

# humanitas

Vol. XLVII - Vol. I

IMPrensa DA UNIVERSIDADE DE COIMBRA  
COIMBRA UNIVERSITY PRESS



# HUMANITAS

Vol. XLVII • TOMO I  
MCMXCV

1.ª PARTE DA MISCELÂNEA EM HONRA  
DA DOUTORA MARIA HELENA DA ROCHA PEREIRA



MIGUEL BAPTISTA PEREIRA  
*Universidade de Coimbra*

## PLATÃO E A HERMENÊUTICA FILOSÓFICA

Enquanto nas primeiras décadas do nosso século prosseguia nos países anglo-saxónicos o «linguistic turn» conduzido pela Filosofia Analítica da Linguagem sobretudo após o *Tractatus Logico-Philosophicus* de L. Wittgenstein, a filosofia continental regressava ao «mundo da vida» sem preocupação simultânea e imediata pela linguagem. De facto, a expressão «mundo da vida» circulou nas obras de Husserl e tem sido objecto de monografias e de estudos especializados<sup>1</sup>. O problema do fundamento das ciências objectivas e o do ser e da verdade convergem, segundo a perspectiva husserliana, na questão envolvente do «mundo da vida». Usada esporadicamente antes de 1920, esta expressão designou na década de 20 uma temática relevante da Fenomenologia de Husserl em

---

<sup>1</sup> Cf., entre outros L., LANDGREBE, «Das Problem der transzendentalen Wissenschaft vom lebensweltlichen Apriori» in: ID., *Phaenomenologie und Geschichte (Guetersloh s. d.)* 148-166; K. LOEWITH, *Der Weltbegriff in der neuzeitlichen Philosophie (Heidelberg 1960)*; W. MARX, «Vernunft und Lebenswelt, Bemerkungen zu Husserls Wissenschaft von der Lebenswelt» in: I.D., *Vernunft und Welt, Zwischen Tradition und anderem Anfang (Den Haag 1970)* 45-77; P. JANSSEN, *Geschichte und Lebenswelt, Ein Beitrag zur Diskussion von Husserls Spaetwerk (Den Haag 1970)*; S. STRASSER, «Der Begriff der Welt in der phaenomenologischen Philosophie» in: *Phaenomenologische Forschungen, Bd. III (Freiburg/Muenchen 1976)* 151-179; A. AGUIRRE, *Die Phaenomenologie Husserls im Licht ihrer gegenwaertigen Interpretationen und Kritik (Darmstadt 1982)* 86-149; E. STROEKER, Hrsg., *Lebenswelt und Wissenschaft in der Philosophie Edmund Husserls (Frankfurt/M. 1979)*; G. BRAND, *Die Lebenswelt. Eine Philosophie des konkreten-Apriori (Berlim 1971)*; K. ULMER, *Philosophie der modernen Lebenswelt (Tuebingen 1972)*; W. WALDENSFELDS, *In den Netzen der Lebenswelt (Frankfurt/M. 1985)*.

obras como a *Psicologia Fenomenológica* (1926-1928), *Introdução à Filosofia Fenomenológica* (1926/1927), *Natureza e Espírito* (1927) e, finalmente, em *Lógica Formal e Transcendental* (1929) e em *Crise das Ciências Europeias e a Fenomenologia Transcendental* (manuscrito principal datado de 1935/1936)<sup>2</sup>. Só quando a Fenomenologia se tornou hermenêutica, a linguagem ascendeu ao seu lugar de discurso plural interpretativo do mundo na senda da elevação heideggeriana da compreensão pela linguagem a fundamento da Ontologia da Existência. Deste modo, a Fenomenologia Hermenêutica tornou-se uma contribuição continental para o «linguistic turn», mediante a conversão da filosofia da consciência pura em filosofia da linguagem. Em 1962, quando o encontro entre defensores anglo-saxónicos de «linguistic turn» e fenomenólogos se saldava em Royaumont por um fracasso<sup>3</sup>, K.-O. Apel analisava as relações entre a Fenomenologia Hermenêutica de Heidegger e as *Investigações Filosóficas* de L. Wittgenstein, confrontando a pergunta heideggeriana pelo sentido do ser com a suspeita wittgensteiniana, do sem-sentido de toda a Metafísica<sup>4</sup>, problemática que radicalizou em 1968 no duplo ponto de vista histórico e sistemático<sup>5</sup>. A coincidência mais profunda entre Heidegger e Wittgenstein estava, segundo a análise de K.-O. Apel, na afirmação de que todas as explicações científicas enquanto articulações lógicas de «dados», pressupõem já uma «compreensão originária» ou um jogo linguístico prévio<sup>6</sup>. Toda a discussão concentra-se sobre a interpretação desta «compreensão originária» ignorada dos analistas, se é a do ser, que se diz misteriosamente de muitos modos ou se é a de uma ideia reguladora da razão comunitária esparsa generosamente em todas as linguagens naturais dos homens, para não falarmos da leitura desconstrutivista, sempre interrompida, de traços gráficos em busca de um sentido constantemente diferido e com o destino traçado pela sina do inorgânico. Se o ser se disser no conflito de interpretações ou, em termos kantianos, na «concordia discors» ou «discordia concors», a Hermenêutica no horizonte do «linguistic turn» é, por essência, encontro de alteridades e crítica perene

<sup>2</sup> Cf. I. KERN, «Die Lebenswelt als Grundlagenproblem der objektiven Wissenschaften und als universales Wahrheitsproblem und Seinsproblem» in: E. STROKER, Hrsg., o. c. 68.

<sup>3</sup> Cf. VARIOS, *La Philosophie Analytique* (Paris 1962).

<sup>4</sup> K.-O. APEL, *Transformation der Philosophie I — Sprachanalytik, Semiotik, Hermeneutik* (Frankfurt/M. 1973) 225-275.

<sup>5</sup> ID., o. c. 276-334.

<sup>6</sup> ID., o. c. 263.

de equívocos e mal-entendidos e, por isso, não pode olvidar o modelo do diálogo platónico nesta gigantomaquia à volta do sentido do ser. Heidegger não valorizou o diálogo mas apenas a «destruição» (§ 6 de *Ser e Tempo*) na Ontologia enquanto Hermenêutica do Ser, ao contrário do seu discípulo H.-G. Gadamer e no encontro com o seu colega japonês T. Tezuka acerca da essência da linguagem, foi interrogado quanto ao papel da Hermenêutica na génese do seu pensamento<sup>7</sup>. O interlocutor japonês confessara 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 iniciara a redacção de *Ser e Tempo*<sup>8</sup>. 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*<sup>9</sup> tratara da Hermenêutica da Facticidade e no Outono de 1922 redigira para fins de concurso uma súpula das suas Interpretações de Aristóteles, que intitulara *Interpretações Fenomenológicas de Aristóteles (Anúncio da Situação Hermenêutica)*<sup>10</sup>. Tezuka confessara que o Conde Kuki não havia conseguido explicar com suficiente clareza o sentido do termo «Hermenêutica» nem as razões, que justificariam uma Fenomenologia 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 Aristóteles, ao papel por ela desempenhado no pensamento ocidental e ao «linguistic turn». Heidegger não perfilhou 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<sup>11</sup>. Tratava-se, portanto, de reconduzir a

<sup>7</sup> M. HEIDEGGER, «Aus einem Gespräch von der Sprache: Zwischen einem Japaner und einem Fragenden» in: ID., *Unterwegs zur Sprache*<sup>3</sup> (Pfullingen 1965) 95 ss.

<sup>8</sup> ID., *o. c.* 95.

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

<sup>10</sup> ID., «Phaenomenologische Interpretationen zu Aristoteles (Anzeige der hermeneutischen Situation)» in: *Dilthey-Jahrbuch 6(1989)* 237-269.

<sup>11</sup> ID., *Aus einem Gespräch von der Sprache* 95.

linguagem ao seu papel de mostração originária de mundo, sem o qual não há qualquer aparecimento nem Fenomenologia. A explicação apresentada no § 7 C de *Ser e Tempo*, em vez de esclarecimento, foi um obstáculo à compreensão do leitor japonês, o que exigiu de Heidegger um pequeno «excursus» histórico para tornar compreensível a um oriental 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. 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 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, ἑρμηνῆς εἰσιν τῶν θεῶν, «são mensageiros dos deuses»<sup>12</sup>. Tezuka acrescentou que no diálogo platónico *Ion* Sócrates confere também aos rapsodos o papel de anunciar a palavra dos poetas. 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»<sup>13</sup>. Este sentido originário de (ἑρμηνεύειν enquanto anunciar e 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 da Metafísica mas nele mesmo enquanto presença do presente e a correspondência do homem a este aparecer do serdo sendo é a linguagem na sua essência hermenêutica<sup>14</sup>. 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 mesmos. Deste modo, «o aparecer permanece assim o traço dominante da presença do presente enquanto este se abre desvelando-se»<sup>15</sup>, mediante a correspondência da linguagem.

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,

<sup>12</sup> ID., *o. c.* 122-123.

<sup>13</sup> ID., *o. c.* 122.

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

<sup>15</sup> ID., *o. c.* 132.

embora Heidegger procurasse por desvaierados 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 presente<sup>16</sup>. Mais tarde, Heidegger encontrou 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. O interlocutor japonês conhecia a Hermenêutica Filológica no sentido de ciência, que tratava dos fins, caminhos e regras da interpretação de obras literárias mas Heidegger completou a informação, asseverando que a Hermenêutica Filológica 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 e 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*, Hermenêutica não se reduz a uma Teoria e a uma Metodologia da Intepretação 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», donde a intepretação ganha sentido<sup>17</sup>. Essa «essência inicial» ou «o hermenêutico» é algo enigmático e, por isso, os nomes são insuficientes para o dizer. Nos seus escritos tardios, Heidegger não emprega as palavras «Hermenêutica» e «hermenêutico», não porque Heidegger quisesse substituir um ponto de vista por outro mas «porque a posição anterior era apenas uma estada num estar-a-caminho»<sup>18</sup>. Após a viragem no pensamento de Heidegger, 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»<sup>19</sup>. A «essência inicial», o «hermenêutico», cederia o lugar a «caminho», que leva ao começo e ao futuro e, neste labirinto, o japonês propõe-se esclarecer a situação a partir

---

<sup>16</sup> ID., *o. c.* 99.

<sup>17</sup> ID., *o. c.* 97-98.

<sup>18</sup> ID., *o. c.* 98-99.

<sup>19</sup> ID., *o. c.* 99.

da sua experiência nipónica. 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 não se retirar mas desenvolver no decorrer do diálogo e de modo cada vez mais irradiante a sua força unificante<sup>20</sup>. Seguir a Fenomenologia Hermenêutica e depois abandoná-la como estada não é negar o seu significado mas deixar sem nome o caminho do pensamento<sup>21</sup>.

A apropriação do *Íon* platónico por um pensamento, que anuncia e interpreta o ser, mesmo quando experiencia a sua inefabilidade, é um dos sinais da irrupção do poder da linguagem no pensamento de Heidegger, que vai criar um novo vocabulário filosófico em contraste com a linguagem morta da Metafísica. Após a Primeira Grande Guerra, não houve qualquer rebelião na Universidade Alemã 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. Era o fim de uma época, da época do Liberalismo, da crença no progresso indefinido e do domínio incontestado da ciência na vida cultural. A jovem geração regressada da guerra à Universidade não se deixava seduzir por estes valores. Por isso, a crise feriu o pensamento de P. Natorp e do N. Hartmann e abriu o caminho à recepção de Dostoiewski e de Kierkegaard<sup>22</sup>. 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 à Universidade, onde excepcionalmente um jovem professor falava da realidade concreta e descobria um novo sentido do passado, que tradicionalistas e antitradicionalistas ignoravam. Quando durante um semestre inteiro se perseguia passo a passo um diálogo de Platão numa análise exigente e interrogante, Heidegger e alunos não se curvavam sobre um diálogo objectivado para dissecarem a sua teoria das ideias mas, transpondo os séculos, davam voz na vida presente às possibilidades esquecidas do seu interlocutor Platão,

---

<sup>20</sup> ID., *o. c.* 100.

<sup>21</sup> ID., *o. c.* 121.

<sup>22</sup> H.-G. GADAMER, «Platos dialektische Ethik – beim Wort genommen» in: ID., *Gesammelte Werke, Bd. VII, Griechische Philosophie III – Plato im Dialog* (Tuebingen 1991) 122.

que se tornava figura viva do tesouro do passado<sup>23</sup>. Contra um pensamento divorciado da realidade, a inserção no mundo obrigava Heidegger a criticar a deserção metafísica, opondo-lhe o movimento oposto da mundificação. O seu discípulo Gadamer buscou no sentido originário da Dialéctica de Platão uma resposta para a crise do pensamento da República de Weimar: «O diálogo socrático e a pergunta socrática pelo Bem eram a base do mundo da vida a partir da qual Platão pôde chamar à Filosofia em geral 'Dialéctica'. Eu procurei dar de novo voz na Alemanha dos anos 20 a este substrato do mundo da vida»<sup>24</sup>. É esclarecedor a este propósito outro testemunho de Gadamer: «Quando já no ano de 1920... de uma cátedra alemã um jovem professor, precisamente Heidegger, começou a reflectir sobre o que significa a proposição «ele mundifica» (Es weltet), isto era o rompimento com uma linguagem académica da Metafísica pura mas completamente estranha às suas próprias origens e significava ao mesmo tempo acontecimento linguístico e a obtenção de uma compreensão mais profunda de linguagem em geral»<sup>25</sup>.

A descoberta do sentido do passado é indissociável da profundidade do presente e nesta óptica urge ler a hermenêutica do diálogo *Íon* citado por Heidegger. Sob o novo olhar da leitura hermenêutica do «linguistic turn», o problema da linguagem em Platão pode ser abordado nas suas diversas vertentes. A «publicação» no sentido de declamação do texto escrito realizada pelo próprio autor ou pelo rapsodo ou pelo coro mostra o prestígio da oralidade no tempo da Filosofia Clássica Grega e, por isso, no *Fedro*, 228 b um jovem admirador de Lísias traz consigo uma cópia de um texto do célebre orador para o declamar perante Sócrates, que no diálogo vai desenvolver uma crítica radical à escrita. Inventada por Theut igual a Deus (274 e ss.), a escrita foi anunciada com outras invenções pelo seu inventor ao grande rei do Egipto, que analisou criticamente as invenções, louvando umas e censurando outras. Quanto à escrita, que Theut tinha orgulhosamente por excelente e fora do alcance de qualquer objecção, pois vinha fortalecer a memória dos homens, pronunciou-se o rei criticamente, atribuindo à escrita o efeito pernicioso do enfraquecimento da memória contra a opinião do inventor. Os discursos consignados por escrito ficariam inevitavelmente expostos a equívocos e abusos, ao passo

---

<sup>23</sup> H. ARRENDT, «Martin Heidegger ist achtzig Jahre alt» in: G. NESKE -E. KETTERING, Hrsg., *Antwort. Martin Heidegger im Gespräch (Pfullingen 1988)* 238-239.

<sup>24</sup> H.-G. GADAMER, *Platos dialektische Ethik* 123.

<sup>25</sup> ID., «Destruktion und Dekonstruktion (1985)» in: ID., *Hermeneutik II - Wahrheit-und Methode, Ergänzungen, Register (Tuebingen 1986)* 362.

que na troca viva do diálogo o que se afirma ou nega, pode ser defendido, explicado, completado, melhorado e corrigido. Além disso, a escrita não fortalece a posse interna do saber nem a sua reminiscência mas permanece no reino da simples aparência e da pretensão vazia a saber. Por isso, Sócrates distingue o filósofo ou aquele que ama os verdadeiros λόγοι, que em si mesmo inscreve, do construtor de discursos escritos, que simplesmente produz imagens e aparências de λόγοι (278 ss). A crítica à escrita e a valorização da oralidade demarcam o espaço das doutrinas não-escritas, que se tornam um problema aberto e central da compreensão da filosofia platônica. Neste contexto, pergunta com pertinência Gadamer se é uma rejeição da escrita e do seu uso que se conclui do *Fedro* ou se é antes um apelo ao uso autêntico da escrita e uma interpretação crítica desta técnica<sup>26</sup>.

Theut é para os Egípcios o que Prometeu é para os Gregos e o significado das suas invenções estava fora de dúvida para Platão. Na história relatada sobre a invenção da escrita espelhou-se a recepção e o aperfeiçoamento da escrita alfabética semita em tempos pré-históricos. Apesar dos equívocos e da sedução da escrita já postos a descoberto pelo rei sábio do Egípto, a invenção da escrita apresentava para Platão aspectos, que retiravam a suspeita de um contributo duvidoso. De facto, Sócrates não condena o uso da escrita como tal, pois ele é reconhecido como conforto e meio terapêutico para o esquecimento da velhice e, em sentido mais amplo, como auxiliar da rememoração para todo aquele que sabe. A expressão usada neste contexto para traduzir o auxílio prestado ao esquecimento é ὑπόμνησις e ὑπόμνημα, isto é, «o recordar» e «aquilo que recorda» através da sua existência externa como escrita. Ora, este sentido de ὑπόμνησις e de ὑπόμνημα é «uma função subordinada à posse interior autêntica da Μνήμη e da Ἀνάμνησις que nela nasce»<sup>27</sup>. O fenómeno fulcral é, portanto, a Μνήμη ou «a retenção e a conservação que constroem a propriedade interior do espírito humano e a preservam do esquecimento». Esta conservação da interioridade autêntica do espírito estava sob a protecção de Mnemosyne, deusa da memória e, simultaneamente, mãe de todas as musas, pertencente, segundo Hesíodo, à geração mais antiga de deuses como filha do Céu e da Terra e de cuja fonte jorrava água, que imunizava contra o esquecimento as almas sequiosas, que

<sup>26</sup> ID., «Unterwegs zur Schrift?» in: ID., *Griechische Philosophie III-Plato im Dialog* 263.

<sup>27</sup> ID., *o. c.* 264.

dela bebessem com abundância. Contrastando com a deusa da memória, é no tempo fugaz de uma história decadente que se situa o homem finito em luta contra o esquecimento como o único ser capaz de construir filosofia por força do Eros, que, segundo Diotima, é força demoníaca, que move os animais e o espírito do homem (*Banquete*, 207 c ss.), além de ser um grande demónio (δαίμων μέγας), intermediário entre os deuses e os mortais, encarregado de traduzir e de transmitir aos deuses o que vem dos homens e aos homens o que vem dos deuses, as preces e os sacrifícios daqueles, as ordens destes e a retribuição dos sacrifícios, preenchendo o vazio entre os deuses e os mortais (202e). Toda a existência mortal participa da imortalidade pela fecundidade sempre aberta das gerações mas a fecundidade da alma é superior, porque os seus efeitos são mais extensos e a semente lançada é de uma ordem muito mais elevada — a do pensamento. Três formas de fecundidade capazes de imortalidade são consideradas prioritariamente por Platão: a criação de obras poéticas, as invenções benéficas nas artes e a instituição de leis, que regulam e administram com sabedoria e justiça um Estado ou qualquer outra instituição. Após estas formas gerais de actividade, são consideradas as actividades individuais como a dos grandes poetas Homero e Hesíodo e a de grandes legisladores como Licurgo e Sólon, nimbados da «imortalidade da glória e da recordação» (209 b-e). Aqui está a lei da temporalidade, que rege o espírito humano: entre esquecimento e perda de si mesmo, por um lado, e conservação, retenção, repetição, recuperação e recordação, por outro, move-se o espírito humano, para o qual nada é posse definitiva e tudo carece de uma incansável superação do esquecimento e da reconstrução de algo permanente no tempo<sup>28</sup>. Assim como só novos seres asseguram a continuidade das espécies, também apenas novos conhecimentos podem reproduzir no tempo o saber transmitido e, por isso, na lógica de Diotima, a repetição morta, em que fosse eliminada a diferença temporal e o novo, como acontece com a mesmidade congelada da escrita, não satisfaria as condições de duração espiritual e do desejo temporal de sobrevivência. A repetição morta como escrita congelada «seria uma aparência, uma cópia, uma ilusão de saber, como aqueles discursos declamados, que não são mais discursos» pela sua vacuidade<sup>29</sup>. O saber verdadeiro é retenção, conservação e renovação numa história votada à decadência, ao esquecimento, à escrita morta. Por isso, a sobrevivência do pensamento filosófico

---

<sup>28</sup> ID., *o. c.* 265.

<sup>29</sup> ID., *o. c.* 266.

não se pode reduzir aos relatórios tradicionais das doutrinas dos filósofos, como se redigiram na Grécia desde Teofrasto e hoje na época das ciências positivas e do Historicismo amplamente se divulgaram. Não é apenas nos textos que a Filosofia preserva a sua duração autêntica, porque eles não passam de meios, que recordam ou podem recordar aqueles, que são os verdadeiros sujeitos do saber (εἰδότητων ὑτόμνησις), Fedro 278 a 1).

Diotima disse dos poetas como Homero e Hesíodo e de políticos como Licurgo e Sólon que as suas obras eram «os verdadeiros filhos», que lhes garantiam fama e imortalidade (*Banquete* 209 d). A esta lista acrescenta Gadamer os fragmentos de Heraclito, os diálogos platónicos e todas as produções da actividade filosófica, que, como as obras de arte, superam a força gasta dos conceitos na grande luta contra a corrosão do tempo e no desejo de imortalidade. As obras da produção poética, política e filosófica são «filhas» lançadas na vida humana e sobrevivem, segundo o espírito platónico, na μνήμη, quer estejam ou não consignadas por escrito. Por isso, as obras têm a sua existência não na conservação de letras mortas mas na sua aplicação e apropriação constantemente novas de sucessivos sujeitos históricos<sup>30</sup>. A palavra só é quando constantemente renovada e a letra morta só atinge a existência quando ressuscitada na alma. Por isso, a deusa da memória continua a mãe de todas as musas, roubando à vacuidade e à morte a obra escrita.

Esta leitura da oralidade e da escrita não pode entender-se sem a presença dos mitos, dos poetas e dos rapsodos no pensamento platónico. Do ponto de vista filosófico, continua válida e importante a distinção entre mito em sentido próprio como narração de um acontecimento passado na esfera divina e humana, formulada num discurso simbólico e cujo narrador não é o seu autor e mito em sentido lato enquanto uma narração ou lenda sem qualquer sentido arqueológico ou escatológico<sup>31</sup>. Narrações da criação do mundo no *Timeu* 28 c, 29 d – 30 a, da forma originária do homem e da sua queda no *Banquete* 189 c – 193 d, do destino do homem no além e do seu julgamento no *Górgias* 525 c, na *República* 614 a ss. e no *Fedon* 113 d – 114 c são mitos em sentido próprio, cuja crença (πεῖθεσται) era indiscutível para Platão<sup>32</sup>, pois os antigos receberam e transmitiram uma tradição proveniente de uma fonte divina (*Filebo* 16 c). Portanto, os antigos não são os criadores do mito em sentido próprio mas

<sup>30</sup> ID., o. c. 268.

<sup>31</sup> J. PIEPER, *Ueber die platonischen Mythen* (Muenchen 1965) 22-26.

<sup>32</sup> ID., o. c. 71.76

os transmissores de uma mensagem, que é «um dom dos deuses aos homens» (*Filebo 16 c*), comunicada «ex auditu» e recebida por crença e não por experiência, saber ou verificação<sup>33</sup>. Exposto aos mitos transmitidos pelos poetas e declamados pelos rapsodos, Platão traçou no diálogo *Íon* as bases de uma interpretação, que apresentam «in nuce» o primeiro esquema de uma Hermenêutica. Ao contrário do que irreflectidamente escreveu J. Derrida<sup>34</sup>, Platão aproxima o nome de Hermes de Hermenêutica, quando no *Crátilo* trata dos nomes dos deuses. Neste passo, Sócrates acentua a relação de Hermes com o discurso, dadas as suas funções de tradutor e de mensageiro e até o seu comportamento fraudulento na linguagem e no mercado (*Crátilo 408 a*). Inicia-se aqui o magno capítulo dos equívocos e das más interpretações, que integra o programa da Hermenêutica, como o dos *Elencos Sofísticos* a Lógica de Aristóteles. Diferente da arte de governar, a arte de interpretar é restringida ao círculo da arte do arauto e da do adivinho (*Político 260 a*) caracterizado pela incapacidade da sabedoria (*Epinomis 975 b-c*), pois arauto, adivinho e intérprete não ultrapassam o estatuto de mediadores do pensamento alheio sem possibilidade de decidir se é verdadeiro (*ἀληθές*) o sentido do que proclamam (*τὸ λεγόμενον*), como o possuído de enfermidade de espírito é incapaz de decidir da verdade do que diz, segundo o *Timeu* (71 e). No escrito pseudoplatónico *Definitiones*, 414 d, o termo «ἐρμηνευτικῆ» aparece já dessacralizado no sentido de «significante de algo», sem qualquer função mediadora entre deuses e homens<sup>35</sup>, como de modo paradigmático acontece em *περὶ ἐρμηνείας* de Aristóteles.

A incapacidade de a actividade «hermenêutica» atingir a verdade quer se trate de textos poéticos quer de sonhos ou de outras práticas divinatórias tornou-se suspeita aos olhos de Platão, que confiava aos filósofos e não às artes múltiplas da interpretação a descoberta da verdade. Se o anúncio, o comentário, a interpretação se confinarem apenas à esfera do sentido sem qualquer pergunta pela verdade ou pelo referente, então a Dialéctica Platónica nada teria de comum com a Hermenêutica. Porém, Sócrates confessava-se assistido pela divindade, que o estimulava a defender a verdade e a reprovar a mentira (*Apol. 29c-e, 31 d*), mesmo que tivesse de enfrentar a morte. A interpretação socrática da voz da consciên-

<sup>33</sup> ID., *o. c.* 81.

<sup>34</sup> J. DERRIDA, «La Pharmacie de Platon» in: ID., *La Dissémination* (Paris 1972) 109.

<sup>35</sup> J. GREISCH, *Hermeneutik und Metaphysik* (Muenchen 1993) 67.

cia inauguraria perante a morte a convergência de Hermenêutica e da busca da verdade, que anima o saber do não-saber.

Qualquer que seja a origem da loucura, todo o homem por ela afectado permanece fora de si e não é capaz de razão, ao contrário de Sócrates interpelado pelo seu δαίμων. É lícito perguntar se o mesmo acontece com a actividade do intérprete e a este problema consagrou Platão o diálogo *Íon* em que as vozes se dividem, como problema de fundo, de um lado, a voz dialéctica do *logos* filosófico protagonizada por Sócrates e, do outro, a voz hermenêutica do intérprete incarnada por Íon. O diálogo começa pela pergunta acerca da essência da arte praticada pelo rapsodo Íon, que não só declamava mas também tinha necessidade de interpretar os poemas homéricos, como reconhece Sócrates logo de início: «Porque não se poderia ser rapsodo, se se não compreendesse o que o poeta diz. De facto, o rapsodo deve ser o intérprete do pensamento (διάνοια) do poeta junto dos ouvintes. Ora, realizar bem esta função é impossível, se se não souber o que o poeta quer dizer» (530 c). A palavra ἐρμηνεία introduzida no começo do diálogo é a unidade íntima da arte de recitar e da arte de interpretar o pensamento de um autor. Ion confessa uma estreita afinidade congenial com os poemas homéricos e declara «ser de todos os homens aquele que diz as coisas mais belas sobre Homero» (530 d). Sócrates pretende saber se a competência «hermenêutica» de Íon se restringe apenas a Homero e recebe do rapsodo uma resposta afirmativa (531 a). A reacção socrática a esta competência interpretativa singularizada e restrita é uma tentativa de a estender a outros poetas, que versem assuntos comuns a Homero e este alargamento obteve o acordo de Íon. Operada esta universalização consentida, pergunta Sócrates como é que será possível que Íon seja competente como ele diz, em Homero e não em Hesíodo e noutros poetas, que tratam dos mesmos temas (531 c). A resposta resume-se à simples afirmação de que os outros «não fazem obra poética do mesmo modo que Homero» (531 d). Para fugir à singularidade e à unicidade da obra de arte, Sócrates recorre ao reino das unidades numéricas, onde há pessoas que falam delas de modo excelente e outras não, podendo o mesmo experto em números julgar umas e outras, como aliás o mesmo médico julga a competência maior ou menor dos que falam sobre alimentos. Na sequência desta universalização científico-técnica, observa Sócrates que «ao dizer que Íon é igualmente competente em Homero e nos outros poetas, nós não nos enganaremos, porque ele é o primeiro a concordar que o mesmo homem será juiz competente de todos aqueles, que falam das mesmas coisas e, ao mesmo tempo, que os poetas quase todos tratam dos mesmos assuntos» (532 b). Íon não se considera um

mero caso desta universalização socrática e objecta com a sua experiência estético-literária concreta que não presta atenção a outros poetas nem é capaz de emitir qualquer juízo de valor sobre eles mas, no caso de Homero, o seu espírito desperta, a atenção prende-se e geram-se ideias em catadupa (532 c). Para Sócrates, Íon fala de Homero mas não de modo técnico e científico, pois, se o fizesse, poderia falar igualmente de todos os poetas, dado que há uma Poética em geral como uma Arte universal da pintura (532 d-e). Íon confessa que não pode contradizer Sócrates falando a linguagem da ciência ou da técnica mas continua a defender a originalidade da sua situação: «Tenho consciência de que falo melhor sobre Homero do que ninguém, de que sobre ele me abundam as ideias e de que todos reconhecem o meu talento verbal, enquanto relativamente aos outros nada disto acontece» (532 c). Sócrates vai ensaiar uma explicação do caso Íon: «Este dom de bem falar sobre Homero é em ti não uma arte... mas uma força divina, que te põe em movimento, como acontece com a pedra, a que Eurípides chamou magnética e vulgarmente se chama de Hércules. Esta pedra não atrai apenas os elos de ferro; ela comunica aos elos uma força, que lhes dá o mesmo poder que tem a pedra, o de atrair outros elos, vendo-se por vezes uma cadeia muito longa de elos de ferro suspensos uns dos outros. Da mesma pedra depende a força de todos os elos» (533 d-e). Esta metáfora da pedra magnética é extraordinariamente feliz para dizer a experiência da criação poética, da sua leitura, interpretação, recepção ou comunicação. Disto teve consciência Sócrates: «Do mesmo modo a Musa faz por si mesma inspirados e, por meio destes, outros experimentam o entusiasmo, formando uma cadeia.» Não é por virtude da técnica que todos os bons poetas épicos criam belos poemas mas por serem inspirados e possuídos por um deus. O mesmo se passa com os belos poetas líricos, que estão para além da sua razão, quando compõem versos belos, sob a força de uma possessão, semelhantes às bacantes, que bebem nos rios de mel e de leite (533 e – 534 a). Por isso, os poetas líricos dizem que «é em fontes de mel, em certos jardins e vales das Musas que eles colhem os versos para os trazer até nós à maneira das abelhas e volitando como elas» (534 b). Por isso, sem inspiração, sem estar fora de si e para além da razão, o poeta não está em estado de criar poesia nem de consultar oráculos. Não é por técnica que nasce o poema ou a declamação e interpretação dos rapsodos mas «por um privilégio divino» (θεῖα δυνάμει), que os torna fecundos apenas em determinados géneros e não em todos, como exigiria uma técnica universal. Neste contexto, Sócrates reconstitui assim a cadeia segundo a metáfora da pedra magnética: «Se a divindade lhes (poetas e rapsodos) retira a razão, tomando-os como minis-

tros à maneira dos profetas e dos adivinhos inspirados, é para nos ensinar a nós, ouvintes, que não são eles que dizem coisas tão preciosas – eles não estão na posse da razão – mas a própria divindade, que fala e se faz ouvir perante nós por intermédio deles» (534d). Os poemas belos «não têm carácter humano, não são obras de homens mas são divinos e vêm dos deuses (ἐρμηνῆς εἰσιν τῶν θεῶν) e são possuídos pelo deus, que sobre eles exercer influência (534 e). Nesta cadeia entram os rapsodos como «intérpretes dos intérpretes» (ἐρμηνέων ἐρμηνῆς), que são os poetas, e os espectadores sobre quem os rapsodos exercem a mais profunda impressão: «Quando tu recitas, como deve ser, versos épicos e exerces sobre os espectadores a impressão mais profunda ...estás na posse da tua razão? Não estarás fora de ti e a tua alma transportada pelo entusiasmo não julgará assistir aos acontecimentos de que falas, quer em Itaca, quer em Tróia ou em qualquer parte onde a cena se passar?» (535 b-c). Ion confessa que os seus olhos ficam rasos de lágrimas quando recita algum texto patético, os seus cabelos se erguem de medo e o coração começa a bater quando a cena declamada for aterrorizadora. Porque o rapsodo desperta no público estes mesmos efeitos, o espectador é o último elo da cadeia magnética por onde passa a mensagem mas, continua Sócrates, «o do meio és tu, o rapsodo e o actor; o primeiro é o poeta em pessoa e a divindade, através de todos estes intermediários, atraí, onde lhe apraz, a alma dos homens, fazendo passar esta força de um para outro» (536 a). A divindade é a pedra magnética de que está suspensa a magna cadeia de poetas, de rapsodos, de intérpretes e de ouvintes e é Homero quem toma posse da maior parte dos elos, que se lhe seguem: «Tu és um destes, Íon, tu estás possuído por Homero.» Isto, porém, não é qualquer efeito de uma arte ou de uma ciência mas é «um privilégio divino e uma possessão divina» (536 c-d). Íon considera-se especialista em todos os assuntos de que tratam os poemas homéricos (536 e) e Sócrates conduz o diálogo para análise das técnicas como as do cocheiro, do médico, do pescador, do adivinho, que são diferentes da actividade do rapsodo e, ao mesmo tempo, versadas nos poemas homéricos (537 a – 539 d), como parece sugerir a afirmação anterior de Íon. À pergunta insistente sobre o campo de conhecimento, que, fora da ciência e da técnica, distingue o rapsodo, Íon aponta o domínio da linguagem natural: «Para mim, (é) a linguagem, que convém a um homem como a uma mulher, a um escravo como a um homem livre, a um subalterno como a um chefe» (540 b). O intérprete não é de direito um experto com jus a uma terminologia técnica mas aquele que situa a linguagem natural na base de todos os saberes especializados e respectivas linguagens técnicas mas esta perspectiva rasgada pela resposta de Íon não é

tematizada nem discutida mas simplesmente evitada e com ela a prossecução de uma viragem linguística, que alicerçasse uma Filosofia Hermenêutica. Na sequência do diálogo, a linguagem, que distingue o rapsodo, não é a linguagem natural como raiz de todos os jogos linguísticos mas sim a do general de profissão, que exorta os seus soldados, pois não há distinção entre a arte do estratega e do rapsodo (541 a) e todo o bom rapsodo é um bom general. Sócrates destrói impiedosamente toda a argumentação de Íon, que se desvia constantemente da essência do «hermenêutico»: se o seu talento em declamar e interpretar Homero era uma ciência ou uma arte, nunca o demonstrou; interrogado insistentemente sobre a temática homérica em que era especialista, portou-se como Proteu, tomando todas as formas e virando-se em todas as direcções; finalmente, após todas estas fugas, aparece identificado com um general para encobrir a sua propalada competência na ciência de Homero (541 e – 542 a). Íon torna-se culpado, se, tendo de Homero um conhecimento técnico, o não demonstrou, como prometera. Não tem qualquer responsabilidade, «se for em virtude de um privilégio divino e possuído por Homero que, sem nada saber, ele diz sobre este poeta tantas coisas belas. Posto perante o dilema de ser um homem injusto ou divino (*ἀδίκος ἀνήρ εἶναι ἢ θεῖος*), Íon opta pela segunda alternativa com a aquiescência de Sócrates (542 a-b).

A Hermenêutica começa na interpretação originária do poeta, continua na interpretação segunda do rapsodo e termina na apropriação do ouvinte ou leitor. O intérprete na veste do rapsodo ocupa o segundo elo da cadeia magnética, ao falar, explicar ou parafrasear os textos poéticos, tornando actual a interpretação originária do poeta. Neste círculo de irradiação situa-se o ouvinte ou destinatário da mensagem poética, que deve reviver a atracção e o fascínio, que sentiu o poeta no momento da criação. O ouvir ou ler é uma operação hermenêutica em que a oferta de sentido atinge o seu objectivo, pois o que é ouvido ou lido, é apropriado num processo dinâmico de compreensão, em que o ouvinte ou leitor intervém com perguntas vindas da respectiva situação pessoal, como mais tarde H.-G. Gadamer desenvolverá na lógica da pergunta e da resposta da Hermenêutica Filosófica. A cadeia formada pelo poeta, intérprete e ouvinte ou leitor é a articulação do «acto hermenêutico integral», que se chama «círculo hermenêutico» ou, em termos do *Íon*, dádiva divina partilhada por muitas vozes e interpretações. É a mesma força que sem enfraquecimento circula no poeta, no intérprete e no ouvinte ou leitor num desafio de imitação criadora. Ao elaborar a sua primeira contribuição para as investigações sobre Platão – *A Ética Dialéctica de Platão. Interpretações Fenomenológicas sobre o Filebo* —, H.-G. Gadamer confessa ter sentido

o problema da «linguisticidade da compreensão», que mais tarde será uma pedra angular da sua Hermenêutica: «Como é que... um texto grego, que pergunta pelo bem da vida humana como o *Filebo* de Platão, permite que de novo o façamos falar a partir das experiências de fundo do nosso próprio mundo da vida?»<sup>36</sup>. Nesta partilha comum de sentido, Platão teve o grande mérito de valorizar o parentesco ou afinidade electiva, que une o intérprete e o ouvinte ou leitor ao texto, chamada na Hermenêutica Romântica co-genialidade e em Gadamer e P. Ricœur pertença, coimplicada em toda a aplicação, apropriação e diferenciação. Só há «hermeneia do hermeneuta» no sentido de uma «mimesis criadora», quando o autêntico intérprete de Odisseia não for o crítico literário mas James Joyce, autor de *Ulisses*<sup>37</sup>. Na afinidade co-genial entre texto e intérprete continua o elemento divinatório da Hermenêutica sob o nome de «certeza divinatória» proveniente da transposição do intérprete para a interioridade do interpretado. Ao rapsodo Ion faltou-lhe o juízo crítico sobre a verdade dos mitos e o conhecimento da filosofia para interpretar a arqueologia e escatologia míticas numa convergência de Hermenêutica e de Dialéctica Platónica, como mais tarde procederá o intelectual cristão ao ler a *Sacra Pagina* coadjuvado por categorias herdadas do mundo helénico. O próprio Sócrates, desiludido da filosofia da natureza dos predecessores e assistido pelo seu δαίμων, pergunta pelo Bem da práxis humana, que na *República* transcende o mundo das ideias e das essências (*Rep.* 509 b). É a instância religiosa que dá sentido ao «saber do não-saber» socrático, destruindo toda a *hybris* ou desmesura do homem, que se arroga sofisticamente o domínio de todas as questões humanas através de uma técnica exaustiva, própria de uma divindade e diametralmente oposta à φρόνησις ou saber humano prático do bem na situação concreta da sua vida. O «conhece-te a ti mesmo» de Sócrates significa o «saber do não-saber» ou a consciência dos limites da finitude humana perante a onisciência da Divindade<sup>38</sup>.

Nascida da leitura, interpretação e declamação de textos religiosos, a Hermenêutica saiu do templo mediante a secularização ou a sua aplicação a textos profanos numa perspectiva meramente racional. Já no escrito pseudo-platónico *Definitiones* 414 d o adjectivo «hermenêutica» foi usado

<sup>36</sup> H.-G. GADAMER, *Platos dialektische Ethik* 124.

<sup>37</sup> Cf. S. STEINER, *Real Presences. Is there anything in what we say?* (London 1989) cit. por J. GREISCH, *o. c.* 64.

<sup>38</sup> Cf. G. PICHT, «Wissen des Nichtwissens und Anamnesis. Der Uebergang von Sokrates zu Platon» in: ID., *Wahrheit, Vernunft, Verantwortung – Philosophische Studien* (Stuttgart 1969) 87-97.

no sentido de «significante de algo» e semelhante racionalização mudou também o termo «hermeneia», que começou a significar não só enunciação mas também linguagem em geral, tradução, interpretação, estilo ou modo de falar em público (*elocutio*). O importante é que nesta racionalização a inspiração divina é substituída pelo «já pensado». O significante é termo do processo de exteriorização do pensamento e início do movimento da sua interpretação, isto é, exteriorização e interpretação dizem o movimento do espírito, que exprime *ad extra* os conteúdos internos, e o movimento inverso de os intuir a partir da sua exteriorização<sup>39</sup>. A concepção de que a proposição é mediadora entre o pensamento, que se exprime, e o destinatário, que interpreta, percorrendo o caminho inverso, culminou na distinção estoíca entre o λόγος προφορικός ou exteriorizado e o λόγος ἐνδιάθετος ou interior. Quem pretender interpretar a palavra pronunciada, tem de percorrer o caminho inverso, que vai da expressão ou do λόγος προφορικός para o pensamento interior ou λόγος ἐνδιάθετος. O verbo ἐρμηνεύειν traduz o processo de mediação de sentido na vertente do regresso do exterior à interioridade do pensamento sempre relacional e mediado<sup>40</sup>. Interrogado quanto à raiz da universalidade reivindicada pela Hermenêutica, Gadamer respondeu que estava no «verbum interius» ou «verbum cordis». Esta expressão agustiniana, que traduziu o λόγος ἐνδιάθετος estoíco, foi explicitada a seguir nestes termos: «A universalidade está na linguagem interior, no facto de se não poder dizer tudo. Não podemos dizer tudo o que está na alma, o λόγος ἐνδιάθετος. Isto vem-me de Agostinho, do *De Trinitate*. Esta experiência é universal: o *actus signatus* não coincide com o *actus exercitus*»<sup>41</sup>. O «verbum interius» como linguagem originária jamais coincide com a linguagem proposicional exterior, abstraída da relação proposicional dialógica e, por isso, para a Hermenêutica a proposição, o λόγος ἀποφαντικός ou o λόγος προφορικός é algo secundário e derivado, que não pode ocultar a luta matricial pela linguagem, que o precede. Esta luta pela linguagem na raiz da proposição pretende dizer o não-dito e, por isso, jamais consegue exprimir no λόγος ἀποφαντικός o enigma sempre perguntável do mundo, que nos põe a caminho (*actus exercitus*) e jamais se exaure num discurso conceptual abstracto (*actus signatus*),

<sup>39</sup> J. PÉPIN, «Art Hermeneutik» in: *Reallexikon fuer Antike und Christentum*, Bd. XIV (Stuttgart 1988) 724.

<sup>40</sup> J. GRONDIN, *Einfuehrung in die philosophische Hermeneutik* (Darmstadt 1991) 25-26.

<sup>41</sup> ID., *o. c.* IX, 42-52.

segundo a concepção augustiniana do acontecimento de sentido na linguagem originária do diálogo da iluminação<sup>42</sup>. O «actus exercitus» é o da práxis dialógica, tecida de perguntas e de respostas, caracterizadora do homem concreto, finito, incarnado e situado no mundo, de que a proposição monológica é apenas uma abstracção. Nas lições de 1923 sobre *Ontologia (Hermenêutica da Facticidade)*, ouvira Gadamer da boca de Heidegger que o tratado *De Doctrina Christiana* de S.<sup>10</sup> Agostinho fora «a primeira Hermenêutica de grande estilo», cuja dimensão concreta contrastava com a Hermenêutica Formal de Schleiermacher, que reduziu a ideia augustiniana de uma Hermenêutica viva a um formulário de regras de uma técnica de compreensão<sup>43</sup>. Toda a proposição de *περὶ ἔρμηνείας* de Aristóteles não passa de um fragmento arrancado ao diálogo, de que vive a linguagem. A dialéctica da pergunta e de resposta, que define o «topos» da finitude humana no universo do sentido, é o «fenómeno hermenêutico originário» e, por isso, a proposição apenas se pode compreender como resposta a uma pergunta, pois «o que é enunciado, não é tudo. Só o não-dito transforma o dito em palavra, que nos pode atingir»<sup>44</sup>

A filosofia hermenêutica não se esgota num sistema de frases verdadeiras, porque estas frases apenas se podem compreender quando surpreendemos na sua raiz uma motivação prévia. A exigência da pergunta filosófica transcende o plano semântico da proposição e penetra nos pressupostos de todo o discurso. Segundo o testemunho de Gadamer, Heidegger valorizou o «actus exercitus» de S.<sup>10</sup> Agostinho, que lhe pareceu incidir sobre o sentido, que o discurso tem para o falante e para o ouvinte, com inclusão de motivos e pressupostos, que a proposição simples e nua não diz<sup>45</sup> e que hoje a Hermenêutica Acroamática reduz ao primado da dimensão auditiva<sup>46</sup>. É a relação às raízes do «logos» apofântico que permite falar do carácter universal da Hermenêutica, pois proposições verdadeiramente filosóficas não se reduzem ao seu conteúdo lógico mas implicam uma fundação justificativa procurada na dialéctica da pergunta e da resposta.

<sup>42</sup> Cf. B. BERLINGER, *Augustins dialogische Metaphysik* (Frankfurt/M. 1962).

<sup>43</sup> M. HEIDEGGER, *Ontologie (Hermeneutik der Faktizität)*, GA 63 (Frankfurt/M. 1988) 12-13.

<sup>44</sup> H.-G. GADAMER, *Hermeneutik II* 504.

<sup>45</sup> ID., «Erinnerungen an Heideggers Anfaenge» die *Dilthey-Jahrbuch* 4 (1986/87) 21.

<sup>46</sup> Cf. M. RIEDEL, «Die akroamatische Dimension der Hermeneutik» in: A. GETHMANN-SIEFERT, Hrsg., *Philosophie und Poesie. Otto Poegeller zum 60. Geburtstag, Bd. I* (Stuttgart-Bad Cannstatt 1988) 107-119; ID., *Hoeren auf die Sprache. Die akroamatische Dimension der Hermeneutik* (Frankfurt/M. 1990).

Não é, portanto, o juízo mas a pergunta que tem o primado na Lógica, como o diálogo platônico e a raiz dialéctica da Lógica grega o testemunham. Além disso, o primado da pergunta relativamente à proposição significa outrossim que a proposição é por essência resposta<sup>47</sup>. Esta visão dialógica é um eco da doutrina augustiniana do *verbum cordis*, que permitia aos olhos de Gadamer superar o esquecimento ocidental da linguagem enquanto redução a proposições decepadas do seu tronco de origem e, portanto, olvidadas dos pressupostos do seu horizonte hermenêutico. Relativamente ao esquecimento da linguagem, o *verbum interius* é a dialógica não-dita da pergunta e da resposta, o fenómeno hermenêutico originário, que exige uma concepção nova de filosofia<sup>48</sup>.

A acentuação da origem dialógica da linguagem visa criticar o domínio absoluto da lógica da proposição ou de *Peri Hermeneias* de Aristóteles e a sua avassaladora influência histórica. De facto, o *Peri Hermeneias* entrou na pré-história da *mathesis universalis*, quando Aristóteles comparou os nomes a pedras de calcular e os seus sequazes na tradição de Teofrasto e de Ammonius<sup>49</sup> restringiram o rigor da filosofia ao estudo das proposições e suas relações com a realidade externa e confiaram à Retórica e à Poética a análise do uso humano e perlocutório da linguagem. Como M. Heidegger, Gadamer considera a edificação da Lógica sobre a proposição «uma das decisões com mais pesadas consequências da cultura ocidental»<sup>50</sup>. O método no pensamento moderno está estreitamente vinculado ao privilégio lógico da proposição, que, uma vez matematicizada e após a crítica nominalista das essências e a substituição do conceito de substância pelo de função, se transformou numa linguagem científica universal, sistemática e estrutural, que representaria o conjunto de condições basilares a que todo o sentido válido teria de obedecer e cuja infracção justificaria a suspeita do sem-sentido. A crítica a este primado da lógica proposicional e ao seu desenvolvimento moderno com o esquecimento da verdade da dialógica aberta da pergunta e da resposta recebida da tradição platónico-augustiniana está presente no título da obra-mestra de Gadamer *Verdade e Método*, apesar da sua formulação copulativa.

<sup>47</sup> H.-G. GADAMER, *Hermeneutik II* 52.

<sup>48</sup> Cf. J. GRONDIN, «Zur Komposition von 'Wahrheit und Methode'» in: *Dithey-Jahrbuch* 8 (1992/3) 57-74.

<sup>49</sup> AMMONIUS, *In Aristotelis De Interpretatione Commentarius*, ed. A. Busse (Berlin 1887) 65. Cf. K.-O. APEL, *Transformation der Philosophie, I -Sprachanalytik, Semiotik, Hermeneutik* (Frankfurt/M. 1973) 126-127, 154, 282.

<sup>50</sup> H.-G. GADAMER, *Hermeneutik II* 193.

Nos escritos latinos e na Patrística, que em latim se expressou, ἑρμηνεύειν foi vertido por *interpretari* e ἑρμηνεία por *interpretatio*, mesmo que se tratasse apenas da enunciação. Por isso, Boécio latinizou deste modo ἑρμηνεία: «interpretatio est vox arcuata per se ipsam significans»<sup>51</sup>, a que Filão de Alexandria chamara exteriorização do «logos» (προφορὰ λόγου) e Clemente de Alexandria lera como manifestação do pensamento através da linguagem (ἡ τῆς διανοίας ἑρμηνεία)<sup>52</sup>. A interpretação como simples significante articulado é uma abstracção da prática dialógica dos homens, que marcou indelevelmente o Ocidente. Ao contrário da hermenêutica de Íon, que não ultrapassou a esfera intersubjectiva do poeta, do intérprete e do ouvinte ou leitor, o *Peri Hermeneias* de Aristóteles incide exclusivamente sobre a relação da enunciação ao termo real da sua referência<sup>53</sup>. O conceito de *hermeneia* abrange todas as formas de vozes articuladas com significação ou a esfera da φωνή σημαντική e, por isso, significação e interpretação são conceitos sinónimos. Para o Estagirita, a Hermenêutica é a Semântica Universal, que analisa a enunciação ou λόγος ἀποφαντικός como núcleo preferencial da linguagem enquanto lugar da interpretação, que é interpretação pela linguagem antes de ser uma interpretação da linguagem. A referência ao mundo das coisas ditas implica a diferença dos signos e, portanto, um comportamento livre, cujas expressões simbólicas nascem de um acordo institucional histórico (φατὰ συνθήκην) (*De Inter.* 16 a, 26-29). A análise filosófica do Estagirita pergunta pelas condições ontológicas de possibilidade não só das significações, que se fundam nos seres reais, mas do próprio homem enquanto «animal que tem linguagem» (ζῷον λόγον ἔχον, *Política*, A 2, 1253 a 9-10) e interpreta a sua realidade própria como «animal hermenêutico». Platão abriu o campo das práticas múltiplas de interpretação de poetas protagonizadas pelo talento dos rapsodos e Aristóteles em *Peri Hermeneias* reduziu toda a pulverização de interpretações ao conceito universal de interpretação como significação objectiva e verdadeira da proposição e não do texto e com exclusão de outros λόγοι como os que dizem pedidos, desejos, ordens, etc., que são remetidos para a Retórica e para a Poética. Aristóteles desmiticizou a «hermenêutica» de

<sup>51</sup> BOETHIUS, *Commentarium in librum Aristotelis Peri Hermeneias, liber primus*, ed. C. Meiser (Leipzig 1877) 32.

<sup>52</sup> J. GRONDIN, *Einfuehrung in die philosophische Hermeneutik* 28-29; M. BALMÈS, *Peri Hermeneias, Essai de Réflexion du point de vue de la Philosophie Première sur le Problème de l'Interprétation* (Fribourg Suisse 1984) 70<sup>o</sup>.

<sup>53</sup> Cf. P. RICŒUR, *Du Texte à l'Action, Essais d'Herméneutique II* (Paris 1986) 156-158; ID., *De l'Interprétation, Essai sur Freud* (Paris 1965) 29-36.

Platão, retirando-lhe o campo do mito e do poético e reduzindo-a a uma análise da proposição, que descreve as coisas como aparecem realmente, segundo o esquema «S é P», isto é, na secularização aristotélica a Hermenêutica transformou-se em Lógica proposicional, cujos símbolos exprimem estados de alma (παθήματα τῆς ψυχῆς, *De Inter. 16 a 3-4*) e através destes as coisas, pois foram despidos de toda a polissemia enigmática do mito. A identificação de «hermeneia» a «apophansis» faz da frase enunciativa um discurso, que, na terminologia de Heidegger, desvela ou vela o que aparece no mundo<sup>54</sup> mediante uma síntese, que no aspecto gramatical é reunião de nomes e verbos e na dimensão lógica é composição (σύνθεσις) e divisão (διαίρεσις) de determinações conceptuais. A Apofântica é objecto directo e imediato da crítica de Heidegger. Embora a proposição enunciativa desempenhe um papel central na linguagem científica, nas descrições da realidade e na linguagem quotidiana, ela não pode ocultar a sua fundação num mundo prévio e pre-predicativo, correlato do homem, porque «a pedra é sem mundo, o animal é pobre de mundo, o homem é formador de mundo», enquanto ζῷον λόγον ἔχον<sup>55</sup>. Porém, o homem forma o mundo a partir do que se apresenta a ele mesmo e o envolve, portanto dentro da sua abertura aos sendos na sua totalidade, de que o animal, preso do ambiente, carece<sup>56</sup>. A capacidade de compreender os seus pressupostos é o que distingue a existência humana originariamente em «situação hermenêutica»<sup>57</sup> e não apenas na estreiteza de um ambiente como o animal. A lógica da proposição não responde ao fenómeno originário da formação de mundo na «situação hermenêutica», porque o λόγος ἀποφαντικός apenas separa ao enunciar o que já está revelado mas não constitui pela primeira vez e em geral a possibilidade de revelação do sendo<sup>58</sup>. Se o mundo não é formado pela enunciação mas por esta pressuposto, há uma abertura originária do sendo, que precede toda a predicação e enunciação. Neste contexto, a «situação hermenêutica», expressão já usada por Heidegger pelo menos desde 1922<sup>59</sup>, é substi-

<sup>54</sup> M. HEIDEGGER, *Die Grundbegriffe der Metaphysik. Welt-Endlichkeit-Einsamkeit. Freiburger Vorlesung vom WS 1929/30, GA 29/30 (Frankfurt/M. 1983)*; ID., *Logik. Die Frage nach der Wahrheit. Marburger Vorlesung vom WS 1925/26, GA 21 (Frankfurt/M. 1976)* 143-161.

<sup>55</sup> ID., *Die Grundbegriffe der Metaphysik* 263.

<sup>56</sup> ID., *o. c.* 416-417.

<sup>57</sup> ID., *Sein und Zeit, Erste Hälfte*<sup>6</sup> (Tuebingen 1949) 231-232.

<sup>58</sup> ID., *Die Grundbegriffe der Metaphysik* 493-494.

<sup>59</sup> ID., «Phaenomenologische Interpretationen zu Aristoteles (Anzeige der hermeneutischen Situation)» in: *Dilthey-Jahrbuch 6(1989)* 237-269.

tuída por «abertura pre-predicativa» e «verdade pre-lógica» no semestre do inverno de 1929/30<sup>60</sup>, como aspectos da dimensão originária do λόγος, a que o λόγος ἀποφαντικός ou hermenêutico em sentido aristotélico se subordinava como um derivado. Esta relação entre originário e derivado é a espinha dorsal do projecto do mundo em que a ordem das enunciações se alicerçam nos modos de desvelamento do ser dos sendos. Apesar desta crítica à Apofântica aristotélica, dos treze cursos e seminários, que desde 1915 a 1930 Heidegger dedicou à Filosofia Antiga, sete incidiram directamente sobre Aristóteles, que foi um pensador preferido no seu itinerário filosófico e continuou uma presença constante no seu pensamento<sup>61</sup>. Quanto a Platão, apenas duas obras lhe foram directamente consagradas por Heidegger: *A Doutrina de Platão sobre a Verdade*, opúsculo escrito em 1940 e publicado em 1942, e o curso do semestre de inverno de 1924/25 sobre o *Sofista* preleccionado na Universidade de Marburg. A temática do pequeno livro *A Doutrina de Platão sobre a Verdade* foi objecto de três cursos na Universidade de Freiburg antes de ser publicada: no curso do semestre de inverno de 1931/32 sobre *A Essência da Liberdade*, no curso do semestre de Verão de 1993 sobre *A Pergunta Fundamental da Filosofia* e no curso do semestre de inverno de 1933/34 sobre a *A Essência da Verdade*. Duas obras já publicadas de Heidegger, a *Introdução à Metafísica* (curso do semestre de verão de 1935 em Freiburg e *Nietzsche I e II* (lições de 1936/7, 1937, 1939, 1940, 1941), dedicaram a Platão longos desenvolvimentos. As outras obras de Heidegger actualmente disponíveis – cursos, ensaios, conferências ou tratados – fazem apenas alusões a Platão, que se estendem por alguns parágrafos e raramente ultrapassam páginas<sup>62</sup>. Por isso, o que Heidegger mais estimou no seu discípulo Gadamer, foi a sua profunda e constante investigação de Platão, que viria compensar a compreensão unilateral do mestre, consciente de que, segundo o testemunho de G. Picht, a essência do pensamento platónico lhe fora obscura e estranha<sup>63</sup>. Neste contexto, Gadamer planeou desde cedo uma obra sobre Platão, que documentasse não só a sua contribuição positiva no terreno do Platonismo mas também uma posição crítica relativamente ao Mestre M. Heidegger. Essa obra é o volu-

<sup>60</sup> ID., *Die Grundbegriffe der Metaphysik* 494.

<sup>61</sup> Cf. A. BOUTOT, *Heidegger et Platon. Le Problème du Nihilisme* (Paris 1987) II ss.

<sup>62</sup> ID., o. c. 9-11.

<sup>63</sup> Cf. G. PICHT, «Die Macht des Denkens» in: G. NESKE, Hrsg., *Erinnerungen an Martin Heidegger* (Pfullingen 1977) 203.

me VII das Obras Completas de H.-G. Gadamer, que rivaliza em elevação com *Verdade e Método* e situa o autor na tradição platônica<sup>64</sup>. Desde Schelling, todos os filósofos alemães de renome incorporaram no seu pensamento uma determinada leitura do pensamento grego, a que o próprio Gadamer chamou «a grecomania do filosofar alemão»<sup>65</sup>. Como Hegel, Nietzsche e Heidegger, Gadamer reconstrói com densidade a história do pensamento antigo desde Parmênides, Heraclito, Platão, Aristóteles até Plotino, que se poderia chamar «a destruição socrática da Filosofia Grega»<sup>66</sup>, no sentido em que destruição abre um caminho novo a motivos originários do pensamento grego através da remoção dos obstáculos das visões deformadoras. De facto, Gadamer aprendera com Heidegger a destruir conceitos para libertar o que por eles estava reprimido e velado, mediante o acesso à fonte, donde jorra um novo perguntar. O que a destruição gadamariana pretende libertar no pensamento helénico, é a «substância socrática», que tem sido esquecida no que respeita o pensamento antes e depois de Sócrates. Para isso, é necessário ler de outro modo a dimensão «fisiológica» de pensadores como Parmênides e Heraclito a fim de realçar as suas intenções éticas, que se enraizavam na consciência religiosa da finitude humana. Esta atitude destrói a construção aristotélica de uma Filosofia da Natureza, que iniciada nos Pré-socráticos terminaria teleologicamente na *Física* do Estagirita. É sobre a figura de Sócrates que Gadamer concentra o seu esforço filosófico, precisando com mão firme os seus traços configuradores: fundação religiosa do não-saber, abandono da Filosofia da Natureza, consagração à temática da Ética e às questões da Filosofia Prática. Nesta intenção, o vínculo de Platão ao diálogo não se deve dissolver, pois ele jamais foi totalmente eleata, não defendeu uma ontologia dos dois mundos e permaneceu «socrático», isto é, um pensador consciente dos limites do saber humano vividos na sua profunda convicção religiosa, crítico da ambição do «saber técnico» dos seus adversários sofistas e defensor do diálogo como método de filosofia. Ao traçar uma nova via de acesso a Parmênides, pergunta Gadamer se somos fiéis a este «pensamento inicial» e a nós mesmos, se continuarmos a lê-lo à luz daquela história construída por Platão e Aristóteles e não de outras possibilidades, que ainda não exerceram a sua influência<sup>67</sup>. O escopo imediato

---

<sup>64</sup> O. POEGELLER, «Hermeneutik und Dekonstruktion» in: ID., *Schritte zu einer hermeneutischen Philosophie* (Freiburg/Muenchen 1994) 497.

<sup>65</sup> H.-G. GADAMER, «Die griechische Philosophie und das moderne Denken» in: ID., *Gesammelte Werke, Bd. VI* (Tuebingen 1985) 3.

<sup>66</sup> J. GRONDIN, *Der Sinn fuer Hermeneutik* (Darmstadt 1994) 57.

<sup>67</sup> H. G. GADAMER, *Gesammelte Werke, Bd. VII* 14.

de Gadamer é destruir a leitura tradicional incrítica e irreflectida de Parménides e libertar a possibilidade de uma nova influência do texto mediante uma interpretação diferente. O conceito heideggeriano de destruição integra o conceito gadameriano de «eficácia histórica», desenvolvido nas suas grandes linhas já nos estudos dos anos 30 sobre Platão, Parménides, Heraclito e Demócrito<sup>68</sup>. Enquanto Heidegger procurou em Parménides e Heraclito a φύσις como uma chegada à presença do presente e privilegiou em Aristóteles a *Física* em consonância com o pensamento «fisiológico» dos Pré-Socráticos, Gadamer destrói esta concepção do seu Mestre, pois o pensamento da φύσις é menos pré-socrático do que aristotélico, justificando-se a eliminação da «fisiologia» dos começos da Filosofia Grega. Não foi o tema da Natureza mas o dos múltiplos extravios do homem que se constituiu objecto da Filosofia dos primeiros pensadores e não passa de ingenuidade hermenêutica interpretar o poema de Parménides em sentido ontológico. O discurso do ser, oposto à confusão da errância humana, é uma perspectiva dos deuses, como aliás o caminho do λόγος. Deste modo, o mundo dos homens situa-se aquém do ser<sup>69</sup> e o dualismo dos dois mundos do pensamento e dos sentidos professado pela interpretação tradicional não passa de uma criação aristotélica, dado que para Parménides o «outro mundo» é apenas o dos deuses, como em Sócrates. Ao perguntar se Heraclito apresentou alguma Cosmologia<sup>70</sup>, a intenção de Gadamer é ver no filósofo crítico de Éfeso um crítico das concepções e conjecturas, que a inteligência humana insensata forja sobre a Natureza. A desilusão de Sócrates perante a Filosofia da Natureza está na raiz da pergunta pelo Bem e pelo sentido da práxis, que nenhuma técnica pode sofisticamente dominar. Na distinção entre τέχνη e φρόνησις, que percorre a investigação gadameriana da Filosofia Grega, esboça-se já a distinção, que deu nome em 1960 à sua obra mundialmente conhecida *Verdade e Método*. Sob inspiração originalmente socrática, a separação entre Ciências do Homem e Ciências da Natureza, verdade e método, φρόνησις e τέχνη não só justifica a destruição da «Fisiologia inicial do pensamento grego mas também o enérgico protesto de Gadamer contra o domínio universal e exclusivo das Ciências da Natureza e da sua metodologia científica. A pergunta socrática pela virtude e pelo bem ficou submersa sob a construção aristotélica de um Platonismo ontológico cindido em dois mundos e, por isso, o verdadeiro sucessor do Socratismo teria sido o

<sup>68</sup> M. RIEDEL, *Hoeren auf die Sprache* 367 ss.

<sup>69</sup> H.-G. GADAMER, *Gesammelte Werke*, Bd. VII 3-31.

<sup>70</sup> ID., *o. c.* 51.

Aristóteles da *Ética* e não Platão. A crítica de Gadamer liberta a pergunta socrática pela virtude e pelo bem e mantém a sua continuidade em Platão e em Aristóteles. Assim, na *Ética* de Aristóteles encontrou Gadamer não já o crítico de Platão e de Sócrates platónico mas o filósofo, que recebeu e integrou no seu pensamento a herança espiritual de Sócrates e Platão, ao perguntar pelo sentido do bem logo no começo de *Ética* a Nicómaco<sup>71</sup>. As ideias de Bem, de político e de prático não são produtos sofisticados de qualquer convenção mas resultam da ascensão do homem fáctico, vítima de erros e de ilusões à apreensão noética dos noemas inter-humanos. As ideias da vida prática aparecem na esfera sensível da comunidade dos homens a fim de que eles se não deixem seduzir pelas convenções e pelo respectivo universo técnico, que a ideia de práxis transcende, dada a diferença ontológica entre *φρόνησις* e *τέχνη*<sup>72</sup>. A análise do saber realizada por Aristóteles, de que resultaram as cinco figuras de *téchne*, de *epistème*, de *phrónesis*, de *sophia* e de *vous*, oferece a Gadamer a oportunidade de avaliar os lucros e as perdas inerentes ao uso da linguagem conceptual. O que se perde é sem dúvida «a polissemia inesgotável» da palavra poética, que na obra de arte do diálogo socrático e pela sua inserção na vida inclui verdade, que jamais o conceito poderá exaurir plenamente<sup>73</sup>. Ao lado da experiência estética transconceptual, está a motivação ética que não só mantém a originalidade das Ciências Humanas mas também justifica a destruição da leitura físico-ontológica da Filosofia Grega e da sua influência histórica. Por isso, permanece crítica a Hermenêutica de Gadamer e intocável a sua proximidade relativamente à *Ética* de Aristóteles, à *Estética* do mundo clássico e à *Dialógica* como fonte da linguagem.

A viragem dialógica da Hermenêutica, que é a superação gadameriana da Metafísica e da Dialéctica Idealista, invoca o mesmo pressuposto em que se alicerça a dialéctica platónica e se enlaçam os homens em comunicação: a anamnese. Vinda do mito, a anamnese é uma rememoração com um sentido «altamente racional», que não é apenas da esfera da alma individual mas «do espírito, que nos pode vincular» mediante a transgressão do egocentrismo. De facto, na rememoração de Gadamer ser-em-diálogo significa «ser-para-além-de-si, pensar o outro e regressar a si como a um outro»<sup>74</sup>. Compreender é sempre compreender de outro modo e não fixar-se numa identidade cristalizada. Compreender significa na etimolo-

---

<sup>71</sup> ID., *o. c.* 374.

<sup>72</sup> J. GRONDIN, *o. c.* 67.

<sup>73</sup> H.-G. GADAMER, *o. c.* 377.

<sup>74</sup> ID., *Destruktion und Dekonstruktion* 369.

gia alemã representar a causa de outrem perante o tribunal ou qualquer outra instância e na Hermenêutica heideggeriana a capacidade de o homem se colocar no lugar do outro, não para uma repetição estéril mas para dizer o que aí compreendeu e o que tem a dizer sobre o assunto<sup>75</sup>. Assim como em Heidegger a pergunta pelo Ser acontece num tempo extático e tridimensional, que destrói o tempo unidimensional da presença metafísica, assim a tarefa destruidora de Gadamer centrou-se na libertação do «fardo da herança da Ontologia da substância» através do diálogo e da linguagem nele procurada e construída em comum, em que a lógica da pergunta e da resposta destrói todas as proposições acabadas da Apofântica e toda a síntese definitiva da compreensão monológica da Dialéctica e remete para um sentido dialógica inatingível por qualquer palavra ou proposição singular. No binómio pergunta-resposta continua a relação entre não-dito e dito, que antecede toda a actividade dialéctica criadora de oposições e da sua sublimação sintética numa nova proposição<sup>76</sup>. Gadamer rejeita a acusação de queda no logocentrismo da Metafísica Grega, quando ele opta pela dialéctica aberta de Platão ou se interessa pela «renovação e repetição» especulativas de Aristóteles realizadas por Hegel. Também Platão analisou «logoi» insanáveis na sua debilidade sem neles se perder nem de qualquer modo enfraquecer o seu incansável esforço dialéctico e dialógico, que mantém «algo do mistério superior do diálogo», cuja prossecução não só nos muda mas também nos devolve a nós mesmos e nos reúne. A força poética de Platão pode transmitir ao leitor a originalidade das suas criações para serem recebidas num presente novo, porque operou a destruição de palavras mortas, mesmo em muitos dos seus mitos, e, por isso, libertou o pensamento<sup>77</sup>.

Na «idade hermenêutica da razão», mestre e discípulo, Heidegger e Gadamer, releram os Gregos com diferentes apropriações: um sondou o início auroral do pensamento na companhia de Aristóteles, o outro, fascinado pela figura de Sócrates, empreendeu a nova maiêutica da «destruição socrática da Filosofia Grega» ou a libertação de possibilidades novas e das correlativas influências e recepções históricas reprimidas pela hegemonia de interpretações, que se deixaram de interrogar. Sem crítica não há tradição viva do perguntável e as palavras morrem nas proposições definitivas e ocas de mistério, que muito mais do que a cicuta, sentenciam

---

<sup>75</sup> ID., «Dekonstruktion und Hermeneutik» in: A. GETHMANN-SIEFERT, Hrsg., *Philosophie und Poesie* 7-8).

<sup>76</sup> ID., *Destruction and Deconstruction* 370.

<sup>77</sup> ID., *Destruction and Hermeneutik* 14.

os mestres, que desde a Grécia nos ensinam a perguntar e a investigar. Sem o espanto da pergunta, mãe da linguagem e fonte de interpretações, circula um pensamento consumista, efêmero e débil como toda a mediocridade e incapaz de «gigantomaquia» à volta do ser e de luta dialógica pela verdade contra o fundamentalismo do método<sup>78</sup>, que é a *hybris* dos tempos modernos. Sem destruição socrática não há Hermenêutica Filosófica para o nosso tempo.

---

<sup>78</sup> P. FRUCHON, *L'Herméneutique de Gadamer, Platonisme et Modernité* (Paris 1994) *passim*.