as proposições da Apofântica, do perguntável, que se esconde na clareira das respostas.

³⁷ H.-G. GADAMER, “Der Weg in die Kehre (1979)” in: ID., *Heideggers Wege* (Tuebingen 1983) 114-115.

³⁸ ID., *Platons Lehre von der Wahrheit. Mit einem Brief ueber den ‘Humanismus’* (Bern 1954) 57.

³⁹ ID., *o.c.* 53.

⁴⁰ ID., *o.c.* 115.

⁴¹ ID., *o.c.* 75, 90, 91.

⁴² ID., *o.c.* 115.

⁴³ ID., *o.c.* 48.

⁴⁴ ID., *o.c.* 117-118.

⁴⁵ ID., *Erlaeuterungen zu Hoelderlins Dichtung*² (Frankfurt/M. 1951) 36 ss.

⁴⁶ ID., *o.c.* 140.

⁴⁷ ID., *o.c.* 142.

O abandono da palavra Hermenêutica não é estranho à recusa da linguagem do humanismo ocidental e da Metafísica, que se tornou para Heidegger sinónimo de filosofia. O termo “humanismo” criticamente analisado na *Carta sobre o Humanismo* (1947) apareceu já na *Doutrina de Platão sobre a Verdade* publicada com a *Carta* em 1947 mas cuja elaboração remete para o período de tempo entre 1930/31 e 1942. “O começo da Metafísica no pensamento de Platão”, escreve Heidegger, “é ao mesmo tempo o começo do humanismo”⁴⁸, numa acepção ampla de homem, que abrange a humanidade, a comunidade, o povo ou um grupo de povos e o indivíduo. Após a crítica do modelo platónico de Antropologia, do humanismo de J.-P. Sartre, de K. Marx, do humanismo clássico do séc. XVIII de Winckelmann, Goethe e Schiller e do humanismo cristão e depois da proposta da sua nova concepção de homem como vizinho do ser, que é o seu próximo e cuja proximidade é a verdade, que o homem não domina mas protege e vigia, a *Carta sobre o Humanismo* termina com a identificação entre Filosofia e Metafísica e a recusa da palavra filosofia para exprimir o pensamento futuro; “O pensamento futuro não é mais filosofia, porque ele pensa mais originariamente do que a Metafísica, nome que designa o mesmo (que filosofia)”⁴⁹. Esta crítica a Platão, à Metafísica e à Filosofia, após o abandono do termo Hermenêutica, contrariava as convicções do seu discípulo H.-G. Gadamer, que em *Verdade e Método* (1960) não ousara abrir hostilidades directas contra o radicalismo do seu Mestre.

A pergunta pelo ser, que preenche os §§ 1, 2, 3, 4 de *Ser e Tempo*, é participação, por outros dialogicamente partilhada, de um perguntado — o ser —, que, por mais que de muitos modos se tenha ouvido e dito, se tornou reserva da “Fenomenologia do inaparente”, como se exprimiu Heidegger no Seminário de Zaehring em 1973⁵⁰. A substituição do adjectivo “hermenêutica” pelo de “inaparente” é uma crítica à queda na filosofia da consciência e na Metafísica por parte da Hermenêutica⁵¹, que abandonaria a sigética e a afanologia em proveito da avidez do sujeito. Neste mesmo ano de 1973, em carta dirigida a O. Poeggeler, Heidegger declarava que a Hermenêutica era assunto de Gadamer e também um bom contra-peso relativamente à Filosofia Analítica e à Linguística. Porém, a longo prazo, continua Heidegger, também nela dominará a técnica,

⁴⁸ ID., *Platos Lehre von der Wahrheit* 49.

⁴⁹ ID., *o.c.* 119.

⁵⁰ ID., “Seminar in Zaehring” in: ID., *Vier Seminaren* (Frankfurt/M. 1977) 110-138.

⁵¹ Cf. M. B. Pereira, “Fenomenologia e Transcendência. A propósito de Emmanuel Lévinas (1906-1995)” in: *Revista Filosófica de Coimbra* 11 (1997) 61.

que lavra nas agonizantes Ciências do Espírito⁵². Ao próprio H.-G. Gadamer confiou as suas reservas perante a Hermenêutica numa carta de 29.02.1972: “A determinação mais directa da Hermenêutica impele ao mesmo tempo a perguntar se e de que modo a exigência propriamente universal da Informática pode ser recuperada na Hermenêutica como um modo extremamente deficiente de ‘entendimento’”⁵³. Anos antes (1965), numa conferência intitulada *O Fim do Pensamento sob a Forma de Filosofia*, Heidegger havia descrito a dissolução da filosofia nas ciências e destas na Cibernética: “A Filosofia dissolve-se em ciências autónomas: na Logística, na Semântica, na Psicologia, na Sociologia, na Antropologia Cultural, na Politologia, na Tecnologia”. Estas ciências nascidas da morte da Filosofia anunciam já a sua unificação na Cibernética, cujo domínio está assegurado pelo governo de um poder, que “imprime não só às ciências mas a toda a acção humana o carácter da planificação e do comando”⁵⁴. Considerado provisoriamente como “factor de perturbação” do cálculo cibernético, o homem agora nas ondas de um desenvolvimento indomável torna-se “em verdade o escravo do poder, que domina toda a produção técnica”⁵⁵. Em vez de obras Heidegger fala de caminhos⁵⁶ e, por isso, não foge à tutela de Hermes, divindade dos caminhos, e pela crítica aguda das mediações interpretativas, avizinha-se da verdade oculta, impensável e enigmática, que o *Corpus Hermeticum* do séc. II reservara a eleitos.

Fascinado pela Filologia Clássica, H.-G. Gadamer havia desenvolvido como tema de dissertação de doutoramento *A Essência do Prazer nos Diálogos platónicos* (1922) e, sete anos mais tarde, apresentou para habilitação a *Interpretação do Filebo de Platão*. Da sua investigação resultou uma leitura diferente da “linguagem da Metafísica”, uma valorização da filosofia dialógica de Platão e, conseqüentemente, uma crítica da posição de seu Mestre num trabalho publicado em 1968⁵⁷. A crítica começa por acentuar o papel representado no começo dos anos 20 pela

⁵² Cf. O. PÖEGGELER, *Heidegger und die hermeneutische Philosophie* (Freiburg/Muenchen 1983) 395.

⁵³ H.-G. GADAMER, *Neuere Philosophie II: Probleme-Gestalten, GW 4* (Tuebingen 1987) 479.

⁵⁴ M. HEIDEGGER, *Zur Frage nach der Bestimmung der Sache des Denkens* (St. Gallen 1984) 7.

⁵⁵ ID., *o.c.* 14.

⁵⁶ ID., *Gesamtausgabe. Ausgabe letzter Hand* (Frankfurt/M. 1997) 3.

⁵⁷ H. G. GADAMER, “Heidegger und die Sprache der Metaphysik” in: ID., *Kleine Schriften III-Idee und Sprache. Plato, Husserl, Heidegger* (Tuebingen 1972) 212-220.

figura de M. Heidegger, que nessa altura identificara a Ontologia com a Hermenêutica da Facticidade: “O poder, que no começo da década de 20 se desprendia da energia concentrada de Heidegger, arrastou de tal modo a geração regressada da Primeira Grande Guerra ou que iniciava então os seus estudos, que com o aparecimento de Heidegger... pareceu processar-se uma ruptura completa com a filosofia académica tradicional” à maneira de uma partida para o desconhecido, cuja novidade contrastava com todos os poderes formativos do Ocidente Cristão⁵⁸. Uma geração abalada pelo colapso de uma época desejava começar de um modo radicalmente novo e despojar-se de tudo o que até então era tido por válido. Assim, toda a comparação com o que tradicionalmente se chamava filosofia, claudicava no caso de Heidegger, apesar do “esforço interpretativo, ininterrupto e intensivo”, que marcava as suas lições sobre Aristóteles e Platão, Agostinho e Tomás, Leibniz e Kant, Hegel e Husserl. Porém, cada uma destas figuras da nossa tradição filosófica era plenamente transformada e parecia exprimir uma verdade imediata, dominadora, que se fundia totalmente com o pensamento do seu decidido intérprete, eliminando distâncias, que o Historicismo e o Neo-kantismo cavaram entre o presente e seus problemas relativamente ao passado da tradição. Contudo, essa quebra da tradição, que se consumava no pensamento de Heidegger, inaugurava “uma renovação incomparável da mesma”, tornando-se pouco a pouco claro aos discípulos “quanta crítica havia na aproximação e quanta aproximação na crítica”⁵⁹. Esta aproximação na distância é exemplarmente visível no modo como Heidegger se relacionou com dois grandes clássicos do pensamento filosófico: Platão e Hegel. A obra *Ser e Tempo* abre com o passo do *Sofista* 244 a de Platão em que o estrangeiro perante a familiaridade com que Teeteto usava a palavra ‘ser’, declarou ter perdido a esse respeito a certeza, que imaginava e sentir-se invadido pela perplexidade. No entanto, foi à luz da crítica aristotélica à ideia platónica de Bem e auxiliado pelo conceito de analogia do Peripato que Heidegger leu Platão, cuja ambiguidade ele só expressaria após a Segunda Grande Guerra⁶⁰. No caso de Hegel, Heidegger circunda-lhe o pensamento até hoje (1968) em tentativas sempre novas de demarcação. Assim, Hegel obrigou Heidegger a uma permanente auto-defesa mas tal atitude foi lida como convergência e coincidência por aqueles que procuraram opor-se às exigências radicais do filósofo de Freiburg. Daí, a pergunta de Gadamer se por esta nova radicalidade com que Heidegger despertou os mais antigos problemas da

⁵⁸ ID., *o.c.* 213.

⁵⁹ ID., *o.c.* 212.

⁶⁰ ID., *o.c.* 213.

Filosofia para uma nova actualização, a figura-cume da Metafísica Ocidental, que é Hegel, foi realmente superada por uma nova possibilidade metafísica, que Hegel deixara de lado, ou se foi o círculo da filosofia da reflexão que paralisou “toda esta esperança de liberdade e de libertação” e forçou o pensamento de Heidegger a seguir a rota de Hegel. Na síntese de Gadamer, dois círculos de problemas são apontados pela crítica como herança hegeliana de Heidegger: a recepção da história na própria filosofia e a dialéctica secreta e ignorada a que não fogem todas as proposições essenciais de Heidegger. Segundo o juízo de Gadamer, à pretensão hegeliana de construir a história da Filosofia a partir do saber absoluto opôs-se precisamente o que Heidegger apelidou história do esquecimento do ser e, por outro lado, em nenhuma obra de Heidegger aparece “algo daquela necessidade do processo histórico, que constitui a grandeza e a miséria da filosofia hegeliana”⁶¹. No estilo de Heidegger, a história recordada e sublimada no pensamento absoluto, isto é, no presente absoluto de Hegel não passa do prenúncio do radical esquecimento do ser em que entrou a história da Europa no século, que se seguiu à morte de Hegel. Por outro lado, é envio, destinação e não história recordada, interiorizada e compreensível o que se iniciou com o pensamento ontológico da Metafísica Grega e na ciência e na técnica da Modernidade atingiu o cume do esquecimento. Quanto à objecção da secreta dialéctica heideggeriana, pergunta Gadamer se não há de facto “opostos dialécticos” na obra de Heidegger, como ser-lançado e projecto, autenticidade e inautenticidade, nada como véu do ser, verdade e erro, desvelamento e velamento e se a mediação hegeliana de ser e nada pela verdade do devir ou do concreto não traça o quadro em que se desenvolvem as oposições da verdade heideggeriana ou se a superação hegeliana dos opostos de entendimento não pode conduzir à superação da lógica e da linguagem da Metafísica⁶². Gadamer recorda o papel do Nada no pensamento de Heidegger e a sua vinculação à finitude humana e à situação-limite da morte. Porém, desde a lição inaugural *Que é a Metafísica?*⁶³ (1929), o nada precede o “não” e a negação em que são férteis os opostos dialécticos⁶⁴, é experienciado num sentimento de angústia⁶⁵ e pertence à Metafísica, que envolve o próprio perguntar humano, espantado por ser ele mesmo na sua própria essência uma saída para além do sendo até ao nada enquanto véu do ser.

⁶¹ ID., *o.c.l.c.*

⁶² ID., *o.c.* 214.

⁶³ M. HEIDEGGER, *Was ist Metaphysik?*¹⁰ (Frankfurt/M. 1969).

⁶⁴ ID., *o.c.* 28, 29.

⁶⁵ ID., *o.c.* 32.

A Metafísica pertence à “natureza do homem” como o “acontecer fundamental”⁶⁶ do *meta* ou abertura ao nada, que liberta o homem dos ídolos dos projectos auto-criadores para a facticidade do sendo em geral, provocando a pergunta de fundo da Metafísica: Porquê sendo em geral e não antes nada?⁶⁷. Gadamer relembra a propósito que o nada aparece em Parménides e Platão, mas no Deus aristotélico, que é acto puro sem sombra de potência, há total destituição do nada, há saber infinito, compreendido pelo homem como a presença ilimitada de todo o presente, a partir da experiência de carências e privações do ser humano, sujeito ao sono, à morte e ao esquecimento⁶⁸. Enquanto a Metafísica aristotélica culmina na pergunta “Que é o ser do sendo?”, a pergunta fundamental da Metafísica proposta por Leibniz e Schelling e repetida por Heidegger confronta o problema de algo com o do nada: “Porque é que há algo e não antes nada?”. A compreensão do ser a partir da presença é constantemente ameaçada pelo nada, como demonstra não só a análise do conceito de potência em filósofos como Platão, Plotino, na Teologia Negativa, em Nicolau de Cusa, Leibniz, Schelling e outros mas também em fenómenos de dimensão hermenêutica como a pergunta, a dúvida, a admiração, etc. Por isso, conclui Gadamer, um vínculo interno articula a temática da Metafísica à posição original de Heidegger⁶⁹.

A viragem heideggeriana nada tem a ver com uma inversão lógico-dialéctica e por isso, a concepção fenomenológica do existir humano, distinta da auto-constituição da consciência de si e das validades objectivas de Husserl, obedece à situação-limite da morte, é repassada de finitude, cuja vinculação interna a autenticidade e inautenticidade, a desvelamento e velamento é o “verdadeiro núcleo da pergunta pelo ser”⁷⁰. A essência agora não é mera presença mas caracteriza-se pelo binómio “desvelamento-velamento” e aparece nalgumas experiências fulcrais de Heidegger, como a de instrumento, cujo ser-à-mão permite ao homem estar sempre para além de si, a da obra de arte, que só em si é desvelamento e clausura, onde permanece o espectador, a de coisa, una e única em si, a nada coagida mas distinta do objecto de consumo saído da produção industrial e, finalmente, a da palavra, cuja “essência” não está numa proposição total mas “no que ela deixa não-dito e se mostra especialmente no emudecer e no calar”⁷¹. Nestes exemplos, a estrutura comum de

⁶⁶ ID., *o.c.* 41.

⁶⁷ ID., *o.c.* 42.

⁶⁸ H.-G. GADAMER, *Heidegger und die Sprache der Metaphysik* 214.

⁶⁹ ID., *o.c.* 215.

⁷⁰ ID., *o.c.l.c.*

⁷¹ ID., *o.c.* 216.

“essência” abrange o “ser-ausente e o ser-presente” e, por isso, o que falta, não é o inexistente puro, não é um vazio mas pertence ao existente, é-lhe presente como falta. Por isso, há problemas, que faltam ou se furtam à jurisdição transcendental da consciência, como “em primeiro lugar” estão os da Natureza ⁷². Por outro lado, “um segundo grande complexo de problemas” aparece agora a nova luz: são os que tocam a esfera do “tu” e do “nós”, que Husserl discutiu nos limites da sua intersubjectividade, Heidegger a partir do mundo da preocupação e do cuidado e agora é abordado por Gadamer desde o diálogo, isto é, do poder de nos ouvirmos concretamente uns aos outros. É, porém, “o problema abissal da vida e da corporeidade num novo sentido”, que agora se pode formular. O conceito de essência de ser, como é usado na *Carta sobre o Humanismo* ⁷³ “lança novas perguntas”, sobretudo o da sua correspondência ao ser da essência do homem e ao ser da essência da linguagem. A Metafísica pensara, segundo o texto de Heidegger, “o homem a partir da animalidade”, lendo a alma como “ânimo ou mente e mais tarde como sujeito, pessoa, espírito” mas não pensou a humanidade do homem na sua origem essencial, que para a humanidade histórica é precisamente o seu futuro essencial ⁷⁴, isto é, não pensou o “aí” do ser-aí como o estar por dentro e extaticamente na verdade do ser ⁷⁵. As essências dos seres vivos são como elas são sem que estejam, como o homem, na verdade do ser a partir do seu ser próprio e conservem a essencialização temporal do seu ser ⁷⁶. Para nós talvez sejam os seres vivos os mais difíceis de conhecer, porque, por um lado, são de certo modo os nossos parentes mais próximos e, por outro, separam-se da nossa essência ex-sistente por um abismo. Até parece que a essência do divino nos é mais próxima do que a estranheza da essência do ser vivo, mais próxima numa distância essencial, que, apesar da lonjura, é mais familiar à nossa ex-sistência do que o parentesco corporal com o animal, enorme e dificilmente imaginável ⁷⁷. As plantas e os animais relacionam-se com o seu ambiente mas jamais se põem livremente na clareira do ser e, por isso, falta-lhes a linguagem. Na sua essência, a linguagem não é exteriorização de um organismo, não é expressão de um ser vivo nem tão-pouco se deixa pensar a partir do carácter de signo nem talvez das meras significações, pois “a linguagem é chegada iluminante

⁷² ID., *o.c.l.c.*

⁷³ ID., *Platons Lehre von der Wahrheit. Mit einem Briefueber den 'Humanismus'* 66 ss.

⁷⁴ ID., *o.c.* 66.

⁷⁵ ID., *o.c.* 69.

⁷⁶ ID., *o.c.l.c.*

⁷⁷ ID., *o.c.* 70.

e ocultante do próprio ser”⁷⁸. Para Gadamer, o problema subjacente é o da identidade do homem concebida pelo Idealismo alemão dentro do conceito de reflexão, que se tornou problemático no momento em que se não parte mais da mesmidade da consciência de si ou do existir humano mas a partir da essência histórica do ser, dada a pertença originária entre ser e homem⁷⁹. O ser do instrumento, da obra de arte, da coisa e da palavra ostenta uma plural relação ao homem, não no sentido de não ultrapassar na sua pluralidade a mera determinação da consciência do homem mas no sentido de a linguagem do ser nos falar na medida em que nenhum de nós é o real senhor dela, apesar de a falar.

A identidade pode historicamente remeter para o modelo do Uno, para a mesmidade da consciência transcendental de si ou in-sistência esquecida do ser, para a ex-sistência ou chegada do ser de cada um, mas, v.g., os seres vivos, que são em si sem esquecimento, ficam excluídos nestas abordagens. Gadamer lembra o henocentrismo da filosofia platónica, segundo o qual o drama cósmico da processão e abandono do Uno e da correlativa conversão ou regresso ao ponto de partida implicaria a mesmidade do homem recuperada na volta à Origem mas este processo e regresso são estranhos às possibilidades propostas por Heidegger. Outra hipótese seria procurar a mesmidade na “in-sistência” do ser-aí, oposta à ex-sistência, e pensada por Heidegger dentro do esquecimento do ser. Porém, tal esquecimento não é, como a falta, o único modo de presença e, no sentido positivo, os conceitos de presença e de “aí” não se aplicam apenas ao ser humano, se pensarmos no aparecer das plantas e dos seres vivos no respectivo ambiente, o que obrigará a alargar os conceitos de in-sistência e de ex-sistência. Assim, o relacionamento do ser vivo com o seu ambiente, de que fala a *Carta sobre o Humanismo*, significa simplesmente que ele não está aberto ao ser como o homem, consciente do seu poder-não-ser. A propósito, recorda Gadamer que o seu mestre Heidegger ensinou que o ser próprio das essências vivas no tempo não é o ser-aí singular e único mas o género, que une gerações, está “aí” para o ser vivo, embora não do mesmo modo como para o homem o ser está presente mesmo na respectiva falta, na “in-sistência” do seu esquecimento. Pelo ser do género “conhecem-se” veladamente os que dele participam, assegurando a transmissão, e, por isso, o ser do género é no animal “in-sistência” ou conservação de si mesmo e também preocupação pela reprodução da espécie. Também as plantas não aparecem como se fossem meras presenças para o homem, pois todo o ser vivo tem em si a

⁷⁸ ID., *o.c.l.c.*

⁷⁹ H.-G. GADAMER, *Heidegger und die Sprache der Metaphysik* 217.

tendência para se fixar no seu ser, para nele se consolidar e nestes limites permanecer de acordo com a sua finitude. Também o homem é ser na natureza e na vida e a sua existência é figura limitada, que se não deve pensar “como uma espécie de suprema posse de si mesmo”, que arrebataste o homem à corrente da vida para o erigir em divindade. Toda a nossa doutrina antropológica foi desfigurada pelo subjectivismo metafísico da Modernidade e a ordem só se restabeleceu com o reconhecimento da “essência do homem” como “animal político”, regressando à natureza e à vida. Esta oposição à imanência desfiguradora da consciência nasce do próprio ser, que não faz sentido jogar contra a natureza ⁸⁰.

Para não ser esquecimento, a Metafísica teria de permanecer fiel ao ser das coisas, dos seres vivos e do homem. Num trabalho sobre Heidegger publicado em 1965, apareceu a rememoração como superação da Metafísica amnésica, numa luta pela linguagem, que dissesse o imemorial do ser. A linguagem habitual dos filósofos é a da Metafísica Grega, que o latim da Antiguidade e da Idade Média transmitiu às línguas nacionais da Modernidade. Embora sejam estrangeiras muitas palavras da linguagem filosófica, os grandes pensadores possuíram a força de descobrir novas expressões para o que pretendiam dizer, dentro das possibilidades das suas línguas maternas. Assim como Platão e Aristóteles criaram uma linguagem conceptual, rasgando novos sulcos no campo da língua viva dos atenienses de então e Cícero moldou expressões latinas para traduzir os novos conceitos helénicos, também no fim da Idade Média Mestre Eckhardt talhou novos conceitos, na Modernidade Leibniz, Kant e sobretudo Hegel seguiram-lhe os rastros e no séc. XX o jovem Heidegger recolheu nova força expressiva do dialecto germânico da sua terra natal, enriquecendo a linguagem filosófica ⁸¹. Para o Heidegger tardio, era necessário dizer aquilo mesmo, que é a origem do conhecer, do perguntar e do pensar, pois os meios conceptuais herdados das respostas metafísicas eram para ele portadores de falsa aparência. Por outro lado, pretender visar a esfera em que pensamento e pensado parecem não manter qualquer relação, é afundar-se no impensável sem qualquer possibilidade de mediação. Ao tipo de pensamento, que toca no impensável ou no imemorial, chamou-lhe Heidegger “rememoração”, que, embora sofra de falta de palavras para o imemorial do ser, não o pode rememorar sem palavras novas. Quanto à linguagem da Metafísica, esclarece Gadamer que a experiência da “essência” não é a experiência do conceber, que dispõe dos objectos mas

⁸⁰ ID., *o.c.* 218.

⁸¹ ID., “Martin Heidegger” in: ID., *Kleine Schriften III — Idee und Sprache* (Tübingen 1972) 210.

a da rememoração, que, ao visar a essência preconceptual e histórica, tem algo de natural, semelhante ao que acontece com os géneros das plantas e dos animais, que se conservam e transmitem. Ao contrário do esquecimento, a rememoração é algo em que a história não é mera interiorização mas advento real, que inverte o domínio da reflexão ou, por outros termos, é o inesperado de um envio ontológico. Na luta contra o esquecimento, que afecta o mundo dos conceitos, a importância do fenómeno da rememoração parece estar no facto de através dela algo se fixar e manter no seu “af” de tal modo que jamais pode não ser nem aniquilar-se enquanto a rememoração permanecer viva. Com a rememoração, que deve animar o presente dos homens, não pode coexistir a in-sistência enquanto amnésia da realidade. Inversamente, do esquecimento do ser provém o fascínio do poder-fazer e da força da técnica e a tal experiência da falta de ser, a que desde Nietzsche se chamou niilismo, nenhum limite se pode traçar. Ao ritmo do ruído monocórdico técnico crescente do constantemente novo torna-se imperceptível o peso natural das coisas. A ideia hegeliana do saber, pensado como auto-transparência absoluta, não passa de uma fantasia, se pretendermos recuperar na realidade a nossa pátria plena. Se o mundo visionário da tecnocracia, a indiferença paralisante de tudo o que podemos fazer, forem criticamente vividas e libertarem o homem de novo para a profunda estranheza do próprio ser finito, então esta liberdade não tem o sentido de uma transparência absoluta nem a segurança de um estar-em-casa sem perigo algum. Não é o pensamento do domínio técnico nem o da transparência absoluta mas “o pensamento do imemorial” que guarda a terra-pátria e, por isso, o ser imemorial da nossa finitude permanece idêntico no permanente acesso à linguagem e é “af” no chegar e no partir, no surgir e no desaparecer⁸².

Gadamer pergunta se é isto a antiga Metafísica ou se é “a linguagem apenas da Metafísica, que trabalha neste permanente acesso do nosso ser-no-mundo ao dizer linguístico”. A resposta é envolvente: não há dúvida de que se trata da linguagem da Metafísica e, mais ainda, do seu subsolo ou da linguagem da família dos povos indo-germânicos, que possibilitou tal formulação do pensamento. A linguagem é sempre linguagem da terranatal, empenhada em tornar-se “indígena” no mundo e, por isso, ela não conhece limites e jamais falha nesta abertura, porque mantém disponíveis possibilidades infinitas de dizer: “Aqui parece-me começar a dimensão hermenêutica, que exhibe no falar dialógico a sua interna infinitude”⁸³. Não há dúvida de que a linguagem académica da filosofia foi cunhada de

⁸² ID., *o.c.* 219.

⁸³ ID., *o.c.l.c.*

antemão pela estrutura gramatical da linguagem grega e na sua história greco-latina acumulou “implicações ontológicas”, cujo carácter preconceitual Heidegger descobriu. A isto, porém, responde Gadamer, perguntando se a universalidade da razão objectivadora e a estrutura eidética das significações linguísticas estão realmente vinculadas a estas especiais interpretações de sujeito, espécie e acto, que o Ocidente exibiu ou se elas não são válidas para todas as linguagens. Apesar de ser inegável a existência de momentos estruturais da língua grega e de uma auto-consciência gramatical sobretudo da língua latina, que fixam numa direcção determinada de interpretação a hierarquia de género e espécie, a relação de substância e de acidente, a estrutura da predicação e o verbo como palavra de acção, há possibilidades de superar tais pré-esquematisações do pensamento. A enunciação e a predicação ocidentais e o simbolismo oriental são “diferentes modos de dizer dentro de um universal uno e único, isto é, da essência de linguagem e razão”⁸⁴. Os conceitos e juízos ocidentais integram-se na “vida significativa da linguagem, que falamos e na qual nós sabemos dizer o que mentalmente visamos” e dialogam no “movimento hermenêutico” com os símbolos orientais e as proposições artísticas, gerando humano entendimento. No movimento hermenêutico acontece constantemente linguagem, em cujo falar permanece sempre a possibilidade de eliminar a sua tendência objectivadora, como fez Hegel quanto à lógica do entendimento, Heidegger quanto à linguagem da Metafísica, os orientais quanto às diferenças das esferas do ser e os poetas quanto a todo o dado em geral. Eliminam-se e superam-se as proposições objectivas, usando-as⁸⁵. Na sequência da intrínseca vinculação entre linguagem e imagem de mundo de W. von Humboldt por muitos explorada como a base da radical relatividade do conhecimento humano de mundo, pôde surgir a convicção de o homem ser incapaz de superar o esquematismo rígido da linguagem a que se prendeu. Nos “Aforismos” de Nietzsche sobre *A Vontade de Poder* afirma-se que a acção criadora de Deus teria consistido em haver imposto uma gramática ao homem, prendendo-o da respectiva esquematização de mundo, de que lhe seria impossível sair^{85a}. A este propósito pergunta Gadamer “se nós em todo o nosso pensamento e até mesmo na diluição crítica de todos os conceitos metafísicos como substância e acidente, sujeito e suas propriedades e outros predicados, apenas prosseguimos até ao fim o que,

⁸⁴ ID., *o.c.* 220.

⁸⁵ ID., *o.c.l.c.*

^{85a} ID., “Wieweit schreibt Sprache das Denken vor?” in: *Kleine Schriften IV — Variationen* (Tuebingen 1977) 88.

milênios antes de toda a transmissão pela escrita, se formou na família indo-germânica de povos como estrutura linguística e visão de mundo”, cujo fim lento parece anunciado na civilização meramente técnica e seus símbolos matemáticos ^{85b}. Neste fim de linguagem lê Gadamer o autêntico equívoco, que reduziu a linguagem a uma realidade cristalizada de palavras, frases, visões e opiniões, quando ela é animada de uma virtualidade, que abre o falante à infinitude de continuar a falar com outrem, de livremente se dizer e de deixar que outros o digam, impulsionado pela força geradora e criativa da palavra, que transgride as fronteiras dos convencionalismos e pré-esquematismos ^{85c}. A exigência hermenêutica de universalidade concreta situa a compreensão e o entendimento humano na realização da vida social do homem, que é no fundo uma comunidade dialógica, de que ninguém nem nenhuma experiência de mundo se podem excluir. Dentro da palavra dialógica sempre aberta, que é o meio universal da razão prática, situa-se a especialização das ciências modernas, o trabalho material do homem e suas formas de organização, as instituições políticas de domínio e de administração ^{85d}. Sem o recurso à linguagem materna da nossa experiência histórica concreta não se poderiam compreender as construções teóricas no domínio da Matemática e da hodierna Ciência Matemática da Natureza. A língua materna é o nosso cordão umbilical de referência à realidade e, por isso, seria absurdo afirmar que toda a nossa experiência de mundo não passaria de um processo linguístico e que o desenvolvimento do nosso sentido de cor, por exemplo, consistiria na diferenciação das palavras, que significam cor ^{85e}. Por isso, a exigência da Hermenêutica é integrar na unidade da interpretação linguística de mundo o que parece ser feudo inteligível dos especialistas e monopólio “monológico” de linguagens especializadas e de sistemas simbólicos artificiais. A possibilidade do entendimento comunicativo vive de condições, que não são criadas pelo diálogo mas constituem uma doação antecedente, “uma solidariedade prévia”, que não o coage necessariamente mas apenas possibilita ^{85f}.

Na introdução a *Verdade e Método* Gadamer chama “universo verdadeiramente hermenêutico”, a que estamos abertos, o modo como nos experienciamos uns aos outros, como vivemos as nossas tradições históricas e os dados naturais da nossa existência e do nosso mundo.

^{85b} ID., *o.c.* 89.

^{85c} ID., *o.c.* 92-93.

^{85d} ID., ‘Replik zu ‘Hermeneutik und Ideologiekritik’ in: ID., *Kleine Schriften IV*, 122.

^{85e} ID., *o.c.* 123.

^{85f} ID., *o.c.* 134.

Proposta esta anamnese, a reflexão sobre a verdade das Ciências do Espírito procura “compreender melhor o universo da compreensão do que parece possível ao conceito de conhecimento da ciência moderna”, e deve ter consciência de que “a compreensão e a interpretação autênticas não são uma construção a partir de princípios mas o aperfeiçoamento de um acontecimento, que chega de longe”^{85g}. À certeza do pensamento pertence a consciencialização destes pressupostos contra o espírito da Modernidade e, por isso, “uma nova consciência crítica tem de acompanhar todo o filosofar responsável e trazer perante o fórum da tradição histórica os hábitos de linguagem e de pensamento, que se formam para cada um na comunicação com o seu mundo humano”^{85h}.

Na sua *Hermenêutica Filosófica com memória*, H.-G. Gadamer consagra à história da Hermenêutica uma investigação, que supera o apontamento singelo do seu Mestre Heidegger⁸⁶. Da audição fiel da mensagem, sua interpretação e comunicação, das regras práticas e processos, que asseguram o seu entendimento e transmissão oral e escrita, Gadamer avança até à sua concepção filosófica do que, anunciado no passado, precede toda a autonomia e métodos de construção da consciência moderna e exige ser dito na novidade das situações históricas concretas, prendendo-nos, ao deixar-se dialogicamente prender (com-preender) no encontro dos homens. Nesta análise da Hermenêutica Clássica e Filosófica espelha-se a longa preparação humanista e filológica de H.-G. Gadamer, que, em 1918, se havia matriculado em Germanística e frequentado sub-especialidades como História da Arte, Filosofia, Psicologia, História, Orientalística, Sânscrito e outras, em 1925 iniciara o estudo regular de Filologia Clássica, prestando provas de exame de estado nesta especialidade em 1927, e teria aceitado o convite de P. Friedlaender para escrever a tese de habilitação em Filologia Clássica, se M. Heidegger se não tivesse antecipado com a proposta de Filosofia. Em 1930, a convite de P. Friedlaender, figura no célebre Congresso de Filologia Clássica de Naumburg sobre o conceito de “clássico” ao lado de W. Jaeger, E. Fraenkel, R. Harder, W. Schadewaldt, etc. Daí, a competência com que analisa os níveis diferentes da reflexão sobre Hermenêutica. A formação desta palavra, onde é visível a palavra “techne”, indica o sentido primeiro da “praxis técnica” de anunciar e interpretar, explicando e inclui naturalmente a arte básica

^{85g} ID., “Einleitung” in: ID., *Wahrheit und Methode. Grundzuege einer philosophischen Hermeneutik*² (Tuebingen 1965) XXVIII.

^{85h} ID., *o.c.* XXIX.

⁸⁶ ID., “Klassische und Philosophische Hermeneutik” in: ID., *Hermeneutik II: Wahrheit und Methode. Ergaenzungen, Register* (Tuebingen 1985) 92.

da compreensão, exigida sempre que o sentido de algo não aparece com clareza e sem ambiguidades. Por isso, no uso mais antigo da palavra “Hermenêutica” aparece já uma determinada ambiguidade, que urgia eliminar⁸⁶. Após uma alusão a Hermes, mensageiro dos deuses, que, segundo Homero, repetia verbalmente o que lhe fora confiado, Gadamer precisa que frequentemente e, de modo especial, no uso profano, o trabalho do hermeneuta consistia em traduzir o que se exprimiu de modo estranho e incompreensível, numa linguagem compreensível a todos. O intérprete-tradutor deve possuir a plena compreensão da língua estranha e, sobretudo, a intenção de sentido nela exteriorizada, a fim de a trazer de novo à linguagem. Daí, o princípio geral: o trabalho da Hermenêutica é sempre a transferência de um mundo para outro, do mundo dos deuses para o dos homens, do mundo de uma língua estranha para o mundo da língua própria, pois “os tradutores humanos podem sempre traduzir apenas para a língua própria”. Por outro lado, surge já neste contexto a dimensão teórico-prática da Hermenêutica, porque, sendo tarefa própria da tradução executar algo, o sentido de ἐρμηνεύειν oscila entre tradução e ordem prática, entre o simples comunicar e o exigir obediência. Embora “hermeneia” na Lógica de Aristóteles tenha já o sentido neutro de “enunciação do pensamento”, Platão (*Político 260 d*) reivindicou ainda a palavra para exprimir apenas o saber, v.g., do rei e do arauto, carregado de sentido imperativo, o que é confirmado pela vizinhança entre Hermenêutica e Mântica (*Epinomis 975 c*) ou, por outras palavras, entre a arte de transmitir a vontade divina e a arte de a adivinhar, como aliás o futuro, através de sinais. Quando nos sinais se incluírem os símbolos matemáticos e o seu papel na leitura da natureza, então ao lado da Fenomenologia Hermenêutica situar-se-á uma Fenomenologia Mântica e, pela vizinhança, ambas remeterão para aquele acontecer de sentido e de linguagem, a que pertencem as Ciências do Espírito e as da Natureza⁸⁷.

Na sequência da Lógica Aristotélica divulgou-se o sentido meramente cognitivo de ἐρμηνεία e de ἐρμηνεύς, que significam “explicação erudita” e “explicador”, respectivamente. No entanto, permaneceu no sentido de Hermenêutica como arte ou saber prático das questões humanas uma referência à sua antiga origem na esfera do Sagrado, pois trata-se sempre de uma arte, a cuja exigência paradigmática nos temos de submeter ou que reconhecemos com admiração, dado o seu poder de compreender e de interpretar o que se oculta no discurso estranho ou na convicção inexpressa de alguém. É uma Arte, uma Tecnologia como a arte de falar,

⁸⁷ O. POEGGELER, “Hermeneutische und mantische Phaenomenologie” in: ID., Hrsg., *Heidegger, Perspektiven zur Deutung seines Werks* (Koeln-Berlin 1969) 329.

de escrever ou a de calcular, é “mais uma rotina prática do que uma ciência”. Ecos tardios do sentido antigo da palavra Hermenêutica ressoam na nova Hermenêutica Teológica e Jurídica dos textos bíblicos e das leis, não só no sentido da continuação do uso técnico de meios mas também da permanência da referência a “uma competência normativa — a da lei divina ou humana”⁸⁸.

A metáfora do livro, como prova a história literária⁸⁹, surge em diferentes épocas para exprimir realidades últimas como a Natureza, a História ou os desígnios de Deus. Assim, expressões como *Livro da Vida* (*Êxodo*, 32, 32), *Livro com Sete Selos* (*Apocalipse*, livros 5 e 6), *Livro da Natureza* (Alano de Lille, cerca de 1128-1202) ultrapassaram a esfera da prédica e penetraram no pensamento filosófico e teológico da Idade Média, com traços bem visíveis na Filosofia Moderna e com claras incidências em pensadores do Romantismo⁹⁰. Na leitura da Natureza enquanto “*omnis mundi creatura quasi liber et pictura nobis est et speculum*”⁹¹ e, de modo excelente, no texto bíblico foi tomando lentamente corpo a divisão quadripartida dos sentidos da Escritura na Exegese Medieval, resumidos na conhecida fórmula mnemónica: “A letra ensina o que aconteceu, a alegoria aquilo que tu deves crer, a tropologia o que deves fazer e a anagogia para onde deves tender”^{91a}. A palavra ensina, rememorando, o acontecer histórico (gesta) e significa, além do conteúdo da fé (quid credas) e da praxis do homem (quid facias) o que o homem deve esperar (quo tendas). No jogo conjunto destas funções da palavra, que é simultaneamente enunciação de factos (letra), revelação do falante (fé), apelo à mudança do ouvinte (praxis) e promessa de um futuro feliz (esperança) realiza-se o triângulo comunicativo de K. Buehler, em cujo campo e não numa dimensão apenas acontece o sentido pleno⁹². Porém, o gregismo “Hermenêutica” não apareceu no latim medieval mas no séc. XVII (1624), quando despontava o sentido moderno de método e de ciência, distinguindo-se desde então “uma Hermenêutica filológico-teológica e uma

⁸⁸ H.-G. GADAMER, *Klassische und Philosophische Hermeneutik* 93.

⁸⁹ Cf. E. R. CURTIUS, *Europäische Literatur und lateinisches Mittelalter* ⁸ (Bern-Muenchen 1973) 307-329.

⁹⁰ Cf. ID., *o.c.* 324; J. WILSON, *Sein als Text. Vom Textmodell als Martin Heideggers Denkmodell. Eine funktionalistische Interpretation* (Freiburg-Muenchen 1981) 87-88.

⁹¹ Alano de Lille, cit. por E. R. CURTIUS, *o.c.* 323.

^{91a} Quanto à interpretação deste cânon e ao seu uso nos exegetas medievais, cf. H. de LUBAC, *Exégese Médiévale. Les quatre Sens de l'Écriture* (Paris 1959).

⁹² R. SCHAEFFLER, *Glaubensreflexion und Wissenschaftslehre. Thesen zur Wissenschaftstheorie und Wissenschaftsgeschichte der Theologie* (Freiburg-Basel-Wien 1980) 44-46.

Heremênutica Jurídica”⁹³. Em 1624, J. Conrad Dannhauer colocou ao lado da lógica da proposição tratada no *Peri Hermeneias* de Aristóteles a “*Hermeneutica Generalis*”, alongando a temática do *Organon* à interpretação do discurso e da escrita de outros⁹⁴. Porém, a função do intérprete não se extingue numa tradução técnica e prática mas visa a mediação e o entendimento das partes (“*voluntatum contrahentium*” segundo o *Corpus Iuris Civilis*) e, por isso, há na Heremênutica uma actividade universal de mediação conducente ao entendimento entre os homens e não uma simples análise lógica de regras de interpretação⁹⁵. É para o mundo da arte de convencer e de persuadir da Retórica e não da Lógica que envia o novo termo Heremênutica do séc. XVII. Mais do que um assunto de especialistas, a Retórica é uma capacidade natural do homem como a arte de interpretar. Pela sua dimensão natural, Retórica e Heremênutica tornam-se universais, como universal se tornou, no ponto de vista religioso, a leitura silenciosa da Bíblia “*sui ipsius interpres*” segundo Lutero, que a invenção da imprensa tornou possível. No séc. XVIII e no séc. XIX, quem possuísse a arte de penetrar nos outros e de os compreender, dispunha da Heremênutica no sentido de arte de compreender os outros e de se fazer compreender por eles⁹⁶. Enquanto a Heremênutica Jurídica continuou uma disciplina científica especializada, a Heremênutica Teológica significou a arte da interpretação correcta da Escritura, que na obra de Agostinho *De Doctrina Christiana* atingiu alto nível de reflexão com o auxílio da distinção neoplatónica entre sentido literal, moral e espiritual⁹⁷, integrados depois nos quatro sentidos da Escritura na Idade Média. Gadamer não olvidou a este respeito as dificuldades e os problemas de Agostinho, que teve de desfazer equívocos e más compreensões: “Não se pode negar que a distância histórica, que separa a Cristandade do tempo de Agostinho da cultura nómada do tempo dos patriarcas, colocou a Agostinho um sério problema heremênutico. A recepção religiosa dos escritos do Antigo Testamento pela Cristandade não foi de modo algum sem problemas”. Pressupondo que o acesso ao sentido se rasga através da destruição de equívocos, oriundos da distância histórica, Gadamer conclui: “Neste sentido, o *De Doctrina Christiana* tem uma dimensão heremênutica”⁹⁸. Segundo Gadamer, o núcleo da Her-

⁹³ H.-G. GADAMER, *Klassische und Philosophische Hermeneutik* 93.

⁹⁴ ID., *Logik oder Rhetorik?* 165.

⁹⁵ ID., *o.c.* 167.

⁹⁶ ID., *o.c.* 169.

⁹⁷ ID., *Klassische und philosophische Hermeneutik* 93-94.

⁹⁸ ID., *Logik oder Rhetorik?* 171-172.

menêutica Antiga é o problema da interpretação alegórica, exigida pela Sofística, quando o mundo de valores da nobreza do epos homérico perdeu a sua força vinculativa e requereu uma nova leitura, que permitisse à polis democrática assumir a ética da nobreza.

O regresso da Reforma à letra do texto bíblico deu à Hermenêutica um novo impulso, porque restringiu o método alegórico apenas a casos flagrantes como as parábolas, despertando “uma nova consciência metódica”, que pretendia ser objectiva, liberta de todo o arbítrio e fiel ao motivo central normativo do texto bíblico. Como na Hermenêutica dos paradigmáticos textos clássicos, trata-se de recuperar a interpretação correcta dos textos bíblicos na sua pureza modelar. A motivação desta hermenêutica reformada não esteve tanto, como mais tarde em Schleiermacher, no facto de uma tradição ser de difícil compreensão e induzir em equívocos mas na necessidade de a tradição actual ser interrompida ou mudada através da descoberta das suas origens soterradas. O sentido original ocultado ou desfigurado da tradição deve ser procurado e renovado, o que dá à Hermenêutica o sentido de regresso às fontes originais e de busca de compreensão daquilo que foi pervertido pela desfiguração, deturpação ou abuso, como a Bíblia pela tradição doutrinal da Igreja, os Clássicos pelo latim bárbaro da Escolástica e o Direito Romano pela prática regional do Direito, etc. Não se trata agora de compreender mais correctamente mas de valorizar de novo o paradigmático, como se fosse o anúncio de uma mensagem dos deuses, a leitura de uma sentença oracular ou a interpretação de uma prescrição legal⁹⁹.

Em geral, no séc. XVII a disciplina de Hermenêutica recebida na Teologia e na Filologia permaneceu fragmentária e teve mais objectivos didácticos do que filosóficos, desenvolvendo algumas regras fundamentais recebidas da Gramática e da Retórica da Antiguidade e coligindo explicações de textos, que, à maneira de chaves, permitissem “abrir” o sentido da Escritura ou, no terreno humanista, dos clássicos. A recepção da Hermenêutica tinha como lugar natural o *Peri Hermeneias* de Aristóteles, isto é, o tratado da proposição, a que não era alheia a estrutura matemática.

A leitura científica da natureza realizou-se segundo um processo lógico, que se afastava dos modos típicos de leitura dos livros clássicos, da Bíblia e dos textos jurídicos. A regra hermenêutica segundo a qual o todo de um texto deve compreender-se a partir das partes e estas a partir do todo, provém da antiga Retórica e foi incorporada pela Hermenêutica moderna na arte de compreender¹⁰⁰. Foi familiar à Retórica clássica a

⁹⁹ ID., *Klassische und philosophische Hermeneutik* 95.

¹⁰⁰ ID., “Vom Zirkel des Verstehens” in: ID., *Kleine Schriften IV — Variationen* 54.

comparação entre a unidade das partes do texto, traduzida pelo termo técnico *dispositio*, e a relação da cabeça com os membros e as partes do corpo. Longe de ser uma série de palavras e de frases, o discurso é, na harmonia das suas partes, como um ser vivo, segundo o testemunho de Platão no *Fedro* 264 c e o de Aristóteles na *Poética*, 23, 1459 a 20, quando toma por modelo da estrutura da tragédia a unidade de um corpo vivo¹⁰¹. Apesar da crítica à Retórica epidíctica desenvolvida por Platão no *Górgias*, permaneceu intangível o sentido profundo de Retórica expresso no *Fedro*, como a propósito nota Gadamer: para além do domínio de várias técnicas do discurso oral, a Retórica é indissociável da verdade e do conhecimento da alma humana, pressupostos comuns à Retórica de Aristóteles, que é mais uma filosofia da vida, que acede ao discurso e o determina, do que uma arte formal de bem falar¹⁰². A redescoberta da Antiguidade Clássica coincidiu com a descoberta da imprensa e com o impulso dado à difusão do livro e da leitura pela Reforma e a entrada em penumbra da oralidade¹⁰³. A compreensão teológica da Bíblia e a análise filológica do texto clássico desenvolvem uma ciência interpretativa da leitura, que rivaliza com o estilo de ciência forjado na interpretação matemática da natureza. Antes mesmo que J. Conrad Dannhauer usasse pela primeira vez o nome Hermenêutica, a prioridade e o relevo da escrita fizeram insensivelmente deslocar para a arte de a interpretar a tarefa da Retórica, que a era do discurso oral consagrara. Nesta transferência, o sentido aleitológico, que justificou a Retórica, anima agora a interpretação de textos paradigmáticos, cuja verdade é o ideal da *imitatio*. Melanchton estimou a importância da Retórica, porque, por meio dela, os jovens exercitavam a *ars bene legendi*, isto é, a capacidade de compreender e de julgar os discursos, as disputas mais longas e, sobretudo, os livros e os textos^{103a}. Para a compreensão do texto, a tónica dominante, segundo Melanchton é a intenção fundamental, o ponto de vista central ou o *scopus* do discurso. A partir da intenção global do texto bíblico, seleccionou Melanchton os passos decisivos, que à maneira de partes, confirmam o todo do texto: é a doutrina dos *loci praecipui*. Esta relação todo-partes, que distingue a circularidade hermenêutica e funda a *anatomia* do texto, expressão já usada pelo inaugurador da Hermenêutica Evangélica M. Flacius Illy-

¹⁰¹ ID., *Rhetorik und Hermeneutik: als oeffentlicher Vortrag der Jungius-Gesellschaft der Wissenschaften, gehalten am 20.06.1976 in Hamburg* (Goettingen 1976) 14.

¹⁰² ID., "Hermeneutik als theoretische und praktische Aufgabe" in: *Rechtstheorie* 9 (1978) 261-262; ID., *Rhetorik und Hermeneutik* 14.

¹⁰³ Cf. S. FUESSEL, *Gutenberg und seine Wirkung* (Darmstadt 1999) 39-125.

^{103a} H.-G. GADAMER, *Rhetorik und Hermeneutik* 8.

ricus¹⁰⁴, não se extingue no mundo das funções e totalizações teóricas mas é dinamizada por um sentido, cujos jogos lógico-linguísticos se encontram exemplarmente documentados na Retórica, Ética e Política de Aristóteles, no Direito e na Teologia do Ocidente¹⁰⁵. Se da Europa transitarmos para o mundo, é com outras línguas e jogos linguísticos diferentes, que vamos enriquecer a nova leitura. Como magno texto aberto à compreensão do homem, “a história do mundo é ao mesmo tempo o grande livro obscuro, a obra de conjunto do espírito humano escrita nas línguas do passado”¹⁰⁶. Porém, esta relação todo-partes foi traduzida e neste caso reduzida na filosofia do séc. XVII a “sistema”, termo introduzido para conciliar a ciência total da Escolástica com a nova ciência moderna da Natureza. O conceito de sistema, que se tornou desde então um requisito metodicamente indispensável da Filosofia, alicerça-se historicamente na confrontação entre Filosofia e Ciência nos incícios da Modernidade e surge doravante como uma exigência evidente e tarefa permanente da Filosofia¹⁰⁷. Esta mediação racional cara a Espinosa é diametralmente oposta à Reforma de Lutero, que inaugurara uma nova forma de compreensão auditiva da palavra divina só pela fé, realizada através da praxis reformadora da prédica sem a mediação da Igreja como instituição necessária à salvação. Esta recusa da mediação tinha por contrapartida o encontro imediato com a palavra de Deus, que, à maneira de sacramento, realizava no ouvinte a justificação, que significava. Por isso, não há em Lutero qualquer hermenêutica reformadora especial, dada a intransigente defesa da imediatidade do acordo do ouvinte com a palavra revelada. Porém, tal imediatidade tinha de ser apropriada pelo homem, incarnada segundo as suas dimensões e mediatizada. Com a necessidade antropológica de mediação retórica, filosófica, histórica ou filológica do texto sagrado surge inevitavelmente o problema da interpretação, alimentado pelo ideal humanista da compreensão clara, límpida e segura das obras escritas. A cedência a esta exigência cifrou-se na redução de toda a interpretação a um auxílio meramente exterior, que não atentasse contra a imediatidade e autonomia absolutas do texto sagrado. Desde Melanchton, a Retórica de Aristóteles apareceu como ciência auxiliar da pregação e da leitura da Bíblia e com a *Chave da Escritura Sagrada* de M. Flacius Illyricus surge no séc. XVII a Hermenêutica Evangélica, que propõe um sistema de

¹⁰⁴ ID., *o.c.* 14.

¹⁰⁵ ID., *Hermeneutik als theoretische und praktische Aufgabe* 257-274.

¹⁰⁶ ID., *Wahrheit und Methode. Grundzuege einer philosophischen Hermeneutik*² (Tuebingen 1966) 166.

¹⁰⁷ ID., *o.c.* 164².

princípios e de frases, que, independentemente da audição da palavra, cooperavam na compreensão do texto sem pôr em causa a sua imediatidade. Na verdade, problemas filológicos, oriundos da estranheza da língua e dificuldades históricas, derivadas do contexto temporal e cultural em que a Bíblia surgiu, começaram por justificar a necessidade de uma mediação. Toda a teologia protestante desde a Reforma à Aufklärung ficou indelevelmente caracterizada pelo problema nuclear da conciliação da compreensão imediata do texto sagrado com a mediação do esclarecimento racional realizada por um sistema de frases dogmáticas, que removesse obscuridades textuais sem perverter a autonomia do sentido. Após M. Flaciua Illyricus, acentuou-se cada vez mais a clareza lógica e a articulação sistemática da Hermenêutica Bíblica, a ponto de se interpor entre o crente e o texto sagrado a instância mediadora de um sistema de frases dogmáticas em ritmo crescente de complicação e de fixação, o que provocou a reacção do Pietismo com a sua nova busca e defesa intransigente da autonomia do texto e da sua compreensão imediata. O contacto individual, potenciado pelo sentido místico, do ouvinte da prédica ou do leitor da Bíblia com a verdade proclamada ou lida gerou no Pietismo um novo tipo de interpretação desenvolvido exemplarmente por A. Hermann Francke nas suas *Lições de Hermenêutica* em 1717 e, mais tarde, redigido em forma de manual por J. Rambach em *Instituições de Hermenêutica Sagrada* publicadas em Jena em 1724 e contrapostas à Hermenêutica Profana da Filologia. No entanto, o Pietismo não conseguiu realizar o ideal da imediatidade relativamente à realidade bíblica proposto pela praxis reformadora da prédica e da leitura, pois substituiu, em última análise, a mediação lógico-sistemática da doutrina cristã pela mediação psicológico-religiosa de uma série de estados interiores determinados e claramente classificados, que são o tecido vivencial interno da história individual do crente. A esta mediação de tipo psicológico acresceu a investigação filológica dos textos bíblicos e o estudo da história circunstancial concreta em que esses textos foram redigidos. Todo este trabalho filológico e histórico permanece, para o Pietismo, um meio útil mas plenamente exterior à compreensão teológica relevante do que é o núcleo da Escritura. O anúncio do originariamente ouvido ficava separado por uma diferença intransponível relativamente à interpretação e exploração racional do hermeneuta. Para o séc. XVII foi paradigmática contra este imediatismo a defesa da razão e seus critérios, que rejeitava toda a subordinação à Teologia e a toda a verdade, que se furtasse à plena clarificação racional. Tal foi a iniciativa de Bento Espinosa, ao recusar frontalmente toda a compreensão imediata da Bíblia e ao erigir a mediação racional em instância suprema de intelecção e de crítica. Pela razão moral, super-histórica e divina como a natureza, em cujo seio se articula e polariza a

relação entre explicação finita e infinita, é possível depurar a Religião e a Bíblia de todos aqueles conteúdos interpretativos da tradição opostos à mesma razão ou com ela irreconciliáveis, que tornaram incompreensível e inaceitável o texto sagrado. Neste caso, uma interpretação correcta da Bíblia só é possível a partir da doutrina racional e crítica da Religião, que, na sequência do sentido racional da totalidade do texto elaborado pela razão filológica da Hermenêutica profana e da leitura do “livro da natureza” realizada pela ciência experimental, torna a compreensão das “res imperceptibiles” dos relatos bíblicos dependente do sentido racional do Autor Divino presente na totalidade da Escritura¹⁰⁸. A “libertas philosophandi” viva no *Tractatus Theologico-politicus* de 1670 significava para Espinosa a libertação do homem da superstição e da coacção política e assentava na nova convicção de que a liberdade não ofende o Estado, a fé ou a Religião mas, se for reconhecida, torna-se condição de possibilidade de ambos.

Longe da razão intemporal de Espinosa, a razão histórica e filológica de Hugo Grócio, através da investigação científica da Bíblia como livro histórico, praticou um tipo de compreensão racional da mesma, que já não era mero auxílio exterior de leitura mas modelo de inteligibilidade intrínseca do texto¹⁰⁹. Espinosa e Hugo Grócio inauguraram o tipo de compreensão crítica do sentido de um texto sempre submetido à instância superior da razão, que na História caracteriza a Hermenêutica da *Aufklärung*¹¹⁰. Esta mediação racional a que a interpretação conduziu, atingiu nos juízos sintéticos a priori de Kant e na mediação dialéctica e na frase especulativa de Hegel dois cumes paradigmáticos.

Ao lado dos estudos sobre a Filosofia Grega, a temática das Ciências do Espírito ocupou com frequência o ensino de Gadamer entre 1936 e 1959, com o título ou o sub-título de “Introdução às Ciências do Espírito”, como se pode comprovar com as lições de 1936, 1939, 1941-42, 1944-45, 1948-49, 1951¹¹¹. Era a resposta à dimensão unilateral de “inter-

¹⁰⁸ B. SPINOZA, “Tractatus Theologico-Politicus” in: ID., *Opera quotquot reperta sunt recognoverunt J. van Vloten et J. P. N. Land, editio tertia, Tomus secundus* (Hagae 1914) 171-190; E. SCHILLEBEECKX, *Glaubensinterpretation. Beitrage zu einer hermeneutischen und kritischen Theologie, Uebers* (Mainz 1971) 114; H.-G. GADAMER, *Wahrheit und Methode* 169-170.

¹⁰⁹ H. KIMMERLE, “Typologie der Grundformen des Verstehens von der Reformation bis zu Schleiermacher” in: *Zeitschrift fuer Theologie und Kirche* 67 (1970) 173.

¹¹⁰ Cf. A. BUEHLER, Hrsg., *Unzeitgemaesse Hermeneutik. Verstehen und Interpretation im Denken der Aufklaerung* (Frankfurt/M. 1994) passim.

¹¹¹ J. GRONDIN, *Der Sinn fuer Hermeneutik* (Darmstadt 1994) 21³⁵.

pretatio naturae” de F. Bacon (*Novum Organon* I, 26s.), que, à sombra do *Peri Hermeneias* de Aristóteles, desencadeou o movimento da ciência e da técnica da Modernidade dentro da lógica proposicional e subsuntiva. De facto, a valorização da ciência e da técnica modernas iniciou-se numa concepção matemática da natureza, distinta não só da visão simpatética, antropomórfica e panteísta de mundo, surgida na Renascença, mas também da concepção teleológica em sentido escolástico e acusou um predomínio absoluto da causalidade eficiente, visível no novo ideal de ciência como técnica superior e divina, de estrutura geométrica, produtora de mundo. Na construção matemática, que representa modelarmente a criação divina, e no espírito da comparação augustiniana entre o Artista Divino e o artista humano ¹¹², a compreensão de Deus foi a apoteose da técnica moderna. No modo de produzir e não no de ser, era o homem imagem viva de Deus e realizava uma segunda criação. O Deus Geómetra de Kepler é o Deus matemático de Leibniz, cuja acção criadora é um acto de cálculo divino: “Cum Deus calculat et cogitationem exercet fit mundus” ¹¹³. O livro da natureza escrito em caracteres matemáticos, e embora permanentemente aberto perante o nosso olhar, ninguém o pode ler a não ser que tenha antecedentemente aprendido a compreender os números por que o livro é constituído, isto é, as figuras matemáticas e a sua necessária articulação. Os arquétipos matemáticos, que presidem à ciência divina, reflectem-se, como ideias exemplares, no homem-imagem de Deus, que deste modo, participa das “verdades eternas da razão” mas de modo finito, isto é, deve complementar esta participação com as “verdades de facto”, reconstruindo segundo a matemática humana a verdade da natureza ¹¹⁴. No tema da *mathesis universalis* e da sua representação simbólica — a *characteristica universalis* — está consignado o tipo sistemático e dinâmico da compreensão matemática da natureza ou *interpretatio naturae*. Na linha de uma progressiva purificação da razão de todo o seu lastro ontológico, a impossibilidade da Metafísica como ciência proclamada por Kant marca uma viragem histórica na concepção ocidental de ciência, agora constituída independentemente de qualquer Ontologia Racional ou, por outras, palavras, é possível construir uma teoria do conhecimento matemático e físico sem nela implicar a realidade metafísica de Deus, da Alma e do Mundo. A essência da precisão e da construção matemática enquanto condição de possibilidade da experimentação moderna, o sentido da técnica como

¹¹² E. GILSON, *Introduction à l'Étude de Saint Augustin* ³ (Paris 1949) 280-281.

¹¹³ G. W. LEIBNIZ, “Dialogus, August. 1677” in: ID., *Gesammelte Schriften VII* (Hildesheim 1961) 191, nota.

¹¹⁴ ID., *o.c.* 190-193.

produção do real a partir da visão exacta do possível entram na constituição do entendimento espontâneo e dinâmico de Kant, sob cujas categorias e regras são subsumidos os fenómenos ou objectos de toda a experiência possível, realizando-se deste modo a revolução transcendental em que o entendimento prescreve à natureza as suas leis.

A contra-face desta teoria racionalista de ciência é o tema explícito do Empirismo, que se desenvolveu a partir do Nominalismo medieval e distinguiu sobremaneira o estilo do pensamento anglo-saxónico desde Bacon, Locke e Hume a Stuart Mill, ao Neopositivismo lógico e à Filosofia Analítica da Linguagem. A via indutiva, que dos fenómenos sensíveis ascende a leis e dos efeitos a causas, levou naturalmente à convergência entre lei e causa, entre razão suficiente e regularidade, com a acentuação progressiva da incognoscibilidade da natureza, cujo interior se afigurava já velado desde Galileu e Kepler e não passível de tradução através dos fenómenos de observação, convertidos agora em meros casos regulados por uma lei, produzidos por uma causa, fundados logicamente por uma razão suficiente ou esperados segundo um hábito ou costume. Desde Galileu a Hume e Kant, registou-se um abandono progressivamente radicalizado da leitura do interior real da natureza com a redução concomitante dos dados sensíveis a material empírico da descoberta ou reificação das leis, sem qualquer poder de expressão da realidade, da ordem interna ou da finalidade da natureza. Para Hume, a experiência externa e interna não apresenta qualquer vínculo ontológico, pois não há ideias metafísicas mais obscuras do que as de poder, força, energia ou conexão necessária e, por isso, pela experiência interna ou externa da vontade, só se pode verificar “como um acontecimento segue constantemente outro”, sem qualquer informação sobre “a conexão secreta que os vincula e torna inseparáveis”¹¹⁵. Por isso, a lei de Hume não é expressão da necessidade lógica ou metafísica que articule os factos, mas uma regularidade de hábito ou costume.

Esta subsunção do facto ou fenómeno sob a lei é a linha da praxis científica consagrada na célebre teoria da ciência da *Crítica da Razão Pura* de Kant, onde as razões explicativas se articulam, segundo leis já conhecidas, com os dados da experiência¹¹⁶. Sob o aspecto dinâmico, a subsunção traduziu-se na afirmação kantiana de que nada compreendemos a não ser aquilo que nós mesmos podemos fazer, se nos for, para isso, oferecida a matéria. A explicação científica definida por Kant como

¹¹⁵ D. HUME, *Enquiries concerning the Human Understanding and concerning the Principles of Moral* ² (Oxford 1957) 62, 66.

¹¹⁶ I. KANT, *Kritik der reinen Vernunft II*, 3 (Wiesbaden 1956) 654.

“redução a leis, cujo objecto pode ser dado em qualquer experiência possível”¹¹⁷, implica a dinâmica da construção dos fenómenos segundo leis. Depois de aludir às experiências de Galileu, de Torricelli e, em geral, a outras realizadas em metais, Kant verifica que para os investigadores da natureza “a razão apenas conhece o que ela mesma produz segundo o seu projecto”. Glosando o modelo primitivo da balança constituído naturalmente pelos braços e mãos do homem, que só pesa e avalia, Kant representa a razão com os seus princípios de que depende a legalidade dos fenómenos, numa das mãos, e, na outra, com a experimentação, elaborada segundo esses princípios. Nesta posição, deve a razão ir à natureza para ser ensinada, não na qualidade de um aluno, que deixa o mestre preleccionar tudo o que quiser, mas como um juiz, que “obriga as testemunhas a responder às perguntas, que ele lhes formula”¹¹⁸. Este tipo de lógica científica, que consagrara o domínio da lei, prolongou-se pelo Positivismo e Empirismo do séc. XIX: a subsunção, no espírito de A. Comte, está na “ligação estabelecida entre os diversos fenómenos particulares e alguns factos gerais, cujo número tende a diminuir progressivamente segundo os progressos da ciência”¹¹⁹ e para J. Stuart Mill na determinação das causas ou leis causais de cuja actividade depende o aparecimento do facto singular¹²⁰. Como E. Cassirer e H. Rombach demonstraram¹²¹, a ciência moderna, ao substituir o conceito de substância pelo de função, tornou-se, além de formal, eminentemente sistemática e estrutural, privilegiando a dimensão gramatical do saber, isto é, a estrutura profunda dos actos do conhecimento decide previamente dos conteúdos de sentido, que se podem objectivar, pois representa o conjunto de condições basilares a que todo o sentido válido tem de obedecer. Deste modo, o texto da natureza é reduzido à sua estrutura gramatical fundamental inserta no quadro do juízo e presente na esfera autónoma do sujeito como uma condição necessária de todo o conhecimento objectivo. Esta estrutura profunda da linguagem, objecto de uma Gramática Transcendental ou Universal, foi considerada

¹¹⁷ ID., “Grundlegung zur Metaphysik der Sitten” in: ID., *Schriften zur Ethik und Religionsphilosophie* (Wiesbaden 1956) 96.

¹¹⁸ ID., *Kritik der reinen Vernunft. Vorrede zur zweiten Auflage* 23.

¹¹⁹ A. COMTE, *Cours de Philosophie Positive, T. I, 1. ère Leç.* (Paris 1907) 3.

¹²⁰ J. S. MILL, *A System of Logic Rationative and Inductive, Being a connectet view of Principles of evidence and the Method of the scientific Investigation*⁸ (London-New York-Toronto 1952) 305.

¹²¹ E. CASSIRER, *Substanzbegriff und Funktionsbegriff* (Berlin 1910) 407; H. ROMBACH, *Substanz, System, Struktur. Die Ontologie des Funktionalismus und der philosophische Hintergrund der modernen Wissenschaft, I* (Freiburg-Muenchen 1965), *II* (Freiburg-Muenchen 1966) passim.

por Kant super-linguística, anterior à configuração de cada língua particular e sepultada no nosso entendimento ¹²².

A Gadamer ocupado de 1936 a 1959 em lições sobre “Introdução às Ciências do Espírito” e consciente dos problemas da Hermenêutica Sacra estava presente o sentido de vida como obscuro livro em permanente estado de decifração, de que se apoderou a Filologia do séc. XIX e onde se reflectia a concepção de Herder: “A vida é uma corrente de formas em mutação. Onda atrai onda, que ergue e sepulta. A mesma corrente, desde a fonte até ao mar, em nenhum lugar, em nenhuma gota volta a ser a mesma” ¹²³. Este conceito de corrente de vida, que mantém a unidade na pluralidade concreta das formas em devir, consorciado com a concepção herderiana do carácter paradigmático da cultura grega, influiu de modo decisivo na configuração científica da Filologia do séc. XIX. Apesar da distância do passado, a Antiguidade Clássica, pela sua normatividade exemplar, foi um mundo proposto à viva participação nos domínios da poesia, da arte e, em geral, do que respeita ao espírito da época. Deste modo, a Filologia foi uma instituição de recepção, que, de par com a Teologia e a Jurisprudência, assegurou, em primeiro lugar, a vigência daqueles textos, que, pelo seu valor normativo, uma sociedade tem de defender contra o esquecimento, o arbítrio e a incompetência. Por isso, o fim da Filologia, como ciência ou elaboração interpretativa e mediação de textos paradigmáticos, era tornar possível uma participação mais envolvente, consciente e diferenciada no passado clássico exemplar ¹²⁴. A extensão da Hermenêutica para além da Filologia Clássica e Moderna foi obra do teólogo e filólogo F. D. E. Schleiermacher, que, no seu *Discurso da Academia* de 1829, situou a praxis hermenêutica na linguagem natural e na vida social dos homens: “... Considero parte essencial da vida culta este exercício de Hermenêutica na esfera da linguagem natural e nas relações imediatas dos homens entre si, independentemente de todos os estudos filológicos e teológicos” ¹²⁵. Esta relação entre a Hermenêutica e a vida mostra os limites de uma ciência académica fechada sobre si

¹²² I. KANT, *Prolegomena zu einer jeden kuenftigen Metaphysik, die als Wissenschaft wird auftreten koennen* (Leipzig 1905) 85-86.

¹²³ J. G. HERDER, *Saemtliche Werke, hrsg. von B. Suphen, XIX, 133, cit.*, por O. F. BOLLNOW, *Lebensphilosophie* (Berlin-Goettingen-Heidelberg 1958) 106.

¹²⁴ K. STIERLE, “Altertumswissenschaftliche Hermeneutik und die Entstehung der Neuphilologie” in: H. FLASHAR/K. GRUENDER/A. HORSTMANN, Hrsg., *Philologie und Hermeneutik im 19. Jahrhundert, Zur Geschichte und Methodologie der Geisteswissenschaft* (Goettingen 1979) 261-263.

¹²⁵ F. D. E. SCHLEIERMACHER, *Hermeneutik. Nach den Handschriften neu herausgegeben und eingeleit von H. KIMMERLE* ² (Heidelberg 1974) 130.

mesma, a que poderia conduzir a concepção fichteana de Enciclopédia como introdução ao mundo da ciência¹²⁶. A vida a que a prática hermenêutica da linguagem natural está referida, é, para Schleiermacher, o seio último a partir do qual todas as totalidades, à maneira de novos géneros, que evocam o conceito herderiano de formas, se compreendem¹²⁷. O tempo implícito neste texto, enquanto história da época de um autor e o vocabulário deste mesmo autor referem-se um ao outro, “como o todo a partir do qual os seus escritos se devem compreender na sua singularidade; a partir desta singularidade deve compreender-se, por sua vez, o todo”¹²⁸. O vocabulário é mediado pelo tempo da tradição gerado na vida da linguagem; da vida real da linguagem brota imediatamente a tradição, que oferece a única fonte, independente da interpretação, do conhecimento do vocabulário¹²⁹. Da estreita união e do desenvolvimento conjunto de vida e linguagem constituem-se as formas de toda a composição literária¹³⁰. O sentido de uma obra literária só a partir do todo da literatura se pode compreender mas este mundo de construção está referido, por seu lado, à actividade do autor, que só no todo da sua vida recebe o seu sentido. Na conexão última entre vida e linguagem Schleiermacher estabeleceu uma razão proporcional entre as multiformes realizações da relação partes-todo desde a palavra e a frase até à vida na sua totalidade: assim como a palavra está para a frase, a frase para a divisão textual superior, esta para a obra e a obra para a Literatura ou todo linguístico superior a partir do qual tudo se compreende, assim toda a obra singular, enquanto acto de um autor, está com os outros actos do mesmo sujeito dinamicamente referida ao todo da sua vida, que empresta inteligibilidade a todas as acções de que depende¹³¹. Na base da concepção de uma Hermenêutica Universal da linguagem natural de Schleiermacher privilegia Gadamer “um motivo filosófico” proveniente da época romântica, que descreve como “a fé no diálogo enquanto uma fonte própria de verdade, sem dogmas e que nenhuma dogmática pode substituir”. Se Kant e Fichte distinguiram na espontaneidade do “eu penso” o princípio supremo de toda a filosofia, na geração de Schlegel e de Schleiermacher, caracterizada pelo culto entusiástico da amizade, tal princípio último é transformado numa espécie de Metafísica da individualidade: À viragem

¹²⁶ K. STIERLE, *o.c.* 272.

¹²⁷ F. D. E. SCHLEIERMACHER, *Hermeneutik* 47.

¹²⁸ ID., *o.c.* 84.

¹²⁹ ID., *o.c.l.c.*

¹³⁰ ID., *o.c.* 47.

¹³¹ ID., *o.c.* 147.

para o mundo histórico concreto esteve subjacente a indizibilidade do individual, que se seguiu à ruptura da época revolucionária. A capacidade de amizade, de diálogo, o gosto epistolar e o da comunicação são traços do sentimento romântico da vida, que vão ao encontro do interesse pela compreensão e pelo equívoco, que é a experiência primeira, donde parte a Hermenêutica de Schleiermacher. Em vez da apreensão do sentido normativo de fundo, que originariamente orientou a Hermenêutica, Schleiermacher apresenta a reprodução das criações originais de pensamento em virtude da cogenialidade dos espíritos. A refontalização da compreensão no diálogo e no entendimento inter-humano proposta por Schleiermacher significa para Gadamer um aprofundamento dos alicerces da Hermenêutica, que permitia uma base segura para a construção de um sistema de ciência. Porém, o pressuposto dogmático do texto paradigmático — teológico, humanista e jurídico —, que presidia às funções da mediação hermenêutica, desapareceu e abriu-se o caminho do historicismo¹³².

A correspondência entre o contexto verbal e a vida global do autor, donde em Schleiermacher os textos a interpretar haurem o seu sentido, estendeu-se em Dilthey à vida do próprio intérprete, tornando-se tripolar o processo interpretativo como encontro no mesmo texto de duas vidas diferentes e frequentemente distantes¹³³. Na verdade, a ciência histórica do séc. XIX, desde B. G. Niebuhr e Th. Mommsen a J. G. Droysen, recebeu da Filologia Clássica o método histórico-filológico, elaborado numa longa tradição humanista da recuperação dos textos originais da Antiguidade e da elaboração dos princípios da crítica e da interpretação desses textos. Em lugar do carácter normativo da Antiguidade, a ciência histórica do séc. XIX assumiu, como seu fundamento, “a experiência radical da historicidade de toda a vida humana” repartida por épocas e assinalada por mudanças históricas, que a prática humanista do método histórico-filológico ensinava a ler na sua forma original e a interpretar no seu sentido genuíno, expurgando as fontes antigas dos erros e equívocos da tradição¹³⁴. Para Ranke, Droysen e Dilthey, a vida não é um somatório de casualidades mas uma unidade, um todo de formas mutáveis, uma história universal presente nos acontecimentos singulares e épocas, uma corrente em que o valor paradigmático da Antiguidade Clássica foi subs-

¹³² H.-G. GADAMER, *Klassische und philosophische Hermeneutik* 97-98.

¹³³ E. HOLENSTEIN, *Linguistik, Semiotik, Hermeneutik* (Frankfurt/M. 1976) 178-183.

¹³⁴ U. MUHALAC, “Zum Verhaeltnis von Klassischer Philologie und Geschichtswissenschaft im 19. Jahrhundert” in: H. FLASHER/K. GUENDER/A. HORSTMANN, Hrsg., *o.c.* 225-226.

tituída por formas epocais e irreversíveis, que se sucedem como horizontes históricos de sentido. O esquema fundamental em que a Escola Histórica pensa a História Universal, é o da relação todo-partes constituinte desse magno texto em que o singular é compreendido desde a totalidade do texto e esta a partir das partes singulares. Ao transferir a Hermenêutica para a História, Dilthey apenas interpretou a Escola Histórica, formulando teoricamente o que Ranke e Droysen, de facto, sempre pensaram, como sintetiza Gadamer¹³⁵. Ao recusar a construção especulativa a priori de um *telos* ou estado final da História e tudo o que a esta seja exterior, a concepção pós-hegeliana da história coincidiu com a exigência da Hermenêutica Filológica de que o sentido de um texto só a partir desse mesmo texto pode ser compreendido. Com a Hermenêutica constrói-se a História¹³⁶, embora o carácter inacabado da História presente contraste com o todo consumado dos textos da Filologia. Críticos de uma fundamentação filosófica abstracta do histórico, Ranken, Droysen e Dilthey recusaram aos conceitos metafísicos como ideia, essência, liberdade, a expressão plena e adequada da realidade humana e, por isso, confiaram à investigação histórica o esclarecimento do homem sobre si mesmo e a sua posição no mundo. Para a interpretação da riqueza e multiplicidade de formas, que a história do homem ostenta, não puderam os grandes historiadores orientar-se pelo modelo de W. von Humboldt, preso da imitação das grandes formas individuais do espírito grego, mas pelo conceito herderiano de vida, transformando em época o conceito de paradigma e generalizando a toda a história e sua inesgotável produtividade o reino dos grandes fenómenos individuais. Estes manifestam e realizam a conexão ou ordenação sequencial da vida histórica, que se mantém, ininterrupta, no jogo interminável dos destinos humanos, assegurando a sua interna e inconsciente teleologia¹³⁷.

A distinção entre *explicar* como acto científico, característico das ciências físico-matemáticas, e *compreender* como actividade peculiar das ciências históricas, apareceu, talvez pela primeira vez, nas lições impressas de G. Droysen em 1858: “Há três métodos científicos possíveis segundo os objectos e segundo a natureza do pensamento humano: o especulativo (filosófico ou teológico), o físico-matemático e o histórico, cuja essência consiste em conhecer, explicar e compreender, respectivamente”¹³⁸.

¹³⁵ H.-G. GADAMER, *Wahrheit und Methode* 186.

¹³⁶ ID., *o.c.* 187.

¹³⁷ ID., *o.c.* 188-189.

¹³⁸ J. G. DROYSEN, *Historik. Vorlesungen ueber Enzyklopaedie und Methodologie der Geschichte*, hrsg. von R. Huebner⁷ (Darmstadt 1977) 339.

Reservado o *conhecer* para a filosofia e a teologia oriundas do Idealismo Alemão e confinado o *explicar* à estrutura subsuntiva do conhecimento físico-matemático, G. Droysen analisou o conceito de compreensão, que praticava na sua actividade de historiador, baseado no binómio interior-exterior: “A possibilidade da compreensão consiste na espécie, para nós cogénial, de exteriorizações, que existem como material histórico e é condicionada pelo facto de a natureza sensível e espiritual do homem exteriorizar todo o processo interior em possibilidades de percepção sensível, de em cada exteriorização espelhar um processo interior. Uma vez percebida, a exteriorização, ao projectar-se no interior de quem percebe, provoca o processo interior correspondente”¹³⁹. A interioridade é concebida por Droysen na sequência do conceito de vida de Herder e de Schleiermacher e do dinamismo de Leibniz, como força central, una e igual a si mesma, presente nas suas acções e exteriorizações periféricas¹⁴⁰. Dentro da tradição hermenêutica, a circularidade todo-partes é situada na relação interior-exterior pela qual a totalidade do interpretado é captada pelo intérprete nas suas exteriorizações singulares e estas a partir daquela, segundo um movimento analítico-sintético e indutivo-dedutivo¹⁴¹. A compreensão histórica visa através das palavras e das frases a alteridade alheia como no diálogo¹⁴², pois só na compreensão de outros e em ser compreendido por outros, nas comunidades morais, como a família, o povo, o estado, a religião, etc. é que o homem, por natureza, se converte em totalidades. Enquanto indivíduo, torna-se totalidade apenas de modo relativo. Compreendendo e sendo compreendido, o homem é um simples exemplo e expressão das comunidades de que é membro e de cuja essência e devir participa, como essas comunidades de tempos, povos, estados, religiões, etc. são expressões da Totalidade Absoluta¹⁴³. A investigação histórica não pretende, para Droysen, explicar, isto é, deduzir necessariamente do anterior o posterior, de leis os fenómenos, como meros efeitos e desenvolvimentos, pois isto significaria a redução a um análogo da matéria eterna e do seu câmbio e a vida histórica seria apenas uma simples geração do sempre igual, uma natureza orgânica, sem liberdade nem responsabilidade nem conteúdo moral¹⁴⁴.

¹³⁹ ID., *o.c.* 328.

¹⁴⁰ ID., *o.c.* 324.

¹⁴¹ ID., *o.c.* 329.

¹⁴² ID., *o.c.* 25.

¹⁴³ ID., *o.c.* 229-230.

¹⁴⁴ ID., *o.c.* 339.

F. Nietzsche, que jamais recusou a sua especialidade de filólogo, considerou a realidade do seu próprio tempo um texto misterioso e ainda não lido e teve nítida consciência da tarefa da leitura desse texto, quando propôs se aplicasse à natureza “a mesma espécie de arte rigorosa de interpretação”, que “hoje os filólogos criaram para todos os livros” na intenção de apenas se compreender o que a escrita pretende dizer. As leis descobertas pelas Ciências da Natureza são, para Nietzsche, uma interpretação e não o texto, e a própria consciência humana é apenas “um comentário mais ou menos fantástico de um texto desconhecido, talvez incognoscível mas sentido”. Tudo em Nietzsche converge para superar as numerosas interpretações falsas, “que foram escrevinhadas e pintadas até agora sobre aquele texto fundamental homo-natura”¹⁴⁵, dentro do pressuposto de que toda a existência é, por essência, interpretativa e o que se interpreta, é um texto¹⁴⁶.

O começo do texto primitivo de *Verdade e Método*, cujo manuscrito foi oferecido por Gadamer à Biblioteca da Universidade de Heidelberg em 1980¹⁴⁷, corresponde ao “problema do Método” do texto publicado (I, 1, a 1-7) com a vantagem de pôr em relevo a oposição da concepção grega de método ou caminho das coisas para nós à inversão moderna de marcha, que, partindo do eu, arquitectou uma cadeia segura, clara e distinta de construção dos objectos do seu domínio. Deste esquecimento do caminho das coisas sofre o método do Idealismo Transcendental, da Dialéctica de Hegel, da Filosofia da Vida de Dilthey, da indução dos empiristas anglo-saxónicos.

As Ciências do Espírito põem à filosofia um sério problema, que está para além da fundamentação lógica e gnosiológica das mesmas e da sua autonomia científica perante as Ciências da Natureza. Não se trata de um problema de método ou da via segura de constituição científica de objectos mas de “uma ideia totalmente diferente de conhecimento e de verdade” e, por isso, a filosofia atenta a esta diferença terá de corresponder a outras exigências, que estão para além do “conceito de verdade da ciência”¹⁴⁸. Gadamer lembra que a expressão “Ciências do Espírito” nasceu num terreno simultaneamente empirista e idealista, pois foi usada em 1849 na tradução alemã da Lógica de S. Mill para verter do inglês “moral scien-

¹⁴⁵ O. F. BOLLNOW, *Die Lebensphilosophie* 127.

¹⁴⁶ ID., *o.c.* 128.

¹⁴⁷ H.-G. GADAMER, *Wahrheit und Methode. Der Anfang der Urfassung (ca. 1956)*, hrsg. von J. Grondin (Montréal) und H.-U. Lessing (Bochum) in: *Dilthey-Jahrbuch fuer Philosophie und Geisteswissenschaften*, Bd. 8 (1992-93) 131-140.

¹⁴⁸ ID., *o.c.* 131-132.

ces”¹⁴⁹ sob influência cruzada da filosofia de Hegel, que opusera a Filosofia do Espírito à Filosofia da Natureza e com a Lógica perfizera a divisão tripartida da Filosofia, dentro da tradição estoica¹⁵⁰. W. Dilthey leu a distinção entre Ciências da Natureza e Ciências do Espírito a partir da transformação do dualismo cartesiano *mens sive substantia cogitans* — *substantia corporea* na realidade última do Espírito Absoluto operada por Hegel mas conservou o dualismo metodológico, que opunha este duplo tipo de ciência. As manifestações da vida e as objectivações do homem no mundo social e histórico constituem a nota característica das Ciências do Espírito, cuja via de acesso é a compreensão. De facto, o homem experiencia a vida como algo com sentido, dá a essa vivência expressão e, por esta forma, funda a compreensão — trilogia a que se reduz o método das Ciências do Espírito. Com este pressuposto, escreve Gadamer no início do citado texto primitivo que “uma fundamentação real das Ciências do Espírito, como Dilthey a tentou realizar, é por necessidade interna uma fundamentação da Filosofia, isto é, ela pensa o fundo da Natureza e da História e da sua verdade possível”. Torna-se deste modo claro que “o Idealismo Absoluto de Hegel traçou o quadro em que melhor se situa a tarefa filosófica de Dilthey: “Uma Lógica das Ciências do Espírito é sempre uma Filosofia do Espírito”¹⁵¹. Contra esta leitura idealista, reconhece Gadamer que as Ciências do Espírito como as Ciências da Natureza pretendem ser “autênticas ciências da experiência” e não uma Metafísica nem uma “construção filosófica da história do mundo” e, por isso, na “reacção contra o Idealismo especulativo” irmanam-se as Ciências do Espírito e as da Natureza e aproximam-se por uma analogia metodológica. Porém, pergunta Gadamer se faz sentido e se se justifica procurar um método próprio e autónomo, uno e igual em todas as esferas de aplicação, por comparação com o método matemático das Ciências da Natureza. Neste assunto, terão os Gregos razão, quando pela boca de Aristóteles julgam uma falsa abstracção o método uno, que pretendesse erigir-se em paradigma antes de penetrar na respectiva realidade, que é a única a medir a via de acesso a si mesma. Em nota, completa Gadamer que o “método” resulta da constituição primeira da esfera das coisas e “não de um conceito normativo de certeza”¹⁵². Lançando um olhar retros-

¹⁴⁹ Cf. M. RIEDEL, “Einleitung” in: W. DILTHEY, *Der Aufbau der geschichtlichen Welt in den Geisteswissenschaften* (Frankfurt/M. 1970) 20 ss.

¹⁵⁰ G. W. F. HEGEL, *Enzyklopaedie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse* (1830), Hrsg. von E. Moldenhauer-K. M. Michel (Frankfurt/M. 1970).

¹⁵¹ H.-G. GADAMER, *Wahrheit und Methode Der Anfang der Urfassung* 132.

¹⁵² ID., *o.c.* 132².

pectivo sobre a investigação das Ciências do Espírito nos últimos cem anos, o processo real conducente a verdades novas caracterizou-se mais pelo conceito aristotélico de método do que pelo pseudo-cartesianismo do método histórico-crítico. É suspeito todo o método, que, divorciado do objecto próprio, ignore o modo de ser sobre que versam as Ciências do Espírito.

A intenção da Lógica de S. Mill não era fornecer uma lógica própria às “moral sciences” mas mostrar que o método indutivo das ciências experimentais é o único processo válido nas Ciências do Espírito, pois, na pegada de Hume, trata-se nas Ciências Humanas de alcançar “uniformidades, regularidades, legalidades”, que tornam previsíveis os fenómenos e processos singulares. Se nas Ciências da Natureza tal escopo nem sempre é alcançado, a razão está apenas no facto de os dados serem insuficientes para a obtenção de “uniformidades”, como também acontece na esfera dos fenómenos morais e sociais. Em todo o caso, “este método da indução abstém-se de todos os supostos metafísicos e é, portanto, deles plenamente independente”¹⁵³. Porque a indução se não baseia na relação causa-efeito mas observa apenas regularidades, é conciliável com a liberdade humana, cujas decisões se situam no campo da universalidade obtida por indução. A este “ideal de uma ciência da natureza da sociedade” objecta Gadamer que, apesar de haver em todo o conhecimento uma aplicação da experiência universal a casos históricos concretos como casos de uma regra geral, o “ideal do conhecimento histórico” é “a compreensão de um fenómeno histórico único”, não é conhecer de que modo homens, povos, estados em geral se desenvolvem mas como é que este homem, este povo, este Estado são aquilo em que se tornaram, como pôde acontecer que isso seja assim¹⁵⁴. Este ser, que chega do passado, exige um conhecimento totalmente diferente do das leis ou regularidades das Ciências da Natureza, em cujo seio tal conhecimento diferente tem de ser inexacto. Com semelhantes dificuldades se confrontou H. Helmholtz, “o grande investigador da natureza”. A intenção deste sábio em 1862 foi acentuar o significado humano das Ciências do Espírito mas a sua caracterização lógica foi dominada pelo ideal metodológico das Ciências da Natureza. A sua distinção entre duas espécies de indução — a lógica e a artístico-intintiva — parece a Gadamer integrar-se no campo psicológico e não no propriamente lógico, pois a conclusão inconsciente da indução nas Ciências do Espírito exige tacto psicológico e necessita de outras actividades espirituais como riqueza da memória e reconhecimento da

¹⁵³ ID., *o.c.* 133.

¹⁵⁴ ID., *o.c.* 134.

autoridade, ao passo que a conclusão reflexiva das Ciências da Natureza apoia-se estritamente no uso do entendimento. Apesar da sua intenção, H. Helmholtz não dispôs de outra possibilidade lógica para caracterizar a compreensão das Ciências do Espírito que não fosse o conceito de indução de S. Mill. Enredada em processos lógicos ou psicológicos, a compreensão não atingia o ser do próprio homem. Também a “Escola Histórica” pretendeu ascender “à consciência lógica de si mesma”, pois, como escrevera Droysen, “não há nenhuma zona científica, que esteja tão longe de se justificar, delimitar e dividir como a história”. Apesar de Gadamer reconhecer em Droysen a presença do modelo das Ciências da natureza, foi na herança da Filosofia do Espírito de Hegel que leu o conceito genérico de homem proposto pelo historiador. Mais tarde Dilthey empreendeu a mesma tarefa, ao contrapor à *Crítica da Razão Pura* uma *Crítica da Razão Histórica* mas o legado romântico-idealista fundiu-se em Dilthey com a influência vinda do método das Ciências da Natureza e do empirismo da Lógica de S. Mill — tema que Gadamer retoma mais tarde (1985) num trabalho sobre Dilthey situado entre Romantismo e Positivismo¹⁵⁵. Apesar de tudo, Dilthey sentira-se superior ao empirista inglês, porque vivia da intuição daquilo, que distinguira a “Escola Histórica” de todo o pensamento das Ciências da Natureza e do Direito Natural. Gadamer cita a observação, que Dilthey escrevera no seu exemplar da Lógica de Mill: “Só da Alemanha pode sair o processo empírico real em lugar do empirismo dogmático pleno de preconceitos. Mill é dogmático por carência de cultura histórica”¹⁵⁶. Todo o árduo trabalho de décadas por Dilthey dedicado à fundamentação das Ciências do Espírito e à sua delimitação relativamente às Ciências da Natureza não passou de uma confrontação permanente com o ideal metodológico das Ciências da Natureza. Por isso, Dilthey opõe à “Psicologia Explicativa”, cujas hipóteses de construção pertencem totalmente às Ciências da Natureza, a ideia de uma Psicologia das Ciências do Espírito, cujo conteúdo é constituído por “legalidades da vida anímica” descritas e conhecidas por essa Psicologia “sem dogmática nem hipóteses” e serve de base comum a todas as ciências do Espírito. Neste caso, todos os factos são finalmente factos da “experiência interior”, que não podemos “explicar” mas apenas “compreender”¹⁵⁷.

¹⁵⁵ H.-G. GADAMER, “Wilhelm Dilthey nach 150 Jahren. Zwischen Romantik und Positivismus. Ein Diskussionsbeitrag” in: E. W. ROTH, Hrsg., *Dilthey und die Philosophie der Gegenwart* (Freiburg-Muenchen 1985) 157-182.

¹⁵⁶ ID., *Wahrheit und Methode. Der Anfang der Urfassung* 136.

¹⁵⁷ ID., *o.c.l.c.*

W. Dilthey formulou o fundamento das Ciências do Espírito a partir dos conceitos de vida e de historicidade, sem atingir a historicidade do ser. Como totalidade ou unidade de corrente vital, que transcende e funda o sujeito e o objecto ¹⁵⁸, a vida envolve tudo o que se constitui na realidade histórica e social do homem e significa um limite para além do qual é impossível regressar ¹⁵⁹. Dilthey denomina categorias da vida os princípios ou formas, que organizam a nossa experiência e cujo quadro jamais exaure a experiência donde provêm ¹⁶⁰. A vida enquanto Mito, Religião, Arte, Moral, Direito, etc. organiza-se e interpreta-se segundo diferentes modos ou categorias como significação, essência, desenvolvimento, estrutura, configuração, fim, valor, conexão, poder, temporalidade, força, acção e paixão ¹⁶¹. A vivência, como facto fundamental da consciência, implica uma crítica ao dualismo cartesiano e ao pluralismo desconexo da consciência, pois encerra em si mesma momentos subjectivos e objectivos, que só por abstracção se podem ulteriormente separar ¹⁶². Por esta unidade vivencial do interior e do exterior, da consciência e do mundo externo, Dilthey procurou reduzir a oposição corrente entre Ciências da Natureza e Ciências do Espírito a diferentes comportamentos cognitivos do homem perante o conteúdo da sua experiência de vida. Assim, as leis das Ciências da Natureza resultaram do processo de radical objectivação do que pelo homem foi vivido: “Estas leis só podem descobrir-se se o carácter vivencial das nossas impressões da natureza, a conexão que, enquanto também somos natureza, com ela mantemos, o sentimento vivo em que a fruímos, recuarem sempre cada vez mais perante a captação abstracta da mesma natureza segundo o espaço, o tempo, a massa, e o movimento. Todos estes momentos colaboram no sentido de o homem se eliminar a si mesmo para, a partir das suas impressões, construir este magno objecto — a Natureza — como uma ordem segundo leis. Ela torna-se então para o homem o centro da realidade” ¹⁶³. O mesmo homem, porém, regressa da Natureza a si mesmo, à vida ou corrente vivencial, que permite que a Natureza seja para ele e apareça a dimensão da significação, do valor e

¹⁵⁸ W. DILTHEY, “Weltanschauungslehre. Abhandlungen zur Philosophie” in: ID., *Gesammelte Schriften*, Bd. VIII ³ (Stuttgart-Goettingen 1962) 16.

¹⁵⁹ ID., *o.c.* 180.

¹⁶⁰ ID., “Der Aufbau der geschichtlichen Welt in den Geisteswissenschaften” in: ID., *Gesammelte Schriften*, Bd. VII (Stuttgart-Goettingen 1965) 232.

¹⁶¹ K. OEHLER, “Dilthey und die klassische Philologie” in: H. FLASHAR / /K. GRUENDER/A. HORSTMANN, Hrsg., *o.c.* 184.

¹⁶² W. DILTHEY, *Der Aufbau der geschichtlichen Welt* 168.

¹⁶³ ID., *o.c.* 93.

da finalidade, originando deste modo “a outra grande tendência, que determina o trabalho científico”¹⁶⁴. Este regresso da vivência à vida é, simultaneamente, uma entrada do homem em si mesmo e a constituição do mundo histórico como objecto das Ciências do Espírito”¹⁶⁵, através dos conteúdos distintos da experiência, que são manifestações ou expressões da vida e, como tais, temas de compreensão. A relação entre exterior e interior é coextensiva a todo o campo da compreensão e, paralelamente, o conhecimento da Natureza coincide com o terreno em que os fenómenos são subsumidos sob as leis da sua construção¹⁶⁶. O fundamento das Ciências do Espírito, ao reivindicar a multiforme objectivação da vida através dos indivíduos, das comunidades e das obras coincide com o reino exterior do Espírito, a que Hegel chamou Espírito Objectivo. É na dependência mútua entre expressão singular e universal da vida ou na mediação recíproca de uma pela outra que está, para Dilthey, a diferença estrutural entre Ciências do Espírito e Ciências da Natureza¹⁶⁷. A compreensão do singular só é possível pela presença nele do saber geral e este tem por pressuposto a compreensão do singular: “Finalmente, a compreensão de uma parte do processo histórico atinge a sua perfeição só pela relação da parte ao todo e a supervisão histórico-universal do todo pressupõe a compreensão das partes, que nele estão unificadas”¹⁶⁸. Esta frutuosa circularidade hermenêutica parece viciosa a uma lógica indutiva e dedutiva das Ciências da Natureza¹⁶⁹.

Dentro desta complexa conexão da vida histórica, torna-se evidente a validade do axioma de que só compreendemos o que verdadeiramente construímos. O ser histórico é o que participa da história e, por isso, a compreende, criando as Ciências do Espírito: “A primeira condição de possibilidade das Ciências do Espírito está no facto de eu mesmo ser um ser histórico e de aquele, que investiga a história, ser o mesmo que a faz”¹⁷⁰. Neste caso, o intérprete é, como o autor do texto, construtor de história no mesmo meio comum, que é a vida.

Gadamer sublinha que Dilthey viu nas Ciências do Espírito um pensar-até-ao-fim da própria vida ou da orientação para a reflexão depositada na vida. Neste contexto, a compreensão não é um método mas um com-

¹⁶⁴ ID., *o.c.l.c.*

¹⁶⁵ ID., *o.c.* 94.

¹⁶⁶ ID., *o.c.l.c.*

¹⁶⁷ ID., *o.c.* 177.

¹⁶⁸ ID., *o.c.* 185.

¹⁶⁹ ID., *o.c.* 198.

¹⁷⁰ ID., *o.c.* 278.

portamento da vida e, deste modo, a reflexão sobre a compreensão visa as condições e as exigências deste comportamento e não se identifica com uma tecnologia interpretativa. A vida não só se manifesta na reflexão mas pela sua mobilidade é também um momento indissolúvel da consciência histórica e, por isso, a Hermenêutica não é uma doutrina do método mas uma iluminação do movimento de compreensão depositado na própria vida. Não só a ciência pela sua validade universal mas também a reflexão imanente à vida superam as tendências e os pressupostos cegos da mesma vida ¹⁷¹.

Entre 1918 e 1930, a influência de Dilthey atingiu o seu auge. Precisamente no intervalo, que vai da publicação de *Ideias I* (1913) a 1928 em que Husserl elaborou *Ideias II*, houve, por parte deste filósofo, um reconhecimento público do trabalho de Dilthey e uma assunção de temas específicos seus como intropatia, corpo, construção da realidade psíquica do mundo espiritual. Em 1925, Husserl recomendou aos seus ouvintes “o estudo de todos os escritos deste espírito extraordinário” do modo mais caloroso ¹⁷², embora reconhecesse que a sua “genial antecipação” da Fenomenologia, ao fundar na Psicologia as Ciências do Espírito, não alcançara forma de ciência de rigor nem procedera segundo um método conceptual adequado. Em 1929/30, o discípulo de Dilthey, G. Misch, confrontou o pensamento de Husserl e o de Heidegger com o de Dilthey e apresentou os pontos em que a posição de Dilthey sobressaía pela sua maior profundidade ¹⁷³. A discussão entre a Escola de Dilthey de Goettingen e o Círculo Fenomenológico de Husserl e de Heidegger, apesar de preparada, fora impedida pela ascensão do Nacional-Socialismo e pela conseqüente emigração de Misch para a Inglaterra ¹⁷⁴. Gadamer, que apresentara a tese de habilitação em 1929 sob a orientação de Heidegger, reconheceu que o conceito de vivência de Dilthey foi completado pela distinção husserliana entre expressão e significação, sob o impacte da crítica do psicologismo, pela doutrina platonizante da significação de Husserl e pela adesão de Dilthey à teoria hegeliana do espírito objectivo. Para Gadamer, o “pressuposto dogmático, irreflectido” de Dilthey foi ter sacrificado a exigência de verdade da filosofia às formas e visões de mundo da consciência histórica ¹⁷⁵, continuando o ser estranho à compreensão.

¹⁷¹ H.-G. GADAMER, *Wahrheit und Methode. Der Anfang der Urfassung* 171.

¹⁷² E. HUSSERL, *Phaenomenologische Psychologie. Vorlesungen Sommer-Semester 1925* (Den Haag 1962) 35.

¹⁷³ G. MISCH, *Lebensphilosophie und Phaenomenologie* (Bonn 1930).

¹⁷⁴ O. F. BOLLNOW, *Studien zur Hermeneutik I — Zur Philosophie der Geisteswissenschaften* (Freiburg-Muenchen 1982) 188.

¹⁷⁵ H.-G. GADAMER, *Klassische und philosophische Hermeneutik* 100-101.

Desta incursão histórica resultou o topos de um elemento comum — a proposição —, que se ignora como resposta à pergunta, que a motiva. Quando Aristóteles no tratado *Peri Hermeneias* restringiu a interpretação ao espaço lógico da enunciação, que abrange todas as formas de vozes articuladas com significação ou a esfera da φωνή σημαντική, transformou a Hermenêutica numa Semântica Universal, empenhada unicamente na análise da proposição ou λόγος ἀποφαντικός, com exclusão de outros logoi como os que exprimem pedidos, desejos, ordens, etc., remetidos pelo Estagirita para a Retórica e para a Poética. Deste modo, foi desmiticizada a “hermenêutica” de Platão, privada agora do campo do mito e do poético e reduzida a uma analítica crítica da proposição, que descreve as coisas como realmente aparecem e cujos símbolos exprimem estados de alma (παθήματα τῆς ψυχῆς, *De Interp.* 16 a 3-4) e através destes apenas referentes reais, pois foram despidos de toda a polissemia enigmática dos textos mítico-poéticos. O *Peri Hermeneias* entrou na pré-história da *mathesis universalis*, quando, no clima da cultura matemática do tempo, Aristóteles comparou os nomes da proposição a pedras de contar (*Soph.El.1, 165 a 2-13*) numa antecipação da matematicização da lógica proporcional e os seus sequazes na tradição de Teofrasto e de Ammonius integraram na filosofia este rigor da semântica proposicional, remetendo para a *Retórica* e para a *Poética* a análise do uso inter-humano e perlocutório da linguagem ¹⁷⁶. Numerosas e importantes são as referências do *Corpus Aristotelicum* em que o método científico é ilustrado à base de exemplos da Matemática. A interpretação aristotélica das coisas privilegia a enunciação, que Euclides fez ressaltar nos *Elementos*, quando nos apresentou o campo proposicional de teoremas e problemas envolvido por vinte e três definições, cinco postulados e cinco axiomas, a que se seguem as proposições das verdades demonstráveis, divididas em catorze problemas e trinta e quatro teoremas ¹⁷⁷. A definição de análise e de síntese recebida de Euclides e trabalhada por Pappos de Alexandria (séc. III-IV), cuja obra traduzida por Commandino no séc. XVI influenciou profundamente a Filosofia Moderna ¹⁷⁸, tem por suposta a dupla prática teorematizada e problemática do processo geométrico e torna-se evidente se os princípios latentes da conclusão, que no texto são chamados “degraus seguintes”, se

¹⁷⁶ AMMONIUS, *In Aristotelis De Interpretatione Commentarius*, ed. A. Busse (Berlin 1997) 65.

¹⁷⁷ Cf. T. HEATH, *Euclid in Greek, Book I with Introduction and Notes* (Cambridge 1920) 43-46, 113-155; ID., *Mathematics in Aristotle* (Oxford 1949) 37-75.

¹⁷⁸ M. B. PEREIRA, “Metafísica e Modernidade nos Caminhos do Milénio” in: *Revista Filosófica de Coimbra* 15 (1999) 29 ss.

interpretarem não como consequências lógicas numa perspectiva dialéctica descendente mas como implicações da conclusão ou subjacentes condições de possibilidade a que pela análise ascendemos, cabendo à síntese refazer o caminho inverso ou deduzir. Esta segunda face do método geométrico caracterizada pela precisão das definições, postulados e axiomas e pelo rigor dedutivo constituiu o ideal científico conhecido pela expressão “more geometrico demonstrare”¹⁷⁹. Boécio, que traduziu com muita probabilidade pelo menos parte dos *Elementos* de Euclides, fontes neoplatónicas, árabes e sobretudo aristotélicas, contribuíram para a transmissão do processo euclideano de dedução “more geometrico” a teólogos e filósofos medievais, incluindo os autores de tratados de filosofia da linguagem conhecidos pelo nome de “Gramáticas Especulativas”¹⁸⁰. Como M. Heidegger, Gadamer considera a substituição da Hermenêutica pela edificação da lógica sobre a proposição “uma das decisões com mais pesadas consequências da cultura ocidental”¹⁸¹. De facto, o método no pensamento moderno está estreitamente vinculado ao privilégio lógico da proposição, que, uma vez matematizada e após a crítica nominalista das essências e a substituição do conceito de substância pelo de função, se transformou numa lógica científica universal, sistemática e estrutural, a que chegou a “pedra de contar” aristotélica e que representava o conjunto de condições basilares a que todo o sentido válido teria de obedecer e cuja infracção justificaria a suspeita de sem-sentido. Porém, isto contradizia o homem aristotélico concebido como “animal que tem linguagem” (*Pol. A 2, 1253 a 9-10*) pois a sua condição de animal falante e não apenas racional não só o religa como animal à história da espécie mas inscreve-o, como falante, na história de uma língua, poética e retórica, das ciências humanas e da natureza, quotidiana e meditativa, que não é apenas criação arbitrária mas desvelamento sempre reiterado de uma realidade, que se esconde na própria luz. Fiel à linguagem que o homem fala, J.-B. Vico recusou no séc. XVIII o mito como veste alegórica da verdade, reconhecendo-lhe uma forma própria de linguagem com que o homem procura superar a sua originária estranheza no mundo e inaugurou uma interpretação do mito retomada mais tarde por E. Cassirer¹⁸². A sua *Scienza Nuova* (1744) é

¹⁷⁹ ID., *Ser e Pessoa. Pedro da Fonseca. I — O Método da Filosofia* (Coimbra 1967) 143-144.

¹⁸⁰ ID., *o.c.* 238-259.

¹⁸¹ H.-G. GADAMER, *Hermeneutik II. Wahrheit und Methode. Ergaenzungen. Register* (Tuebingen 1986) 193.

¹⁸² M. B. PEREIRA, “O Regresso do Mito no Diálogo entre E. Cassirer e M. Heidegger” in: *Revista Filosófica de Coimbra* 7 (1995) 3-68.

uma crítica à unilateralidade da *Mathesis universalis* e uma consequente extensão do conceito de ciência à função poética do espírito humano, rasgando um espaço para as Ciências do Espírito. Já no escrito *De nostri temporis Studiorum Ratione* (1708) J.-B. Vico, respondendo à crítica cartesiana do ideal do Humanismo, fez a apologia da cultura retórico-humanista perante o espírito da ciência moderna, através da contraposição da metodologia humanista dos jesuítas à *Art de Penser*, cartesiana e jansenista, de Port-Royal¹⁸³. Nos finais do séc. XVIII e no séc. XIX, a *Scienza Nuova* de Vico renasceu na “Nova Mitologia” com inédito esplendor contra o imperialismo da *Mathesis universalis*. No *Programa mais Antigo do Idealismo Alemão* (1796-7) anunciou-se uma “Nova Mitologia”, que intronizava a poesia como mestra da Humanidade, e substituiu-se a Filosofia pela Arte, porque a intuição estética é “o acto supremo da razão”. Para F. W. Schelling, que no *Sistema do Idealismo Transcendental* (1800) elevava a Arte a “fim e futuro” da Filosofia e anunciara a obrigação de todas as ciências regressarem ao “oceano da poesia”¹⁸⁴, era imanente ao espírito finito não só a actividade inconsciente e consciente com as respectivas criações de representações naturais obscuras, oníricas e também claras, transparentes e reflexivas mas outrossim a luta entre estes tipos de opostos de actividade, que toca a raiz de toda a nossa existência. Despontava deste modo no homem uma aspiração infinita a criar uma unidade e conciliação em que o eu se pode intuir como idêntico no conflito destas forças opostas, isto é, como génio. Na criação genial, vislumbrava-se, por um lado, uma poiesis consciente numa consciência clara e, por outro, a força inconsciente do reino do inconcebível, do obscuro e onírico, a que já Schiller atribuía um papel preponderante por se tratar da “inspiração de um deus”. Ao seguir Schiller, Schelling inscreveu-se numa longa tradição, que remonta à doutrina do *Fedro* sobre a *θεία μανία* do poeta ou a possessão divina, o “pati deus”, o entusiasmo, onde está a chave do inconsciente do génio criador¹⁸⁵. Neste contexto, vislumbra Gadamer uma proximidade enigmática entre filosofia e poesia, que desde Herder e o Romantismo fora em geral reconhecida, apesar de

¹⁸³ Cf. ID., “Universidade e Ciência” in: *Revista da Universidade de Aveiro/Letras 1* (1984) 45; ID., *O Regresso do Mito no Diálogo entre E. Cassirer e M. Heidegger* 7-9.

¹⁸⁴ F. W. J. SCHELLING, “System des transzendentalen Idealismus” in: ID., *Schriften von 1799-1801* (Darmstadt 1982) 327-634.

¹⁸⁵ K. DUESING, “Schellings Genieaesthetik” in: ANNEMARIE GETHMANN-SIEFERT, Hrsg., *Philosophie und Poesie. Otto Poeggeler zum 60. Geburtstag, Bd. 1* (Stuttgart/Bad Cannstatt 1988) 201 ss. A. GELLHAUS, *Enthusiasmus und Kalkuel. Reflexionen ueber den Ursprung der Dichtung* (Muenchen 1995) 89-122.

o olhar crítico de alguns a reduzir a “um testemunho de pobreza da época pós-hegeliana”¹⁸⁶. A filosofia académica dos sécs. XIX e XX sentiu-se humilhada na cátedra, quando posta em paralelo com grandes escritores da categoria de um Kierkegaard, de um Nietzsche ou de grandes astros como os franceses Stendhal, Balzac, Zola ou de russos de primeiro plano como Gogol, Dostoiewski, Tolstoi. Não admira que a filosofia académica assim ofuscada se perdesse na investigação da história da filosofia ou “defendesse a sua cientificidade na esterilidade da problemática gnosiológica”. No séc. XX, a filosofia recuperou na universidade certo prestígio com os chamados filósofos da existência como Jaspers, Sartre, Merleau-Ponty, G. Marcel e sobretudo M. Heidegger, ao percorrer as regiões marginais da linguagem poética, embora sob o fogo frequente da crítica. Isto deve-se ao facto de a veste do profeta ficar mal ao filósofo, que pretenda ser tomado a sério na época da ciência e, por isso, pergunta ironicamente Gadamer por que razão teríamos de abandonar de facto as grandes propriedades da Lógica Moderna, que nos últimos cem anos avançou incomensuravelmente para além de Aristóteles e nos haveríamos de confinar em ritmo crescente ao reino sombrio das nebulosas poéticas. Contudo, a convicção gadameriana é que “proximidade e distância, tensão fecunda entre poesia e filosofia” não configuram apenas um problema de ontem ou de um passado próximo mas acompanham “todo o caminho do pensamento ocidental”. Servindo-se de uma metáfora de Valéry, o uso quotidiano da linguagem é, para Gadamer, como a moeda corrente e o dinheiro de papel, que simbolizam um valor, que de facto não possuem. Pelo contrário, a palavra poética é moeda de outro, é o valor, que apresenta¹⁸⁷. Do mesmo modo, a filosofia deve abandonar o discurso ordinário das opiniões e “construir-se primeiramente no diálogo ou na sua interiorização silenciosa a que chamamos pensamento” ou “esforço infinito do conceito”. Por isso, a todos os equívocos naturalistas e psicologistas do séc. XIX tardio é preferida a “redução eidética” de Husserl, que suspende a experiência da realidade da atitude natural para atingir as estruturas a priori da essência de toda a realidade. Tais estruturas a priori da realidade efectiva constituem a esfera do conceito ou, na terminologia de Platão, das ‘ideias’. Ora, observa Gadamer, quem procurar descrever a especificidade enigmática da arte e, sobretudo, da poesia, não poderá evitar exprimir-se de modo semelhante. O próprio Husserl, que ensinou, como método da filosofia, a redução eidética com inclusão da suspensão

¹⁸⁶ H.-G. GADAMER, “Philosophie und Poesie” in: ID., *Kleine Schriften IV — Variationen* 241.

¹⁸⁷ ID., *o.c.* 242.

ou epoche de toda a posição de realidade, pôde afirmar que no reino da arte tal redução eidética “é espontaneamente consumada”¹⁸⁸. Sendo a linguagem o meio partilhado pela arte das palavras e pela filosofia, é legítimo perguntar como se relacionam “estas duas formas de linguagem, eminentes e ao mesmo tempo contrárias”. A poesia lírica e o conceito dialéctico servem de extremos para se descrever este relacionamento, pois a linguagem poética e a do conceito dialéctico terminam cercadas pelo não-dito. De facto, a poesia lírica, na sua forma radical de poesia pura, é um extremo na busca do corpo novo e único da palavra sempre intraduzível, dada a diferença de musicalidade das palavras poéticas em cada língua e o facto de som e sentido se equilibrarem na configuração da obra de arte. Na pegada de Heidegger e atento ao “aumento icónico” da metáfora da moeda de ouro, também Gadamer confessa que é na obra de arte que, v.g., a pedra, a cor, o som, a palavra se manifestam na sua plenitude¹⁸⁹. A musicalidade da linguagem poética proveniente do concerto de sons, rimas, ritmos, vocalizações, dissonâncias, etc. ostenta uma unidade de composição e de discurso em que as formas lógico-gramaticais colaborantes recuam perante a exuberância e a libertação de conotações do campo de gravitação semântica das palavras. A polissemia e obscuridade resultantes do texto podem desesperar o intérprete mas são um elemento estruturante deste tipo de poesia¹⁹⁰. Apesar do carácter hermético da poesia pura, a sua unidade de sentido jamais é abandonada no campo intenso das palavras, cujo significado ordinário e quotidiano foi suspenso mas de um modo diferente relativamente ao que acontece no caso extremo da dialéctica de matriz hegeliana. O objecto da crítica é agora a lógica proposional, que leva ao erro, pois a forma da proposição é incapaz de exprimir verdades especulativas. Para Hegel, a forma da frase, a estrutura lógica da proposição, a atribuição de um predicado a um sujeito dado são de facto inevitáveis em qualquer discurso mas tornou-se um preconceito erróneo a sua elevação a objecto da filosofia. Ora, a filosofia verdadeira movimenta-se no meio do conceito, isto é, “em ideias, por ideias, para ideias”, na expressão da *República* de Platão, 511 c. Porém, a relação dos conceitos entre si não se explicita numa reflexão “exterior”, que vise desde fora um conceito de sujeito, isto é, sob esta ou aquela “perspectiva” à escolha de cada um. Para Hegel, esta “reflexão exterior” era a “sofística da percepção” por causa da arbitrariedade, que reduzia a abordagem de

¹⁸⁸ ID., *o.c.* 243.

¹⁸⁹ Cf. M. B. PEREIRA, “A essência da obra de Arte no Pensamento de M. Heidegger e de R. Guardini” in: *Revista Filosófica de Coimbra* 13 (1998) 11 ss.

¹⁹⁰ H.-G. GADAMER, *Philosophie und Poesie* 244.

uma coisa à predicação deste ou daquele atributo a um sujeito. Contra tal pobreza filosófica da proposição, o meio da filosofia é a especulação ou o espelhamento das determinações do pensamento entre si, na qual e pela qual o pensamento da realidade se movimenta e articula em si mesmo segundo os pólos da totalidade e da concreção. O *Parménides* de Platão tornou-se para Hegel a “maior obra de arte da Dialéctica Antiga” precisamente porque neste escrito Platão demonstrou a impossibilidade de uma ideia, separada do todo das ideias, se determinar a si mesma. Por outro lado, Hegel reconheceu que o limite da lógica aristotélica da definição ao serviço da classificação conceptual da experiência estava precisamente nos primeiros princípios filosóficos, não classificáveis e apenas acessíveis a uma especial reflexão, a que Platão chamara “nous”. Porém, estas primeiras determinações do pensamento, que são as maiores e as transcendentais, porque ultrapassam o reino limitado dos géneros e espécies, são “definições do Absoluto” e não definições de coisas traçadas segundo a lógica classificativa de Aristóteles. Porém, enquanto definições do Absoluto, eliminaram os próprios limites, unindo-se na verdade total do conceito e, por isso, tais frases são especulativas, porque, ao oporem-se, espelham a sua própria eliminação e integração no Absoluto, numa reflexão pura, que abandonou toda a exteriorização. Neste caso, “a linguagem da filosofia é linguagem que, deste modo, se auto-elimina”, coagindo-se ao silêncio na sua ida para o Todo.

A totalidade do pensamento é uma tarefa tão inatingível para a Dialéctica como a ideia de poesia pura para o criar poético, que deixa atrás de si todas as figuras costumadas da Retórica. Gadamer evoca o exemplo de Mallarmé, criador da poesia pura, que teve consciência da correspondência entre “poesia pura e dialéctica” e, por isso, meditou profundamente Hegel durante anos, antes de nos legar “as criações mais preciosas da sua poesia” em que o encontro com o Nada era a invocação do Absoluto, como se todo o “dar-se” fosse um “furtar-se”. Para o poeta como para o filósofo, “parece dominar no mistério da linguagem a mesma dialéctica da descoberta e da retirada”¹⁹¹.

As proposições jamais se encontram em perfeito isolamento mas são motivadas e pela palavra desveladora e ocultante da linguagem avançamos para além da lógica proposicional e penetramos em horizontes abertos. A chamada linguagem da ciência é apenas um momento a integrar, ao lado da filosofia, da religião e da poesia, na unidade viva da linguagem¹⁹². A verdade como desvelamento precede e funda todo o proposionalismo

¹⁹¹ ID., *o.c.* 248.

¹⁹² ID., *Sprache und Verstehen* 94-108.

da Apofântica, pois só o mostrar-se, que também se furta e vela, dá ao que se mostra, “o peso do ser”. Na leitura de Gadamer, “conhecemos isto como a experiência da escuridão em que nos encontramos enquanto pensadores e a que regressa sempre de novo o que nós trazemos à luz. Conhecêmo-la como a escuridão de que viemos e para onde vamos. Porém, esta escuridão não é apenas a que se opõe ao mundo da luz. Nós somos obscuros para nós mesmos e isto significa que somos. É isto que perfaz o ser da nossa existência”¹⁹³.

A proposição traduz amiúde a errância dos passos humanos. Dissimulações, equívocos, más compreensões abatem-se sobre a linguagem. Desde os Elencos Sofísticos de Aristóteles, os “ídola” de F. Bacon, a dinâmica das repressões de Freud, o carácter dissimulador da Metafísica em Nietzsche, a distorção da filosofia como ideologia em Marx, o carácter ingénuo e enganador da atitude natural em Husserl, se impôs à consciência filosófica quão difícil é “salvar os fenómenos”, ser-lhes fiel ou, se quisermos, deixá-los exhibir e mostrar-se a si mesmos sem intervenções e sobreposições do sujeito, que inevitavelmente os desvirtuam e desfocam. Daí, a crítica ou “destruição” de tudo o que impeça de qualquer modo o acesso da verdade à linguagem, é condição indispensável de uma Fenomenologia Hermenêutica, como, na leitura do próprio Heidegger, a frase de K. Marx “os filósofos interpretaram apenas de modos diferentes o mundo, quando se trata de o mudar” não destrói a filosofia mas pressupõe e exige uma filosofia diferente, como outra será a Hermenêutica após a crítica ou “destruição”¹⁹⁴. De facto, após a morte de Hegel, agudizou-se a consciência da discrepância entre a filosofia e a realidade concreta alemã e, entre 1835 e 1845, operou-se a cisão entre os discípulos imediatos de Hegel, que defendiam a praticidade directa da filosofia do mestre e aqueles discípulos, que o não tiveram como professor mas contestavam a efectividade da razão hegeliana e, por isso, liam os seus textos de modo acentuadamente radical e crítico, como, v.g., os irmãos Bauer, L. Feuerbach, A. Ruge, M. Stirner e o jovem Marx¹⁹⁵. O activismo crítico não conhecia limites e visava, como ideologia do devir, a mudança, reclamando-se para tal da dialéctica negativa de Hegel e da contradição, que movia o mundo. Divididos entre si mas unidos na oposição, os hegelianos de esquerda eram “irmãos inimigos”, que formaram, com suas polémicas,

¹⁹³ ID., “Sein, Geist, Gott” in: ID., *Heideggers Wege* 160.

¹⁹⁴ M. HEIDEGGER-R. WISSER, in: *Martin Heidegger in Gespräch* (Freiburg-Muenchen 1970) 68-69.

¹⁹⁵ Cf. J. MADER, *Zwischen Hegel und Marx. Zur Verwirklichung der Philosophie* (Oldenburg, Wien-Muenchen 1975) 55-139.

conhecidos pares como, v.g., Feuerbach-Ruge, Ruge-Marx, Marx-Bauer, Bauer-Stirner¹⁹⁶. É a relação da filosofia com a história, da teoria com a vida, que está presente nos conceitos fundamentais usados pelos discípulos radicais de Hegel, como “realidade” e “realização”, “praxis” e “existência” “político” e “social”. Na verdade, o termo “realidade” não diz respeito ao mundo natural existente mas ao mundo histórico-político, a “realização” tem o sentido de investimento da teoria na vida social e histórica dos homens, a “existência” significa a saída de si mesma de uma filosofia auto-suficiente para a realidade histórica e social e a dimensão “política” pretende colocar ao serviço do movimento do socialismo radical a teoria filosófica¹⁹⁷. Neste contexto, é compreensível que obras significativas do labor intelectual de K. Marx ostentem no título ou subtítulo a palavra “crítica”. Quando o jovem Heidegger se reclamou da historicidade do ser-af, movia-o uma profunda recusa do idealismo, repetindo-se no nosso século a mesma crítica, que, após a morte de Hegel, os jovens hegelianos moveram à Enciclopédia do sistema hegeliano, como confessa Gadamer¹⁹⁸. Esta “repetição” foi mediada pela influência de Kierkegaard, que havia acusado Hegel, “o professor absoluto em Berlim”, de ter esquecido o “existir”. Traduzido para alemão antes e depois da Primeira Grande Guerra e consagrado na obra de K. Jaspers *Psicologia nas Visões de Mundo* (1921), o pensador dinamarquês influenciou com a sua crítica ao Idealismo círculos da Filosofia e da Teologia Alemãs. Neste contexto, a nova posição de Heidegger foi a única, que partilhou com os jovens hegelianos a radicalidade da crítica à filosofia e não foi por acaso que a revivescência do pensamento marxista se nutriu também do pensamento crítico do jovem Heidegger e H. Marcuse os tivesse tentado conciliar¹⁹⁹. A mudança de categorias dos jovens hegelianos tem paralelo na transformação da Filosofia a que desde o semestre de Inverno de 1919-20 procedeu M. Heidegger com suas lições intituladas *Problemas Fundamentais da Fenomenologia*, onde já foi delineado o tema da Hermenêutica da Facticidade, que marcará de modo original a Hermenêutica do séc. XX. Quando no semestre de Verão de 1923 as lições, que Heidegger proferiu, se intitularem *Ontologia (Hermenêutica da Facticidade)*, o termo “crise” traduziu o paroxismo de uma Modernidade, que vira submergir-se na guerra o suporte cultural e moral da velha Europa, como já previra

¹⁹⁶ K. LOEWITH, Hrsg., *Die hegelsche Linke* (Stuttgart-Bad Cannstatt 1962) 12.

¹⁹⁷ ID., *o.c.* 7.

¹⁹⁸ H.-G. GADAMER, “Kant und die philosophische Hermeneutik” in: ID., *Kleine Schriften IV — Variationen* 200.

¹⁹⁹ ID., *o.c.* 204.

Nietzsche, sentia com a decadência do ocidente a debilidade das relações económicas a caminho de um colapso internacional e coagia o homem a ser radical, sendo quase indiferente o modo de radicalidade. Deveria ser radical, custasse o que custasse. Fosse comunista ou homem do Nacional-socialismo, fosse artista ou da cena universitária. Mesmo para um teólogo o prosseguimento da sua actividade só era pensável com a radicalidade extrema²⁰⁰. Neste tempo de crise, fulgiu o talento filosófico de M. Heidegger e acendeu-se a paixão pela Hermenêutica em H.-G. Gadamer, novo ouvinte de Heidegger, que se havia doutorado em Marburg em 1922. Sem qualquer apoio de obra publicada, a actividade docente de Heidegger começou a extravasar desde 1919 os limites da Universidade de Freiburg. A sua fama é mais antiga do que poderia fazer supor a publicação de *Ser e Tempo* em 1927 e, por isso, se poderá perguntar com H. Arendt se o êxito invulgar deste livro teria sido possível sem o fascínio das suas lições, de que a publicação de 1927 fora apenas uma confirmação por escrito²⁰¹. Após a guerra, não houve qualquer rebelião nas universidades alemãs mas um mal-estar generalizado invadiu todas as instituições de ensino superior, que se não resignavam a ser simples centros de formação profissional e cujos estudantes exigiam mais do que a simples habilitação para o trabalho. No ponto de vista filosófico, a universidade oferecia, além de propostas de escolas tradicionais, um currículo de disciplinas como Teoria do conhecimento, Estética, Ética, Lógica e outras preleccionadas com a monotonia e o tédio de um ensino morto²⁰². Contra este tipo de ensino académico, rebelara-se Husserl, ao propor a ida até às próprias coisas, isto é, uma filosofia como ciência de rigor, que eliminasse a distorção da realidade proveniente de teorias e livros. É significativo que a problemática do “mundo da vida” se tenha acentuado nas obras de Husserl na década de 20 e a influência de Dilthey na busca da vida numa época de crise tenha atingido o auge entre 1918 e 1930²⁰³. A mesma atitude de rebeldia foi partilhada por K. Jaspers, que, por muito tempo, manteve relações amistosas com Heidegger, porque via no seu inconformismo crítico algo de originariamente filosófico a contrastar com o “tagarelar” académico da filosofia. O que uniu, neste aspecto, Husserl, Jaspers e

²⁰⁰ Th. RENTSCH, *Martin Heidegger. Das Sein und der Tod. Eine kritische Einführung* (Muenchen 1989) 100.

²⁰¹ A. ARENDT, “Martin Heidegger ist achzig Jahre alt” in: G. NESKE/E. KETTERING, Hrsg. *Antwort. Martin Heidegger im Gespräch* (Pfullingen 1988) 232.

²⁰² ID., *o.c.* 233.

²⁰³ M. B. PEREIRA, “Tradição e Crise no Pensamento do jovem Heidegger” in: *Biblos LXV* (1989) 325-398.

Heidegger, foi, na expressão futura de Heidegger, a distinção entre objecto de erudição e a realidade pensada²⁰⁴. Ao eruditismo das ideias mortas era preferido o tipo de ensino, que meditasse os problemas do tempo numa linguagem nova e fizesse pensar uma geração, que vivia a ruptura da tradição e o ocaso dos grandes ideais e valores, que a crise generalizada varrera. Daí, o abandono do jogo ocioso do discurso académico por parte de uma juventude, que acorria às universidades de Freiburg e depois de Marburg, onde o jovem professor Heidegger se instalara na realidade concreta para dela poder falar e descobrir um novo sentido do passado, que tradicionalistas e anti-traditionalistas ignoravam. O problema da linguagem subia com Heidegger a primeiro plano no meio universitário de Marburg dominado pelo Neo-kantismo e pela sua preocupação geral de fundamentação das ciências como objectivações plenas da experiência: “A pureza do conceito, a exactidão da fórmula matemática, o triunfo do método infinitesimal: isto e não o reino intermédio das formas oscilantes da linguagem caracterizou a atitude filosófica da Escola de Marburg”²⁰⁵. Registou-se com nitidez em Freiburg e em Marburg a presença de Aristóteles na raiz da meditação heideggeriana e, com ela, o regresso ao passado helénico. Após o abandono do Aristóteles escolástico, os Gregos desafiaram Heidegger a pensar de um modo ainda mais grego²⁰⁶, a descobrir neles o seu próprio perguntar e a rever-se criticamente em Aristóteles, nos fragmentos de Anaximandro, de Heraclito e de Parménides. O regresso aos Gregos foi uma tarefa essencial para Heidegger, que o distinguiu de todos os outros fenomenólogos e, por isso, Gadamer confessou que em 1923 viera para Freiburg não por causa da Fenomenologia de Husserl mas para ouvir as interpretações heideggerianas de Aristóteles²⁰⁷. De facto, Heidegger na ida fenomenológica até às coisas fez-se acompanhar do Aristóteles da Física e da Filosofia Prática. No semestre de Inverno de 1921/22 foi sobre *Interpretações Fenomenológicas de Aristóteles*, que Heidegger leu lições, apesar de pouco nos informar no sentido erudito sobre o pensamento histórico do Estagirita²⁰⁸. O tema destas lições foi o fenómeno fundamental da vida humana — a “facticidade da vida” —, cuja doutrina categorial urgia construir. De acordo com

²⁰⁴ M. HEIDEGGER, *Aus der Erfahrung des Denkens* (1947) (Pfullingen 1964) passim.

²⁰⁵ H.-G. GADAMER, *Heideggers Wege* 30.

²⁰⁶ M. HEIDEGGER, *Unterwegs zur Sprache* 134.

²⁰⁷ H.-G. GADAMER, *Heideggers Wege* 119.

²⁰⁸ M. HEIDEGGER, *Phaenomenologische Interpretationen zu Aristoteles. Einführung in die phaenomenologische Forschung. Frühe Freiburger Vorlesung von WS 1921/22, GA 61* (Frankfurt/M. 1985).

a concepção platónica, que na raiz da filosofia articulou a paixão e a intelecção com o amor puro, a que se refere o início da *Metafísica* de Aristóteles, Heidegger concebeu o acto de filosofar numa ligação radical à vida, a que chamou paixão, pois sem paixão não haveria actividade filosófica. Esta paixão, porém, tem a natureza do amor sério e, por isso, não se compadece com fantasias, ilusões e confusões mas exige a “investigação radical e a decisão por um trabalho concreto” a partir da perguntabilidade instalada em nós mesmos e na vida. A Lógica na sua tarefa de investigação radical dos grandes conceitos da nossa orientação na vida e a vida fáctica são inseparáveis e jamais pensadas de uma vez para sempre mas no tempo concreto da nossa situação, onde ninguém, incluindo os grandes pensadores da história, nos pode substituir. A vida é a súpula dos modos de viver e um destes modos é a filosofia, que interpreta a estrutura dos restantes. Nesta sequência, as afirmações são modos de comportamento e os conceitos “modalidades condensadas de vida”. A mobilidade da vida fáctica é “preocupação existencial”, cuidado e inquietação e, por esta visão da existência, Heidegger opunha-se à compreensão husserliana da intencionalidade puramente teórica e absorvida pela consciência do sujeito, dado que se não tratava de uma forma basilar da consciência teórica ou do espírito mas do movimento inquieto, preocupado ou da intencionalidade dramática da vida fáctica, em que a lógica da mobilidade da vida no mundo substituíra a teoria gnosiológica dos actos intencionais. O homem cuida constantemente de si, preocupa-se por si e executa trabalhos e tarefas, imerso na corrente da vida. Esta, por sua vez, é um movimento, que avança para algo vazio e, por isso, o homem é determinado pelo que ele não é e não tem, por carências e tal é também a condição da filosofia, que jamais se deve divorciar da facticidade e da negatividade da vida. Este carácter de ruína da vida humana tem a expressão máxima na sua orientação para a morte²⁰⁹. A tendência para a ruína enquanto determinação de fundo da vida fáctica gera constantemente equívocos e, por isso, a filosofia tem como tarefa eliminar tais equívocos, isto é, não é só fenomenologia do ser real da vida mas também sua hermenêutica crítica.

A expressão “vida fáctica” no sentido de potencialidade-fonte de auto-interpretações e de imagens do mundo fora também usada por Heidegger nas lições de Freiburg sobre *Introdução à Fenomenologia da Religião* (semestre de Inverno de 1920/21), aquando da sua leitura da “experiência fáctica da vida” das comunidades cristãs do tempo de S. Paulo e nas lições do semestre de Verão de 1921 subordinadas ao tema *Agostinho e o Neo-*

²⁰⁹ RENTSCH, *o.c.* 62-69.

platonismo²¹⁰. Na inquietação agustiniana (cor inquietum), em que o homem se torna questão para si mesmo (mihi quaestio factus sum”, Conf. X, 33, 50) e na sua estrutura temporal, palpitava a “preocupação existencial”, o “cuidado”, a que Heidegger acrescentou a ideia de “tendência para algo” e a de “distância relativamente àquilo por que nos preocupamos. Aumentada a distância, aparece o aspecto de velamento da vida perante si mesma, que pode incorrer num processo indefinido, a que Heidegger chama “máscara”. Esta fuga do homem de si mesmo confere ao movimento fáctico da vida as características de “ocultamento” e de “dívida”.

A articulação de Fenomenologia Ontológica e de Hermenêutica crítica com a leitura de Aristóteles aparece no manuscrito de 40 páginas intitulado *Interpretações Fenomenológicas de Aristóteles — Anúncio da Situação Hermenêutica*, em que, no Outono de 1922. M. Heidegger informava Natorp quanto ao estado das suas investigações sobre Aristóteles, pois a Universidade de Marburg tencionaria convidar Heidegger para professor extraordinário de Filosofia. Este texto-síntese deve conter as linhas mestras das lições do semestre de Verão de 1922 também sobre Aristóteles — *Interpretações Fenomenológicas de Aristóteles* — que deveriam ser publicadas em 1923 no *Jahrbuch fuer Philosophie und phaenomenologische Forschung*, dirigido por E. Husserl²¹¹, que, por sua vez, lobrigara em Aristóteles uma “anima naturaliter phaenomenologica”²¹². Estas lições de 1922, antecedente próximo do relatório enviado a Natorp, versaram temas de Ontologia e de Lógica de Aristóteles, com especial incidência sobre o I Livro da *Física*, visando obter uma compreensão da Ontologia aristotélica no contexto histórico-cultural da gestação dos seus conceitos e desde o fenómeno fundamental da vida humana, que é, como vimos, a facticidade. A presença do Estagirita na filosofia nascente de Heidegger era tão viva que o seu mais conhecido e reputado discípulo, H.-G. Gadamer, escreveu a propósito da sua actividade docente em Marburg, cuja vaga de professor lhe fora atribuída, o seguinte depoimento: “Nós, na altura em Marburg, estávamos de tal modo fascinados por Heidegger que ele nos surgiu como um Aristóteles ‘redivivus’, que conduzia a Metafísica por caminhos novos,

²¹⁰ Cf. O. PÖEGGELER, *Der Denkweg Martin Heideggers* (Pfullingen 1963) 36-42.

²¹¹ C. F. GETHMANN, “Philosophie als Vollzug und als Begriff, Heideggers Identitätsphilosophie des Lebens in der Vorlesung von WS 1921/22 und ihr Verhältnis zu ‘Sein und Zeit’ in: *Dilthey-Jahrbuch fuer Phaenomenologie und Geschichte der Geisteswissenschaften* 4 (1986-87) 35.

²¹² H.-G. GADAMER, “Erinnerung an Martin Heidegger” in: *Dilthey-Jahrbuch* 4 (1986-87) 20.

quando dava voz às suas próprias experiências, concretizando Aristóteles a partir da *Retórica* e da *Ética a Nicómaco*"²¹³.

A filosofia da linguagem continuava estranha ao Neo-kantismo de Marburg. Por isso, à ideia que N. Hartmann, professor em Marburg, alimentava de Aristóteles, parecia estranho que o seu colega Heidegger traduzisse λόγος, λεγόμενα e πῶς λέγεται não por "conceito", "conceber" ou "pensar" mas por "proposição", "dizer" e "falar". De facto, não havia dúvida de que o homem aristotélico é um "animal que tem linguagem" e Heidegger continuou nesta senda, quando formulou a pergunta pelo ser. Não foi desde a Lógica e a racionalidade do pensamento lógico mas a partir da linguagem, da comunidade de partilha da palavra e da comunhão que Heidegger abordou os fenómenos da Ontologia. Quando em 1923 ele empregou nas célebres lições de Ontologia como *Hermenêutica da Facticidade* a palavra Ontologia para designar o tema da sua actividade docente, o sentido não era aplicar a Metafísica tradicional a uma determinada resposta epocal mas preparar a pergunta pelo ser ou o pensar originário, que ficaria vazio sem o questionamento radical da facticidade, historicidade e existência do "animal com linguagem", que nós somos. Este desvelamento originário do concreto, que é a linguagem, não só transpareceu da interpretação de φρόνησις como consciência prática na situação concreta, realizada ainda em Freiburg num seminário sobre a *Ética a Nicómaco* em 1923 mas também da apropriação, que mais tarde Heidegger fez num seminário em Marburg, da distinção escolástica entre *actus exercitus* e *actus signatus* ou actividade espontânea e actividade reflexiva. O perguntar espontâneo do "cor inquietum", de matriz augustiniana, que transcende toda a lógica proposicional, é assumido reflexiva e expressamente pelo homem falante a ponto de podermos dizer que perguntamos e estamos cercados pelo perguntável "in actu exercitu" e "in actu signato". Este enraizamento da intenção reflexiva na intenção imediata e directa significou para os alunos, segundo o testemunho da Gadamer, "a libertação do círculo inevitável da reflexão", a recuperação do poder evocativo e do claro-obsuro do perguntável, que solicita o pensamento conceptual e a linguagem filosófica²¹⁴.

Este é o contexto-berço da *Hermenêutica Filosófica* de Gadamer, sempre vivo na sua escrita com memória e na evocação do seu Mestre: "Durante a minha vida encontrei-me em situação difícil sempre que pessoas queriam saber algo sobre Heidegger ou julgavam saber algo contra ele. Tive de lhes responder se também tinham ouvido as lições

²¹³ ID., *o.c.* 12.

²¹⁴ ID., *Heideggers Wege* 31-33.

de Marburg de Heidegger. Quem não conheceu as lições de Marburg, apenas conheceu, na minha opinião, meio Heidegger”²¹⁵. Por seu lado, Heidegger recordava mais tarde a fase de Marburg como a mais feliz da sua vida²¹⁶.

(continua)

²¹⁵ ID., “Heideggers Kueckgang auf die Griechen” in: K. KRAMER/H. F. FULDA/
/R.-P. HORSTMANN, Hrsg., *Theorie der Subjektivitaet* (Frankfurt/M. 1987) 397.

²¹⁶ Th. RENTSCH, *o.c.* 108.