

Revista Filosófica de Coimbra

VOL. 4 • N.º 8 • OUTÚBRO 95

MIGUEL BAPTISTA PEREIRA - *A Crise do Mundo da Vida no Universo Mediático Contemporâneo*

AMÂNDIO AUGUSTO COXITO - *Luís A. Vernei e J. Locke: Linguagem e Comunicação*

MARIA LUÍSA PORTOCARRERO F. SILVA - *Problemas da Hermenêutica Prática*

HANS-ULRICH HOCHÉ - *Universal Prescriptivism Revised; or: The Analyticity of the Golden Rule*

MARIA LUÍSA RIBEIRO FERREIRA - *A propósito da Formação de Professores - Notas para um Debate*

J. NEVES VICENTE - *Educação, Diálogo, Crítica e Libertação na Acção e no Pensamento de Paulo Freire*

PROBLEMAS DA HERMENÊUTICA PRÁTICA

MARIA LUÍSA PORTOCARRERO F. SILVA

É como filosofia prática que H.G.-Gadamer caracteriza, nos seus últimos textos, o intuito verdadeiro de uma Hermenêutica Filosófica.¹ São os problemas da praxis e da comunicação inter-humana que, em sua opinião, sempre deram origem à mediação de tipo hermenêutico.² “A Hermenêutica (...) pertence ao âmbito da *scientia practica*”³. Representa uma forma da compreensão ou experiência de sentido que desenvolve “uma capacidade natural do ser humano”⁴, a capacidade de orientação e eleição num mundo vivido em mediação ou comunidade.⁵

A relação entre a comunidade, enquanto verdadeiro sentido do humano⁶, e a alienação ou estranheza, que hoje se vive, de um modo incômodo mas quasi-natural,⁷ radicaliza segundo o autor, a urgência da Hermenêutica, não como metodologia de um qualquer tipo de ciência ou comportamento, mas como *formação* e recordação do que na humanidade do homem é imutável, apesar de toda a pressão social da standardização ou repetição⁸ e da vivência contemporânea do primado do consumo, da solidão e da alienação.⁹

¹ Cf. H.G.-Gadamer, *Gesammelte Werke II. Hermeneutik 2. Wahrheit und Methode II. Ergänzungen. Register* (Tübingen, Möhr) 1986, 219-329. ID, “Was ist Praxis? Die Bedingungen gesellschaftlicher Vernunft” in ID, *Vernunft im Zeitalter der Wissenschaft* (Frankfurt Suhrkamp) 1980, 54-77; “Hermeneutik als praktische philosophie” in ID, *ibidem*, 78-109.

² Cf. ID *Gesammelte Werke II. Hermeneutik II, Wahrheit und Methode II*, 297.

³ Cf. ID, *ibidem*, 427.

⁴ Cf. ID, *ibidem*, 301.

⁵ Cf., *Das Erbe Europas* (Frankfurt, Suhrkamp), 1990, 123.

⁶ Cf. ID, *Lob der Theorie* (Frankfurt, Suhrkamp), 1985, 136.

⁷ Cf. ID, *ibidem*, 123-138.

⁸ Cf. ID, *ibidem*, 131.

⁹ Cf. ID, *ibidem*, 132-133.

O autor encontra assim o problema nuclear da sua hermenêutica da finitude, como, aliás, já tivemos ocasião de analisar num artigo anteriormente publicado¹⁰, numa concepção praxística da interpretação, ou seja, na recuperação do problema hermenêutico fundamental da aplicação¹¹.

A defesa da aplicação (*subtilitas applicandi*) hermenêutica com tudo o que ela comporta tem, segundo o autor, um carácter modelar na orientação da praxis hermenêutica. Por isso, há que recuperá-la contra o paradigma puramente técnico de compreensão e da praxis, que hoje vigora no mundo.

Tal defesa, de raiz humanista, conduz a crítica severa que o autor faz à transformação metodológica sofrida pela essência da Hermenêutica no período do Romantismo e Historicismo¹² bem como a necessidade sentida, logo desde o início da obra *Verdade e Método*, de alargar o espaço possível da experiência humana para além dos limites estreitos da metodologia teórico-científica¹³.

A aplicação é um outro modelo de experiência. Ora, o conceito de experiência, sempre associado à problemática humana do sentido (e é sobre a temática e praxis humana do sentido que a Hermenêutica versa), é um dos conceitos menos esclarecidos que possuímos¹⁴. Necessário é pois esclarecê-lo, revelar a sua raiz existencial, dado que ela tem uma essência profundamente pessoal, negativa¹⁵, hermenêutica e comunitária — a articulação hermenêutica faz parte da essência da experiência —, que toda a metodologia científica, incluindo a das ciências do espírito preferiu ignorar¹⁶ a experiência não é apenas uma instância de controlo e verificação de hipóteses, como nos fez crer a Modernidade¹⁷. Pelo con-

¹⁰ Cf. M. L. PORTOCARRERO F. SILVA, "Retórica e Apropriação na hermenêutica de Gadamer", in Revista Filosófica de Coimbra, (1994) nº5, vol. 3, 93-119.

¹¹ Cf. H-G. GADAMER, *Gesammelte Werke, I. Hermeneutik I. Wahrheit und Methode I. Grundzüge einer philosophischen Hermeneutik* (Tübingen, Möhr, 1986), 312ss; ID, *ibidem*, *Le Problème de la Conscience Historique* (Paris, Louvain, Nauwelaerts 1963), 65ss.

¹² Cf. ID, *op. cit.* 177-269; ID, *Gesammelte Werke, II. Hermeneutik II, Wahrheit und Methode II*, 37ss. cf. também 301-319; 387-425.

¹³ Cf. ID *Gesammelte Werke, I. Hermeneutik I. Wahrheit und Methode I*, 9-174; ID, *Die Aktualität des Schönen. Kunst als Spiel, Symbol und Fest.* (Stuttgart, Reclam 1977).

¹⁴ ID, *op. cit.*, 352.

¹⁵ C.F. "Das Wesen der Hoffnung ist seit Aischylos Prometheus eine so klare Auszeichnung, der menschlichen Erfahrung, dass man angesichts ihrer anthropologischen Bedeutung das Prinzip, den teleologischen Masstab der Erkenntnisleistung allein gelten zu lassen als einseitig ansehen muss." ID, *Ibidem*, 355.

¹⁶ Cf. ID, *ibidem*, 352.

¹⁷ Cf. ID, *ibidem*, 358-359.

trário, é parte integrante do modo sempre insatisfeito ou inseguro de ser do existir humano no mundo¹⁸. É sempre a experiência de alguém concreto, pessoal e singular; de alguém que faz experiências porque é capaz de sair de si, encontrar o Outro (diferença), ser por ele afectado, e por isso se espantar¹⁹. Logo, não é um processo puramente teórico-cognoscitivo que visa mecanicamente a formação de regularidades típicas — o problema do universal²⁰. É, antes de mais, um acontecimento vivido que pressupõe as expectativas de um ser de carne e osso, na sua vivida relação linguística com os outros, num espaço e num tempo determinados.

A verdadeira experiência, lembra-nos mesmo Gadamer, contraria sempre as nossas expectativas, é sobretudo dolorosa e desagradável²¹, abre-nos novos horizontes, põe-nos radicalmente em questão²² pela revelação do outro ou alteridade²³. Nela se encerra, como já o Hegel o manifestou, o importante problema da formação da consciência humana,²⁴ tema tão descuidado por toda a filosofia tradicional, de cunho epistemológico, e hoje, como nunca, tão suscitado²⁵! A formação ou modo de ser do existir humano designa um processo (tempo) ou um caminho que exige uma forma específica de saber, “que nada tem a ver com a sabedoria que se ensina nas universidades”,²⁶ mas antes com a vida prática das relações inter-humanas e suas decisões. Permite que cada um aprenda com o outro,²⁷ que se questione por seu intermédio, que veja as coisas por novos prismas, isto é, que se liberte do seu egocentrismo natural e reconheça o mundo como multiplamente habitado e, por isso, amplamente partilhado.

Ora, é justamente isto que hoje não acontece. Daí que Gadamer, um humanista confesso, se indigne e ache necessário que a Filosofia tome posição.

¹⁸ Cf. “Das ist jene Erfahrung die stets selber erworben sein muss und niemandem erspart werden kann. Erfahrung ist hier etwas, was zum geschichtlichen Wesen des Menschen gehört.” ID, *ibidem*, 361-362.

¹⁹ Cf. ID, *ibidem*, 362ss.

²⁰ Cf. ID, *ibidem*, 358-359

²¹ Cf. ID, *ibidem*, 362.

²² Cf. “Das Erfahrung vorzüglich die schmerzliche und unangenehme Erfahrung ist, bedeutet nicht etwa eine besondere Schwarzfärberei, sondern lässt sich aus ihrem Wesen unmittelbar einsehen”. ID, *ibidem*, 362.

²³ Cf. ID, *ibidem*, 366-367.

²⁴ Cf. ID, *ibidem*, 15ss; 360-361.

²⁵ Cf. ID, *Kleine Schriften IV, Variationen* (Tübingen, Möhr, 1977), 179.

²⁶ Cf. ID, *Lob der Theorie*, 104.

²⁷ Cf. ID, *ibidem*, 147; Cf. ID, *Das Erbe Europas*, 104.

O homem formado pela Modernidade na concepção cientista da experiência, adoptada pela própria filosofia, não sabe já ouvir o outro²⁸. Quer, a todo o custo, segurança e certezas. Instala-se no pensamento calculador e na recusa de toda a novidade. Deixou de fazer experiências, deixou de se espantar. E este processo, habitualmente chamado de esquematização puramente gnosiológica do mundo tem raízes fundas. Iniciou-se, segundo Gadamer, com a distinção aristotélica entre o universal da ciência e o universal comum²⁹, conduzindo lentamente a filosofia a um beco sem saída e o homem, cada vez mais fechado sobre si a cidadão de dois mundos,³⁰ artificialmente separados: o mundo da ciência, da experimentação, do poder e do cálculo e o mundo comum, das experiências quotidianas que dão que pensar, suscitam problemas, obrigam a agir, mas cuja racionalidade ético-dialógica não alcançou, na tradição moderna, por confronto com a científica, qualquer estatuto válido.³¹

Ora, à Hermenêutica, cujas raízes mais profundas são como refere o autor, o legado do humanismo clássico e toda a tradição da antiga *scientia practica*³², desenvolvida no contexto da ética e da política aristotélicas, cabe, por direito, interrogar-se pelos limites da Modernidade, reabilitando experiências de sentido vitais para a humanidade, que apesar de esquecidas não foram anuladas. São elas experiências nas quais se exprime uma antiga concepção de verdade que nada tem a ver com os meios de que dispõe a metodologia científica”.³³

Com efeito, a verdade não tem aqui o seu fundamento na universalidade e apodicidade dos juízos humanos, mas antes no modo imediato e insubstituível com que afecta, implicando-a, na sua luz, a existência singular concreta e a orienta na sua infundável busca de sentido. A verdade da obra de arte, a verdade revelada pela história ou pelas longas conversações, que sabem manter entre si aqueles que estão prontos para o diálogo, contraria os critérios rígidos da objectividade científica, exige a

²⁸ Cf. *neste sentido*, ID, *Kleine Schriften IV*, 109 ss; 178-179.

²⁹ Cf. ID, *Gesammelte Werke I Hermenutik I, Wahrheit und Methode I*, 357-358.

³⁰ Cf. ID, “Bürger zweier Welten” in MICHALSKI, K. (Hrsg), *Der Mensch in den modernen Wissenschaften. Castelgandolfo Gespräche* (Stuttgart, Ernst Klett, Verlag, 1965), 185-199.

³¹ “Zur Praxis gehört wählen, sich für etwas und gegen etwas entscheiden, und darin ist eine praktische Reflexion wirksam, die in sich selber in höchstem Masse dialektisch ist”. ID, *Vernunft in Zeitalter der Wissenschaft*, 69.

³² Cf. ID, *Gesammelte Werke I .Hermeneutik I. Wahrheit und Methode I*, 317-329; ID, *Gesammelte Werke II. Wahrheit und Methode II*, 301 ss; 433.

³³ Cf. ID, *op. cit.* 1-2.

participação de quem nela se joga, e é insubstituível para o processo de desenvolvimento da humanidade do homem.

A problemática da aplicação, ou do ser afectado por este tipo de verdade na qual se centra toda a questão de uma interpretação ligada à vida, contra a ideia habitual de uma interpretação anónima, distante, ou puramente desinteressada visa, assim repôr o modelo de uma “filosofia que nasça discutida, humanizada e mais preocupada com o homem como ser que pergunta do que como um ser que institui respostas”.³⁴

De facto, sempre foi a pergunta, ou o homem que pergunta o motor da Filosofia e da Hermenêutica. Mas não nos podemos esquecer que se o homem como pessoa individual concreta, que sofre, se espanta e pergunta pelo sentido da sua vida — por isso quer saber, e dá origem à Cultura, à Filosofia, à Ciência à Arte etc.³⁵ — não foi o tema claro da filosofia tradicional, habituada desde os gregos a perguntar pelo ser das coisas³⁶, o homem *sujeito* de Modernidade elevou-se a centro único do sentido, a *subjectum* clarividente, que por isso mesmo já não pergunta nem interpreta. Impõe mecanicamente soluções definitivas.

A Modernidade e o sujeito, como seu núcleo fundamental, abriram assim com o seu reino de certezas, dogmas e leis, toda uma série de problemas e consequências, que hoje se impõem³⁷ e exigem uma séria reflexão, nomeadamente quando as antigas bases da segurança são abaladas³⁸ pela irrupção de realidades como, a finitude, a morte, o sofrimento e a urgência do saber decidir, para além de todo o dogma ou certeza.

Aqui, lembra-nos o autor, “a comunicação entre os seres humanos constata os limites do *imperativo científico*, é uma comunicação que já não é intercâmbio de provas, mas um tipo particular de relação da existência com a existência”³⁹.

É o horizonte do que vincula os homens entre si que agora irrompe, contra toda a racionalidade constringente da ciência, obrigando o homem a repensar-se na sua dimensão relacional de espanto e vontade de sentido.⁴⁰

³⁴ A MORATALLA, *El Arte de Poder no Tener Razon. La Hermenêutica Dialógica de H.-G. Gadamer*, (Salamanca, Publicaciones Universidad Pontificia) 1991, 226.

³⁵ Cf. H.-GADAMER, *Vernunft im Zeitalter der Wissenschaft*, 63ss.

³⁶ Cf. J. MARIAS *El Tema del Hombre. Antologias Filosóficas I* (Madrid, Revista de Occidente) 1943, 11.

³⁷ Cf. ID, *Kleine Schriften IV*, 177-179.

³⁸ Cf. ID, *ibidem*, 180-181.

³⁹ Cf. ID *Gesammelte Werke II. Wahrheit und Methode II*, 54.

⁴⁰ Cf. ID, *Vernunft im Zeitalter der Wissenschaft*, 72ss.

Discípulo de Heidegger e de toda uma nova concepção de estar no mundo, que pela primeira vez pergunta pelo ser do homem, porque não o considera evidente, isto é, parte da finitude, e sua opacidade, do sofrimento e da morte como motivos de toda a pergunta ou “hermeneia” verdadeira, Gadamer sabe que as raízes do moderno antropocentrismo não são hoje mais sustentáveis.⁴¹

O modelo do homem faústico, puro *subjectum*, isolado, dividido por dois mundos, mas totalmente absorvido, como ser racional que é, num processo de planificação infinita, que tritura definitivamente a sua individualidade concreta⁴² tem tido consequências desastrosas. Daí que seja necessário repensar a existência, reencontrar o enraizamento do questionamento filosófico no “*Dasein*” fáctico⁴³, nomeadamente a partir do momento em que na mentalidade ocidental se instala definitivamente a suspeita contra a certeza da consciência.⁴⁴

Para Gadamer esta é realmente a tarefa hermenêutica que os três grandes mestres da suspeita — Nietzsche, Freud e Marx — lançam dramaticamente à filosofia contemporânea. Tal tarefa já a problemática das ciências do espírito, dominante nos finais do séc. XIX, teve o mérito de explorar apesar dos limites em que a encerrou ainda o modelo gnosiológico dominante.⁴⁵

Mas foi sobretudo o horizonte da Fenomenologia, com a sua crítica ao ideal de Filosofia pautado pelo positivismo das ciências e com toda a sua apologia de um urgente regresso ao “mundo da vida” ou à experiência pré-científica, mediante a epochê das ciências, para captar a vida e o mundo, aquém de todo o modo de ser objectivado do mundo”⁴⁶, que permitiu à hermenêutica do humano a sua constituição pela descoberta fundamental da historicidade, da intersubjectividade e do seu verdadeiro núcleo: a corporeidade do existir.

Só por meio da relação com o meu corpo chego a ser realmente humano e alcanço assim um lugar no tempo e na natureza, dizia já Husserl,

⁴¹ Cf. ID, *Kleine Schriften* IV, 180-181.

⁴² Cf. ID, “*Welt ohne Geschichte, Eröffnungssprache*” in H.-GADAMER (ed.) *Truth and Historicity. Verité et Historicité* (The Hague Martinus Nijhoff, 1972), 1-8.

⁴³ “Worauf es wesentlich ankommt, sei vielmehr die Verwurzelung des philosophischen Fragens in faktischen menschliche Dasein zu finden”, ID, *Gesammelte Werke 10. Hermeneutik im Rückblick* (Tübingen, Mohr), 1995, 62-63.

⁴⁴ Cf. ID, *Gesammelte Werke II, Wahrheit und Methode 2*, 482-483.

⁴⁵ Cf. ID, *ibidem* I, 177-246; ID *ibidem*, II, 27-44.

⁴⁶ M. BAPTISTA PEREIRA, “Sobre a condição humana da ciência”, Separata da Revista da Universidade de Coimbra, (Coimbra, 1990), 8.

abrindo para o pensamento filosófico um terreno importante e inexplorado: o do corpo-próprio ou finitude como verdadeiro chão de toda a busca humana de sentido.⁴⁷

Vários são os filósofos contemporâneos que directa ou indirectamente influenciados por Husserl avançam por este novo caminho, abrindo-se assim ao mistério do corpo humano como raiz verdadeira e impensada de todo o pensar. Por terra caem os dualismos tradicionais. A linguagem do *meu corpo e eu* deixa de ter sentido, para dar lugar à do *meu corpo-eu*.⁴⁸

Quer isto dizer que uma ideia nova se impõe na cultura ocidental: o homem é um ser singular, único, finito, mortal e não uma essência abstracta. Define-se por relação à vida, é carne do mundo, um corpo orgânico consciente⁴⁹. Por outras palavras: é o corpo que define o humano na sua individualidade de um eu pessoal⁵⁰. Não tem pois qualquer sentido falar de uma alma ou de consciência onnipotente separada do corpo e dos outros.

“Animal superior, o homem explica-se agora a partir da orgânica vital que partilha com os outros seres vivos”.⁵¹ É visto como um ser enraizado no universo pulsional, mas num pulsional que nele se torna consciente.⁵² Como nos diz P. Lain Entralgo, “o homem é uma estrutura material, aparecida com a evolução do universo”, uma forma particular da matéria cósmica⁵³ que *misteriosamente* se torna pensante, autoconsciente, livre, deseja a imortalidade e é talvez imortal”.⁵⁴ É intencionalidade: uma abertura supra-situacional e supra-instintiva. É desejo de sentido e de um ultra-sentido.⁵⁵ Um ser insatisfeito, porque pergunta sempre pelo último ficando condenado ao penúltimo.⁵⁶ Vive na esfera do não

⁴⁷ Cf. P. LAIN ENTRALGO, *El Cuerpo Humano. Teoría Actual* (Madrid, Espasa Calpe) 1989, 116 ss.

⁴⁸ Cf. ID, *ibidem*, 323.

⁴⁹ Cf. “ C’est par rapport à la vie que se définit maintenant le statut de l’homme”. YVES, LEDURE, *Transcendences. Essai sur Dieu et le Corps* (Paris, Desclée de Broauer) 1989, 69.

⁵⁰ Cf. ID, *ibidem* 80-81.

⁵¹ Cf. ID, *ibidem*, 103.

⁵² Cf. L’homme est corps sans se réduire au corporel biologique. Il est enraciné dans l’univers pulsionnel, mais un pulsionnel qui en lui devient “conscient”. ID, *ibidem*, 81

⁵³ Cf. P LAIN ENTRALGO, “EL cuerpo y la esperanza” in *Corpo e Espírito. Igreja e Missão Revista Missionária de Cultura e Actualidade* (155-158), 1992, 178.

⁵⁴ Cf. ID, *Cuerpo y Alma. Estructura Dinámica del Cuerpo Humano* (Madrid, Espasa Calpe) 1991, 235.

⁵⁵ ID, op. cit. 33-334.

⁵⁶ ID, *Cuerpo y Alma*, 15.

actual; ultrapassa sempre o puramente dado; é esperança genuína⁵⁷. Por isso, transcende os limites estreitos do âmbito da utilidade e auto-conservação, próprios do animal, abrindo-se à história, à formação, ao símbolo, ao Justo, ao Belo, ao Bom, enfim a todo o reino da alteridade e do possível⁵⁸.

De facto, o estudo sério e autónomo do corpo humano, iniciado a partir dos finais do séc.XIX, não só no contexto da Filosofia, como no âmbito das próprias ciências médicas⁵⁹, explica o humano a partir de um antecedente biológico sem o reduzir a ele⁶⁰. Impõe de um modo decisivo a seguinte ideia na cultura contemporânea: o homem não pode mais conceber-se como puro sujeito pensante, dotado de um corpo máquina do qual facilmente se liberta⁶¹. Pelo contrário, ele é inteiramente corpo e inteiramente espírito, uma realidade tensional, um pedaço de química viva, que por um salto inexplicável, sente, espera, quer e pensa⁶². É uma estrutura material paradoxal, aparecida, como as outras, no decurso da evolução do universo e, no entanto muito diferente de todas elas: “uma estrutura essencialmente nova relativamente às que a precederam e dotada de propriedades estruturais essencial e qualitativamente diferentes daquelas que revelaram as estruturas anteriores”⁶³.

O que caracteriza a novidade do humano é justamente a sua excentricidade⁶⁴, lembra-nos Gadamer, neste mesmo contexto. É o facto de nele todo o esquema orgânico da pura animalidade biológica ser inteiramente

⁵⁷ Cf. ID *La Espera y la Esperanza. Historia e Teoria do Esperar Humano* (Madrid, Alianza Editorial 1984) 503; ainda ID, *El Cuerpo y la Esperanza* 179-180. Cf. neste mesmo sentido H.-G. GADAMER, *Platos dialektische Ethik. Phänomenologische Interpretationen zum Philebos* (Hamburg, Felix Meiner, 1983).

⁵⁸ Cf. H.-G. GADAMER, *Lob der Theorie*. 1983, 9-25.

⁵⁹ Cf. P. LAÍN ENTRALGO, *El Cuerpo Humano. Teoria Actual*.

⁶⁰ Cf. J. LEDURE op. cit., 103.

⁶¹ Cf. P. LAIN ENTRALGO, *El Cuerpo Humano. Teoria Actual*, 115ss.; A VERGOTE, “Le corps”, in S. Grácia Bardon (ed.) *La Signification du Corps. Groupe de Synthèses de Louvain*. (Cabay Louvain-La-Neuve), 1981, 8-33; A. DAMÀSIO, *O Erro de Descartes* (trad. portuguesa, Lisboa, Europa América), 1995, 253ss.

⁶² Cf. neste sentido, P. LAIN ENTRALGO, *El Cuerpo y la Esperanza*, 178-177.

⁶³ “Hoy pienso que, en su existencia terrena, todo el hombre es su cuerpo, y que éste es el término *provisional* o *definitivo* de una evolución ascendente de las estructuras del cosmos; una estructura cósmica esencialmente nueva respecto de las que inmediatamente la han precedido y dotada de propiedades estructurales esencial y cualitativamente distintas de las que habían mostrado todas las estructuras precedentes”. ID, *El Cuerpo Humano*, 318.

⁶⁴ Cf. H.-GADAMER, *Kleine Schriften* IV, 182; ID, *Lob der Theorie*, 140-141.

assumido e transformado pela sua integração numa nova ordem⁶⁵, já não biológica, mas simbólica, linguística ou cultural, que retoma a ordem natural, sem ser casualmente derivada dela.

É uma nova modalidade do natural energético que agora aparece e transforma os objectos do desejo orientando-os para um fim: a liberdade ou personalização⁶⁶. É isto o homem: o único ser capaz de se referir a si, aos outros e ao último; um ser cultural; o único animal religioso; um ser capaz de se abrir à totalidade.

O homem distingue-se, pois, de todos os outros entes, porque apesar de biologicamente constituído, nunca é puramente biológico ou animal⁶⁷. É livre e deve decidir, sabendo eleger. É este o seu verdadeiro drama: não é ainda o que é e não possui o que tem.⁶⁸

Como nos diz A. Gehlen, o homem não nasce pronto e acabado como os animais⁶⁹. É um corpo excêntrico, não especializado⁷⁰. É o único que precisa de uma representação de si para sobreviver,⁷¹ Não está “estabelecido com firmeza”⁷². É, em suma, um animal hermenêutico.

Porque não tem a maravilhosa segurança instintiva com que a natureza dotou os animais é um ser frágil, lembra-nos Gadamer,⁷³ sempre referido ao último e ao outro; um ser social e aberto, o único capaz de se distanciar de si — ultrapassando a clausura dos seus instintos — e perguntar a si mesmo e aos outros pelo sentido comum.⁷⁴ Quer isto dizer, que ele é nele mesmo um outro, linguagem, cultura, matéria personalizada, uma unidade tensa — inteiramente corpo e inteiramente espírito — ou seja, recriação da

⁶⁵ Cf. A. Vergote, op. cit., 15

⁶⁶ Cf. “La culture dans cette perspective, ne définit plus le spécifique humain par opposition à la nature. Elle en marque une différence, une originalité. Elle s’inscrit dans la continuité dynamique pour signifier quelque chose de nouveau (...). Elle transforme les objectifs du désir. De répétition indéfinie de la tension vitale, de la pulsion énergétique qu’il était, le désir se voit orienter vers un but (...), entre alors dans le champ de la liberté” J. LEDURE op. cit. 120.

⁶⁷ Cf. P. LAIN ENTRALGO, *El Cuerpo Humano. Teoría Actual*; A. GEHLEN, *El Hombre. Su Naturaleza y su Lugar en el Mundo* (trad. Salamanca, Sigueme), 1987.

⁶⁸ Cf. M HAAR, *Heidegger et l’Essence de l’Homme* (Grenoble, Millon, 1990), 98.

⁶⁹ Cf. ID, *ibidem*, 10-11.

⁷⁰ Cf. neste sentido: “Un examen preponderantemente descriptivo de la acción humana nos ha hecho ver en ella tres notas íntimamente conexas entre si: la apertura, la inconclusión y la pretensión, P. LAIN ENTRALGO, *EL Cuerpo Humano*, 335

⁷¹ Cf. A. GEHLEN, op. cit. 18.

⁷² Cf. ID, *ibidem*.

⁷³ Cf. H. G.-GADAMER, *Lob der Theorie*, 139-140.

⁷⁴ Cf. ID *ibidem*, 9-25.

carne em subjectividade consciente, que se realiza no *medium* dialógico da palavra partilhada ⁷⁵, como nomeação de um inomeável, que apesar de se ir dizendo no tempo e na história, resiste a toda a nomeação.

O homem é *história*, nele há sempre um “mais”, um excesso, um “ainda não”, um mistério, esperança ou abertura fundamental, ⁷⁶ que recusa frontalmente todo o esquema substancialista tradicional da pura presença a si da consciência. À Hermenêutica cabe explicitar este mistério a que alguns chamaram *alma*, outros “*cogito*” já que o paradigma da autosuficiência e transparência do ego, próprio da Modernidade, com toda a sua recusa da corporeidade ou finitude, deixou de ter qualquer sentido quer do ponto de vista filosófico quer do ponto de vista científico. ⁷⁷

A nova Antropologia, na qual enraíza a Hermenêutica de Gadamer e toda a sua célebre discussão com a problemática gnosiológica das ciências do espírito, rebate, pois de um modo frontal egologia moderna — a sua incapacidade para o diálogo e para o mistério — acusando-a de veicular, durante ⁷⁸ séculos, uma imagem deturpada da verdade, do homem e do mistério da sua constituição.

A posição do ego não é, de facto, hoje um dado adquirido; não nos é dada nem numa evidência psicológica, nem numa intuição intelectual, sublinha, neste mesmo sentido, P. Ricoeur. ⁷⁹ Deve, pelo contrário, ser recuperada (conquistada) através da história, isto é, da interpretação implicada das obras e actos nos quais se manifesta o esforço esperançado do existir. ⁸⁰

Neste contexto se insere a recuperação gadameriana da aplicação como núcleo verdadeiro de toda a tarefa hermenêutica e a sua crítica ao antropocentrismo moderno. É contra o esquecimento da dimensão mais séria da intimidade do humano — compreender-se personalizadamente no que compreende ⁸¹ — que Gadamer frontalmente se insurge. Tal esquecimento traduziu-se nomeadamente, nas ciências humanas por um equívoco fatal quanto à natureza do mundo do espírito. Este foi visto como um mundo fáctico, puramente acabado, ou passado, logo passível de total recons-

⁷⁵ Cf. ID *ibidem*.

⁷⁶ Cf. H. G.-GADAMER, *Gesammelte Werke 10 Hermeneutik in Rückblick*, 62-63; ID, *Gesammelte Werke II, Wahrheit und Methode 2*, 121-132.

⁷⁷ Cf. ID, *Kleine Schriften*, IV, 180-181.

⁷⁸ Cf. ID, *ibidem*, 109-117.

⁷⁹ Cf. P. RICOEUR, *Le Conflit des Interprétations. Essais d'Herméneutique*, (Paris, Seuil), 1969, 322.

⁸⁰ Cf. ID, *ibidem*, 14.

⁸¹ Cf. H.-GADAMER, *Gesammelte Werke I. Wahrheit und Methode I*, 312-316; Cf. ID, *ibidem* 130.

trução,⁸² e não como um mundo partilhado, jogado, narrado ou já simbolizado por aqueles que como nós se determinaram pelo primado da questão, pelo futuro ou não actual e, por isso, fizeram história, abrindo no mundo o reino dos possíveis partilhados, ou seja a tradição — o mundo linguisticamente mediado —, na qual todo o presente mergulha as suas raízes.⁸³

A hermenêutica das ciências do espírito, iniciada com Fr. Schleiermacher e realizada com W. Dilthey, teve, com efeito, alguma consciência dos limites da moderna concepção de homem ao elevar a primeiro plano do pensamento filosófico a questão da historicidade, da alteridade e singularidade concreta do indivíduo, nunca pensada pela tradição. Mostrou-nos, implícitamente, que o homem não é apenas um ser substante, pura reflexão, que vive apenas para calcular e dominar o mundo mas é vida, movimento, praxis, um ser relacional, que se conhece e forma na relação vital com os outros.⁸⁴ Por isso, segundo esta tradição a natureza explica-se, mas o homem compreende-se, por meio do que visa:⁸⁵ o horizonte comum que o liga ao outro homem, isto é, o espaço não físico mas histórico da linguagem ou significação.

Interpretar os testemunhos significativos da vida histórica é, assim, a grande tarefa de uma filosofia que promove a compreensão e a interpretação, como processos que suscitam a participação de um outro na formação real do sentido da obra.⁸⁶

No entanto, foi esta mesma participação personalizada, individualizada, que envolve sempre dois ou mais sujeitos na suscitação do sentido comum, que esta hermenêutica acabou por sacrificar à objectividade e cientificidade do seu procedimento⁸⁷. Transformou-se numa pura metodologia das ciências humanas não conseguindo perceber ainda que a problemática do mundo do espírito é também a problemática do corpo, do mistério do corpo-pessoal, isto é, a problemática da finitude e de toda a sua condição

⁸² Cf. ID, *Gesammelte Werke I. Wahrheit und Methode I*, 312ss.

⁸³ Cf. ID, *ibidem*, 287 ss.

⁸⁴ Cf. Cf. "C'est là une question de la plus grande importance. Notre activité suppose toujours l'intelligence d'autres personnes; une bonne partie du bonheur humain consiste à ressentir des états d'âme étrangers; (...). Le sens historique permet alors à l'homme moderne d'avoir présent à l'esprit tout le passé de l'humanité; grâce à lui l'homme franchit les limites de son propre temps et plonge son regard dans les civilisations passés; il leur emprunte leur force et retrouve leur charme, ce que lui vaut un grand surcroît de bonheur". W. Dilthey, *Le Monde de L'Esprit*, (Paris Aubier-Montaigne) 1947 I, II.

⁸⁵ Cf. ID, "Origines et Développement de l'Herméneutique in ID, *op. cit* I, 319 ss.

⁸⁶ Cf. H. G. GADAMER, *Gesammelte Werke I, Wahrheit und Methode I*, 391.

⁸⁷ Cf. ID, *ibidem*, 22-246.

trágica, contrastiva e motivada. Esqueceu assim que cada “indivíduo é um modelo diferente”⁸⁸, concebendo a investigação do passado histórico como deciframento e não como experiência histórica⁸⁹, isto é, abertura a novas experiências.

Só com M. Heidegger a Hemenêutica percebe que a temática da finitude ou fragilidade do existir-no-mundo é uma temática séria e radical que exige toda uma nova fundamentação. Não é compatível nem com a lógica nem com a ontologia substancialista clássica⁹⁰ pois estas construíram-se na base de um esquecimento fundamental: o do corpo, da singularidade e do *nada* como condições de todo o existir.

O mérito fundamental de Heidegger reside, pois segundo Gadamer, no modo como desmonta, com a sua hermenêutica da finitude, o mal-estar ontológico provocado no pensamento ocidental, já desde a Metafísica grega, pelo problema do nada.ou morte: “Como todos nós sabemos, Heidegger revela o esquecimento essencial do ser que domina toda a tradição ocidental, desde a metafísica grega, ao descobrir o mal-estar ontológico que o problema do nada provoca neste pensamento. E enquanto nos mostra que a pergunta pelo ser é ao mesmo tempo a pergunta pelo nada, religa o começo e o fim da Metafísica. O facto de a pergunta pelo ser poder colocar-se a partir da questão do nada, pressupõe já esse pensamento do nada que a Metafísica negou”.⁹¹

Heidegger revela-nos, de facto, como este esquecimento grave, com toda a série de dualismos em que se traduziu, deu origem à identificação do ser com a ideia da pura presença ou presença permanente, pura abstracção, que a partir da Modernidade, é a do *sujeito*, elevado à qualidade de fundamento absoluto ou *subjectum*⁹².

Assim se pôde deificar o homem, que, perdendo progressivamente toda a sua referência ao mundo concreto, ao tempo e ao mistério do que o

⁸⁸ Cf. Y. LEDURE, *op. cit.*, 125.

⁸⁹ “Alles in der Geschichte ist verständlich. Denn alles ist Text. Wie die Buchstaben eines Wortes haben Leben und Geschichte einen sinn. So wird von Dilthey am Ende die Erforschung der geschichtlichen Vergangenheit als Entzifferung und nicht als *geschichtliche Erfahrung* gedacht.” Cf. H.-G. GADAMER, *op. cit.*, 245.

⁹⁰ Cf. ID, *Historicité*, in *Encyclopaedia Universalis*, Paris, 1970, 454.

⁹¹ Cf. ID, *Gesammelte Werke I Wahrheit und Methode I*, 261-262.

⁹² “Dieses Wort *subjectum* müssen wir freilich als die ID, Übersetzung des griechischen *upokeimenon* verstehen. Das Wort nennt das Vor-Liegende, das als Grund alles auf sich sammelt. Diese metaphysische Bedeutung des Subjektbegriffes hat zunächst keinen betonten Bezug zum Menschen und vollends nicht zum Ich.” Cf. M. HEIDEGGER, *Holzwege*, (Frankfurt, Klostermann) 1949, 80

constitui, rasura completamente o problema da morte e da esperança instalando-se no seu “falso” poder.⁹³

Mas se o poder do homem sobre a natureza e sobre os outros homens é grande, se gerou todo o mundo da tecnociência, de que ele próprio é hoje a primeira vítima⁹⁴, este poder é aparente e ameaça o mundo de niilismo, enquanto o homem não perceber, pelos limites e avanços do seu próprio poder, como estão intrinsecamente ligados o esquecimento do ser (sentido), que caracteriza a tradição ocidental e o esquecimento da temporalidade própria do seu existir⁹⁵ Repôr a questão do ser ou a questão do sentido do tempo, após os limites do *subjectum*, é não só evitar o niilismo de uma civilização puramente técnica, como obrigar o homem a reverter-se pela assunção do mistério da pessoalidade que lhe subjaz.⁹⁶ A analítica da existencialidade da existência, única via, segundo Heidegger, que permite pensar o sentido verdadeiro da questão humano-hermenêutica do ser, mostra-nos claramente que poder-fazer, poder-calcular, submetendo o mundo ao modelo de um reservatório sempre disponível, é retirar-lhe todo o seu mistério e valor esquecendo simultaneamente o essencial das possibilidades humanas de ser. Por outras palavras, é eliminar o que, de facto, as possibilita — o mistério do corpo-próprio, sempre ameaçado de sofrimento e morte, isto é, a negatividade fundamental que nos constitui enquanto seres singulares e mundanos.⁹⁷

“*Ser-ai*” significa simultaneamente a possibilidade de um dia não estar-ai⁹⁸ logo, o desejo de ser e de preservar no seu ser. É esta a grande mensagem de *Ser e Tempo*: a certeza da morte e a experiência hermenêutica de contraste que ela provoca em nós é mais velha do que toda a certeza do *eu sou, eu posso*.⁹⁹

Ela é a verdadeira origem do pensar, dirão alguns. Gadamer nomeadamente lembra-nos: aqui “o decisivo é que precisamente neste movimento do destino procuremos o sentido do nosso ser. O poder do tempo arrasta-

⁹³ Cf. ID, *Vorträge und Aufsätze* (Pfullingen, Neske) 1954, 87-88.

⁹⁴ Cf. neste sentido G. HOTTOIS, *O Paradigma Biotético* (trad. Lisboa, Salamandra) 1992.

⁹⁵ Cf. M. HEIDEGGER, *Sein und Zeit* (Tübingen, Max Niemeyer) 1979

⁹⁶ Cf. nomeadamente H. G.-GADAMER, *Gesammelte Werke 10. Hermeneutik im Rückblick*, 58-70.

⁹⁷ Cf. neste sentido M. HAAR, *Heidegger et l'Essence de l'Homme* (Grenoble, Millon) 1990, 27-43.

⁹⁸ Cf. ID, *ibidem*, 28.

⁹⁹ Cf. H. G. GADAMER, *Kleine Schriften IV*, 63-64.

-nos, desperta em nós a consciência de um poder próprio sobre o tempo, através do qual configuramos o nosso destino. Na própria finitude perguntamos pelo sentido”¹⁰⁰.

Ora, se a Modernidade abafou, com os seus sonhos de domínio e vontade de poder, o valor desta experiência contrastiva em que entaíza o verdadeiro pensar, o início do séc. XX, com os trágicos acontecimentos ligados à primeira grande guerra e ao poder de aniquilação implicado na técnica, obriga o filósofo responsável a reaproximar o “*Dasein*” da sua corporeidade e com ela da sua possibilidade extrema, última e inultrapassável¹⁰¹, em ordem a que ele tome consciência do verdadeiro sentido da sua historicidade.

Só pela sua relação à morte o *Dasein* pode compreender como é ele próprio tempo e não tem todo o tempo.¹⁰² Ele existe entre o seu nascimento e a sua morte e tem consciência disso. Pode também viver na pura inconsciência do tempo que urge a lançar-se na inautenticidade. Mas é a consciência da morte que o arranca do anonimato, que o distingue dos animais,¹⁰³ o desprende da clausura dos instintos e o abre à diferença ético-ontológica¹⁰⁴ entre ser e dever ser, de que não há traça no animal.

Este, vimos, nasce pronto, acabado. Por isso, não levanta questões, não precisa de ser singular, não tem a capacidade de perguntar nem a necessidade de compreender e ser feliz, que caracteriza o ser inacabado, inquieto e inconformado que é o ser humano.

É como um ente que nunca coincide consigo mesmo, porque, marcado por uma alteridade radical que o transforma em *projecto*, diferença entre ser e poder ser, *futuridade*, *tarefa constante* de *abertura* e formação de si que *Ser e Tempo* caracteriza o existir.¹⁰⁵ Um ser cuja essência é hermenêutica¹⁰⁶, uma praxis constante: a de dar forma e figura ao mistério ontológico, no qual se encontra, à partida, já lançado com outros. Logo, um ser cujo núcleo é fundamentalmente experiência, movimento contínuo de autotranscendência e abertura a novas experiências,¹⁰⁷ a partir do jogo

¹⁰⁰ Cf. ID, *Gesammelte Werke II. Wahrheit und Methode* I, 29.

¹⁰¹ Cf. M. HAAR, *op. cit.* 27ss.

¹⁰² Cf. ID, *ibidem*, 29-30

¹⁰³ Cf. ID, *ibidem*, 41

¹⁰⁴ Cf. J. PORÉE, *La Philosophie à l'Épreuve du Mal. Pour une Phénoménologie de la Souffrance* (Paris, Vrin), 1993

¹⁰⁵ Cf. M. HEIDEGGER, *Sein und Zeit*.

¹⁰⁶ Cf. M. HEIDEGGER, *op. cit.*

¹⁰⁷ Cf. H. G.-GADAMER *Gesammelte Werke I. Wahrheit und Methode* I 264.

já sempre jogado do excesso do sentido, da multiplicidade das suas figuras, e da contínua necessidade da sua figuração.¹⁰⁸

E se a ciência e a técnica correspondem a uma das configurações possíveis desta distância que habita interiormente o homem, autoconfigurando-o por sua vez, de uma determinada forma o que elas têm de “condenável”, é o facto de esquecerem como toda a figura provem de uma antecipação, de uma luta pelo sentido, cuja natureza ontológica e existencial-hermenêutica, só pode dar origem à diferença e multiplicidade das interpretações e nunca ao totalitarismo técnico e científico dos dias de hoje.¹⁰⁹

A Hermenêutica como modo de ser do filosofar, que reconhece a exigência de totalização enquanto forma fundamental da razão humana, mas sabe reinterpretá-la a partir da experiência da finitude e mortalidade do existir, não é de modo nenhum uma pura metodologia teórica ou ciência no sentido tradicional. É o modo fundamental de ser do Dasein:¹¹⁰ “(...) não é um dos modos de comportamento do sujeito, mas o modo de ser próprio do estar-aí. (...) designa o carácter profundamente móvel do ser-aí, que constitui a sua finitude, a sua especificidade e que envolve portanto o conjunto da sua experiência de mundo”¹¹¹. Logo a Hermenêutica também não pode limitar-se a uma simples interpretação curiosa de modos de ser e modelos de vida ultrapassados. Ela irrompe muito antes como pensamento enraizado, interessado onde e sempre que irrompe a linguagem como figuração simbólica da abertura do homem ao ser.¹¹² Por isso, M. Heidegger caracteriza-a fundamentalmente como a explicitação da própria essência linguística hermenêutica do existir, traduzindo deste modo a nova imagem do humano, que depois de crise dos dualismos (corpo-alma; res-cogitans; res-extensa), assume o corpo e a sua fundamental abertura à personalização, à cultura e à palavra.

É este também o sentido fundamental da Hermenêutica para Gadamer: “uma teoria real da verdadeira experiência que é o pensar”, que se distancia assim do modelo reflexivo tradicional¹¹³ pela rigidez e estreiteza

¹⁰⁸ Cf. R. KEARNEY, *Poétique du Possible. Phénoménologie Herméneutique de la Figuration* (Paris, Beauchesne) 1984.

¹⁰⁹ P. RICOEUR, *Le Conflit des Interprétations. Essais d'Hermeneutique I*.

¹¹⁰ Cf. M. HEIDEGGER, *Sein und Zeit* 143 ss; Cf. H.G.-GADAMER *Gesammelte Werke II. Wahrheit und Methode* 2, 12ss.

¹¹¹ Cf. ID, *ibidem*, 440.

¹¹² Cf. neste sentido, P. RICOEUR *De l'Interprétation. Essai sur Freud* (Paris, Seuil) 1965, 27.

¹¹³ Cf. H. G.-GADAMER, *Gesammelte Werke II, Wahrheit und Methode* 2, 446

fundamental deste. “Aquilo de que o homem precisa não é só de um discernimento incontestável sobre as questões íntimas”, lembra-nos neste contexto o autor, “mas também de um sentido para o que pode fazer, para o possível, para o que está bem aqui e agora. Ora, parece-me, justamente, que é quem filosofa quem deveria tomar consciência da tensão entre as pretensões humanas e a realidade em que ele se encontra”.¹¹⁴

Mudar a essência do homem, fazê-lo entender o significado positivo e produtivo dos seus limites, tal é o objectivo central de Gadamer que, com a sua recuperação do problema hermenêutico da aplicação, vai mostrar-nos como pensar não é já espelhar mas decidir, escolher, singularizar-se a partir de uma implicação incondicional comum — a implicação de todo o homem no sentido — e de pressupostos ou condições históricas que limitam e motivam os diferentes pontos de vista.¹¹⁵

O ponto de partida gadamariano, a raiz de toda a sua contestação da tradição iluminista moderna, é pois a experiência da finitude e sua seriedade trágica mas não niilista. Se a verdadeira experiência é, de facto, a experiência finitude¹¹⁶ e dos limites de toda a razão planificadora¹¹⁷, também não nos podemos esquecer que, já desde o Prometeu de Ésquilo, a esperança e a sua essência são uma característica fundamental da experiência humana¹¹⁸. É esta relação que interessa a Gadamer explorar, por isso, parte da caracterização heideggeriana da estrutura de antecipação ilimitada do existir e fundamentalmente da sua derivação da temporalidade própria do “estar-aí”.

Que consequências resultam do facto de Heidegger ter derivado a estrutura de antecipação do existir da sua temporalidade fundamental?¹¹⁹ É esta a questão com que o autor retoma a problemática hermenêutica das humanidades maltratada e em sua opinião, pelas ciências do espírito, que enredadas na tradição metodológica moderna, não puderam perceber que o que distingue a finitude humana como história é a sua aposta incondicional no sentido, um movimento de esperança ou autotranscendência constante que só na relação dialógica ou narrativa pode entender-se realmente.

Nas ciências do espírito, lembra-nos o autor, o “essencial (...) não é já a objectividade mas a prévia relação ao assunto”.¹²⁰ Aqui, a condição

¹¹⁴ Cf. ID, *ibidem*, 448.

¹¹⁵ Cf. H. G.-GADAMER, *Gesammelte Werke I, Wahrheit und Methode* 1, 281ss.

¹¹⁶ Cf. ID, *ibidem*, 363.

¹¹⁷ Cf. ID, *ibidem*, 362.

¹¹⁸ Cf. ID, *ibidem*, 355.

¹¹⁹ Cf. ID, *ibidem*, 270.

¹²⁰ Cf. ID, *ibidem*, II, 323.

fundamental de toda a compreensão é o ser afectado por testemunhos de uma implicação incondicional comum.¹²¹ Compreender é compreender-se no que se compreende, receber uma nova proposta de mundo, saír iluminado do que se entendeu. “Por isso, a primeira de todas as condições hermenêuticas é a pré-compreensão que surge do ter que ver com o mesmo assunto¹²². Agora todo o conhecimento é interessado: visa uma orientação. Procede da participação prévia num sentido comunitário — tradição mundo linguisticamente mediado — o sentido do que vincula todos os homens, distinguindo-os de outras comunidades vitais. A Hermenêutica não pode pois limitar-se a uma misteriosa comunhão de almas,¹²³ se, de facto, corresponde ao modo de ser do existir caracterizado pela esperança ou antecipação. Na verdade, esta não é nenhuma representação: tem uma estrutura circular temporal, é um projecto ou preconceito, algo que ainda não é, mas deve ser, apesar de já sempre mediado por toda uma pertença à tradição. É uma estrutura relacional, histórica e comunitária que excede todo o contacto entre intenções mentais isoladas.

A vinculação entre antecipação da totalidade e *tradição* ou conjunto das configurações já existentes dos possíveis humanos é assim sublinhada por Gadamer como verdadeiro núcleo de um descentramento radical do tradicional sujeito anónimo, a-histórico, incorpóreo e soberano.¹²⁴

Em *Verdade e Método* o autor lembra-nos constantemente os nossos próprios limites, a impossibilidade de toda antecipação plena, isto é, de toda a reconstrução, quando afirma que ser histórico é muito mais ser do que consciência.¹²⁵

Muito antes de tomarmos consciência de nós próprios, estamos já situados no seio de uma História, que não nos pertence (nós é que lhe pertencemos) de uma Família, de uma Sociedade e de um Estado¹²⁶ que marcam o nosso primeiro vínculo à alteridade. Quer dizer: somos seres relacionais, cuja identidade está primeiro disseminada e apenas se realiza na praxis das relações humanas, habitando a palavra já partilhada, um mundo já sempre simbolizado e interpretando, a partir da nossa situação¹²⁷,

¹²¹ Cf. ID, *ibidem*, II, 305-312; 346-384.

¹²² Cf. ID, *ibidem*, II 329.

¹²³ Cf. “Es ist die Aufgabe der Hermeneutik, dies Wunder des Verstehens aufzuklären das nicht eine geheimnisvolle Kommunion der Seelen, sondern eine Teilhabe am gemeinsame Sinn ist”. ID, *ibidem*, 297.

¹²⁴ Cf. ID, *ibidem*, 281ss.

¹²⁵ Cf. ID, *ibidem*, 307.

¹²⁶ Cf. ID, *ibidem*, 281.

¹²⁷ Cf. ID, *ibidem*, 380.

os testemunhos, obras e acções pelos quais se manifesta o acto esperançado existir.

Daqui que nas ciências do espírito o lema seja participar para se poder configurar, pertencer, aprender com o outro, isto é, compreender os temas essenciais da vida humana, tal como eles foram tomando figura na arte, na literatura, na história etc., ou seja, tal como eles se foram fazendo *verbo* não constringente nem impositivo, mas profundamente apelativo.

Ora isto significa, Gadamer sabe-o, uma reviravolta fundamental no modo habitual do pensar. É que agora a compreensão do outro transformase no modelo privilegiado da autocompreensão.¹²⁸ Ou partimos da palavra já partilhada, habitando uma relação comunicacional, que não começámos nem podemos ter a pretensão de acabar ou excluímó-nos da racionalidade. Por outras palavras, ou significamos com os outros ou não produzimos mais sentido.¹²⁹

Viver humanamente é ser no compromisso constante com o outro, aprender a ouvi-lo, a lutar contra o ensimesmamento, a eliminar todo o egoísmo e toda a tendência de imposição de pontos de vista particulares.¹³⁰ É assumir a perguntabilidade como núcleo verdadeiro da autocompreensão.¹³¹ O que implica necessariamente abrir-se à praxis inacabada da formação pela relação, expôr-se ao outro, abrir-se às configurações da vida já “vívida” entendendo-as como uma resposta motivada a questões que hoje são ainda as nossas.¹³²

O que diferencia a Hermenêutica como modo de pensar, que assume a corporeidade e a finitude do existir, é reconhecer, de um modo claro, que o homem é um ser singular, uma integração estrutural de relações,¹³³ que não existe sem toda uma inserção numa longa história ou tradição de usos, costumes, significações e valores que são o que lhe permite nomear, tal como duvidar, de algo enquanto algo. É ainda promover a singularização, a pessoalização do pensar como algo que se faz a partir da relação linguística ou dialógica que todos somos¹³⁴ enquanto essencial perguntabilidade.

Pensar não é neste contexto aplicar taxativamente antecipações, projectos que perderam a sua fundamental perguntabilidade e por isso se

¹²⁸ Cf. nomeadamente ID, *Kleine Schriften IV*, 116.

¹²⁹ Cf. ID, *Kleine Schriften I*, 93 ss.

¹³⁰ Cf. ID *Das Erbe Europas* (Frankfurt, Suhrkamp), 1990, 158-159.

¹³¹ Cf. ID, *Gesammelte Werke I, Wahrheit und Methode I*, 380-381.

¹³² Cf. neste sentido, ID, *ibidem* 379-381; ID *ibidem*, 290ss.

¹³³ Cf. FRANCIS JACQUES, *Différence et Subjectivité. Anthropologie d'un Point de Vue Relationnel* (Paris, Aubier) 1982, 291.

¹³⁴ Cf. neste sentido, ID, *Kleine Schriften*, I, 93 ss.

transformam em conceitos rígidos, verdadeiras ideologias que esquecem toda a dimensão utópica, lúdica e poética do existir e transformam-na na chapa única do funcionário de um mundo totalmente administrado.¹³⁵

É, pelo contrário, ser interpelado e interpretado pelo outro, pelos textos ou diferentes fulgurações da vida. É questionar-se, saber decidir entre possibilidades; traduzir o sentido do já dito ou já configurado para a sua própria situação, questionando-o com os seus próprios conceitos¹³⁶, de modo a que ele possa dizer-nos algo de realmente *novum*, pertinente e válido.¹³⁷

A própria história da hermenêutica pré-filosófica lembra-nos Gadamer, revela como o problema da interpretação de textos pressupõe um modo de pensar diferente do cientificamente correcto. Interpretar era originariamente *aplicar* (formar-se) e não dominar.¹³⁸ O intérprete partia da verdade do texto, acreditava no facto de este poder dizer-lhe algo de importante e significativo. Interpretavam-se assim os textos bíblico, jurídico ou clássico por motivos de orientação no mundo da vida prática¹³⁹. Quer dizer, o texto tinha aqui algo a dizer à situação concreta do intérprete,¹⁴⁰ que inserido numa comunidade religiosa, jurídica ou laica, não se limitava a reproduzir mecanicamente o sentido do dito. Pelo contrário, procurava traduzir para a sua situação a mensagem do texto, sabendo que esta tradução requeria uma efectivação concreta,¹⁴¹ uma decisão própria, criadora, complementar ou aperfeiçoadora do sentido.

Só interpreta, de facto, quem se sente inquieto, aberto e implicado no sentido como mistério comum que vincula e exige testemunho concreto e personalizado. Quem, por outras palavras, não se satisfaz com o já configurado, mas sabe que só pode partir dele para o poder questionar e refigurar. Por isso, toda a interpretação é ocasional e motivada,¹⁴² parte de um jogo já jogado, de pressupostos que podem ou não confirmar-se. Não é nunca a última palavra mas sempre uma refiguração em situação que permite e suscita novas refigurações: “Acontecerá sempre isto: a linha de sentido, que se demonstra no decurso da leitura de um texto interrompe-se abruptamente numa indeterminação aberta. O leitor pode e deve reconhecer que as gerações futuras compreenderão, o que ele leu nesse

¹³⁵ Cf. ID, *Welt ohne Geschichte*; ID, *Kleine Schriften IV*, 173-195.

¹³⁶ Cf. ID, *Gesammelte Werke I, Wahrheit und Methode I*, 400-401.

¹³⁷ Cf. ID, *ibidem*, 401.

¹³⁸ Cf. ID, *ibidem*, 316.

¹³⁹ Cf. ID, *ibidem*, 177-188.

¹⁴⁰ Cf. ID, *ibidem*, 312-317.

¹⁴¹ Cf. ID, *ibidem*, 346.

¹⁴² Cf. ID, *ibidem*

texto, de um modo diferente. E o que é válido para o leitor, é também válido para o historiador, só que para ele trata-se do conjunto da tradição histórica que ele está obrigado a mediar com o presente da sua própria vida se quer realmente entendê-la (...). A compreensão é uma forma de *feito* e reconhece-se a si mesma com o *efeitual*"¹⁴³.

A ideia romântica e historicista da interpretação como reconstrução pressupunha que tudo já foi dito, que todos pensamos da mesma maneira, logo que o homem é um ser já constituído, uma essência literal incapaz de compreender senão o meramente fáctico. Esta "ausência de sensibilidade para o não habitual e exigente que tem o seu lugar nas obras da cultura e da arte"¹⁴⁴, permitiu, assim, a redução do mundo do espírito a um mundo de intenções subjectivas.

Pelo contrário, a defesa gadameriana da aplicação/implicação como núcleo decisivo do pensar hermenêutico parte de outros pressupostos. Assume o homem fáctico e possível de Heidegger¹⁴⁵; reitera a sua estrutura excêntrica, inquieta e motivada pela natureza múltipla e secreta do sentido; faz sua a tarefa praxística de formação ou descentramento do "novo" homem. Assume-se então como filosofia prática¹⁴⁶ e não meramente teórica, pois é a praxis do estar-no-mundo com o outro, que é pessoa e não objecto que a move¹⁴⁷: "Praxis é actuar e comportar-se em solidariedade. Ora a solidariedade é a condição decisiva e a base de toda a razão social. Existe uma sentença de Heraclito o filósofo que se lamenta: o logos é comum a todos, mas os homens comportam-se como se cada um tivesse a sua razão privada. Será que isto pode continuar assim?"¹⁴⁸

Gadamer sabe que não se nasce pessoa e que a tarefa da personalização implica descentramento e interiorização: — "(...) a humanidade da nossa existência depende da distância com que aprendemos a ver as fronteiras do nosso ser, a partir das dos outros seres... A exigência mais elevada que se propõe ao ser humano reside no ouvir quem nos diz algo e em deixar

¹⁴³ Cf. ID, *ibidem*, 345-346

¹⁴⁴ Cf. ID, *ibidem*, *Lob der Theorie*, 11.

¹⁴⁵ Cf. ID, *ibidem* *Gesammelte Werke II, Wahrheit und Methode* 2, 447; Cf. ID, *Le Problème de la Conscience Historique* 39-48

¹⁴⁶ Cf. nomeadamente ID, "Hermeneutik als theoretische und praktische Aufgabe" in *ID Gesammelte Werke II, Wahrheit und Methode* 2, 301-319; ID, "Problème der praktischen Vernunft" in ID, *ibidem* 319-330; "Vom Ideal der praktischen Philosophie", in ID, *Lob der Theorie* 67-87; "Was ist Praxis? Die Bedingungen gesellschaftlicher Vernunft" in ID, *Vernunft im Zeitalter der Wissenschaft* 54-78; ID, *Hermeneutik als praktische Philosophie*" in *ID ibidem*, 78-109

¹⁴⁷ Cf. ID, *Gesammelte Werke II, Wahrheit und Methode*, 2, 3-23

¹⁴⁸ ID, *Vernunft im Zeitalter der Wissenschaft*, 77

que o diga”¹⁴⁹ —; faz-se no encontro como o outro, que me forma e reconhece, exigindo ser por sua vez, reconhecido no seu movimento de autotranscendência, por isso, o autor recupera para a Filosofia a tarefa da formação tão importante na Antiguidade¹⁵⁰ e defendida no início da Modernidade por Vico contra Descartes¹⁵¹.

Porque o homem não é um ser especializado e autosuficiente mas possível, deve formar-se¹⁵² Ora, esta é hoje a tarefa mais urgente do filosofar quando sabemos como a capacidade de juízo da pessoa está constantemente ameaçada pelo império do “faz-se”, “diz-se”, “usa-se”, ditado pelo comportamentalismo técnico.

A moderna especialização e todo o grau de complicação crescente da nossa vida administrativa comercial, industrial e privada tiram cada vez mais ao homem a sua capacidade crítica de decisão,¹⁵³ — a verdadeira raiz da sua liberdade — condenando-o a recorrer constantemente a “peritos”: “Não é pura casualidade que na ordem social e jurídica em que hoje vivemos se preste cada vez mais atenção ao *perito* confiando-lhe a decisão”¹⁵⁴. Ora, os peritos manifestam-se sempre sob a pressão da opinião pública e da sua justificada necessidade de informação¹⁵⁵. “Encontramo-los assim num labirinto de influências perante as quais têm que se exprimir, evidentemente como lhes dita a sua consciência científica, mas também como lhes é exigido pela sua consciência de cidadãos, e pela sua função de peritos em determinados casos.”¹⁵⁶ Surgem, deste modo, conflitos — veja-se o caso dos comités de bioética¹⁵⁷ — entre o mundo

¹⁴⁹ ID, *Das Erbe Europas*, 158; 159.

¹⁵⁰ Cf. ID, *Lob der Theorie*, 17-19.

¹⁵¹ Cf. neste sentido ID, *Gesammelte Werke I Wahrheit und Methode I*. 15-47.

¹⁵² ID, *Lob der Theorie* 139-148; Cf. neste sentido: “Il va de soi que l’individu n’est nullement au départ table rase ou cire vierge, et qu’aucune de ses activités n’échappe aux conditions de possibilité prescrites par les réalités biologiques. Pour autant, a peu près rien n’est donné d’avance des fonctions psychiques proprement humaines: tout y est à construire. C’est bien trop peu que de parler d’apprentissage. Car il s’agit ici d’un processus qualitativement autre que chez les animaux: l’être humain ne se borne pas à adapter des capacités héréditaires en les extériorisant dans son milieu, il s’approprie avant tout les capacités sociales en les intériorisant dans sa pratique. Selon l’éclairante formule d’Alexis Léontiev, le cerveau humain ne contient par lui même à cet égard que l’aptitude à la formation de ces aptitudes”. LUCIEN SÉVE *Pour une Critique de la Raison Bioéthique* (Paris, Odile Jacob) 1994, 47.

¹⁵³ ID, *Das Erbe Europas* 132-133.

¹⁵⁴ Cf. ID, *ibidem*, ID, *Kleine Schriften, IV*, 185-187.

¹⁵⁵ ID, *Das Erbe Europas*, 136.

¹⁵⁶ Cf. ID, *ibidem*, 141.

¹⁵⁷ Cf. neste sentido, *Kleine Schriften, IV*, 187-189.

dos *experts* e a pessoa concreta, que, com o seu fundo não especializado, deve tomar as decisões para as aplicar praticamente.

O mundo da praxis comprometida, que caracteriza o humano enquanto ser distinto do animal pela sua abertura ao Justo e ao Injusto ao Bem e ao Mal, pela sua essência comunitária e capacidade de eleição¹⁵⁸, foi totalmente descurado pelo compromisso do homem moderno com a ciência e com a técnica. É que este mundo, multifacetado, de cunho simultaneamente poético, político e ético, pressupõe a liberdade e a singularidade, da pessoa humana, a sua dimensão social e comunitária, a concretização “hic et nunc” da norma que vincula e nunca pode ser aplicada taxativamente, logo uma avaliação prudente e implicada das situações em jogo.¹⁵⁹ Ora, isto exige o fundamental descentramento do eu, o reconhecimento do outro como um eu verdadeiro, o que só é possível pela inserção do existir numa cultura feita de costumes, narrativas e valores comuns que são o que permite a cada um a visão e valoração ligada (solidária) das suas possibilidades reais¹⁶⁰.

O modelo de racionalidade deste mundo em que a formação e a cultura “não eram apenas o emprego do tempo livre mas justamente o que impede que os homens se precipitem uns contra os outros sendo piores que os animais”¹⁶¹, é para Gadamer o da *phronesis* aristotélica. Uma racionalidade ligada que permite que se vejam as coisas, com os olhos dos outros, que se peça conselho ao amigo, decidindo a partir da comunidade e solidariedade que vincula os homens entre si.¹⁶² Tal é o modelo que o autor quer adoptar para a sua Hermenêutica prática¹⁶³, preocupada fundamentalmente com o que hoje pode ainda vincular o homem ao sentido e ao outro homem. A ética aristotélica, diz-nos, “ajudou-me, sem querer, a penetrar muito mais profundamente no problema hermenêutico. E creio que isto não é, de modo algum, fazer um mau uso do pensamento aristotélico, já que qualquer um pode extrair dele este possível ensino, o da situação hermenêutica”.¹⁶⁴

Na *phronesis* todo o saber visava o ser com outros. O saber aqui representado não era puramente teórico, desligado do *ethos* e da necessidade

¹⁵⁸ ID, *Lob der Theorie*, 9-25.

¹⁵⁹ Cf. ID *Gesammelte Werke I. Wahrheit und Methode* 1, 317-329; ID, *Le Problème de la Conscience Historique*, 49-63.

¹⁶⁰ Cf. ID, *Gesammelte Werke I. Wahrheit und Methode* II, 329.

¹⁶¹ Cf. ID, *Lob der Theorie*, 19.

¹⁶² Cf. ID, *Gesammelte Werke I Wahrheit und Methode I*, 328.

¹⁶³ Cf. ID, *Gesammelte Werke II Wahrheit und Methode II*, 499.

¹⁶⁴ ID, *ibidem* 422.

da concreção¹⁶⁵. Não se tratava de saber para em seguida aplicar mecanicamente¹⁶⁶ — “Não há (de facto) qualquer esboço abstracto do conjunto da nossa vida individual e social” —, mas de um saber movido pela necessidade de “hic et nunc” ser com outros. Compreender é aqui acontecer, ser, questionando-se nos seus preconceitos e valores, saber pedir auxílio. É, em suma saber julgar e decidir não a partir de um ponto de vista isolado, ilusório e arbitrário mas da pertença que une o homem ao outro homem.¹⁶⁷

Ora, o homem é, como vimos, o único ser que se espanta, sabe que morre, quer saber¹⁶⁸, é capaz de desmesura e deseja simultaneamente ser feliz.

A vida humana, insatisfeita, quer o bem”¹⁶⁹. É justamente esta relação, de origem grega e cristã, entre o saber e o Bem que a Hermenêutica prática de Gadamer assume como mistério a explorar¹⁷⁰, já que o moderno conceito de saber nos fez perder a dimensão do Bem comum ou do valor¹⁷¹, que é a raiz da História e de toda a criação artística ou literária — enfim da Palavra que sabe realmente suscitar a praxis do empenhamento na configuração da vida ou interpretação.

¹⁶⁵ ID, *Kleine Schriften I*, 186-187.

¹⁶⁶ ID, *Gesammelte Werke I, Wahrheit und Methode I*, 322; cf. ainda ID, *Kleine Schriften I*, 188.

¹⁶⁷ Cf. *Gesammelte Werke I, Wahrheit und Methode I*, 328.

¹⁶⁸ Cf. ID *Vernunft im Zeitalter der Wissenschaft*, 115 ss.

¹⁶⁹ ID, *Lob der Theorie*, 47-48.

¹⁷⁰ Cf. neste sentido PIERRE FRUCHON *L'Herméneutique de Gadamer. Platonisme et Modernité* (Paris, Cerf) 1994.

¹⁷¹ Cf. H. G.-GADAMER, *Kleine Schriften IV*, 205-217.