

RITUAIS
HERMENÊUTICOS
DA CONVIVÊNCIA

A ATUALIDADE DE H. G. GADAMER

MARIA LUÍSA PORTOCARRERO FERREIRA DA SILVA

Esta obra aborda a racionalidade hermenêutica de H.-G.Gadamer e o modo como ela lembra ao Ocidente que o modelo calculador do pensar se traduz numa racionalidade de meios que esquece os grandes fins da comunidade humana. O desejo sem fim próprio da sociedade de produção, criada pela racionalidade moderna, eleva hoje à condição de único projeto humano a ideia de um consumo cada vez mais desenfreado, que esquece os elos da solidariedade, da proximidade e da esperança. Não há novidades neste modo de pensar nem uma afinidade com o mistério, com a surpresa ou o espanto.

Ora, os grandes problemas de hoje são justamente a ausência de sentido, o significado do que somos e fazemos, em suma o sentido da nossa vida. A aposta de Gadamer visa levar o sujeito a desprender-se do paradigma do Cogito individualista, em ordem a poder aprender a não ter sempre razão. Na nossa sociedade pluralista caracterizada pela ausência de consenso e de convicções fortes, surge uma oportunidade inédita de reinterpretação da tradição, nomeadamente, no seu potencial recalcado, não utilizado.

Ao manipular, modificar ou estabelecer novas regras, operamos racionalmente a partir do já regrado. Esta é a nossa autonomia.

ΦDEIA

I
IMPRESA DA UNIVERSIDADE DE COIMBRA
COIMBRA UNIVERSITY PRESS
U

EDIÇÃO

Imprensa da Universidade de Coimbra
Email: imprensa@uc.pt
URL: http://www.uc.pt/imprensa_uc
Vendas online: <http://livrariadaimprensa.uc.pt>

DIREÇÃO

Maria Luísa Portocarrero
Diogo Ferrer

CONSELHO CIENTÍFICO

Alexandre Franco de Sá | Universidade de Coimbra
Angela Nuzzo | City University of New York
Birgit Sandkaulen | Ruhr-Universität Bochum
Christoph Asmuth | Technische Universität Berlin
Giuseppe Duso | Università di Padova
Jean-Christophe Goddard | Université de Toulouse-Le Mirail
Jephrey Barash | Université de Picardie
Jerôme Porée | Université de Rennes
José Manuel Martins | Universidade de Évora
Karin de Boer | Katholieke Universiteit Leuven
Luís Nascimento | Universidade Federal de São Carlos
Luís Umbelino | Universidade de Coimbra
Marcelino Villaverde | Universidade de Santiago de Compostela
Stephen Houlgate | University of Warwick

COORDENAÇÃO EDITORIAL

Imprensa da Universidade de Coimbra

CONCEÇÃO GRÁFICA

Imprensa da Universidade de Coimbra

PRÉ-IMPRESSÃO

Mickael Silva

EXECUÇÃO GRÁFICA

Finepaper

ISBN

978-989-26-1535-6

ISBN DIGITAL

978-989-26-1536-3

DOI

<https://doi.org/10.14195/978-989-26-1536-3>

DEPÓSITO LEGAL

444446/18

© AGOSTO 2018, IMPRENSA DA UNIVERSIDADE DE COIMBRA

PORTOCARRERO, Maria Luísa, 1953-
Rituais hermenêuticos da convivência : variações
sobre H.-G. Gadamer
ISBN 978-989-26-1535-6 (ed. impressa)
ISBN 978-989-26-1536-3 (ed. eletrónica)
CDU 9Gadamer, Hans Georg

RITUAIS
HERMENÊUTICOS
DA CONVIVÊNCIA

A ATUALIDADE DE H. G. GADAMER

MARIA LUÍSA PORTOCARRERO FERREIRA DA SILVA

(Página deixada propositadamente em branco)

SUMÁRIO

Introdução.....	7
O significado hermenêutico da experiência da obra de arte.....	13
A pertinência hermenêutica da ética aristotélica.....	45
Para uma hermenêutica do cuidado: do mistério da saúde de H.- G. Gadamer aos novos fins da medicina	63
A hermenêutica como pensamento de fronteira.....	77
Hermenêutica filosófica e mobilidade cultural: conceitos fundamentais	95
A Europa e o destino das ciências humanas.....	109
Para uma hermenêutica da memória.....	129
Tradição, linguagem e jogo.....	149
A missão hermenêutica da filosofia.....	177
Problemas da hermenêutica prática	205

O reconhecimento como núcleo da aplicação: de Gadamer a Ricoeur	237
A linguagem da polis	257
Retórica e hermenêutica	275
Conclusão.....	305

INTRODUÇÃO

Rerler hoje Gadamer é a proposta do presente livro que se dedica aos temas principais da racionalidade hermenêutica e procura pensar a sua atualidade para encarar a experiência ética de crise da pessoa que hoje vivemos. Em nossa opinião, *Verdade e método* responde à carência de transmissão simbólica que o desenvolvimento da ciência moderna, tornada técnica, foi veiculando ao longo de toda a nossa modernidade.

O apuro espiritual da Europa já denunciado por Husserl e Spengler é motivo de preocupação e investigação do filósofo em ordem a minimizá-lo. Para o efeito Gadamer lembra ao Ocidente filosófico que continuar dominado pelo cientismo é esquecer os problemas filosóficos da existência que causam espanto e obrigam a ir para além do conceito restritivo de experiência que a ciência impôs ao Ocidente. A dimensão laboratorial ou experimental do conhecer, que permitiu à ciência testar os projetos com que domina o mundo, não é adequada à autonomia da filosofia que não deve reduzir-se a uma filosofia da ciência, como muitas vezes pareceu acontecer. Limitada a esta aceção, ela é sempre uma ciência menor e, por isso, desvalorizada e injustiçada.

Claro que Gadamer sabia que a modernidade surgiu, com a sua posição de força expressa pelo método, como resposta a uma crise das certezas tradicionais, provocada pelo nominalismo. Posição que obrigou a uma resposta ascética e a uma conduta teórica que pudesse reconstituir o edifício do sentido de uma forma segura. Daí a limitação moderna do âmbito da experiência ao que está diante do olhar e a proposta de uma

racionalidade matemática que assegurasse as necessárias transformações a impor ao mundo. A vontade de dominar a natureza nasceu com Bacon e Descartes, concretizou-se durante toda a modernidade e deu origem nos nossos dias ao grande poder das biotecnologias.

No entanto, se esta racionalidade nasceu na filosofia nos primórdios da modernidade, ela ultrapassou o filosofar e condenou-o à abstração, começando apenas a dar-lhe algum valor quando irromperam os problemas éticos na aplicação das teorias profissionais à vida prática dos homens. A crise ética contemporânea, sentida no dia- a -dia, sobretudo quando a eficácia tecnocientífica das empresas é levada a esquecer os problemas do mundo da vida, dá origem à necessidade de uma reconfiguração do âmbito moral que Gadamer recorda e que hoje se expressa pelo *boom* das éticas aplicadas. São distintos os campos da vida prática que, nos nossos dias, indicam novos horizontes para a filosofia prática de índole hermenêutica. Gadamer não se dedicou a eles mas pôde já pressentir a necessidade da mudança à qual dedica a sua obra monumental.

Pensamos que os grandes temas a que o filósofo se devotou incluindo a crítica ao narcisismo do sujeito, eixo básico de toda a modernidade e a aliança entre a revolução científica, tornada técnica e a mundialização económica, são guias fundamentais para compreendermos o nosso presente dominado pela crise de conceitos e pela procura de novos modelos de racionalidade.

Assim a publicação desta obra, constituída na sua maioria por textos já divulgados em revistas e capítulos de livros e um inédito, visa fomentar o interesse pelo modelo hermenêutico de racionalidade, chamando a atenção para o legado fundamental de Gadamer. Sabemos que o mundo contemporâneo, dominado pela figura da rede, já não vive o tempo como promessa e perspectiva mas como puro presente ou como o presente único que substitui o passado e o futuro. Neste sentido, Gadamer corre o risco de nos parecer ultrapassado. No entanto, o conjunto das mediações culturais que o filósofo nos propõe como

rituais de convivência e forma de ultrapassar o imaginário mercantil dos nossos dias parece-nos inegável.

Este volume é constituído por catorze capítulos, dos quais o primeiro reflete sobre a experiência da obra de arte como modelo de alargamento do horizonte moderno da experiência, reduzida a instância laboratorial, na qual o homem intervém apenas pela mão. Os conceitos de jogo, de símbolo e de festa são aqui apresentados como fio condutor deste alargamento que exige a desconstrução da ideia de distinção estética.

O segundo capítulo, reflete sobre a proximidade da ética aristotélica e da hermenêutica, realçando o papel central da *phrónesis* para a reflexão de tipo hermenêutica. A racionalidade «fronética» permite perceber a dimensão da praxis que exige que se pondere e decida de forma sensata e que, como tal, ultrapassa a decisão realizada na base de automatismos. É a ponderação a raiz da ética e da política e este saber ponderar, para bem deliberar, é o que faz falta ao mundo contemporâneo cuja política é governada por automatismos gerados pelo império dos mercados.

O terceiro apresenta a hermenêutica de Gadamer como uma filosofia do cuidado, refletindo simultaneamente sobre a conceção de saúde do filósofo e os novos fins da medicina propostos pelo Hasting Center de Nova Iorque em 1996. Da medicina como pura técnica especializada, de solução eficaz para todas as desordens do corpo, a uma medicina como solicitude para com o singular, arte de diálogo e acompanhamento vigilante de doenças crónicas, eis o argumento que aproxima Gadamer e sua conceção de doença e saúde de uma medicina em que a tónica é colocada no diálogo e no cuidar.

O quarto, *a hermenêutica como pensamento de fronteira*, procura determinar a essência hermenêutica do ser humano, misto de finito e infinito, como fronteira e esta fronteira como o espaço de experiência da interpretação constitutiva do modo de ser do «*Dasein*». Neste sentido se compreende a defesa gadameriana de uma forma de saber mais originária do que a ciência e a sua constante abertura à alteridade.

O quinto, reflete sobre os conceitos fundamentais da filosofia hermenêutica da Gadamer que permitem pensar a diferença de culturas e os problemas de perplexidade quanto ao sentido comum que deve presidir à noção de dignidade e direitos do homem. Preconceito, fusão de horizontes e formação indicam-nos as balizas a seguir no caminho do entendimento e diálogo.

O sexto, analisa as reflexões gadamerianas sobre a Europa e o destino das ciências humanas, mostrando como para Gadamer a tradição do humanismo foi esquecida pelo nascimento das ciências humanas que procuraram seguir o exemplo da cientificidade das ciências duras. Segundo o filósofo, este facto prejudicou a política europeia que esqueceu o humano na sua dimensão de fronteira e acabou sob o domínio dos mercados.

O sétimo capítulo dedica-se ao tema da memória simbólica do humano que a tecnociência, desenvolvida pela modernidade, apaga porque inconveniente à redução do ser humano a mediações instrumentais. São de facto estas que alimentam os mercados tal como a era da cidadania utilitária a que hoje se refere Zaki Laïdi, na sua obra *A chegada do tempo presente ou da nova condição do tempo*¹.

O oitavo, *Tradição, linguagem e jogo*, aborda a posição crítica de Gadamer relativamente à compreensão atual do tempo, cada vez mais reduzido ao presente, desnudado da perspectiva e em que a duração se torna obsoleta, diante da mudança permanente. As novas coordenadas do tempo sublinham o primado da urgência e esquecem o efeito simbólico da transmissão e a dimensão lúdica da praxis.

O nono, *A missão hermenêutica da filosofia*, põe em cena a conceção hermenêutica da filosofia para Gadamer em confronto com aquela que, a partir da modernidade influenciada pela ciência, pensa a filosofia como filosofia da ciência ou melhor como epistemologia.

¹ Zaki Laïdi, *A chegada do tempo presente ou da nova condição do tempo*, Trad., (Lisboa: Piaget, 2001), 151.

Nesta concepção a filosofia sai sempre a perder, segundo Gadamer; em primeiro lugar porque esquece a natureza antropológica do ser humano; em segundo porque em termos de cientificidade e seus critérios a ciência ultrapassa sempre a filosofia.

O décimo, *Problemas da hermenêutica prática*, aborda a concepção praxiológica da hermenêutica de Gadamer, procurando revelar que a hermenêutica não é sobretudo uma tarefa teórica, no sentido atual deste termo, mas nasce do problema de existir para o homem uma experiência primeira de mediação linguística que precede toda a análise e que condiciona as relações práticas com os outros. Todas as mediações que recebemos por meio do contacto com utensílios, instituições e valores, são para a hermenêutica universais que permitem a convivência e se abrem ao diálogo com o outro na hora da decisão. O outro é quem me confronta e estimula em mim outras maneiras de agir, solicitando a prudência na deliberação ou seja uma sabedoria prática.

O décimo primeiro, pensa o reconhecimento do outro como núcleo da problemática hermenêutica, sublinhando a diferença entre o modo de pensar o reconhecimento na hermenêutica romântica e historicista e o pensamento de Gadamer, por um lado, e analisando por outro a diferença entre as propostas de Gadamer e as de Ricoeur.

O décimo segundo, sobre *A linguagem na pólis*, reflete sobre a importância da pólis enquanto espaço público de exercício da dimensão simbólica da linguagem. A cidadania obriga a desmontar o modelo do sujeito narcísico da tradição e ainda a tomar consciência de que ela não é meramente instrumental mas dialógica. Saber escutar, eis o princípio básico necessário para responder hoje ao problema da dissolução da coesão social própria da praxis contemporânea. O grande objetivo não é repetir o outro, mas crescer e formar com ele a sua identidade relacional e narrativa, logo abrir-se a uma racionalidade prudencial próxima da *phrónesis* aristotélica que permita exercer a justa deliberação.

O décimo terceiro e último capítulo, versa sobre a relação estreita que Gadamer entende ser a de retórica e hermenêutica, esquecida e

mal-tratada pelo pensamento moderno. A arte de persuadir, tal como a hermenêutica, trata do contingente, das bifurcações do agir e suas consequências e prepara assim a deliberação. A retórica, como lógica da decisão e instrumento de deliberação, é um suplemento da hermenêutica que intervém em toda a praxis comunitária do indivíduo. Tal como acontece com a retórica, os enunciados hermenêuticos não articulam uma relação necessária, mas antes uma verdade provável. A retórica e a *phrónesis* fazem parte do processo de deliberação sobre os assuntos finitos da vida prática, dos quais a hermenêutica trata enquanto filosofia do cuidado com o mundo da existência. Daí a relação importante entre hermenêutica e retórica.

Como já dissemos a maioria destes textos está já publicada, em revistas e livros coletivos, mas quase todos os textos foram reformulados e completados. No entanto, existe um inédito: *O reconhecimento como núcleo da aplicação: de Gadamer a Ricoeur*.

CAPÍTULO I

O SIGNIFICADO HERMENÊUTICO DA EXPERIÊNCIA DA OBRA DE ARTE

1. A contestação do método moderno como via única do pensar

*Verdade e Método*², a primeira grande obra do filósofo alemão H.-G. Gadamer, propõe-nos, com o seu título polêmico, uma meditação sobre os fundamentos da hermenêutica filosófica. A obra começa com uma reflexão sobre as bases antropológicas da experiência da obra de arte, enquanto espaço do acontecer de uma verdade que ultrapassa o horizonte clássico da verdade como visão e adequação³. A consideração da obra de arte representa o primeiro passo da intenção global de *Verdade e método* de alargar o conceito de experiência, determinado pela ciência moderna como instância física de conhecimento de factos e de verificação de teorias elaboradas pelo sujeito.

A argumentação desenvolvida parte da tese segundo a qual a arte é uma dimensão fundamental da forma de habitar o mundo do homem e não pode como tal submeter-se aos parâmetros naturalistas da experiência científica, exigindo uma outra abordagem. Gadamer começa por incidir de forma muito crítica na ideia de distinção estética, criada por Schiller, na sequência da subjetivação kantiana da arte, «em

² H.-G. Gadamer, *Gesammelte Werke I, Hermeneutik I Wahrheit und Methode – I. Grundzüge einer philosophischen Hermeneutik*, (Tübingen: Mohr, 1986).

³ Gadamer, *Wahrheit* I-172.

ordem a defender a experiência da verdade que nos comunica a obra de arte contra uma teoria estética que se deixa limitar pelo conceito de verdade da ciência «(...)». Tal como na experiência da obra de arte nos relacionamos com verdades que superam essencialmente o âmbito do conhecimento metódico, no conjunto das ciências do espírito acontece, de forma análoga, que a nossa tradição histórica nos fala também a partir da sua própria verdade, embora ela tenha sido convertida em objeto de investigação em todas as suas formas»⁴.

Defendemos neste texto a tese segundo a qual começar uma análise dos fundamentos da hermenêutica filosófica por uma meditação sobre a experiência da obra de arte significa propor um alargamento do conceito tradicional de experiência. Este passará a ser sempre mediado pela linguagem e suas figuras poéticas de sentido, o que implica ainda tomar uma posição filosófica muito clara quanto ao alcance, sentido e objetivos do Belo num mundo marcado pela mundialização económica e pela aliança entre a ciência (tornada técnica) e a ética da eficácia.

O contributo decisivo da obra *Verdade e Método* e de todo o conjunto de textos que se lhe seguem, dando origem aos dez volumes das *Gesammelte Werke*, reside justamente nesta ideia: Gadamer recusa, na linha da sua herança fenomenológica do primado do mundo da vida, a redução da verdade ao mundo dos factos positivos, como se estes existissem de antemão diante de um sujeito clarividente. O filósofo pergunta assim, refazendo o gesto de Kant, pelas condições de possibilidade da compreensão, não no sentido do criticismo moderno, mas procurando o que está para além do efeito muralha da experiência científica que fez esquecer a experiência do mundo vivido e a sua textualidade implícita.

O modo de ser afetado pela «intramundaneidade» do mundo e o *pôr em obra*⁵ de universais verosímeis da condição humana, na arte, na

⁴ H.-G. Gadamer, *Wahrheit I*, p.3

⁵ Cf., neste sentido M. B. Pereira, «A essência da obra de arte no pensamento de Heidegger e de R. Guardini» in *Revista Filosófica de Coimbra*, vol. 7, n° 13, (1998), 3-54.

cultura e no literário, representa um alargamento do espaço humano da experiência para além dos limites do físico e do palpável. Esta extensão faz-se por meio da afirmação da ligação linguística umbilical entre o vivido, a verdade e um imaginário regrado que exige uma forte relação entre transmissão, texto, receção e execução. Tal relação não foi pensada na cultura científica moderna a não ser como produto de uma intenção genial.

A mútua pertença entre as condições do que se apresenta, para nós, no mundo e a experiência da sua mediação linguística, expressa-se originariamente na obra de arte e na literatura que representam a capacidade primordial da linguagem para trazer o mundo ao discurso público, em ordem a transmiti-lo.

Discípulo de Heidegger, e de toda a sua crítica ao paradigma metafísico e cientista do filosofar⁶, Gadamer partilha e aprofunda a tese da natureza simultaneamente passiva e capaz do humano que se traduz na sua constituição linguística. O filósofo sabe, no entanto, que a conversão hermenêutica do filosofar é recente no contexto ocidental. Corresponde a um modo de encarar o fenómeno do existir no mundo, descrito por Heidegger como hermenêutico e cujas raízes remontam ao espírito romântico do séc. XIX e a todo o interesse deste pela especificidade do acontecer lúdico vital do mundo da cultura. Gadamer considera que é este interesse romântico pelo mundo, sempre emergente do espírito, da linguagem e da significação, que é necessário reavaliar, em primeiro lugar⁷, em ordem a que se compreendam os seus contributos decisivos e sobretudo os seus limites. Faltou de facto ao horizonte romântico das ciências do espírito uma compreensão global da passividade de toda a experiência do mundo e do si mesmo. Só o reconhecimento desta passividade lhe teria permitido ultrapassar o ponto de vista do génio.

⁶ Cf., H.-G. Gadamer, *Gesammelte Werke 2, Hermeneutik II Wahrheit und Methode, II Ergänzungen. Register* (Tübingen: Mohr, 1986), 483-485.

⁷ Gadamer, *Wahrheit II*, 8.

É a importância da linguagem, da comunicação e da transmissão na própria formação ontológica do ser humano e nas suas condições de percepção que interessa a Gadamer explorar, o que o filósofo faz ao longo de toda a sua obra, nomeadamente com o conceito da arte como jogo.

O autor pergunta, desde *Verdade e Método*, pelas grandes consequências que resultam, da crítica heideggeriana à unilateralidade do conceito científico de verdade, para a temática antropológico-hermenêutica ressuscitada pelo horizonte romântico e historicista das ciências do espírito⁸. A fundamentação hermenêutica como um outro modo de pensar a relação do homem e da verdade, por meio de um espaço de experiência alargado, implica pois todo um diálogo com o espírito romântico⁹ que está na origem da constituição das chamadas ciências do espírito. Nestas, o fenómeno do estabelecimento da ordem nos assuntos humanos pelo literário e pela arte desempenhou já um papel fundamental. Compreende-se o homem, explica-se a natureza tal era a célebre máxima de Dilthey.

O diálogo de Gadamer com esta concepção é, no entanto, profundamente crítico; ele visa recuperar o papel ordenador da arte, despojando-a do subjetivismo cogenial ou da sua redução à categoria do puramente estético. O que o autor rejeita no espírito romântico e em todo o clima historicista que se lhe segue é justamente a submissão destas correntes do pensamento do século XIX aos pressupostos metodológicos e positivistas da moderna concepção de ciência. Estes são quadros que obrigam a um esquecimento da tradição humanista, própria das ciências humanas e que limitam o âmbito do sentido da obra de arte impondo uma leitura puramente estética do belo. Continua aqui a prevalecer o conceito metódico de verdade que desde Kant se limitava à ciência logo perante o qual a obra de arte não falava verdade, era apenas objeto do gosto estético subjetivo.

⁸ Gadamer, *Wahrheit I*, 270 ss.

⁹ Gadamer, *Wahrheit I*, 61-106; 177-246.

A distinção estética entre sujeito e objeto, introduzida na estética moderna, continuou a distinção epistemológica que divulgou a visão da arte como ilusão ou sonho. Esta perspectiva dominou a estética moderna, ela tem as suas origens, segundo Gadamer, na extensão da conceção científica, na relação do homem com o mundo, ao mundo da arte; facto que surge nos finais do séc. XVIII.

Para Gadamer contrariar esta tese e sustentar que a obra de arte veicula uma verdade, obriga a questionar os pressupostos epistemológicos da modernidade. Enquanto se continuar a «medir com Kant a verdade do conhecimento segundo o moderno conceito de ciência e segundo o conceito de realidade que é sustentado pelas ciências da natureza»¹⁰, é impossível fazê-lo. «É necessário tomar o conceito de experiência de um modo mais alargado do que Kant, em ordem a que a experiência da obra de arte possa ser compreendida também como experiência»¹¹.

O que significa para Gadamer submeter a estética a uma crítica radical orientada por uma ontologia da linguagem. «Será que não há na arte conhecimento algum? «Não surgirá na experiência da arte uma pretensão de verdade diferente da da ciência mas seguramente não subordinada nem inferior a ela? Claro que se tratará de uma forma muito distinta do conhecimento sensorial que proporciona à ciência os dados últimos com que esta constrói o seu saber da natureza».¹² Todo o encontro com a *linguagem da arte*, dirá ainda o filósofo, «é o encontro com um acontecer inconcluso e é por sua vez parte desse

¹⁰ Gadamer, *Wahrheit* I, 103.

¹¹ Gadamer, *Wahrheit* I, 103.

¹² Gadamer, *Wahrheit* I, 103: «Soll in der Kunst keine Erkenntnis liegen? Liegt nicht in der Erfahrung der Kunst ein Anspruch auf Wahrheit, der von dem der Wissenschaft gewiß verschieden, aber ebenso gewiß ihm nicht unterlegen ist? Und ist nicht die Aufgabe der Ästhetik darin gelegen, eben das zu begründen, daß die Erfahrung der Kunst eine Erkenntnisweise eigener Art ist, gewiß verschieden von derjenigen Sinneserkenntnis, welche der Wissenschaft die letzten Daten vermittelt (...).».

acontecer. Será isso que vamos defender «frente à consciência estética e à sua neutralização do problema da verdade»¹³

Mas não é apenas crítica a apreciação que Gadamer faz da hermenêutica romântica e historicista. Como dissémos, esta foi a primeira a descobrir, e nisto reside toda a sua importância, um novo âmbito da reflexão filosófica – o mundo da cultura – que, apesar de tudo, ela trata como um objeto de análise metódica¹⁴; um objeto diferente, é certo, mas um objeto que permite a fundamentação objetiva de novas ciências. Estas são ciências que recusam claramente o modelo explicativo das ciências da natureza, e é esta recusa que provoca, pela primeira vez, a necessidade de uma hermenêutica filosófica¹⁵.

Isto é, começa, nessa altura a ser sentida a insuficiência de uma filosofia puramente metódica e a urgência de uma reflexão que saiba perceber o que todo o conceito de ciência veiculado pela modernidade esqueceu: a relação umbilical do homem ao seu mundo originário, o mundo da vida que se significa e transmite ou seja o mundo dos signos que balizam as relações humanas, norteadas desde Heidegger pela praxis marcada pela possibilidade e pelo verosímil.

As ciências humanas ou ciências da cultura surgem, por isso, com uma natureza especial. Não são, como as da natureza, ciências de factos acabados e positivos, mas ciências em que o facto surge mediado pelo projeto *posto em ação* pela obra plástica, pela narrativa e pelo modo como, por intermédio destas significações, se re(a)presenta, ordena e institui um modo histórico de estar no mundo. As ciências humanas têm pois como principal *material* textos, narrativas, monumentos, obras plásticas, isto é, todo um conjunto de figurações que não se destinam ao uso, nem tão pouco a critérios de eficácia ou à ação imediata¹⁶. São

¹³ Gadamer, *Wahrheit I*, 243-244.

¹⁴ Cf., Gadamer, *Wahrheit I*, 243-244

¹⁵ Gadamer, *Wahrheit I*, 188 ss.

¹⁶ Cf., H.-G. Gadamer, *Die Aktualität des Schönen. Kunst als Spiel, Symbol und Fest*, (Stuttgart: Reclam,) 1977, 15-17

pelo contrário testemunhos da atestação de si que fizeram outras culturas ou outros modos de existir, logo não se referem ao âmbito estrito do consumo, ao do lucro ou ainda ao das consequências imediatas da ação¹⁷. Pelo contrário, tais testemunhos balizam um mundo que nunca nos aparece como um deserto, mas sempre misturado em tradições, formas, símbolos e histórias de vida.

Originariamente, começamos por encontrar, mostrar-nos- á Gadamer, neste mesmo sentido, um mundo de significações e vias de sentido, com que a transmissão dos sistemas simbólicos dos que nos antecederam atapeta o nosso mundo e só a partir desta aprendizagem dos signos podemos construir novas figurações que por sua vez vamos transmitir. A transmissão faz parte da nossa própria natureza. Então a obra de arte e a tradição, são a linguagem originária em que aparecemos já jogados, muito antes dos factos e que justificam assim uma nova conceção ontológica. Nelas se expressam nexos de relações temporais nos quais, por sua vez, se atesta um modo biológico de ser caracterizado pela transcendência, pela não especialização, pela capacidade da memória e figuração linguística, pela abertura ao futuro e ao Outro¹⁸.

Neste sentido, o modo de ser que provoca a constituição destas ciências hermenêuticas, «ciências» da finitude e da desmesura humana, é nele mesmo hermenêutico e não positivo no sentido tradicional. A sua textura é de índole linguística e hermenêutica e implica sempre a participação do leitor e a da sua interpretação na constituição do sentido. Ganhando tempo, este modo de ser alcança sentido, pois nada é sem as suas interpretações. Quer isto dizer que o sentido se constitui agora na relação eu-tu e não na relação imediata sujeito-objeto. É este o privilégio da obra de arte segundo Gadamer: ela revela-nos a pertença mútua da experiência da linguagem e da nossa experiência de mundo

¹⁷ H.-G. Gadamer, *Gesammelte Werke, 8. Aesthetik und Poetik. Kunst als Aussage*, (Tübingen: Mohr, 1993), 263.

¹⁸ H.-G. Gadamer, *Das Erbe Europas. Beiträge*, (Frankfurt/M: Suhrkamp: 1989), 28-31.

e ainda o modo como a relação dialógica eu-tu faz parte das novas condições da percepção.

É a relação do homem ao outro homem por meio do simbólico ou do homem, enquanto participante ativo no mundo do Belo ou da cultura, o verdadeiro objeto das novas ciências. Por outras palavras, é a dimensão inefável e relacional do ex-istir humano o núcleo primordial de uma investigação sobre o fenómeno do Belo que, desde os gregos, envolvia simultaneamente o estético e a cultura. Desta dimensão mais envolvente deve partir, segundo Gadamer, toda a meditação hermenêutica sobre o mundo do espírito e sobre as suas objetivações.

2.-Pressupostos antropológicos do mundo da cultura

Não deixa, aliás, de ser significativo que uma reflexão filosófica sobre o mundo da cultura sobrevenha, no contexto ocidental, justamente quando a filosofia e a metafísica – núcleo central do filosofar desde a Antiguidade – entraram em crise¹⁹, devido ao modo como se universalizou a pretensão puramente mecânica e operatória das ciências experimentais modernas. Desta universalização, é preciso não esquecer-lo, resulta a moderna tecnociência com toda a sua marginalização da relação homem-cultura. Subjaz-lhe uma determinada conceção de humano: a ideia de um sujeito soberano, à partida plenamente constituído, um ser anónimo, puramente pensante, arrancado do mundo da vida, em que, no entanto, continua a ser e a viver com outros, procurando continuamente o sentido ou a significação da sua própria vida.

¹⁹ Cf., Gadamer, *Gesammelte*, 8, 287: “Erst als die Philosophie und Metaphysik gegenüber dem Erkenntnisanspruch der Erfahrungswissenschaften in die Krise geriet, entdeckte sie ihre Nachbarschaft mit der Dichtung wieder, die seit Plato verleugnet hatte. Das war im Zeitalter der Romantik, als Schelling in der Kunst das Organon der Philosophies ah und Hegel sie al seine Gestalt des absoluten Geistes anerkannte, die freilich nur in der Gestalt der Anschauung und nicht des Begriffs das Wahre darstelle”.

Ora, foi uma outra face do humano, a do homem sentimento e realidade inefável que o Romantismo redescobriu com toda a sua exaltação dos valores vitais contra a secura e aridez da razão puramente mecânica. Daí a valorização que, apesar de tudo, Gadamer faz deste movimento. Tomou-se aqui consciência de que no mundo existe uma dimensão complexa do sentido que escapa à lógica operatória, porque tem raízes temporais vividas que exigem a linguagem na sua constituição e porque ela envolve possibilidades infinitas, que só a lógica linguística da figuração pela escrita e pela poética consegue exprimir.

De facto, esta dimensão hermenêutica do sentido marcou, lembra-nos Gadamer, desde muito cedo a cultura Ocidental, estando nomeadamente presente na *paideia* grega, nos diálogos platónicos e na sabedoria prática de Aristóteles. É todo este âmbito da convivência humana e do mútuo entendimento por meio de textos e formas simbólicas, que estruturam o denominado mundo dos factos, que o séc. XIX romântico fez de novo, emergir como algo que deve agora ser pensado e filosoficamente justificado.

Assim se descobriu o núcleo hermenêutico das ciências humanas. No entanto, a ideia de uma justificação científica destas ciências transformou a essência da hermenêutica, que se converteu no método de compreensão da realidade psíquica ou individual que residia no mundo dos textos, das obras plásticas e poéticas. Assim se reduziu o mundo da obra à questão subjetiva da intenção mental.

Quer dizer, a hermenêutica, suscitada pelo fenómeno da cultura e sua textura simbólica fundamental, conciliou-se nesta altura com o conceito de verdade-certeza da modernidade, transformando-se na teoria universal da interpretação e reprodução das objetivações significativas da vida histórica²⁰. De entre estas, destacavam-se claramente

²⁰ Cf. nomeadamente H.-G. Gadamer, *Le Problème de la Conscience Historique*, (Paris, Louvain: Nauwelarets: 1963), 21, ss.

a obra de arte e a poesia. Elas tinham uma textura eminentemente hermenêutica, não existiam sem a mediação configuradora da interpretação, nada eram sem ela. Logo, a interpretação convertia-se na via de acesso ao mundo da cultura e finalmente no método que permitia reproduzir a realidade humana, ainda psicológica, que lhe subjaz.

Foi contra a limitação gnosiológica da interpretação à ideia psicológica de intenção mental, que o Romantismo acabou por fazer da arte, da literatura e da cultura, que reagiu *Verdade e Método*. Esta limitação prolongou-se por todo o historicismo e reduziu a obra a resultado de uma intenção mental que devia ser reconstruída. O autor lembra-nos o que faltou ao romantismo pensar: não existe uma realidade humana consistente e independente, subjacente à cultura. O que diferencia, de facto, o humano é a sua textura trágica, isto é, simultaneamente biológica e cultural: «(...) o homem necessita de cultura», não se compreende de forma imediata, logo deve continuamente formar-se, pois «não tem o maravilhoso instinto de segurança com que a natureza dotou os animais»²¹.

A cultura solidifica-o, faz parte integrante da sua natureza, dado que o homem é um animal especial. Isto é, vive sempre mergulhado num universo «positivo» e noutra simbólico, é o único ser interiormente dividido que não consegue enfrentar imediatamente a realidade que, por isso mesmo, lhe aparece sempre já mediada por conjuntos simbólicos como a arte, a linguagem, o mito, o rito, o culto e a religião.

Deste modo, reduzir a arte, à maneira metódica da consciência estética, herdeira de Kant e da sua subjetivação do gosto, à categoria do puramente estético ou de um sentimento de prazer que, enquanto tal, não nos transmite qualquer conteúdo, é esquecer o núcleo antropológico da experiência do Belo. Enquanto estivermos sob o domínio

²¹ H.-G. Gadamer, *Lob der Theorie*, (Frankfurt/M: Suhrkamp: 1983), 139-140: «Der Mensch muss sich etwas zu bilden, weil er nicht mit der wunderbaren Instinktsicherheit ausgestattet ist, die die Natur den Tieren mitgegeben hat und mit der sie sich auf Ziele der Gattung, die Selbsterhaltung und die Lebensförderung hin orientieren».

do preconceito nominalista, só poderemos compreender a arte de modo insuficiente. Não reconhecemos a sua pertença ao mundo da vida e a consciência estética surge então ordenadora de experiências que determinam a norma de tudo o que é arte.

Com efeito, Kant ao distinguir o juízo de gosto do juízo lógico, remeteu a estética para o livre jogo da imaginação e do entendimento, apostando no juízo lógico como único lugar de verdade e afirmando que o juízo de gosto não consegue chegar a conceitos que determinem aquilo que está em questão na obra de arte. O juízo de gosto é, de facto, um ato particular e singular e embora o universal não seja aqui dado à partida, existe nele um princípio regulador disponibilizado pela faculdade de juízo reflexivo, em ordem à realização da sua atividade.

A faculdade de julgar e a sua representação não possuem uma referência objetiva, pois são uma capacidade de prazer e desprazer relatada ao sentimento subjetivo. O gosto incluía em Kant dois traços fundamentais: a universalidade referida ao jogo livre das faculdades e o carácter de comunidade. Ele representava uma forma de senso-comum, quer isto dizer, o sentimento público enquanto faculdade de julgar o que é universalmente comunicável sem conceitos. O Belo, quer ele fosse ou não natural, encaminhava-nos apenas para o que nos agrada ou desagrade. A consciência estética do período romântico surgia assim como o verdadeiro corolário do dualismo da consciência de si moderna. O poder da consciência estética residia então na capacidade que esta tem de efetuar, na obra, a abstração estética e lançar assim as bases da distinção estética.

A partir de então diz-nos Gadamer: «“a arte” poderá converter-se num fenómeno autónomo. A sua tarefa já não será a representação dos ideais da natureza, mas o encontro do homem consigo mesmo na natureza e no mundo humano e histórico»²².

²² Gadamer, *Wahrheit I*, 55.

Para Gadamer, Kant ao considerar que a arte é mais do que «representação bela de uma coisa», pois é representação de *ideias estéticas*, isto é, de algo que excede o conceito²³, abre a porta ao conceito de génio que dominará todo o séc. XIX. A afirmação kantiana de que «as belas artes são artes do génio» converte-se mesmo no axioma básico transcendental de toda a estética»²⁴.

Schiller e Fichte, por sua vez, se por um lado, concordam com a teoria kantiana da imaginação transcendental, usam na estética este conceito com um novo sentido. Para eles o *ponto de vista da arte* transforma-se no fenómeno envolvente de toda a produção genial inconsciente e este passa a incluir ainda a natureza como produto do espírito²⁵.

Schiller proclama mesmo a arte como introdução à liberdade relacionando-se mais com Fichte do que com Kant. «O jogo livre da capacidade de conhecimento no qual Kant tinha baseado o a priori do gosto e do génio é entendido por Schiller antropológicamente a partir de uma teoria dos instintos de Fichte: o instinto lúdico trabalharia a harmonia entre o instinto da forma e o da matéria. O objetivo da educação estética é o cultivo deste instinto»²⁶.

Ora, este facto teve consequências que Gadamer desaprova: agora a arte opõe-se à realidade prática como arte da bela aparência e é compreendida a partir desta oposição. «Quer dizer, quando a arte domina, são as leis da beleza que são reguladoras e os limites da realidade são transgredidos. O que é preciso defender é o «reino ideal» contra toda a limitação, inclusivamente contra a tutela moralista do Estado e da sociedade»²⁷. Gadamer comenta esta tese dizendo que a liberdade de

²³ Gadamer, *Wahrheit I*, 58.

²⁴ Gadamer, *Wahrheit I*, 63-64.

²⁵ Gadamer, *Wahrheit I*, 64.

²⁶ Gadamer, *Wahrheit I*, 87-88.

²⁷ Gadamer, *Wahrheit I*, 87-88.

ânimo aqui apontada só é verdadeira liberdade no estado estético e não na realidade²⁸.

O que para o filósofo é contestável, já desde Kant, é o pressuposto nominalista da ideia de realidade que conduziu a estética a uma confusão ontológica e a uma compreensão incorreta e insuficiente. Só depois de Husserl e da sua fenomenologia foram libertados os conceitos que permitem perceber como a experiência estética não deve sentir-se defraudada por uma experiência mais autêntica da realidade. A redução da determinação ontológica do estético, ao conceito de aparência estética, tem o seu pano de fundo no conceito nominalista de experiência e no efeito tampão do discurso cognoscitivo relativamente a outras formas de conhecimento que escapem à sua metodologia.

Será a partir de uma análise fenomenológica do pôr em obra da arte, como jogo, que Gadamer poderá ultrapassar o efeito histórico da consciência estética e da distinção entre beleza e realidade.

Mas antes de analisarmos esta mudança que o filósofo introduzirá através de uma fenomenologia do jogo, vejamos ainda detalhadamente a sua apreciação do romantismo e do historicismo, enquanto movimentos que, procurando uma nova antropologia, conduzem ao nascimento da hermenêutica filosófica e da problemática das ciências do espírito. Estes dois movimentos procuram responder, à sua maneira à pergunta que Kant deixou em aberto: o que é o homem?

3. Compreensão de si mesmo diante da obra de arte

A limitação da arte pela categoria do puramente estético, já vimos, é para Gadamer inaceitável e é consequência da redução da verdade ao modelo da certificação. Ela deve ser desmontada a partir de uma reflexão antropológica sobre a finitude e sobre o modo como esta

²⁸ Gadamer, *Wahrheit I*, 88.

nova concepção de homem questiona a tradicional concepção metódica de uma verdade ordenada apenas a factos manipuláveis e referida à soberania de um sujeito puramente pensante e plenamente acabado.

Enquanto esta desmontagem não for feita, isto é, enquanto o único critério filosófico da verdade for o sujeito pensante isolado e o método, só o princípio do prazer estético e o conhecimento da intenção dos autores, que estão por detrás das suas obras, poderá sustentar a verdade da obra de arte. Deste modo, o próprio conceito originário de Belo— que compreendia «a natureza e a arte, os costumes, usos, atos e obras, bem como tudo o que se comunica e o que pertence a todos na medida em que é compartilhado por todos»²⁹—, é reduzido à dimensão do puramente estético. A obra de arte fala a linguagem do seu autor, a de uma mente particular, através da bela forma. Logo, compreendê-la é uma forma de distração— uma reconstrução das suas circunstâncias originárias, tão diferentes das nossas!—, e nunca um encontro formativo com as questões reais relativas à polissemia do sentido da vida que ainda hoje preocupam a comunidade humana na sua procura da verdade.

Para Gadamer, esta visão estética é limitada. O filósofo parte do facto incontestável segundo o qual a linguagem da arte e toda a linguagem poética mantêm um laço muito particular com a verdade³⁰, que se vela e desvela, estabelecendo com ela uma relação muito própria³¹. Da mesma maneira, as ciências humanas e o seu tema fundamental – a finitude humana – partem de um conceito de verdade que não deriva

²⁹ Gadamer, *Lob*, 18: «Die im weitesten Sinne Schöne umfasst Natur und Kunst, Sitten, Bräuche, Taten und Werke und all das was sich selbst mitteilt und, indem es geteilt wird, allen gehört».

³⁰ Gadamer, *Die Aktualität*, 70.

³¹ Gadamer, *Gesammelte*, 8, 73: «Wahr ist, was sich als das, was es ist, zeigt (...). Noch besser entspricht dem in unserem eigenen Sprachgebrauch, wenn wir von jemandem sagen, er sei ein *wahrer Freund*. Wir meinen damit, er sei einer, der sich als Freund bewahrt hat, der einem nicht nur den Anschein freundschaftlicher Verbundenheit und Gesinnung entgegenbrachte. Es hat sich vielmehr herausgestellt, dass er ein wirklicher Freund ist, *unverborgen*, wie Heidegger sagt. In diesem Sinne frage ich nach der Wahrheit der Dichtung».

apenas do uso de uma racionalidade metódica ou supra-histórica, mas do efeito da história passada sobre nós, isto é, do impacto do conjunto de narrativas, costumes, usos, atos, obras e instituições, que se impuseram ao longo de gerações, abrindo horizontes ao mundo presente e formando a compreensão que cada um de nós tem de si mesmo.

Repensar a verdade da obra de arte e de todo o mundo da cultura, ultrapassando o paradigma metódico da verdade - certificação -, exige então pensar, antes de mais nada, algo que a tese do moderno *cogito*, subjacente ao Romantismo, esqueceu: a relação entre o ser, a verdade e a compreensão humana de si³². Quer isto dizer, se a moderna conceção da verdade-certeza parte de uma conceção antropológica que reduz o humano à dimensão de um ser, puramente pensante, à partida completo e já constituído, uma outra visão do humano, a da sua fundamental finitude, incompletude³³ e carácter de projeto justifica uma outra noção de verdade e compreensão.

Quando ser finito implica estar no mundo, não ser completo, estar a caminho, ser uma mesmidade extática, que não se possui, mas pelo contrário, se faz na relação com os sentidos possíveis do mundo, com os outros e seus testemunhos de sentido, então compreender-se não é possuir para conquistar e dominar. É fundamentalmente pertencer, transformar-se ou compreender-se a si, a partir do encontro com testemunhos significativos dos outros que são representantes da humanidade e com a forma como estes acordam em nós as nossas possibilidades de ser. Por outras palavras, o homem não vive apenas de mediações instrumentais, embora o mundo contemporâneo pareça querer afirmá-lo. Compreende-se a si mesmo no espelho das obras, textos e testemunhos do passado.

Obras, atos, histórias e instituições, são a nossa memória pública – ou usando uma linguagem ricoeuriana – modelos em que se atesta o

³² Gadamer, *Wahrheit II*, 130.

³³ Cf., Gadamer, *Wahrheit II*, 130.

difícil e ex-tático ato de existir³⁴. Neste novo contexto, o da finitude e questionabilidade fundamental do existir humano, tem pleno sentido falar de uma verdade da obra de arte, de uma verdade do histórico e do literário. A compreensão que todos nós e cada um possuem de si próprio, enquanto ser que não nasce ensinado, nem cumpre rigidamente um programa genético inscrito de um modo definitivo no seu genoma (mas é em si mesmo uma desproporção fundamental), é agora o motivo fundamental de um alargamento do conceito de experiência. Esta compreensão faz-se num espaço de experiência temporal, no qual precisamos de configurações da humanidade e de uma orientação num mundo de possíveis que vão tomando novo rosto.

Só reconhecendo a essência ex-tática e figurativa da finitude humana, a sua natureza profundamente hermenêutica e não auto-engendrada, é possível pensar o espaço da arte numa época cada vez mais dominada pelo fenómeno da inquietação social e pelo mal -estar produzido pela massificação anónima da vida social³⁵. Só uma meditação deste tipo pode, de facto, reconhecer a arte ou a poética como uma parte integrante da experiência ontológica de formação contínua do ser humano³⁶.

4. As bases lúdicas e festivas da experiência da obra de arte

Neste sentido, Gadamer pergunta, também na sua obra *A Atualidade do Belo*³⁷, pelas bases antropológicas da experiência da obra de arte, alargando com este posicionamento o espaço humano da experiência do sentido à importância decisiva das mediações da arte. É por meio

³⁴ Cf. Neste sentido, P. Ricoeur. *Le conflit des interprétations. Essais d'herméneutique*, (Paris: Seuil, 1969), .21.

³⁵ Cf., H.-G. Gadamer, *Gesammelte Werke*, 9. *Aesthetik und Poetik II*(Tübingen: Mohr, 1993), 363-366.

³⁶ Cf., Gadamer, *Gesammelte* 9, 340; Gadamer, *Die Aktualität*, 77-78.

³⁷ Gadamer, *Die Aktualität*, 77-78.

de uma análise fenomenológica dos conceitos de *jogo*, de *símbolo* e de *feita*³⁸ que o autor realiza o seu intento, recuperando assim o horizonte ontológico e relacional do belo clássico, que a sociedade industrializada do séc. XIX reduziu a um mundo de representação subjetiva e de evasão³⁹. O Belo, lembra-nos Gadamer, não era originariamente, nem para os gregos, nem para os medievais, uma produção do espírito humano. Representava, antes de mais, uma característica importante do próprio ser ou do real⁴⁰.

Ordenado ao bom, pela sua referência contrária ao feio e útil, o *kalon*, determinava o ser como o que por si mesmo resiste a toda a banalização humana (pela sua dimensão ética e ontológica) porque se impõe, atraindo pela sua luz própria a existência: «Na procura do bem, mostra-se o belo (...). O Belo atrai por si mesmo»⁴¹. É belo o que tem luz própria e nos garante que, apesar de toda a desordem do real, apesar de todas as imperfeições, o verdadeiro não é longínquo e inacessível mas é o que podemos encontrar⁴². O Belo impõe-se pelo modo como atrai, como convence pela sua verdade e justiça; aparece na natureza e na arte, de um tal modo que nos convence a todos e faz reconhecer que, de facto, *é isto a verdade*⁴³.

É esta função ontológica do Belo – a de ultrapassar o fosso que separa o ideal do real – própria da metafísica platónica do belo que Gadamer pretende recuperar como horizonte fundamental da experiência humana do sentido. Horizonte transcendente, que é, antes de mais, um testemunho de que existe para o homem uma forma de relação ao real diferente da meramente positiva, mecânica e instrumental. Poder ser interpelado pela beleza da palavra poética ou da obra literária, é

³⁸ Gadamer, *Die Aktualität*, 77-78.

³⁹ Cf., neste sentido, Gadamer, *Lob*, 37-38.

⁴⁰ Cf., nomeadamente, Gadamer, *Die Aktualität*, 18.

⁴¹ Cf., Gadamer, *Wahrheit I*, 484-485.

⁴² Gadamer, *Die Aktualität*, 19-20.

⁴³ Gadamer, *Die Aktualität*, 19.

reconhecer os limites do conceito e de toda a planificação racional e conhecer-se como um centro de questões, que continuam em aberto, apesar das respostas já dadas.⁴⁴

O homem abre-se, de facto, no espaço temporal-concreto da sua experiência fáctica do sentido a um núcleo de possíveis e a um ultra sentido, que escapa a toda a *hybris* do conceito e que ele só pode configurar com os outros. O ser humano é por excelência um animal metafísico, um ser trágico, dividido, aberto, inquieto e inconcluso que pergunta sempre pelo último e nunca se detém no já alcançado. Por isso ele habita poética e festivamente o mundo, sendo a sua linguagem originária de ordem lúdico-simbólica e não matemática e calculadora. Daí, a sua relação vital à pergunta, à palavra do poema, da obra de arte ou da obra literária. Nela ele encontra possibilidades de ser si próprio que não consegue realizar no quotidiano dominado e preocupado com o escopo árido da produção.

Ser si próprio implica, com efeito, para o modo de ser do existir humano, caracterizado pela carne e nela pela abertura ou projeto⁴⁵, agir ultrapassando o jugo da satisfação instintiva ou da necessidade eterna. Isto é, viver na partilha da pergunta, de palavras e atos, que permitem a ligação do indivíduo ao outro indivíduo no exercício e construção de um mundo comum.

É este o sentido originário da cultura: comunicação, transmissão (...) de algo que podemos partilhar mutuamente, de algo que por esse mesmo facto não se empobrece pela partilha; pelo contrário enriquece-se⁴⁶.

⁴⁴ Gadamer, *Gesammelte Werke*, 8, 77-78: «Ich glaube nicht, dass es ausreicht, wenn man sagt: In allen dichterischen Gebilden kommen letzte Fragen unseres menschlichen Erlebens zur Beantwortung, und dadurch sprechen sie uns an. Das gilt zwar in gewissen Bereichen. Es ist vernuenftig zu sagen, dass Grenzsituationen wie Tod oder Geburt, Leiden oder Schuld was immer – all das, was erwa die grosse Tragödie zu ihrer besondern Kunstformen erhob hat – beständig offene Fragen sind, auf die wir Menschen Antwort suchen».

⁴⁵ Gadamer, *Wahrheit*, 2, 33.

⁴⁶ Cf., Gadamer, *Lob*, 15.

A cultura não é para o homem o emprego do tempo livre, mas o que o faz ser diferente do animal: um animal lúdico, que questiona o simplesmente dado, que tem uma ligação ética e afetiva com os outros e que por isso mesmo possui uma natureza transcendente e simbólica. No modo relacional de ser do jogo, do símbolo e da festa encontra então Gadamer um outro paradigma orientador da habitação humana do mundo. Uma das possibilidades humanas de estar no mundo é de facto a instrumental, mas ela não é, de forma nenhuma, a única. O homem também habita o mundo de forma lúdica e poética.

Lembremos o fascínio habitualmente ligado à ideia do jogo. No jogo suspendem-se as amarras da eficácia e do manuseio, «joga-se» um elemento antropológico fundamental quase tão poderoso como o instinto imediato de conservação. Este factor, ligado à dimensão de projeto do ser-aí dá todo um outro sentido à ação. Através do jogo, o homem representa-se e comunica, configurando outras dimensões possíveis do seu estar-no-mundo⁴⁷. Ora não será este outro tipo de ação, a *praxis lúdica* ou comunicativa, o que distingue o modo humano de ser?⁴⁸

Descentrado por natureza, o homem chega ao mundo como um ser de múltiplas possibilidades que as circunstâncias e o quotidiano da vida empobrecem e limitam inexoravelmente. No jogo ele tem a possibilidade de se abrir ao imaginário regrado⁴⁹ enriquecendo o seu modo «real» de ser; ele desempenha outros papéis e encarna personagens cujo leque de ações lhe abrem novos caminhos na relação com os outros.

Superar a herança da subjetivação kantiana e pós-kantiana da estética é pois a primeira condição da tese gadameriana que afirma a pretensão de verdade da obra de arte. É por meio de uma análise ontológica da estrutura e do modo de ser desta que Gadamer «impõe»

⁴⁷ J. Huizinga, *Homo Ludens. Essai sur la Fonction Sociale du Jeu* (Paris: Gallimard, 1951), 16.

⁴⁸ Cf., neste sentido, J. Taminiaux, *Lectures de l'ontologie fondamentale. Essais sur Heidegger*(Paris: Millon, 1995), 149 ss.

⁴⁹ Cf., Eugen Fink, *Le Jeu comme symbole du monde*, trad.(Paris: Minuit, 1966), 80.

uma nova conceção que parte da finitude da experiência humana. O fio condutor é encontrado numa análise fenomenológica do conceito de jogo, já usado por Kant.

4. A) Análise fenomenológica do fenómeno do jogo

O que é, então, o jogo fenomenologicamente pensado enquanto fenómeno de representação? «(...) uma função elementar da vida humana»⁵⁰, lembra Gadamer, na linha de outras meditações sobre o tema, tão elementar que não podemos pensar o mundo da cultura sem o jogo⁵¹. O jogo é justamente uma forma de realização da liberdade humana que ultrapassa todo o subjetivismo voluntarista pelo facto de exigir regras e prescrições que impõem um comportamento relacional em que todos jogam no mesmo plano.

O jogo é um movimento de interação que não serve um objetivo determinado por uma subjetividade já constituída. É relação, suscitação conjunta ou encenação de possibilidades de ser e estar-no-mundo, que remetem o jogador do mundo dos objetos, manipuláveis e consumíveis, para o plano da sua interioridade mais íntima.

No mundo do jogo é o modo de ser relacional do homem que está em questão, por isso é importante pensá-lo. Ora, para Gadamer só uma meditação fenomenológica sobre o jogo permite concebê-lo corretamente, isto é, libertá-lo de todas as conotações pejorativas que lhe são atribuídas por uma sociedade planificada pela técnica, tal como da sua vinculação a uma dimensão meramente intimista da interioridade humana (Kant e Schiller)⁵².

⁵⁰ Gadamer, *Die Aktualität*, 29: «Die erste Evidenz, die wir uns verschaffen muessen, ist, dass Spiel eine Elementare Funktion des menschlichen Lebens ist, so dass menschliche Kultur ohne ein Spiel element überhaupt nicht denkbar ist» .

⁵¹ Cf., nesta linha, J. Huizinga, *Homo*, 16-56.

⁵² Gadamer, *Die Aktualität*, 29.

Nesta meditação a primeira característica a sublinhar é a seguinte: «o jogo é um movimento de vaivém que continuamente se repete», sem obedecer à realização de qualquer objetivo que lhe dê sentido⁵³. O próprio uso do linguístico do termo, lembra-nos Gadamer, nomeadamente o dos seus significados metafóricos⁵⁴ indica uma forma de movimento puramente autotélico cuja dinâmica é tão envolvente que torna totalmente absurda a questão de um sujeito do jogo⁵⁵. Neste sentido é habitual dizermos que algo se joga ou está em jogo em tal ou tal parte. O jogo está ordenado de tal maneira que faz com que o jogador se perca nele, dispensando-se de ter que assumir a iniciativa, que constitui o grande esforço da existência⁵⁶.

O movimento lúdico distingue-se, então, de toda a forma de ação que caracteriza o comportamento habitual do humano pela sua liberdade relativamente às tarefas concretas. É uma forma de atividade sem objetivo nem fim; visa, pelo contrário, o movimento enquanto movimento, uma atividade que pela sua repetibilidade deixa entrever algo que o excede: «uma representação que o ser vivo faz de si»⁵⁷. O jogo é um movimento com regras dotado de uma racionalidade própria (livre de toda a finalidade) que exige, além do jogador, o envolvimento do espectador.

Todos os jogos são, além disso, diferentes uns dos outros, mas em todos *se joga algo* ou algo se configura, isto é, em todos se põe em obra uma figura por meio da colaboração de jogadores e espectadores: «a verdadeira característica do jogo é ser um conjunto de atores e espectadores»⁵⁸. É na abertura e *efeito* sobre o espectador que o jogo se

⁵³ Gadamer, *Die Aktualität*, 29:«Wenn reden wir Spiel, und was ist darin impliziert? Sicherlich als erstes das Hin und Her einer Bewegung die sich ständig wiederholt (...), d. h. eine Bewegung die nicht an ein Bewegungsziel gebunden ist».

⁵⁴ Gadamer, *Wahrheit I*, 108.

⁵⁵ Gadamer, *Wahrheit I*, 109.

⁵⁶ Gadamer, *Wahrheit I*, 111.

⁵⁷ Gadamer, *Die Aktualität*, 30.

⁵⁸ Gadamer, *Wahrheit I*, 114.

eleva à sua idealidade própria. A suscitação do diferente implicada no movimento lúdico de re(a)presentação do real só faz, de facto, sentido se alguém nele descobre sentido. Sem referir ninguém em particular, a categoria do espectador designa todos aqueles que, afetados pela transgressão lúdica, conseguem transformá-la numa apropriação singular⁵⁹. O modo de ser do jogo consiste pois na própria representação, ele é «por excelência auto-representação»⁶⁰. Representar exige sempre alguém para quem é feita tal encenação.

A superioridade do jogo face ao espectador e ao jogador surge justamente pelo facto de fazerem parte integrante dele duas categorias: a entrega às tarefas lúdicas e as regras do jogo. Com efeito, a *seriedade própria*⁶¹ do jogo exige que jogador e espectador se comportem de uma maneira diferente daquela que os caracteriza enquanto sujeitos de algo. O jogo só pode acontecer realmente «quando nenhum ser para si da subjetividade limita o horizonte temático e quando não há sujeitos que se comportem ludicamente»⁶² mas, pelo contrário, indivíduos que suspendem as exigências da sua subjetividade quotidiana e se abandonam totalmente ao ritmo e harmonia do movimento lúdico. Jogar é, então, «*ser jogado*»⁶³, quer dizer, participar num movimento que nos envolve e arrasta transportando-nos para um espaço próprio⁶⁴: o *mundo lúdico* que surge através de uma suspensão do nosso modo quotidiano de ser e deste se distingue, embora nunca possa existir sem ele, pelo conjunto de possibilidades que consegue oferecer à variação imaginativa do eu⁶⁵.

⁵⁹ Gadamer, *Wahrheit I*, 115-116.

⁶⁰ Gadamer, *Wahrheit I*, 113.

⁶¹ Gadamer, *Wahrheit I*, 107-108.

⁶² Gadamer, *Wahrheit I*, 108.

⁶³ Gadamer, *Wahrheit I*, 112: «Alles Spielen ist ein Gespieltwerden. Der Reiz des Spiels, die Faszination, die es ausübt, besteht eben darin, dass das Spiel über den Spielenden Herr wird.».

⁶⁴ Gadamer, *Wahrheit I*, 112-113.

⁶⁵ Gadamer, *Wahrheit I*, 113-114.

Gadamer, *Wahrheit I*, 113-114.

O jogo, enquanto movimento que exige uma suspensão das leis e costumes do mundo operatório, implica a metaforização do sujeito e da sua abertura relacional ao mundo e aos outros. O jogo joga-se sempre entre um eu e um tu e exige participação. É movimento, exibição espetáculo (teatro)⁶⁶, isto é, um acontecer de sentido que põe em cena a dimensão icónica ou não especializada da condição humana. Ele traz à luz do dia o carácter inefável de um referente, que nada é sem as suas sucessivas encenações⁶⁷. Daí que o núcleo ontológico do sentido do jogo seja a celebração, uma repetição que, apesar de sujeita às mesmas regras, não copia mas recria: «À transformação pela qual o jogo humano atinge a sua própria realização, que é tornar-se arte, chamo a transmutação em figura»⁶⁸.

A análise gadameriana do jogo, enquanto modelo da racionalidade da criação artística ou literária, reconhece no movimento lúdico o paradigma de uma nova ontologia, aquela que reclama o acontecer originário da figuração simbólica implicada na própria ideia de linguagem⁶⁹. O núcleo fundamental é agora o conceito de *mimesis*, cerne da imaginação produtora e não reprodutora. Neste sentido, o autor lembra-nos: «o jogo que se produz na representação cénica não deve entender-se como a satisfação de uma necessidade de jogar mas como o surgimento da própria ideia de poesia»⁷⁰. Esta não deve entender-se como cópia que descreve ou ainda como uma alteração do original mas como uma autêntica transmutação exigida pela própria coisa que, de repente, se transforma numa outra e alcança assim

⁶⁶ Cf. Gadamer, *Gesammelte 8*, 297

⁶⁷ Cf., neste sentido, Gadamer, *Wahrheit I*, 139 ss.

⁶⁸ Gadamer, *Wahrheit I*, 116: «Ich nenne dieser Wendung in der das menschliche Spiel eine eigentliche Vollendung Kunst zu sein, ausbildet, Verwandlung ins Gebilde».

⁶⁹ Neste sentido devemos compreender a célebre afirmação de Gadamer, em *Wahrheit I*, 478: «Sein das Verstanden werden kann, ist Sprache».

⁷⁰ Gadamer, *Wahrheit I*, 122: «Das Spielen des Schauspiels will nicht als Befriedigung eines Spielbedürfnisses verstanden werden, sondern als das Ins-Dasein-Treten der Dichtung selbst».

o seu verdadeiro ser⁷¹. «O mundo da obra de arte, no qual o jogo se exprime plenamente desta maneira, na unidade do seu desenrolar-se, é de facto um mundo inteiramente metamorfoseado. Ao vê-lo cada um está pronto a dizer: é assim que acontece»⁷².

Deste modo, deixa de ter sentido a habitual contraposição expressa pela ideia de «distinção estética» entre o mundo da vida e o mundo da arte. Pelo contrário, a experiência da arte faz parte do mundo da vida do homem que recusa a unidimensionalidade da ciência no seu existir. Ela confronta o ser humano com uma forma concreta da sua compreensão de si: aquela cuja dizibilidade rejeita a luz puramente antropomórfica do conceito ou a perspectiva vivencial da genialidade estética e solicita aquele que sabe participar no reconhecimento de outros sentidos do mundo⁷³. O que acontece na arte e no literário não é apenas algo que pertence ao passado ou que diga exclusivamente respeito ao presente mas o que se lhes apresenta como possível e, no entanto, é reconhecido como o mesmo: a abertura transfinita do homem – desde sempre implicada na atitude simbólica e metafórica—, hoje seriamente comprometida pelo império quase absoluto do conhecimento especializado e operatório. «A tese é pois que o ser da arte não pode ser definido como objeto de uma consciência estética, uma vez que inversamente a conduta estética é mais do que ela conhece acerca de si mesma. Ela é uma parte *do processo ontológico de representação* e pertence ao jogo enquanto jogo, enquanto parte essencial»⁷⁴.

⁷¹ Cf., Gadamer *Gesammelte* 8, 83-85.

⁷² Gadamer, *Wahrheit I*, 118: « Die Welt des Kunstwerks, in de rein Spiel sich derart in der Einheit seines Ablaufs voll aussagt, ist in der Tat eine ganze und gar verwandelte Welt. An ihr erkennt ein jeder:so es ist».

⁷³ Cf., Gadamer, *Die Aktualität*, 42-49.

⁷⁴ Gadamer, *Wahrheit I*, 121-122: « Die These ist also daß das Sein der Kunst nicht als Gegenstand eines ästhetischen Bewußtsein bestimmt werdwn kann, weil umgekehrt das ästhetische Verhalten mehr ist, als es von sich weiß. Es ist ein Teil des *Seinsvorganges der Darstellung* und gehört dem Spiel als Spiel wewswnhaft zu».

O que significa que a dimensão lúdico-metafórica da linguagem, aquela que nos faz «ver como», deve ser reabilitada como fio condutor do acesso a uma verdade, que é ela mesma um acontecer: o da elevação do meramente sensível ao sentido, transformação sem a qual o homem acaba por se reduzir a animal ou a autômato.

A abertura ao Outro, que se vela e desvela neste acontecer ou representação, instituída pela experiência lúdica do estético e do literário, descentra o sujeito do seu narcisismo habitual devolvendo-lhe uma outra forma de habitar o mundo: a experiência de ser uma mediação finita no dinamismo criador da vida. Isto é, a experiência da participação no que se compreende mas não se exaure. É precisamente pela indeterminação aberta à mediação e interpretação, pela qual a arte preenche a sua função referencial, que ela nos fala e significa⁷⁵. No jogo da arte anuncia-se, de forma simbólica, o lado inexprimível do real.

Não é possível, nesta perspectiva, continuar a manter o conceito de distinção estética, próprio da estética subjetivista. A obra de arte suspende a referência habitualmente descritiva, apresentando simbolicamente uma forma de verdade inacessível por outros meios. Ela é uma metáfora do mundo que anuncia um modo simbólico de referência que exige o trabalho da interpretação e da tradução.

Esta ideia será mais tarde explicitada por Ricoeur, nas suas obras, *A Metáfora Viva e Tempo e Narrativa*.

4. B) a arte como símbolo

O que significará então o símbolo enquanto forma de referência? Uma forma de reenvio que já não espelha mas reclama do intérprete toda uma participação que exige tradução e explicitação contextual⁷⁶. O símbolo

⁷⁵ Cf., Gadamer, *Die Aktualität*, 41.

⁷⁶ Cf., Gadamer, *Die Aktualität*, 51.

suspende a clássica referência predicativa e indica uma forma de menção desdobrada que encarna nela própria a metáfora⁷⁷ que nos obriga a demorarmos nela e a reconhecê-la através do nosso próprio *pôr em obra* uma interpretação: «A arte exige de nós, em todos os casos e sob qualquer que seja a sua forma, um trabalho de construção pessoal (...). O que no fundo reclama toda a criação artística é que cada um de nós se abra à linguagem falada numa obra de arte e que a aproprie como sendo sua»⁷⁸.

Em suma, a palavra simbólica da arte não refere algo pré-existente já feito e acabado. Nela algo acede à rerepresentação⁷⁹. E o sentido icónico do representado só é conseguido se pressupõe todo um espaço de experiência marcado por uma pré-compreensão ou anamnese de um sentido-comum (o sentido que funda uma comunidade potencial) que, escapando à banalização da experiência habitual do mundo, é agora retido e parcialmente desvelado. Por isso, o sentido da obra de arte nunca se esgota numa interpretação, é apelo infinito a quem nele saiba vislumbrar o mundo⁸⁰, autocompreender-se e participar. «(...) O que se apresenta ao espectador como jogo da arte não se esgota no simples maravilhamento de um momento; ele acrescenta o apelo de uma duração e a duração de um apelo (Anspruch)»⁸¹.

O espectador é um fator essencial do jogo estético. Para desenvolver esta sua ideia Gadamer recorre ao exemplo do trágico, tratado por Aristóteles e em que ele sublinha que da definição de tragédia faz parte o efeito sobre o espectador ou a catarse⁸².

⁷⁷ Cf., Gadamer, *Die Aktualität*, 51-52.

⁷⁸ Gadamer, *Die Aktualität*, 49-52:«(...) dass Kunst, in welcher Form immer, ob in der Form gegenstaendlicher und vertrauter Traditionen oder der Traditionslosigkeit des *Unvertrauten* von heute, in jedem Falle eine eigene Aufbauarbeit von uns verlangt (...). Eigentlich sollte sich jeder der – das ist die Forderung aller künstlerisch Schaffenden – der Sprache öffnen, die in einem Kunstwerk gesprochen wird, und sie sich als seine eigene aneignen».

⁷⁹ Cf., *Die Aktualität*, 46.

⁸⁰ Cf., M. Baptista Pereira, «A essência da obra de arte no pensamento de M. Heidegger e de R. Guardini» in *Revista Filosófica de Coimbra*, vol.7, n°13 (1998), 17-21.

⁸¹ Gadamer, *Wahrheit I*, 131.

⁸² Gadamer, *Wahrheit I*, 133, ss.

Daí que toda a obra de arte inclua já o acontecer de uma aplicação⁸³ e exceda claramente todos os critérios da verificação do seu sentido. Ao carácter permanente do apelo da arte corresponde a sua concretização numa exigência, lembra Gadamer⁸⁴. Baseando-se na interpretação kierkegaardiana da mensagem bíblica e na sua exigência de contemporaneidade, que pressupõe que «toda a mediação seja ultrapassada numa presença total, Gadamer sustenta que também na obra de arte «a mediação deve ser concebida como total»⁸⁵.

A experiência da obra de arte supõe a verdade como o que se vela e simultaneamente se dá plenamente no jogo linguístico inacabado da relação eu-tu⁸⁶. Aqui reside, de facto, a verdade: na multiplicidade e inesgotabilidade do seu poder afetar e poder dizer algo de novo a cada presente. Isto é, no modo como se representa no tempo concreto a alteridade que habita a condição humana de ser no mundo. O próprio tempo é agora a celebração de um sentido excessivo que, no entanto, se torna presente e não o tempo vazio de que dispomos e temos que preencher quotidianamente⁸⁷. Ele é algo que nos compreende, de tal modo, que somos os executantes da própria celebração. O espectador é um momento essencial do jogo estético⁸⁸.

4. C) a arte como experiência festiva

Com o conceito de festa, Gadamer explicita claramente aquilo que o leva a recusar a redução estética da arte ao puramente sensível⁸⁹ e

⁸³ Cf., H.-Gadamer, *Gesammelte*, 8, 22-23.

⁸⁴ Gadamer, *Wahrheit I*, 131.

⁸⁵ Gadamer, *Wahrheit I*, 132.

⁸⁶ Gadamer, *Wahrheit I*, 165-166.

⁸⁷ Cf., Gadamer, *Wahrheit II*, 126 ss.

⁸⁸ Gadamer, *Wahrheit I*, 134.

⁸⁹ Cf. Gadamer, *Wahrheit I*, 133.

ainda toda a estetização da cultura. A arte como festa remete-nos, por meio de uma experiência comunitária de abertura, para a dimensão sagrada e secreta do real recusando, de um modo claro, a redução deste a uma superfície plana, sem qualquer espessura, por isso, plenamente transparente⁹⁰. Na festa é a densidade relacional do homem e do seu estar-no-mundo, que acontece, isto é, é o advento misterioso da unidade do sensível e do sentido – uma verdadeira epifania – que se comemora em simultaneidade e comunidade: «a festa que se repete não é outra festa diferente nem mesmo a comemoração simples de algo que se festejou na origem. O carácter originariamente sagrado de toda a festa exclui claramente este tipo de distinções a que no entanto estamos habituados na experiência temporal do presente, na da recordação e na das expectativas. A experiência temporal da festa é, pelo contrário, celebração, um presente muito especial»⁹¹.

Na festa o momento da recordação e o instante presente fundem-se um no outro, originando um único instante: o do tempo preenchido em si mesmo⁹².

Experiência comunitária que se caracteriza pelo seu retorno⁹³ e pela sua novidade, a festa reúne-nos em volta do celebrado, desviando-nos do tempo vazio do mundo ordinário e da sua dispersão em torno dos objetivos diários e do que há a fazer. Ela eleva-nos, pela sua criação de sentido, a uma forma metamorfoseada de existência: a assistência, isto é, o estar-fora de si ou *Theoria*, em sentido originário⁹⁴.

⁹⁰ Cf., neste sentido, P. Fruchon, *L'Herméneutique de Gadamer. Platonisme et modernité* (Paris: Cerf, 1994), 506.

⁹¹ Gadamer, *Wahrheit I*, 128:«Wir nennen das beim Fest seine Wiederkehr. Dabei ist das wiederkehrenden Fest seder ein anderes noch auch die blosser Rück Erinnerung an ein ursprünglich gefiertes. Der ursprünglich sakrale Charakter aller Feste schliesst offenbar solche Unterscheidungen aus, wie wir sie der Zeiterfahrung von Gegenwart, Erinnerung und Erwartung kennen. Die Zeiterfahrung des Festes ist vielmehr die *Begehung*, eine Gegenwart sui generis».

⁹² Cf., Gadamer, *Gesammelte 8*, 297-298.

⁹³ Cf., Gadamer, *Wahrheit I*, 128.

⁹⁴ Gadamer, *Wahrheit I*, 129:«Man darf an de Begriff der sakralen Kommunion erinnern, wie sie dem ursprünglich griechischen Begriff der *Theoria* zugrunde liegt.

Esta pressupõe, com efeito, um esquecimento do si mesmo narcísico, o que constitui a verdadeira condição de possibilidade de uma entrega à contemplação⁹⁵.

Na festa, esquecendo-nos de nós mesmos e daquilo que devemos diariamente fazer, somos remetidos, diz-nos Gadamer, para a nossa dimensão relacional. Recebemos da festa um repto: o desafio em direção uma transcendência moral⁹⁶. Esta é a verdade da arte como festa: «não necessariamente algo de alegre e feliz. O luto pode ter também um carácter de festa. Mas a festa contém sempre algo de exaltante, qualquer coisa que faz sair os participantes da vida quotidiana e os obriga a formar uma só e mesma comunidade»⁹⁷.

Experiência de uma relação em volta do que se celebra, a verdade da festa tem a sua base no modo como nela se configura algo que exige da nossa parte uma plena simultaneidade⁹⁸ ou metamorfose festiva⁹⁹. O modo de ser do estético, mostrar-nos-à Riceur mais tarde, é solidário da imaginação produtiva e não reprodutiva, é *mimesis* no sentido aristotélico e não platónico do termo. Ora, toda a *mimesis* é, neste sentido, metamorfose¹⁰⁰, uma conversão da praxis, que se dirige ao modo temporal e possível de ser do existir¹⁰¹.

Theoros heist bekantlich der Teilnehmerr an einer Festgesandschaft. Teilnehmer an einer Festgesand schaft haben keine andere Qualifikation und Funktion als dabei zu sein».

⁹⁵ Cf., Gadamer, *Wahrheit I*, 129-131.

⁹⁶ Cf., Gadamer, *Gesammelte 8*, 301.

⁹⁷ Gadamer, *Gesammelte 8*, 297: «Aber immer har das Fes etwas Erhebendes an sich, das seine Teilnehmer heraushebt aus dem Alltäglichen und hinaufhebt zu einer alle Teilnehmer ergreifenden Gemeinsamkeit».

⁹⁸ Cf., Gadamer, *Wahrheit I*, 132-133.

⁹⁹ Cf., Gadamer, *Gesammelte 8*, 298.

¹⁰⁰ Gadamer, *Gesammelte 8*, 302: « Es gilt klarzumachen, was fuer ein Fallstrick in dem Worte Nachhamung gelegen ist. Die Antike Mimesis und die Moderne Mimik sind etwas ganz aderes, als was wir zumeist unter Nachamung denken. Alle Wahre Nachamung ist Verwanlung»

¹⁰¹ Gadamer, *Gesammelte 8*, 23. «Das ist menschliches Sein, Sich so im Deuten des Vieldeutigkeit des dichterischen Wortes har ihre eigentliche Würde darin, dass sic der Vieldeutigkeit des menschlichen Seins im ganzen entspricht».

O «*Dasein*» é um ser finito mas não unidimensional, uma desproporção, que recebe do espetáculo uma configuração de sentido que o surpreende, arrasta e permite uma forma de autoconhecimento semelhante àquela que se dá no trágico. Também aqui se apresenta ao espectador uma forma de ordenação metafórica válida para todos que exige, pela catarse, uma conversão da própria *praxis*¹⁰². Esta eleva-se finalmente à abertura do mundo e toma consciência que não se limita à racionalidade dos meios própria do quotidiano e rotineiro. A *mimesis* põe cena, pela criação e pela interpretação, dimensões possíveis do estar no mundo, cuja verdade ultrapassa a racionalidade calculadora e o seu projeto de consumo; dá novos sentidos ao mistério profundo do estar a ser.

Concluindo: esgotado o paradigma metafísico da verdade, criticado o reducionismo positivista do sentido, só uma reflexão de cariz antropológico permite a Gadamer recuperar o sentido originário do sentido da arte, sem fuga metafísica nem estetização do sentido. A verdade é, agora, na linha heideggeriana, o mistério do ocultamento e da revelação, enigma que requisita a *poiesis* humana e a sua dimensão mimética fundamental. Na arte revela-se o sentido múltiplo do mundo e o habitar que resiste à banalização e profanação. Daí a hermenêutica e a sua exploração configuradora da verdade. A verdade da obra apenas acontece na sua compreensão que por sua vez deve determinar-se como «um acontecer de sentido no qual se forma e conclui o sentido de todo o enunciado, tanto da arte como de qualquer outro género de tradição»¹⁰³.

Isto significa que a verdade da arte é um permanente acontecer de uma nova forma de sentido que nunca está acabado e que se cumpre apenas na sua receção por parte do espectador ou intérprete. Na arte, a

¹⁰² Gadamer *Die Aktualität*, 45: «Das anzuerkennen, zwingt uns das Kunstwerk. Da ist keine Stelle, die Dich nicht sieht. Du must Dein Leben ändern. Es ist Stoss, ein Umgestossen-Werden, was durch die Besonderheit geschieht, in der uns jede kuenstlerische Erfahrung entgegentritt».

¹⁰³ Gadamer *Wahrheit I*, 170: «Das Verstehen muss als sein Teil des Sinngeschehens gedacht werden, indem der Sinn aller Aussagen – derjenigen der Kunst und derjenigen aller sonstigen Überlieferung – sich bilden und vollendet».

verdade surge-nos sob a forma de uma exigência: é preciso traduzi-la, transformá-la em compreensão. É necessário integrar a sua mensagem na nossa situação particular concreta. Só assim somos iluminados pelo efeito do Belo: quando, pela nossa interpretação, fazemos acontecer, na nossa linguagem, a dimensão possível do sentido, aberta pelo *pôr em obra a verdade*¹⁰⁴. A interpretação pertence, por natureza, ao modo ôntico de ser do Belo e a sua função não se limita, de modo nenhum, à tarefa de uma reconstrução da mente¹⁰⁵. Tem, pelo contrário, como meta a indicação de uma direção, de um caminho que pode ser percorrido de diferentes maneiras¹⁰⁶.

Não existe uma interpretação única da obra de arte ou do literário. Toda a interpretação é situada e contextual, é marcada pelo efeito histórico da história. É então por meio da fusão ou entrelaçamento dos horizontes que as interpretações, sempre movidas pelo problema de compreensão humana de si, rasgam, finalmente, o caminho da verdade aberta pela arte. Arte e hermenêutica fazem, pois, parte do mesmo processo do acontecer inacabado do sentido plurívoco do estar-no-mundo. Não existe obra de arte que não seja uma interpretação que propõe ao homem possibilidades de ser que não aparecem como um dado mas que exigem configuração da sua parte. Porque o homem não é um ser unidimensional mas um ente marcado por possibilidades, a que deve constantemente dar forma, a obra de arte abre-lhe novos caminhos para além daqueles que o seu quotidiano vai formatando.

Foi M. Heidegger que nos permitiu perceber o ser do homem como possibilidade e não como simples atualidade presente. Ora, ser possível é descobrir que «a existência humana ultrapassa o seu estado meramente presente, abrindo-se a horizontes temporais da sua existência passada ou futura possuídos como virtuais, isto é, como possíveis. O homem

¹⁰⁴ Cf., Gadamer, *Gesammelte*, 8, 18-24.

¹⁰⁵ Cf. Gadamer, *Wahrheit*, 172.

¹⁰⁶ Gadamer, *Gesammelte* 8, 19-20.

é então este ente para quem a existência, enquanto temporalidade, apenas se revela verdadeiramente como possibilidade que ultrapassa toda a presença». ¹⁰⁷

Estamos pois longe da redução nominalista e positivista do espaço de experiência do sentido ao meramente empírico e diante dos olhos. A Hermenêutica em vez de ver o possível como falta ou reprodução de uma presença, reconhece-o como a doação original de horizontes a toda a presença, que sempre é vista contextualmente ou «na qualidade de». Desde Heidegger que nos habituámos à inversão da prioridade tradicional da presença relativamente ao possível ¹⁰⁸. Esta transformação é uma das consequências do projeto heideggeriano de ultrapassagem da metafísica.

¹⁰⁷ R. Kearney, *Poétique du possible. Phénoménologie herméneutique de la figuration* (Paris: Beauchesne, 1984), 118.

¹⁰⁸ Kearney, *Poétique*, 117.

CAPÍTULO II

A PERTINÊNCIA HERMENÊUTICA DA ÉTICA ARISTOTÉLICA

1. A necessidade de pensar a praxis

Gadamer defende, no conjunto da sua obra, a tese segundo a qual a principal tarefa de uma hermenêutica filosófica consiste em desmontar a limitação cientista a que nos conduziu o efeito histórico do espírito das luzes e o da moderna transformação do saber em conhecer para poder, prever e produzir utilidades. As consequências desta redução, já Husserl as denunciara, através das célebres críticas que fez ao modo como o naturalismo, o objetivismo e o psicologismo desvirtuaram o sentido da filosofia e a unidade espiritual da Europa¹⁰⁹.

A Gadamer, impressiona-o, particularmente, o facto de, nos dias de hoje, «o significado do agir ser quase inteiramente definido pela execução técnica, isto é, pela aplicação de teorias científicas, herdando a praxis ética todas as conotações que apresentam a aplicação da teoria pura como algo de impuro»¹¹⁰. A ética das profissões, hoje dominante e exemplo claro desta tendência não esgota, de modo algum, o âmbito

¹⁰⁹ Cf. E. Husserl, *Europa: crise e renovação. Obras de E. Husserl. Artigos, conferências e outros opúsculos*, trad. (Lisboa: Centro de Filosofia, 2006), 119-152

¹¹⁰ H.-G. Gadamer, *Vernunft im Zeitalter der Wissenschaft* (Frankfurt: Suhrkamp, 1980). 80: «(...) für uns die Bedeutung von Praxis durch die Anwendung von Theorie und Wissenschaft bestimmt ist —mit all ererbten Konnotationen von Praxis, die solcher Anwendung der reinen Theorie Unreinheit, Habheit, Akkomodation oder Kompromiss nachsagen»

do agir existencial, tal é podemos dizer a tese do filósofo. Com efeito esta ética, baseada em códigos de boas práticas, toma hoje consciência da problematicidade da deliberação no mundo da vida concreta e da necessidade que esta tem de recorrer ao auxílio da filosofia e de conselhos interdisciplinares de decisão.

O saber prático, de índole ética, desconsiderado pela ciência, não tem apenas um sentido utilitarista, muito pelo contrário, exige uma longa formação do humano, a clássica comunidade da cultura e da palavra, verdadeira condição de possibilidade de uma hermenêutica da situação concreta e das normas que a iluminam, em ordem à justa *aplicação* destas. De outro modo, o saber prático requer a meditação e a ponderação; não pode, de modo algum, confundir-se com o saber especializado que se adquire tendo em vista a aplicação automática no contexto de uma profissão especializada. Ele não é, de facto, um saber de regras reguladoras da nossa capacidade de bem agir no espaço limitado de atos submetidos a protocolos tecnicamente codificados. Pelo contrário, o seu espaço de experiência ultrapassa largamente a dimensão da utilidade social: abarca a capacidade humana de juízo¹¹¹ e de iniciativa que sempre se forma através do efeito histórico da transmissão simbólica¹¹² de costumes, valores e normas nas situações concretas do desenvolvimento dialógico do *ser- aí*.

Aliás lembra-nos Gadamer, esta forma de saber, apropriada por Heidegger para pensar a sua hermenêutica da facticidade, foi tratada, pela primeira vez, por Aristóteles, na Grécia antiga, como *phronèsis*, ou prudência. Tratava-se de uma espécie de racionalidade dotada de tato ou discernimento que se adquiria por educação e não se dirigia a um conjunto de factos constatáveis, mas fundamentalmente ao agir com outros; era assim possível a cada um atuar com os demais e com eles determinar, neste mesmo agir, os assuntos verdadeiramente

¹¹¹ Cf. H.-G. Gadamer, *Wahrheit I*, 36-39.

¹¹² Cf. Gadamer, *Wahrheit I*, 305-311.

comuns¹¹³. A prudência no sentido antigo do termo, que Gadamer quer reabilitar, designa a subtileza de espírito na deliberação e sobretudo a compreensão da existência humana; ela orienta a escolha mais razoável.

É preciso repensar hoje a nossa herança grega, em tempos de eficácia e simultaneamente de preocupação com o agir ético, em ordem a perceber as suas reais virtualidades. O mesmo é dizer, é necessário lembrar o modo como a forma filosófica que surgiu na Grécia antiga esteve sempre ligada à vida pública e se repercutiu na política; ela foi fundamentalmente orientada para uma ação sobre os homens e não para uma transformação artificial da natureza.

Isto é, ela visava uma real conversão da atitude humana numa disposição comunitária de ordem reflexiva, por sua vez, geradora de uma postura nova na vida prática: aquela que não é determinada pelo meramente útil e eficaz mas pelo que não se reduz mediante a participação, porque pelo contrário fomenta-a e ganha com ela ¹¹⁴. Como? Cimentando as relações humanas, fornecendo metáforas vivas orientadoras da capacidade existencial de decisão.

Existiu de facto na tradição filosófica, que nos chega a partir do mundo grego, uma racionalidade prática muito específica, ligada à Retórica e à Poética e que se distingue da racionalidade teórica e técnica pelo cultivo da *phroairesis*¹¹⁵. São as potencialidades da tradição axiológica dos clássicos que Gadamer tem em mente quando nos diz: «(...) a filosofia prática deve elevar à consciência a característica fundamental do humano: o ser que possui *phroairesis*, quer no sentido da formação das atitudes básicas do tipo do preferir, que tem o carácter da *areté*, quer no de aquela que conduz todo o agir com a prudência da consciência e a busca de conselho. Em todo o caso, a filosofia prática tem ainda que responder, partindo da sua forma

¹¹³ Gadamer, *Vernunft*, 69-70.

¹¹⁴ Gadamer, *Vernunft*, 64.

¹¹⁵ Cf., Gadamer, *Vernunft*, 83.

de conhecimento, pelo ponto de vista a partir do qual algo deve ser preferido, isto é, pela referência ao bem».¹¹⁶

Phroairesis, designava esta capacidade que o mundo governado pelo agir operatório deve hoje desenvolver, em ordem a resolver os seus dilemas éticos, cada vez mais complexos. Necessitamos, por isso, de começar por distinguir entre sabedoria prática e saber meramente técnico, aquele que o império da rapidez próprio da ciência técnica impôs ao mundo das relações sociais a partir dos inícios do séc. XX¹¹⁷.

Uma hermenêutica do mundo concreto impõe-se como absolutamente necessária hoje, em ordem a que se perceba como a praxis é a forma fundamental da cidadania humana e como esta não pode limitar-se ao agir comandado pela eficácia dos meios; ela exige reconhecimento e decisão, logo, o saber escolher e decidir-se a favor de algo e contra algo. A reflexão condutora da praxis é de natureza dialética, procura encontrar o meio entre os termos em questão e termina na escolha ou decisão; distingue-se da racionalidade técnica de tipo pragmático porque nela o fim universal da ação obtém a sua determinação através de uma atenção ao concreto e ao individual. Ela diferencia-se ainda da razão operatória porque sabe que no âmbito da ação estamos sempre já conformados pelas ideias normativas em que fomos educados e que presidem à ordenação social. No entanto as normas são aqui regras da experiência, isto é, não são unívocas, como as da ciência exata mas exigem o discernimento do caso particular a que se aplicam.

No mundo vivido da praxis não se age, de facto, no sentido de realizar planos prévios de forma cega; deve pelo contrário, atuar-se a partir de uma elevação a pontos de vista gerais e universais, isto é, partindo da comunidade que funda o processo do aconselhar-se mutuamente, o

¹¹⁶ Gadamer, *Vernunft*, 83: «Die praktische Philosophie muss daher die Auszeichnung des Menschen, Phroairesis zu haben, zum Bewusstsein erheben, sei es als Ausbildung der menschlichen Grundhaltungen solchen Vorziehens, die den Charakter der `Arete` haben, sei es als die alles Handeln leitende Klugheit der Besinnung und Ratfindung».

¹¹⁷ Gadamer, *Vernunft*, p.57.

dar e receber um parecer¹¹⁸. A praxis, lembra-nos Gadamer, exige solidariedade¹¹⁹, capacidade que pressupõe um reino de fins que a razão instrumental, oriunda da nossa modernidade, acabou por fazer esquecer.

Foi o nascimento da Hermenêutica filosófica, deixa-nos Gadamer pensar, que nos conduziu de novo para este magno horizonte, na medida em que a hermenêutica veio a responder, ainda que de maneira objetivista, à crise do naturalismo em filosofia. A Hermenêutica propõe-se, de facto, logo com F. Schleiermacher, como um modelo meditativo de compreensão, o da comunicação, isto é, como um novo caminho da racionalidade. A sua constituição, nos finais do séc. XIX, o século da história, começou por chamar a atenção para a experiência da finitude, enquanto o verdadeiro núcleo das humanidades.

Estas não poderiam pensar-se de acordo com os paradigmas operatórios e explicativos das ciências exatas, pois, eles esquecem o caráter singular do mundo da relação, um domínio a que apenas temos acesso por intermédio das categorias, da cultura e da comunicação. E depois do século da história e da crise das tentativas de sistematização do histórico, tomou-se consciência, no Ocidente, da dimensão polissémica, temporal e multicultural do sentido no âmbito das relações humanas, logo da necessidade de introduzir o espírito da ponderação, da interpretação e da decisão na clássica compreensão da relação entre o particular e o universal.

Numa Hermenêutica filosófica, toda a reflexão encontra as suas raízes profundas no mistério do mundo relacionalmente vivido, na exigência de simbolização e comunicação que entretecem este mundo e no âmbito das regras que o estruturam. A tradição surge assim como uma sedimentação das interpretações já feitas e como uma forma de objetivação das conclusões normativas retiradas da experiência da vida relacional.

¹¹⁸ Gadamer, *Wahrheit II*.(Tubingen: Möhr, 1968), 315

¹¹⁹ Gadamer, *Wahrheit II*,. 77.

É o modelo da existência intersubjetiva o fio condutor desta nova forma de meditação, que procura debruçar-se sobre o que realmente liga os homens entre si: antes de mais a linguagem, na sua estrutura doadora e criadora de ideários comuns e normas de conduta que não enclausuram de forma rígida o agir individual. A ideia chave é agora a da partilha sempre feita a partir de diferentes horizontes pois a realidade do humano é complexa (biológica e simbólica) e apenas se pode revelar de forma histórica. Quer isto dizer por meio da sua elevação a um universal que tem uma história e um enraizamento concreto nas várias situações.

São, justamente, as condições históricas do pensar, nomeadamente, a relação entre o particular e o universal no mundo das coisas humanas que se refletem numa hermenêutica filosófica quando a crise da evidência e a do modelo científico e técnico da razão impõem o reconhecimento de uma outra dimensão da racionalidade, a de tipo ético e hermenêutico. A Hermenêutica filosófica responde à necessidade, sentida pelo advento da reflexão sobre a comunicação e sobre a história, de redefinir as condições nominalistas da experiência do sentido. A experiência histórica não encaixa nas condições definidas pela modernidade segundo as quais, depois da crise das essências, apenas existem entidades individuais e materiais que podem ser concebidas de acordo com o modelo da presença da coisa inerte e disponível.

Com efeito, o ser histórico é uma forma de ser, que só aparece mediado por significações; existe e deixa materialmente de ser. No entanto, transmite uma forma de ser (traça) que me interpela, enquanto significado, no sentido de eu próprio interpretar a sua diferença ética e linguística. O sentido histórico é depositário do mundo das relações humanas que nunca podem reduzir-se a certezas constrinquentes mas requerem a dimensão do universal verosímil.

O enraizamento dizia S. Weil, neste contexto é uma das necessidades mais importantes e desconhecidas da alma humana. O homem

tem necessidade de receber a sua vida moral, intelectual e espiritual dos meios de que faz parte¹²⁰.

Categorias como as de transmissão, norma, texto, decisão e aplicação perfilam-se então como modelos absolutamente nucleares desta nova forma de compreensão, que exige que se pense uma nova relação entre o particular e o universal. Toma-se consciência que as normas são racionalizações de interesses na perspectiva de um compromisso. É à prática clássica da interpretação de textos que a Hermenêutica vai agora buscar o seu novo fio condutor de leitura, não constringente nem desejoso de certezas. E dirá Gadamer, não é a preocupação metodológica com o texto a verdadeira origem da Hermenêutica mas antes a necessidade de explicitar a importância de uma palavra, cujo sentido clássico ou universal deve atingir quem nela crê, levando sempre a uma orientação da ação, a uma decisão e a uma conversão de vida. Na Hermenêutica transparece um conceito verosímil de verdade que nada tendo a ver com o conceito cientista, parte antes da nossa pré-compreensão dos assuntos cruciais da vida e está referido ao efeito singularizado da palavra na orientação da existência concreta.

A ideia de fundo da Hermenêutica é então a seguinte: o homem é o único animal capaz de ser tocado e alimentado pelo poder das figurações da vida que os outros já fizeram e que chegaram à palavra. Os textos e as obras de arte dizem a verdade sobre as coisas: uma verdade que excede o quadro estreito do mundo dos factos pois, ela é antes de mais nada, espaço comunitário, abertura, uma proposta verosímil de sentido que apenas acontece, se é apropriada por alguém que, na sua leitura ou interpretação, saiba fazer sentido.

A compreensão é o tema nuclear da Hermenêutica, lembra-nos Gadamer, e embora ela tenha sido tratada de um ponto de vista metodológico por alguns dos seus representantes, é a vertente ética que

¹²⁰ Cf., J. F. Mattei, *Le passeur d'univers. Un engagement pour la vie* (Paris: Calmann-Lévy, 2000) 49-50.

a caracteriza. Chamava-se hermenêuta àquele que possuía a arte da compreensão e empatia com outro, por exemplo, àquele que cuidava de almas, que dispunha de hermenêutica e isto significava da arte de compreender os outros e de se tornar compreensível ¹²¹.

A Hermenêutica designava assim a capacidade natural do homem¹²² para se relacionar com os outros homens¹²³. Era, aliás, o que proporcionava a formação do homem culto, greco-romano, medieval e renascentista. Ela partilhava com a retórica o processo de tornar compreensível pela palavra viva que convence, seja esta representada pelo diálogo vivo ou pelos grandes textos (sagrados, jurídicos e literários) que fundam uma determinada pertença vivida ou sentido de comunidade. Era uma forma de conhecimento não orientada pelos critérios do agir eficaz mas pelo contrário, pelos dialéticos e dialógicos da afeição, da pertença e da concretização em situação ou tradução¹²⁴. Ela pressupunha, enquanto vigorou, como *ars interpretandi*, um tríplice escopo que a aproximava da lógica da argumentação e da comunicação e que se perdeu com o alargamento do perímetro de influência da consciência puramente reflexiva .

O problema hermenêutico, lembra-nos Gadamer, dividia-se do seguinte modo: distinguia-se uma *subtilitas intelligendi*, a compreensão, de uma *subtilitas explicandi*, a interpretação e durante o pietismo acrescenta-se, como terceiro componente, a *subtilitas applicandi*, a aplicação (J. J. Rambach). Sem estes três momentos não existia compreensão e é significativo que os três tenham recebido o nome de *subtilitas*, isto é, que não se entendam à maneira de um método, que promete certezas, mas sim como um saber que requer uma particular finura de espírito¹²⁵.

¹²¹ Gadamer, *Wahrheit* II, 297.

¹²² Gadamer, *Wahrheit* II, 301-302.

¹²³ Gadamer, *Vernunft*, 85.

¹²⁴ Gadamer *Wahrheit* II, 292-300.

¹²⁵ Gadamer, *Wahrheit* I, 312.

Na raiz da teoria da interpretação, desenvolvida até ao séc. XIX, como arte, (*subtilitas*) e não método, residia uma forma de interpretação que nada tinha a ver com a aplicação rígida de modelos que se seguiu à limitação nominalista da experiência. Ela exigia, pelo contrário, a lógica da cumplicidade linguística ou tradução, que pressupõe um universal com margens abertas à aplicação que parte do plausível. Neste âmbito propriamente dito da experiência hermenêutica (...) confirma-se, diz-nos Gadamer, o parentesco próximo da Hermenêutica com a filosofia prática. Além disso, a compreensão, uma vez alcançada, significava uma interiorização que penetrava como uma experiência nova no todo da nossa própria experiência espiritual¹²⁶ transformando-a. Compreender era uma aventura e, como toda a aventura, algo que nos modifica, logo uma ação perigosa: «A compreensão é muito mais do que a aplicação artificial de uma capacidade. É ainda e sempre o alcançar de uma compreensão de si mais ampla. Ora, isto significa que a Hermenêutica é filosofia e, enquanto filosofia, filosofia prática»¹²⁷.

2. O caráter exemplar da ética aristotélica

Tal é a problemática central da Hermenêutica de Gadamer, aquela que o vai aproximar da Ética aristotélica e o faz levantar a questão: haverá alguma possibilidade de reinterpretar hoje a grande herança do saber e da filosofia prática da humanidade clássica? O filósofo não se cansa de nos lembrar que hoje o que é preciso pensar são os elos da praxis humana que a ciência moderna esqueceu e confundiu com

¹²⁶ Gadamer, *Vernunft.*, 106.

¹²⁷ Gadamer, *Vernunft*, 106: «Verstehen ist eben mehr als die kunstvolle Anwendung eines Könnens. Es ist immer auch Gewinn eines erweiterten und vertieften Selbstverständnisses. Das heisst aber: Hermeneutik ist Philosophie, uns als philosophie praktische Philosophie».

a praxis técnica dos *experts*. É necessário perceber como a capacidade humana de meditação ou *theoria* faz parte integrante da praxis¹²⁸ e lembrar que à natureza humana pertence uma forma simbólica, originária da *praxis*, que nada tem a ver com um agir conduzido pelo arbítrio egoísta ou por automatismos de ordem instintiva ou racional. Dela faz parte, pelo contrário, um tipo de ação guiado pela «escolha reflexiva, pela correta antecipação e pela ordenação sob fins comuns»¹²⁹.

Reconhecer-se simbolicamente com outros no que é comum, comportar-se e atuar em solidariedade ¹³⁰, é a condição decisiva da *praxis* que, diferentemente da ação animal, é afã inibido, sabe manter presentes fins remotos a alcançar e deve sempre escolher ou decidir-se em favor de algo e contra algo¹³¹. A conclusão do silogismo e da reflexão prática, ensinou-nos Aristóteles, é a decisão daí que no agir prático o homem não atue sozinho mas, pelo contrário, de acordo com normas e valores.

A natureza finita e plural da condição humana, a sua fundamental pertença a obras, tradições, usos, preconceitos, leis e valores é o que lhe permite ser em comunidade. Com efeito, estes valores instauram um mundo comum (que pode ser partilhado, dialogado ou criticado) e são balizas fundamentais de todo um *agir com*, eis o núcleo fundamental da hermenêutica filosófica segundo Gadamer. Para o filósofo, é necessário recuperar, contra a submissão do agir ao ciclo das regras, das competências e performances, a natural disposição do homem para a *paideia* ou cultura como principal alimento de uma filosofia prática. De outro modo, corremos o risco de a sociedade de especialistas e funcionários, em que vivemos, elevar a figura do gestor técnico, frio e desapaixonado a modelo reitor da própria racionalidade prática.

¹²⁸ Cf Gadamer, *Vernunft*, 62-65; 82-83; 123-124.

¹²⁹ Cf., Gadamer, *Vernunft*, 63.

¹³⁰ Gadamer, *Vernunft*, 77.

¹³¹ Gadamer, *Vernunft*, 69.

Deste modo, pretende Gadamer ultrapassar o verdadeiro embaraço ético dos nossos dias, aquele que justamente se exprime no problema valores e dos fundamentos da ética. A causa desta dificuldade filosófica, diz-nos, é constituída pelo papel desempenhado pela ciência experimental moderna na vida e na consciência da humanidade. A sua intervenção metódica, o seu princípio de construção e de verificação, que expõe o mundo dos objetos à produção e regulação por meio da planificação e da divisão do trabalho humano, parece fechar-se completamente à perspectiva axiológica e normativa.

Porque as questões práticas não podem submeter-se à forma de verificação, que veicula o conhecimento seguro da ciência, elas tornam-se problemáticas. As suas explicações são sempre afetadas por um grau de subjetividade. A modernidade separa, de facto, nomeadamente depois de Hume, as questões de facto e de valor com base neste critério.

Esquece-se assim, pensa Gadamer que, mesmo na atitude científica, partimos sempre de sedimentações, de avaliações já feitas, do *ethos* e que não é a ciência que deve determinar e justificar os valores que regem a conduta humana, nem aqueles que devem dirigir e controlar o nosso saber e o nosso poder¹³². Claro que também não ficamos presos a avaliações passadas, pois são as experiências de contraste da vida concreta que obrigam a novas estimações. Ora, esta problemática encerra em si uma tarefa hermenêutica que, desde M. Heidegger, se submete a uma analítica do sentido do existir do homem no mundo e, neste, sublinha a sua dimensão absolutamente situada e temporal.

E se Heidegger, se limitou em *Ser e Tempo* à dimensão instrumental da praxis, própria da preocupação, a Gadamer interessa-o a relação ética e dialógica fomentada pelas figurações do sentido, feitas no passado. É ética a tarefa fundamental de uma hermenêutica filosófica já que ela surge, desde sempre, ligada ao mundo da ação humana e, por esse mesmo facto, a textos, histórias, valores, leis que orientam a condição

¹³² Gadamer, *Vernunft*, 200.

excêntrica do comportar-se humano. Porque finito e plural, este nunca pode começar tudo de novo; parte, pelo contrário, das figurações do passado, é temporal, logo, constituído por uma pertença a costumes e tradições que devem, por sua vez, ser de novo realizadas e aplicadas em cada situação concreta da acção, quer isto dizer, compreendidas de modo novo e diferente.

Compreender é aqui traduzir, aplicar o sentido entendido a uma nova situação, de um modo tal que não há qualquer distinção entre os dois momentos: só pode compreender quem executa, explicitando-o, o sentido de uma lei, do *ethos* ou do texto. Nesta forma de aplicação, não automática, não se trata de modo algum de compreender primeiro e depois aplicar: pelo contrário, a própria aplicação é compreensão, ou seja, é a realização em ato do próprio sentido do texto. Sem esta forma de explicitação nem sequer há compreensão¹³³.

Para Gadamer, o que caracteriza a sabedoria ética, tal como a hermenêutica, é o facto de nos dois casos não se conhecer racionalmente uma norma ideal para, em seguida, a aplicar. Aquele que sabe, só sabe, se concretiza na situação particular da sua ação a sua própria pertença à validade normativa do *ethos*. Sem esta concretização específica, a norma não tem sentido, o que implica que a especificidade das situações intervém sempre, enquanto aplicação, escolha preferencial ou diferenciação no próprio ser da norma. Esta só é universal, se sabe particularizar-se na realidade concreta de cada caso.

A aplicação hermenêutica, tal como Gadamer a pensa, pressupõe então uma forma de praxis que não é cega nem conduzida por instintos mas é a criação em ato do universal a que já nos elevámos; uma regra que é, afinal, simbólica, um esquema de ação possuidor de margens difusas. O mesmo acontece com o texto ou com a lei: estão referidos sempre à exigência das suas aplicações hermenêuticas na situação concreta da praxis . Pensar a praxis exige então que se reconheça:

¹³³ Gadamer, *Wahrheit I*, 312-313.

a) em primeiro lugar, a simbólica do agir, quer dizer, o conjunto dos rituais e regras que permitem a com- vivência; b) em segundo lugar, a capacidade de deliberar sobre as coisas contingentes, isto é, a ordem das preferências, a *phroairesis* que permite a formação de uma decisão.

Neste sentido a praxis não especializada, nem censurada pelas regras da eficácia tem uma estrutura ética e hermenêutica evidente, parte de um saber prévio que precisa de ser traduzido em termos de iniciativa e escolha. Esta forma da praxis, implicada na recuperação da aplicação feita por *Verdade e Método*, enquanto problema fundamental da Hermenêutica, é legitimada por Gadamer através de um recurso à semelhança genuína que ela mesma possui com a ética aristotélica. Diz-nos o filósofo o seguinte: «neste ponto da nossa análise, parece que o problema que nos preocupa está intimamente ligado a uma problemática que Aristóteles desenvolveu nas suas lições de ética»¹³⁴. E ainda: «É verdade que a ética de Aristóteles não se interessa pelo problema hermenêutico e, menos ainda pelas dimensões históricas deste, mas pelo papel exato que deve assumir a razão em todo o comportamento ético e é este papel da razão e do saber que revela analogias surpreendentes com o do saber hermenêutico»¹³⁵.

O que impressiona Gadamer na ética de Aristóteles, em suma, o que faz realmente a atualidade desta, é o facto de o Estagirita ter defendido o saber ético, a *phrónesis*, como uma forma de conhecimento especial, um modo muito particular de saber que envolve toda uma relação específica entre o universal e o particular, justamente aquela que convém aos assuntos humanos.

¹³⁴ H.-G. Gadamer, *Le problème*, 49.

¹³⁵ Gadamer, *Le problème*, 49: «Or, l'éthique d'Aristote ne s'intéresse certes pas au problème herméneutique et moins encore aux dimensions historiques de celui-ci, mais au rôle exact que doit assumer la raison dans tout comportement éthique, et c'est le rôle de la raison et du savoir qui manifeste des analogies frappantes avec celui du savoir historique».

Que relação é esta? Vejamos então: ao criticar a ideia platónica de Bem (identificação de virtude e saber) pelo seu carácter abstrato e separado da vida concreta, Aristóteles opõe-lhe o bem do homem concreto, o bem em relação com o desejo e a atividade humana ¹³⁶, sem contudo cair num empirismo ou pragmatismo moral. É de facto o desejo a raiz da virtude, mas Aristóteles lembra-nos, não todo o desejo (...), apenas o desejo natural confirmado e corrigido por uma boa educação e pelo hábito. Isto é, pela organização do desejo em atitude firme. A virtude é o desejo que foi deliberado e tomou a forma da *phroairesis*, é a *phronèsis* e esta é, por sua vez, a capacidade de deliberar; é uma forma de racionalidade que pressupõe simultaneamente o conhecimento e a familiaridade com a situação concreta da ação. Logo, uma forma de saber que nada tem de teórico ou de abstrato e, por isso, se assemelha de algum modo ao saber da *technè*.

Com efeito, as duas formas de saber, a ética e a técnica têm em comum o facto de não serem abstratas e se distinguem da teoria: «ao determinarem e dirigirem a ação são fundamentalmente um saber prático¹³⁷. Mas é preciso não esquecer: nem um caso nem o outro se baseiam apenas na experiência; tal como no saber técnico é preciso aprender como fabricar algo, também a simples experiência por mais rica que seja não basta para fundar uma sabedoria ética ou afirmar uma decisão moral. É absolutamente necessário que a consciência moral seja também orientada por um saber prévio. Como vemos existe uma correspondência muito clara entre o saber ético e o saber técnico: os dois são uma forma de conhecer orientada para a praxis ou uma forma de praxis orientada por um saber prévio.

Mas estes saberes são muito diferentes entre si; necessário é pois explicitar as suas grandes diferenças, recorrendo desde logo a Aristóteles, que os distinguiu muito claramente do seguinte modo:

¹³⁶ Gadamer, *Le problème*, 50.

¹³⁷ Gadamer, *Le problème*, 54.

a) em primeiro lugar, uma técnica aprende-se e pode ser esquecida, enquanto o saber ético nem se aprende nem se esquece, como o do profissional, (que pode recusá-lo, perder jeito¹³⁸ e escolher outro). Porquê? Porque o sujeito ético caracteriza-se pelo facto de estar já irremediavelmente lançado em situação de agir; está já sempre obrigado a possuir um saber ético e a aplicá-lo segundo as exigências da sua situação concreta¹³⁹.

O saber ético não se aplica de uma maneira idêntica à do saber técnico, dado que ele não é propriedade do sujeito ético, como acontece com o técnico. Com efeito, se é verdade que a imagem que todo o homem forma do que seja o justo, o injusto, a coragem e a solidariedade, é constituída por ideias diretrizes (aprendidas sobretudo na literatura), há uma diferença radical entre estas ideias e aquelas que o artesão aplica. É que o que é justo é totalmente relativo à situação ética em que nos encontramos. Quer dizer, não se pode descrever de modo abstrato que ações são justas e quais as que não são. Mesmo que se diga que o que é reto e justo se define por meio de leis ou regras de comportamento não codificadas, mas válidas para todos, é só na aplicação da norma à situação concreta que os contornos da norma se definem.

Quando aplicamos uma lei, pode acontecer que sejamos obrigados a atenuar, por via das características da situação concreta, o rigor dessa mesma lei. E abrandar o rigor da norma não é não aplicar o direito que a lei exprime, nem tão pouco permitir um laxismo ilegítimo¹⁴⁰. Atenuar o rigor de uma lei não significa renunciar-lhe mas saber que sem essa mitigação não haveria propriamente justiça. O mesmo não acontece com a *techné* do artesão: com efeito, o molde é completo e a lei é sempre insuficiente, esquemática «não em razão de um defeito

¹³⁸ Gadamer, *Le problème*, 56.

¹³⁹ Gadamer, *Le problème*, 56.

¹⁴⁰ Gadamer, *Le problème*, 58.

intrínseco mas porque o mundo, enquanto lugar das nossas ações, é sempre imperfeito por relação à ordem ideal visada pelas leis`». ¹⁴¹

b) Em segundo lugar, enquanto a atividade técnica tem antecipadamente consciência dos meios justos que realizam um determinado fim, na *phrónesis* os próprios fins nunca se dão como estando perfeitamente determinados e os meios devem ser sempre pesados de novo pelo sujeito. O domínio ético é aquele «onde o saber técnico cede o lugar à deliberação e à reflexão» ¹⁴². O saber ético apenas se cumpre na situação concreta, «*hic et nunc*». Chamamos saber ético ao que une, de uma forma original, os nossos conhecimentos dos fins e dos meios e se opõe precisamente, desse ponto de vista, a um saber puramente técnico. Deixa pois de ter sentido, desde logo, distinguir saber e experiência, pois o saber ético é em si mesmo já uma experiência ¹⁴³.

c) Em terceiro lugar, o saber ético pressupõe uma forma de consciência de si absolutamente diferente daquela que aparece na técnica, na medida em que implica um outro momento, a compreensão ou *sunesis*. Isto é, a possibilidade de nos colocarmos na situação em que o outro deve agir. Também neste caso o saber não é geral mas exige uma realização concreta, que supõe o laço comunitário que me permite viver em harmonia com o outro.

Aliás, o facto de viver em harmonia com alguém só manifesta todo o seu alcance ético pelo fenómeno da compreensão. Esta nada tem a ver com o simples conhecimento técnico do psicólogo ou do *expert* mas concretiza-se no fenómeno do conselho moral, válido entre amigos.

Só a pertença dos amigos a uma mesma causa justa permite o discernimento da situação do outro e a tolerância ou indulgência que daí resultam. «Aristóteles assinala, com efeito o carácter puramente

¹⁴¹ Gadamer, *Le problème*, 58

¹⁴² Gadamer, *Le problème*, 58: « Il s'ensuit qu'on caractérise le domaine éthique comme un domaine où le savoir technique cède la place à la délibération et la réflexion ».

¹⁴³ Gadamer, *Le problème*, 61-62.

virtuoso do saber ético. E para lhe dar ainda mais relevo descreve a forma degenerada da *phrónesis* que caracteriza o homem que, por meio da sua inteligência subtil, dá a volta a todas as situações para própria sua vantagem. A sua oposição à *phrónesis* propriamente dita é evidente: (...) este homem abusa do seu poder sem qualquer consideração ética. E não é por acaso que o nome deste homem que vence, não importa que situação, se traduz precisamente por temível. Nada é mais assustador do que um génio organizado, e que não tem em conta o bem e o mal»¹⁴⁴.

Concluindo: a análise aristotélica do saber ético revela-nos a *phronèsis* como um tipo de conhecimento que não se realiza sem a relação ao outro e a aplicação. Mas, como vimos, não se trata aqui de uma aplicação meramente operatória. A própria tradução intervém agora na compreensão, tal como acontece nas hermenêuticas jurídica e protestante. O núcleo fundamental da aplicação caracteriza-se nestes dois casos — e por isso Gadamer valoriza-os — como o problema existencial de uma praxis tocada e enquadrada pelo poder formador e configurador do texto. O que implica que compreender o texto, de forma adequada, isto é, de acordo com a sua ambição, significa, quer se trate da mensagem da salvação quer da lei, compreender o texto de modo novo e diferente em cada novo instante, quer dizer, em cada situação concreta. Compreender é aqui construir o análogo, apropriar de maneira prática, aplicar de tal modo que não há uma distinção entre compreender e aplicar.

Como nos diz Gadamer, não há propriamente dois momentos¹⁴⁵, dado que só pode compreender quem pertence ao sentido da lei ou do texto sabendo traduzi-lo para a sua situação concreta: «Quando o juiz tenta adequar a lei transmitida às necessidades do presente tem claramente a intenção de resolver uma tarefa prática. O que de modo algum quer dizer que a sua interpretação da lei seja uma tradução

¹⁴⁴ Gadamer, *Le problème*, p. 68.

¹⁴⁵ Gadamer, *Wahrheit I*, 312.

arbitrária. Também no seu caso, compreender e interpretar significam conhecer e reconhecer um sentido vigente. Ele tentará responder ao sentido jurídico da lei mediando-a com o presente»¹⁴⁶, isto é, admitindo que as circunstâncias mudaram e que, por consequência, a função normativa da lei tem de ser determinada de novo¹⁴⁷. A aplicação é criadora de direito enquanto decisão em conselho.

Algo de semelhante acontece com a tradição poética: também aqui quem interpreta não admira apenas a força poética, a fantasia e a arte da expressão mas antes a verdade superior que nos fala a partir do texto. Ora, cada vez que aceitamos um modelo, entra em ação uma maneira de compreender que, sentindo-se intimada, não deixa as coisas tal como estão, não é mera cópia, toma decisões. Isto é, é sempre uma forma renovada de encontro e tem o carácter de acontecimento¹⁴⁸. E tal como acontece com o texto e a lei, o universal ético não é um universal constringente: a ética lembra-nos Gadamer, interpretando a mensagem de Aristóteles, não pode ser senão a elucidação do *ethos* determinante por meio de toda a ponderação da situação que exige decisão¹⁴⁹.

¹⁴⁶ Gadamer, *Wahrheit I*, 333.

¹⁴⁷ Gadamer, *Wahrheit I*, 332

¹⁴⁸. Gadamer, *Wahrheit I.*, 343.

¹⁴⁹ Cf., H.-G. Gadamer, *L'art de comprendre .Écrits II. Herméneutique et champ de l'expérience humaine*, trad.(Paris:Aubier, 1991), 212 .

CAPÍTULO III

PARA UMA HERMENÊUTICA DO CUIDADO: DE *O MISTÉRIO DA SAÚDE* AOS NOVOS FINS DA MEDICINA

1. Os novos fins da medicina

A fenomenologia do cuidado, motivada pela descoberta da fragilidade do humano, é um movimento importante do séc. XX que se abre a uma ética relacional cujos conceitos fundamentais não são já os do domínio paternalista do sujeito mas os da atenção, da responsabilidade, da competência, da proximidade, do reconhecimento e da capacidade de resposta.

O cuidado representa, de facto, uma categoria ética inegável da filosofia contemporânea e não o esqueçamos, é um dos fins da medicina, proclamado pelo Hasting Center de NovaYork, desde 1996¹⁵⁰. Começamos então por esta forma do cuidado, nomeadamente, pelo documento sobre os novos fins da medicina produzido por este centro e pela sua problematização dos antigos fins da ciência médica (prolongar a vida, promover e conservar a saúde, aliviar a dor e o sofrimento). Acreditamos de facto que foi justamente o impacto desta mudança na sociedade civil, aliado ao efeito das fenomenologias da fragilidade humana, que levou ao reconhecimento do valor do cuidar

¹⁵⁰ Hasting Center, « Los fines de la medicina. El establecimiento de unas prioridades nuevas », trad., *Cuadernos de la Fundació Victor Grifols i Lucas*, nº 11 (Barcelona, 2004), 54.

nas nossas sociedades, conduzidas desde a modernidade por critérios de eficácia, de rentabilidade e de excelência.

Questiona-se neste documento a teoria simplista das tradicionais prioridades da medicina – curar o doente e evitar que morra – a partir das transformações éticas e sociais acontecidas no mundo, nas décadas anteriores. As mudanças apontadas surgem como resultado do facto de o próprio modelo médico tradicional ter dado origem a novos problemas, ao resolver antigos e sobretudo do facto de não terem sido formuladas atempadamente metas mais adequadas aos sistemas nacionais de saúde. Na Europa, nomeadamente, estes sistemas sofreram graves crises, tornando-se economicamente insustentáveis; criaram confusões no âmbito clínico; geraram grande frustração social, parecendo mesmo carecer de um sentido e finalidade coerentes. Daí a importância crucial da mudança anunciada.

O que mudou então na medicina contemporânea? O modelo que, de biomédico, isto é, analítico, bioquímico e reducionista, se converteu em humanitário promovendo a visão bio- psico -social na prática clínica passando a fomentar a investigação sobre a interação dos fatores sociológicos e psicológicos nas causas e manifestações das doenças. Percebeu-se finalmente que é necessário dar uma maior atenção aos aspetos qualitativos da saúde e da doença, isto é, à forma como os indivíduos interpretam e respondem à doença e à maneira como as sociedades e culturas modelam os significados atribuídos à saúde e ao adoecer.

Entendeu-se ainda que na sua vertente docente a própria medicina contemporânea tem sido dominada, desde há muitas décadas, pela exclusividade do modelo designado como de diagnóstico e tratamento. Quer dizer, por uma formação que, mediante o estudo científico das patologias e através de uma identificação de relações causais bem fundamentadas, espera encontrar a explicação da doença do paciente e poder extirpá-la. A resposta da ciência médica é aqui puramente tecnológica e visa poder erradicar a causa da doença. Ora, o perigo de que nesta linha a medicina se tornasse puramente técnica, de tal modo que o paciente fosse por ela

tratado como puro órgão ou conjunto de sistemas orgânicos, levou a recusar o modelo dominador tradicional e a recuperar uma categoria que sempre esteve na base das profissões sanitárias, sendo nomeadamente apanágio da enfermagem, o cuidado e o cuidar.

Uma educação que promova uma efetiva relação de proximidade entre médico e doente e assim um conhecimento por parte do futuro médico da complexidade do fenómeno da saúde, do vivido da doença e do mal-estar a ela associada começa pois a ser desenvolvida. Procura-se que os médicos recebam uma formação que os torne conscientes dos problemas ocasionados pelas condições psicológicas e sociais em que as pessoas vivem. Condições que desempenham, cada vez, mais um papel de enorme importância na doença e na ansiedade que esta pressupõe tal como o frisa relatório sobre *Os fins da medicina*¹⁵¹.

É assim que as próprias humanidades médicas foram introduzidas, por exemplo, na Europa nos currícula de medicina, como acontece, nomeadamente, desde há uns anos na Suíça. Parte-se aqui do princípio que a tónica colocada no início dos cursos de medicina em bioquímica e fisiologia pode dar aos estudantes a falsa impressão de que nestas disciplinas e ciências é que está o segredo dos objetivos da medicina. O intuito da introdução das humanidades nos currícula de medicina, é justamente o de preparar os estudantes para o cuidado com os pacientes (e familiarizá-los com as grandes categorias do mundo vivido). O que finalmente se visa é uma melhor integração na medicina da vertente técnica e humana. São assim promovidos conhecimentos de direito, de ética, de comunicação e de filosofia, tal como de antropologia médica e de sociologia da medicina. É preciso, sublinha o relatório do Hasting Center, que os novos médicos percebam que o modelo do diagnóstico e tratamento, com a sua tónica no tratamento e na posterior cura, sugere ao médico que o papel da medicina começa apenas quando os pacientes estão doentes e precisam de ajuda.

¹⁵¹ Hasting Center, *Los fines de la medicina*, 65.

Ora, isto é um erro, pois, a prevenção e a promoção da saúde são cruciais e elas dependem basicamente da categoria fundamental da fenomenologia hermenêutica: o cuidar.

Além disso o envelhecimento das nossas sociedades é uma realidade inultrapassável logo, é necessário inculcar nos estudantes uma sensibilidade para o problemas das doenças crônicas e neles desenvolver virtudes como a sensibilidade e a compaixão e uma percepção perspicaz e tolerante sobre as incertezas da própria medicina. Cuidar dos doentes crônicos e incuráveis para além de tratar o enfermo como pessoa, eis o que se propõe pois com o desenvolvimento da categoria do cuidar. A nova medicina deverá ajudar o doente crônico a viver de uma outra maneira, com achaques e limitações para que muitas vezes as pessoas não estão preparadas e a perceber que o próprio cuidado é um momento fundamental da cura.

Universalizar, no mundo público contemporâneo, o valor do cuidado, próprio do processo de desenvolvimento ético feminino, foi também o repto que nos lança Caroll Gilligan, na sua obra *In a Different Voice*, dedicada a revelar a diferença específica da formação da consciência moral das mulheres. Esta é governada, segundo a autora, por uma intencionalidade muito diferente da dos homens, pois não se forma «a partir da sua relação com as normas e a lei, mas antes a partir das obrigações derivadas da empatia que elas têm com as pessoas do seu entorno: filhos, pais, enfermos, seres desvalidos e necessitados de ajuda e precisados de cuidados»¹⁵². A ética do cuidar, que Gilligan defende, procura fundamentalmente universalizar nos dias de hoje o cuidado, à maneira do que se fez outrora com a liberdade e com a justiça. Ela cruza-se muitas vezes com a ética do voluntariado e com a sua audácia fundamental.

O próprio desenvolvimento contemporâneo do voluntariado organizado obriga a filosofia a meditar sobre a racionalidade e intencionalidade do cuidar. O voluntário, nomeadamente nos hospitais,

¹⁵² Victoria Camps, *La voluntad de vivir*, (Barcelona: Ariel, 2005), 156

assume tarefas de aproximação ao doente e de cuidado que os profissionais não cumprem, porque isso não faz parte das suas funções. Não corresponderá esta tendência contemporânea para a valorização e promoção dos fenómenos de voluntariado a uma transformação do sentido da própria racionalidade social? Neste sentido parecem-nos absolutamente pertinente lembrar Gadamer, representante da fenomenologia hermenêutica que, em 1993 publicou uma obra sobre *O mistério da saúde*, na qual reflete a partir dos seus diálogos com o médico e filósofo Vitor von Weisäcker sobre a especificidade ética da praxis médica¹⁵³ e nela sublinha fortemente a vertente do cuidar.

2. O contributo de Gadamer para uma hermenêutica do cuidado

Neste ensaio, o filósofo mostra-nos justamente como a condução das sociedades ocidentais contemporâneas pela ética da eficácia tem originado sérios problemas de ordem existencial que requerem o cuidado como, por exemplo, aqueles que dizem respeito ao âmbito da fragilidade e da saúde. Trata-se de problemas que exigem novas categorias, como as de consolar e cuidar uma vez que a ciência já não os consegue resolver pelos seus próprios meios. Eles acordam a compreensão originária que o homem tem de si mesmo¹⁵⁴, suscitando uma meditação sobre a sua vulnerabilidade e, nomeadamente, o incremento da ética dialógica do cuidar.

São as situações inéditas e complexas criadas pelos efeitos de penetração da tecnociência no âmbito da vida social humana a raiz desta nova ética, segundo o filósofo, que defende valores como os de responsabilidade, solidariedade, precaução, dignidade humana,

¹⁵³ Cf., Nomeadamente, H.- G. Gadamer, *Über die Verborgenheit der Gesundheit. Aufsätze und Vorträge*, Frankfurt: Suhrkampf, 1993, 111-130. Veja-se quanto a este assunto, M. Baptista Pereira, « Meditação filosófica e medicina » *Revista Filosófica de Coimbra*, 21(2002) 3-80.

¹⁵⁴ Baptista Pereira, 21-22.

autonomia da pessoa e que se propõe responder às transformações qualitativas do interagir humano, ocorridas no mundo da vida contemporâneo, fazendo-o por meio da necessidade de uma meditação sobre a própria intencionalidade do agir. Com a demanda deste tipo de ética tomamos finalmente consciência do modo como o ser humano alargou nos últimos anos, de modo inimaginável, o âmbito do seu poder fazer, tornando-se, pela primeira vez, perigoso para o próprio homem¹⁵⁵.

É justamente o teor destas transformações, a que o tradicional modelo do poder nos conduziu, a grande preocupação da hermenêutica de H.- G. Gadamer¹⁵⁶ que não se cansa de nos lembrar que hoje o que é preciso pensar é a praxis porque ela se tornou tecnicizada; que a capacidade humana de meditação ou *theoria* faz parte integrante da praxis¹⁵⁷ humana orientada pela intencionalidade do cuidar; que as novas formas de vida e relação social originadas pelo império da tecnociência conduzem a um perigoso estreitamento do simbólico¹⁵⁸ e, enquanto tal, à manipulação do homem; que o homem manipulado esqueceu que é cuidado e é por isso um homem alienado; que à natureza humana pertence uma forma simbólica, originária da praxis, que nada tem a ver com um agir conduzido por automatismos de ordem instintiva ou racional.

Poder reconhecer que estamos sempre inseridos no já regrado que nos é comum e que não se reduz pelo facto de ser partilhado, mas permite a cada um comportar-se e atuar em solidariedade¹⁵⁹, tal é a condição decisiva da praxis do cuidar que, diferentemente da ação animal, é desejo inibido, sabe manter presentes os fins a

¹⁵⁵ Cf., neste sentido, P. Ricoeur « Postface au Temps de la responsabilité », in F. Lenoir org., *Le temps de la responsabilité*, (Paris: 1991) 249-270.

¹⁵⁶ Cf., quanto a este assunto, M. L. Portocarrero Silva, «Filosofia, praxis e hermenêutica: a perspetiva de H.-G. Gadamer» in *Revista Filosófica de Coimbra*, 11(1997), 63-84.

¹⁵⁷ Cf., H.-G. Gadamer, *Vernunft im Zeitalter der Wissenschaft. Aufsätze*, Frankfurt: Suhrkamp, 1976, 62-65; 82-83; 123-124.

¹⁵⁸ Cf., Gadamer, *Vernunft*, 24-31.

¹⁵⁹ Gadamer, *Vernunft*, 77.

alcançar e deve sempre escolher ou decidir-se em favor de algo e contra algo¹⁶⁰. Para Gadamer a própria subjetividade constitui-se na relação através dos procedimentos dialógicos de interação com o outro. Daí que homem não atue, apenas de acordo com o próprio arbítrio, mas, pelo contrário, de acordo com regras, pensando em comum e julgando, na interação dialógica, os assuntos comuns¹⁶¹. É este sentido do comum, veiculado por tradições, costumes e instituições e simultaneamente por um respeito e hospitalidade para com a pessoa singular que constitui, segundo o filósofo, a dupla intencionalidade do cuidar.

A primeira condição do nosso estar no mundo, lembra-nos, é o envolvimento, esquecido de si, com o que há a fazer, logo a receção das estruturas simbólicas da tradição que dão ao cuidar, como modo de ser do aí, o seu significado ontológico de estar fora de si, aberto e implicado na temporalidade do presente. É este estar fora de si, esquecido de si, porque envolvido com o primado do relacional, que constitui a estrutura básica do cuidado, que move o homem todos os dias para fora de si, tornando-o ativo e participativo no mundo. «O homem constrói a sua vida na preocupação, ocupando-se permanentemente de muitas coisas, de afazeres e vive na solicitude para se domiciliar no mundo que ele cria para si»¹⁶².

É também esta a condição básica da saúde que Gadamer caracteriza como um estado natural de equilíbrio¹⁶³ e de esquecimento de si que escapa, enquanto tal, a todo o critério puramente científico de produção bem como a toda a medida objetiva ou padronização¹⁶⁴. A saúde, enquanto estado de bem-estar que permite o cuidado,

¹⁶⁰ Gadamer, *Vernunft*, 69.

¹⁶¹ Gadamer, *Vernunft*, 70.

¹⁶² Gadamer, *Über die Verborgenheit* 196.

¹⁶³ Gadamer, *Über die Verborgenheit*, 55.

¹⁶⁴ Gadamer, *Über die Verborgenheit*, 138.

enquanto envolvimento com o sentido do mundo, não chama a atenção por si mesma, nem é algo que se mostre à investigação. Existe, enquanto justamente se lhe esquivava. Por isso, não temos dela uma consciência permanente nem ela nos preocupa como a doença. A saúde não é algo que nos convide a um tratamento contínuo de nós mesmos. (...). Existe sob forma latente. Faz parte da milagrosa capacidade que tem todo o homem de se esquecer de si ¹⁶⁵, mantendo desse modo a abertura ao futuro, isto é, a novas possibilidades de ser si mesmo, por meio de uma frutuosa entrega às tarefas da vida e ao apelo do outro, que está aí e o interpela¹⁶⁶. Ela é o outro lado, a condição básica, do cuidado originário que nos faz existir.

Ao contrário desta latência da saúde, lembra-nos Gadamer, o que se deixa objetivar e o que faz perceber, por contraste, o valor da saúde é a sua perturbação, os enigmas da doença que impedem o exercício do cuidado de si originário, que passa a necessitar do auxílio do outro cuja solicitude recusa, por sua vez, uma mera aplicação científica de regras ou a pura destreza técnica. Ele requer, pelo contrário, uma forma de solicitude, de disponibilidade por parte do médico e o diálogo que faz do cuidado algo que vai muito para além dos progressos alcançados pelas técnicas modernas. Dele fazem parte, lembra-nos Gadamer, «a mão que palpa, o ouvido fino, a palavra exata, o olho atento do médico que procura ocultar-se por detrás de um olhar solícito»¹⁶⁷. Por outras palavras, toda uma forma de praxis que exige atenção, deliberação, solidariedade e proximidade e que excede, claro está, o mero cumprimento de regras seguras. «Eis o que (...) um médico reflexivo reconhecerá sempre como sua tarefa essencial: conseguir não apenas que o paciente se restabeleça, mas devolver-lhe também a

¹⁶⁵ Gadamer, *Über die Verborgenheit* 126.

¹⁶⁶ Gadamer, *Über die Verborgenheit*, 99.

¹⁶⁷ Gadamer, *Über die Verborgenheit*, 129-130.

unidade consigo mesmo juntamente com a reposição, a reconstituição e o retorno ao seu poder e ao seu ser»¹⁶⁸.

Daqui o caráter exemplar que a medicina reveste para Gadamer: ela representa, precisamente, o modelo de uma ética dialógica da solicitude e do cuidar, suscitada pelo encontro no sofrimento e por isso sempre situada entre arte de cuidar e a técnica especializada. De entre todas as ciências especializadas, lembra-nos o autor, a medicina é realmente a única que nunca poderá interpretar-se como uma mera técnica¹⁶⁹. Nela o principal não é a produção planificada de algo artificial¹⁷⁰. Pelo contrário, o que caracteriza a arte de curar é restaurar um equilíbrio perdido, quer dizer algo que é natural em si mesmo e diz respeito ao todo da vida.

Logo, a forma de poder da medicina subordina-se ao curso natural da vida, consiste apenas em ajudar o doente a restabelecer o equilíbrio profundo que caracteriza a experiência relacional própria da saúde. A ciência médica «não produz nada em absoluto, a saúde não é algo realizado pelo médico, já que este não pode distanciar-se da sua obra tal como o faz qualquer artesão relativamente à sua. O médico deve, ao contrário, contar expressamente com a maravilhosa capacidade que tem a vida para se restabelecer e se reequilibrar a si mesma. Neste sentido, a sua principal tarefa é a de contribuir para o restabelecimento da saúde»¹⁷¹. O verdadeiro médico, lembra-nos Gadamer, sabe que a sua profissão é simbólica, que não se limita a uma atividade operatória, sendo antes um proceder com compaixão, em suma, uma arte do cuidado, da qual faz parte integrante o diálogo, enquanto núcleo absolutamente central de toda a terapia¹⁷². Na área da medicina,

¹⁶⁸ Gadamer, *Über die Verborgenheit*, 114

¹⁶⁹ Gadamer, *Über die Verborgenheit*, 117.

¹⁷⁰ Gadamer, *Über die Verborgenheit*, 118.

¹⁷¹ Gadamer, *Über die Verborgenheit*, 118.

¹⁷² Gadamer, *Über die Verborgenheit*, 159 ss.

lembra-nos o filósofo, «o diálogo não é uma simples preparação do tratamento; já é tratamento e prepara a cura. Faz parte integrante da terapia, cujo significado originário «significa serviço»¹⁷³.

Só por meio do diálogo enquanto vigilância adequada diante de uma situação em que confluem o diagnóstico, o tratamento e a colaboração do paciente¹⁷⁴ se estabelece, de facto, a relação de confiança que condiciona a prestação da ajuda que facilita ao ser vivo o seu regresso ao estado de bem-estar e abertura natural, a que chamamos saúde. «O médico clínico percebe-o muito bem. Sabe que se deve retirar para dirigir o paciente com uma mão cautelosa e deixar a sua natureza voltar a si mesma»¹⁷⁵. Tem clara consciência de que a medicina e o estudo dos estados de degenerescência da harmonia corporal, constitutiva da saúde, não são de modo algum um negócio de comerciantes. A arte médica toca, pelo contrário, em questões filosóficas muito sérias, que dizem respeito aos fundamentos da ética, justamente, aquelas que têm que ver com o cuidado enquanto sentido da existência, com a origem do mal e com a conceção de bem pressuposta na própria ideia de bem-estar característico da saúde e ainda no fim último para que este nos remete.

Percebemos, através desta importante reflexão hermenêutica de Gadamer, sobre o enigma da saúde, que é o carácter relacional e inconsciente desta a verdadeira condição da liberdade solidária do ser humano. Compreendemos também que a verdadeira liberdade reside na possibilidade de ser disponível, logo que a autonomia humana radica, enfim, no mistério da saúde, que não é um fim em si mesmo mas apenas a condição negativa do poder de abertura ao outro e à dimensão comunitária da vida. Poder esquecer-se de si, abrindo-se à comunidade da vida, estando presente a si mesmo pelo simples facto

¹⁷³ Gadamer, *Über die Verborgenheit*, 162.

¹⁷⁴ Gadamer, *Über die Verborgenheit*, 171-172

¹⁷⁵ Gadamer, *Über die Verborgenheit* 171.

de estar em cuidado com algo de outro¹⁷⁶, é a condição do cuidado de si para que aponta o carácter latente da saúde. Da sua preservação faz parte a forma de encobrimento própria do esquecimento de si .

Aliás uma das grandes forças curativas da vida é, segundo o filósofo, a possibilidade de sucumbir, todas as noites, ao sono reparador que permite o esquecimento. Não poder esquecer-se de si, isso sim, representa uma grave doença¹⁷⁷. Esta compromete o cuidado enquanto atitude e forma de estar-no- mundo que se orienta pelo sentido comum e ao mesmo tempo não esquece a dignidade do particular, ao qual está profundamente vigilante.

A intencionalidade do cuidar, que Gadamer valoriza como momento fundamental da sua hermenêutica da finitude, é então dupla e paradoxal: é a de um projeto ou da vida como projeto - e nisto Gadamer é absolutamente filho de Heidegger, com quem diz ter aprendido o essencial – e é a intencionalidade de uma afeção ou, na linguagem de Ricoeur, de um homem que é fundamentalmente razão sensível ou sentimento. A ponderação e a realização prática da solicitude para com o outro frágil é a tessitura deste cuidar e o verdadeiro lugar onde se realizam os planos de vida próprios. Elas mostram-nos que a reflexão moral e os ideais de vida boa, que entretecem a compreensão como projeto, devem realizar-se na vida quotidiana concreta, por meio da relação ao outro frágil e do exercício da prevenção e da deliberação.´

Ser para o outro aquele com quem ele pode contar, é a principal característica da humanidade do humano, diz-nos Ricoeur, porque o homem é o único ser que, apesar de se poder tornar perigoso para o próprio homem, é capaz de relações de amor e amizade. A ética do cuidado corresponde ao núcleo da identidade-ipseidade de Ricoeur, definida como aquela forma de identidade que a si mesma se faz no tempo pela sua própria capacidade de ser para o outro aquele com

¹⁷⁶ Gadamer, *Über die Verborgenheit*, 168.

¹⁷⁷ Gadamer, *Über die Verborgenheit*, 173.

que ele pode contar. Sou aqui justamente ator e intérprete permanente do que estou a ser em mim mesmo por meio do outro; pelo facto de manter a minha palavra, sou capaz de me manter o mesmo, apesar do desgaste do tempo.

Aplico, então, ao cuidar, conhecimentos, costumes, valores numa atividade profundamente criativa e inovadora, de cariz sapiencial que exige de mim capacidade de juízo, de formação, de sentido comum e de gosto. Estes são justamente os conceitos do humanismo que Gadamer reabilita como base de uma hermenêutica filosófica que saiba «libertar-se» da unilateralidade dos constrangimentos da universalidade científica. Tais conceitos conduzem ao desenvolvimento de uma ciência prática que é ela mesma realização e não teorização do sentido, uma praxis sapiencial do tipo da *phrónesis* de Aristóteles.

Nesta o universal não é a lei científica constringente e transformadora eficaz de uma matéria inerte e à mão, mas uma categorização ética herdada por sedimentação e legislação, um universal relacional que tem, enquanto tal, margens pouco claras e que deve acontecer de novo por meio da tradução para cada situação particular que procura entender-se à sua luz. Cuidar é assim também aplicar, uma *subtillitas applicandi*, uma deliberação ou ação que é teoria apenas na prática, sempre única da relação com o singular, sem nunca esquecer o valor fundante do universal. Dirá mais tarde Ricoeur, desta sabedoria prática, a que chamamos em hermenêutica *cuidar*, que aqui importa sobretudo atender à situação particular, traindo o menos possível a regra. A racionalidade do cuidar sabe ultrapassar as críticas de relativismo e particularismo pois é o universal da condição humana, na sua encarnação efetiva, que a move e ela sabe que este universal é relacional, que não existe senão nas circunstâncias da sua concreção. Para as éticas do cuidado o universal é desconstruído e criticado se não for contextualizado.

Cuidar é atestar para si e dar testemunho para os outros de uma capacidade teórico- prática de transposição de si para a situação do

outro (*sunesis*). É ser capaz de se colocar na situação do outro, de aceitar a estranheza dessa situação e ser disponível.

Mas além disso as sociedades contemporâneas sabem que a temática do cuidar, introduzida no mundo contemporâneo pela fenomenologia hermenêutica da fragilidade e da vulnerabilidade humana, ultrapassa hoje a simples relação entre os indivíduos pondo em jogo a questão das instituições. Com efeito, as nossas sociedades já não podem considerar a dependência como uma questão periférica, pois a ontologia da vulnerabilidade impôs-se desde meados do séc. XX, como uma forma de nos fazer aceitar, sem sucumbir, o valor do negativo.

O cuidado é uma atividade central e essencial da vida contemporânea que põe em causa a ficção moderna da plena autonomia e independência. Como nos diz Fabienne Brugère na sua obra *L'éthique du care*¹⁷⁸. «É claro que a dependência não permite pensar todo o âmbito do cuidar mas ela vale como reveladora da limitação do liberalismo político entrincheirado na ficção de um indivíduo independente, autónomo e racional»¹⁷⁹. O que hoje é necessário é refletir sobre a possibilidade de um cuidar que não se limite ao simples registo de relações interpessoais mas que se consolide através do funcionamento das instituições e do espírito de políticas públicas. Afirmção originária, realizada no próprio encontro humano com o negativo, o cuidado exprime uma atitude de confiança e hospitalidade que deve habitar as instituições.

¹⁷⁸ Fabienne Brugère, *L'éthique du care*, (Paris:2011),. 74

¹⁷⁹ Fabienne Brugère, *L'éthique*, 74.

(Página deixada propositadamente em branco)

CAPÍTULO IV

A HERMENÊUTICA COMO PENSAMENTO DE FRONTEIRA

1. Mediações da conduta humana

É como filosofia da relação que Gadamer entende que a hermenêutica filosófica desempenha um papel importante no contexto da racionalidade filosófica¹⁸⁰. São os problemas da *praxis* ou as condições do ritual de vida do ser humano que, em sua opinião, dão origem a considerações hermenêuticas¹⁸¹. Não há hermenêutica sem regras e sem a consciência de que as regras sociais explícitas não bastam para ajuizar sobre as situações. A hermenêutica pertence então ao conjunto das mediações de fronteira entre o universal e o particular, o mesmo e o outro que são necessárias à capacidade humana de orientação e decisão num mundo vivido em sociedade¹⁸².

Deste modo, na linha do apelo fenomenológico ao primado filosófico do mundo da vida, o autor quer salientar o vínculo entre hermenêutica e textura do mundo vivido em relação e marca de modo claro a sua distância relativamente a W. Dilthey e à concepção puramente epistemológica da hermenêutica por ele defendida. Lembra-nos que, se foi, de facto, no contexto epistemológico do subjetivismo moder-

¹⁸⁰ Cf., Gadamer, *Wahrheit* II, 219-329; H.- G. Gadamer «Was ist Praxis? Die Bedingungen gesellschaftlicher Vernunft» in Gadamer, 54-77; H.- G. Gadamer «Hermeneutik als praktische philosophie», in Gadamer, *Vernunft*, 78-109.,

¹⁸¹ Cf., Gadamer, *Wahrheit* II, 297.

¹⁸² Cf., H.- G. Gadamer, 136.

no que a hermenêutica conseguiu alcançar, pela primeira vez, uma dignidade filosófica, foi aqui completamente esquecida a situação de fronteira que sempre origina a reflexão hermenêutica e a coloca na vizinhança da lógica dialógica de uma verdade que diz respeito àquilo que distingue uma comunidade humana de outra.

A própria história da hermenêutica mostra-nos que ela surgiu, no Ocidente, ligada às necessidades da conduta do homem, num mundo vivido com outros e não à ciência propriamente dita. Existem de facto muitas coisas no mundo que não compreendemos claramente, como a morte, o sofrimento, a doença e ainda o que nos surge de modo confuso. Estes fenómenos escapam à clareza inequívoca do método e a hermenêutica surgia precisamente referida aos casos em que a simples aplicação das regras não funcionava. A hermenêutica era assim a arte de compreender os outros e de com eles interagir o que implicava a leitura e apropriação dos grandes textos (sagrados, jurídicos e profanos) que fundavam, pela sua dimensão normativa e simbólica, a orientação no mundo vivido ou a possibilidade do entendimento entre os homens.

A compreensão hermenêutica partilhava com a retórica, o processo de tornar algo compreensível por meio da palavra viva que vincula uma comunidade sem qualquer necessidade de subsumir. Ela era uma forma de conhecimento ou apropriação das balizas universais do viver em comum não regulado pelo modelo apofântico da verdade mas, pelo contrário, pelo critério dialógico e dialético da formação pela palavra, que convence e ilumina e que precisa, por isso, de ser traduzida e concretizada em cada situação.

O modelo da compreensão era o da tradução de algo geral (por exemplo a palavra bíblica) para uma situação única e particular¹⁸³ que se ilumina mediante a luz da mensagem transmitida. Uma aplicação específica, de modo nenhum redutível ao modelo técnico e mecânico

¹⁸³ Cf., H.- G. Gadamer, *Le problème*, 49.

de aplicação do universal formal, uma vez que a própria situação concreta (mundo vivido) intervinha, como fronteira, na determinação da dimensão universal deste sentido orientador que deve lançar a ação.

Momento decisivo desta forma de aplicação que determina fronteiras foi, para Gadamer, a Reforma Protestante e a sua defesa do efeito da palavra na vida humana. O autor recorda-nos que a primeira forma significativa da hermenêutica surgiu com a Reforma¹⁸⁴, uma hermenêutica motivada não por preocupações de ordem metodológica, mas confessionais, isto é, pela necessidade de explicitar a dimensão universal de um texto, cujo sentido deve atingir quem nela crê, promovendo uma ação e uma conversão de vida. Para Lutero, com efeito, a palavra bíblica era letra morta, se não era experimentada como um incitamento a uma metamorfose ou transformação espiritual. De acordo com este teólogo, fundador do movimento da Reforma, a mensagem da Bíblia espera uma resposta, quer isto dizer, orienta-se para uma apropriação pessoal do crente, algo que não era fomentado pela ortodoxia.

Não é por acaso, lembra-nos Gadamer, que a maioria dos conceitos da hermenêutica moderna procedam da antiga tradição retórica e que esta —«que tinha perdido o seu papel central desde o final da república romana» —tenha encontrado um novo desenvolvimento na época do humanismo, deslocando a sua verdadeira missão para uma nova hermenêutica do texto.

É, na verdade, no contexto argumentativo do humanismo e da Reforma que a hermenêutica alcança a sua primeira configuração importante, marcando nesta altura uma fronteira clara entre católicos e protestantes. Ela impõe-se numa época em que se dá a invenção da imprensa e a enorme difusão da leitura e da escrita¹⁸⁵. Integra-se no contexto cultural da renovação dos clássicos¹⁸⁶ e pressupõe um

¹⁸⁴ Cf., Gadamer, *Vernunft* 85-86.

¹⁸⁵ Gadamer, *Wahrheit* II, 284.

¹⁸⁶ Gadamer, *Vernunft*, 88-89.

conceito de verdade que nada tem de metódico ou de desinteressado, pois, parte, pelo contrário, de uma pré-compreensão e está, por sua vez, relacionado com o efeito transformador da palavra e com o problema existencial da orientação no mundo do crente.

A ideia básica de toda esta hermenêutica que se desenvolve em clima humanista, e que acaba por desaparecer com o romantismo, é a seguinte: o homem é um ser capaz de ser afetado pelo poder e efeito da palavra bíblica. Logo, os textos falam uma verdade que não implica nem certeza nem verificação pois ela é, antes de mais, linguagem, uma proposta fundamental de sentido (Boa Nova), que apenas acontece realmente, se é apropriada, *hic et nunc*, por alguém que na sua leitura e interpretação sabe encontrar novo sentido.

O poder formador da palavra, o seu efeito configurador da ação humana — eis, segundo Gadamer, o verdadeiro motivo de uma hermenêutica que lida com textos, ações narradas, leis e tradições, porque reconhece que o comportamento do ser humano não se determina por meras necessidades instintivas como acontece com as espécies animais. Pelo contrário, ele exige modelos, narrações e representações que possibilitem, enquanto paradigmas da ação, o reconhecimento do outro, a correta antecipação, a escolha reflexiva e a reta ordenação dos objetivos singulares sob fins comuns.

Tal, é de facto, a especificidade da praxis humana: requer a palavra norteadora, necessita de cultura e formação, uma vez que o homem é o único animal «que não possui o maravilhoso instinto de segurança com que a natureza dotou os animais»¹⁸⁷, logo, é o único cujo agir não se limita a motivos meramente biológicos. Porque o homem é, de facto, um animal específico, bio-simbólico, ele é um ser *divisus*, sempre na fronteira entre um universo biológico e um universo metafórico que lhe permite viver em comunidade. Daí que o seu comportamento exceda sempre o âmbito da pura utilidade, exigindo a dimensão do

¹⁸⁷ H.- G. Gadamer *Lob*, 139-140.

que os gregos chamavam *kalon*, o belo, não apenas no sentido estético do termo mas na aceção do que é indubitavelmente desejável por todo o homem enquanto ser dotado de razão e linguagem, ou seja, capaz de contemplação ou teoria.

Ao todo da cultura, lembra-nos Gadamer, chamavam os gregos *theoria*, isto é, ao poder que o homem tem de se entregar a algo que se oferece a todos como comum e que, diferentemente dos bens de consumo, não se reduz mediante a participação, muito pelo contrário, ganha com ela¹⁸⁸. Era este o sentido originário do conceito de razão: uma participação e apropriação produtiva do que é comum, do que limita o desejo imediato, do que permite uma elevação a pontos de vista partilhados e é, por isso, condição do viver em solidariedade.

Comportar-se e atuar em ordem ao bem comum, tal é o sentido do viver em comunidade, que necessita, por conseguinte, do simbólico, da meditação mas não da sua redução a pura investigação. Pertence-lhe a figuração da abertura lúdica e simbólica do homem, aquela que se exerce não só na leitura e no diálogo verdadeiro, mas também na efetiva participação nos costumes, usos, atos e obras que entretecem o conjunto da *cultura animi*¹⁸⁹ de uma comunidade.

A relação entre hermenêutica dos grandes textos, símbolos ou tradições, que possibilitam o interagir humano e a textura da praxis de cada presente deve, pois, ser reabilitada como núcleo fundamental de uma hermenêutica prática que saiba distinguir as épocas e as culturas. Gadamer sabe e valoriza o facto de o questionamento da hermenêutica metodológica, instituída por Schleiermacher e W. Dilthey, como paradigma de uma hermenêutica filosófica, exigir que se reconheça a dimensão fundamentalmente finita e praxística do ser humano.

Mas só uma compreensão da natureza hermenêutica e relacional do existir permitirá a Gadamer recuperar a dimensão prática da

¹⁸⁸ Gadamer, «Was ist praxis? Die Bedingungen gesellschaftlicher Vernunft», 64.

¹⁸⁹ Gadamer, *Lob*, 18-19.

hermenêutica pré-filosófica. O filósofo sustenta, contra Dilthey e a sua redução epistemológica do sentido da Hermenêutica, que para o homem não existe outro acesso à realidade que não esteja já sempre mediado pelo dizer dos outros, isto é, por tradições e por conjuntos simbólicos como a arte, a linguagem, o mito, o rito, o culto, o direito e a religião que constituem fronteiras culturais na sua dupla dimensão de limite e limiar.

A hermenêutica da facticidade de M. Heidegger, com a sua crítica radical do sujeito como princípio e fundamento do sentido, abriu o caminho a Gadamer ao determinar a compreensão já não como método mas como o modo fundamental de um ente, cujo modo de ser é existir na fronteira entre o ser e o nada. Por outras palavras, porque somos seres finitos, somos marcados pela estrutura mista do projeto lançado, o que quer dizer que não compreendemos de uma só vez, nem tão pouco compreendemos para poder, prever e dominar, tal como o pensou a ideia de método. Pelo contrário, compreendemos antes de mais para poder viver, ser e agir. A compreensão é a distinção básica do humano: não significa originariamente «certificar-se de (...), mas estar a ser e poder ser»¹⁹⁰. A sua missão é orientar-nos na relação temporal que mantemos com o mundo e com os outros.

2. O antropocentrismo moderno e a conduta operatória

Tal foi a grande notícia da obra heideggeriana *Ser e Tempo* e ela significou uma profunda reviravolta no modo tradicional de conceber o existir. Para Heidegger existir, de modo finito, é ser tempo, viver em cuidado, num movimento de contínua configuração de si. O *Dasein* temporal não é já um *subjectum*, um ente isolado, pleno, pronto e acabado que tudo começa a partir de um ponto mínimo e domina o

¹⁹⁰ Gadamer, *Wahrheit I*, 264.

mundo por motivos de preocupação exclusiva consigo¹⁹¹. O *Dasein* precisa, pelo contrário, de se configurar praxisticamente, no tempo e na história, começando, desde logo, por pertencer a uma situação hermenêutica, isto é, a um conjunto de tradições ou pré-compreensões, que lhe permitem orientar-se e que desenham os contornos da sua própria capacidade de iniciativa ou questionamento. Como nos diz mais tarde P. Ricoeur, percebemos depois de Heidegger que a nossa iniciativa é limitada, isto é, «só podemos produzir segundo regras; nós não produzimos tudo aquilo que realizamos, mais que não seja porque já temos um discurso antes de falar. Outros já falaram e estabeleceram as regras do jogo»¹⁹².

Neste mesmo sentido, sustenta Gadamer que a compreensão não pode continuar a pensar-se como uma ação da subjetividade que, na sua cólera contra o mundo, se transforma no melhor agente da sua transformação. Ela deve pelo contrário ser considerada como uma inserção prática no seio de um processo de transmissão de valores, sentidos, modelos que vão sendo aplicados, questionados e criticados, de acordo com as épocas e as situações concretas do existir. Poder questionar, partindo de pressupostos que exprimem o vínculo da existência finita a tradições, usos e costumes que orientam a praxis, tal é, na opinião do autor, o papel primordial de uma filosofia, que assuma a tarefa da mediação hermenêutica de universais verosímeis, como núcleo fundamental do seu modo de pensar.

É, claro está, toda uma nova conceção do filosofar que Gadamer pretende divulgar com a sua hermenêutica filosófica, de índole prática. Que conceção é esta? Digamos desde já que Gadamer, discípulo de Heidegger, com quem reconhece ter aprendido o essencial, é, com P. Ricoeur o principal representante da corrente hermenêutica

¹⁹¹ M. Foessel, *Après la fin du monde. Critique de la raison apocalyptique* (Paris, Seuil: 2012), 92.

¹⁹² P. Ricoeur, e Cornelius Castoriadis, *Diálogo sobre a história e o imaginário social*, trad. (Lisboa, ed. 70: 2016), 43,

do filosofar contemporâneo. Celebrizado com a publicação da sua obra *Verdade e Método*, o filósofo é conhecido pela posição de censura que assume face ao tratamento simplesmente metódico do questionamento filosófico da experiência. Daí, o título da sua obra *Verdade e Método*, para uns a expressão de um conflito radical, para outros a simples indicação da necessidade de uma reinterpretação da ideia naturalista da verdade.

É o papel central que no Ocidente, sobretudo a partir da modernidade, teve o moderno conceito de método na investigação filosófica que o autor contesta, lembrando-nos que a filosofia não é ciência exata nem se esgota na tarefa limitada de uma justificação transcendental das condições da ciência. O grande objetivo que norteia o seu pensamento é uma recusa da compreensão de todo o saber e agir de acordo com os cânones do método moderno, pois, são eles o verdadeiro fundamento da limitação epistemológica da Hermenêutica e da manipulação tecnocientífica contemporânea de toda a *praxis*. Também hoje M. Foessel nos lembra que viver de maneira metódica, como o fez a modernidade, é submeter-se a um conjunto de regras sem ter em conta os perigos e novidades da experiência¹⁹³. A redução moderna da experiência a instância laboratorial, em que se podem verificar hipóteses formuladas pelo sujeito, foge justamente à imprevisibilidade da experiência.

Para Gadamer, a ideia moderna de saber, regulada pela conceção de factos supostamente indubitáveis e pelo método moderno (concebido como «um caminho que, no processo da meditação humana, permite assegurar a via do conhecimento através do ideal superior da certeza»¹⁹⁴) pouco tem que ver com o antigo conceito de saber. A modernidade é em si mesma uma experiência de crise que surge da dissolução nominalista dos grandes eixos da certeza tradicional e

¹⁹³ Foessel, *Après la fin*, 106.

¹⁹⁴ Gadamer, *Vernunft*, 131-132.

que procura a nova normatividade no sujeito, instituindo doravante uma posição reflexiva como ponto de partida¹⁹⁵.

A novidade específica desta época reside justamente «na vontade de rotura radical com as épocas que a precedem. Vontade de rotura que afeta ao mesmo tempo «os fundamentos da racionalidade e os primeiros princípios que determinam a natureza e a coesão do laço social e político»¹⁹⁶. Tal foi o efeito do novo saber, baseado no projeto de fundação de si do sujeito: um sentido novo, cada vez mais seguro e especializado do saber e, por meio dele, uma nova ideia de autonomia. «Daqui para a frente, o fundamento já não é o que nos chega da tradição e da herança dos antigos; ele diz respeito à autonomia e à capacidade de reflexão dos sujeitos pensantes e raciocinantes»¹⁹⁷.

Com efeito, diante a crise de certezas do final da Idade Média, Descartes inaugura uma era que se quer basear na experiência da certeza: «A fundação de si da razão cartesiana foi determinada a afirmar-se como tal pelos constrangimentos resultantes do nominalismo: eles provocaram a *ideia* de época como fundação de si *ex nihilo*. É pois a reivindicação enquanto tal, que é específica da modernidade»¹⁹⁸. Reivindicação de um novo saber que se concebe a si mesmo muito mais como um poder criar, um poder operar com eficácia e já não tanto como um saber decidir, um saber viver ou poder interrogar. E, não o esqueçamos, a partir do séc. XX, o ideal moderno de saber para poder, prever e dominar, de forma certa e segura as regularidades da natureza, estendeu os seus braços ao âmbito da própria vida social.

Esta foi, de facto, a grande obra da modernidade crítica: uma ideia de autonomia baseada na criação de um conceito de ciência de pendor já não contemplativo, mas profundamente provocador que

¹⁹⁵ Myriam Revault d'Allonnes, *La crise sans fin. Essai sur l'expérience moderne du temps*(Paris: Seuil, 2012), 52

¹⁹⁶ Revault d'Allonnes, *La crise*, 53.

¹⁹⁷ Revault d'Allonnes, *la crise*, 54.

¹⁹⁸ Revault d'Allonnes, *la crise*, 61.

teve na sua origem o audaz empreendimento de descrição e análise puramente quantitativa ou calculadora dos fenómenos, deixando de lado, como não científica, toda uma outra forma mais meditativa, simbólica e hermenêutica de estar no mundo. Esqueceu-se que «nunca nos encontramos numa espécie de passagem do nada a alguma coisa, mas de alguma coisa a alguma coisa, de um ao outro — movimento que vai do configurado ao configurado, nunca do informe à forma (...). A razão sucede a si mesma, mas numa dialética entre a inovação e a sedimentação (...). É a partir das coisas já ditas que nós dizemos uma outra coisa»¹⁹⁹.

A própria filosofia passou a seguir, desde a modernidade o ideal metódico das ciências da natureza que acabou por se impor definitivamente, enquanto modelo único do saber ²⁰⁰. Como nos diz hoje M. Foessel, a partir do momento, em que a natureza perdeu todo o seu conteúdo normativo, o mundo deixa de ser um princípio de fundamentação e transforma-se em qualquer coisa *que precisa de ser justificado*. Aliás, «Uma razão que quer estar plenamente segura do seu poder, deve vencer o mundo de forma eficaz. Esta eficácia mede-se pela exigência seguinte: definir as experiências que acontecem no mundo de tal modo que não possam ser mais interpretadas como uma objeção à filosofia»²⁰¹.

3. Saber agir e saber fazer

Assim se instalou o primado do pensamento calculador com toda a sua visão económica do real e os perigos daí decorrentes: o maior de todos eles foi a substituição de todo o pensamento icónico e meditativo por toda uma técnica baseada na rápida aprendizagem de

¹⁹⁹ P. Ricoeur, e Cornelius Castoriadis, *Diálogo*, 46.

²⁰⁰ Gadamer, *Vernunft*, 55-56.

²⁰¹ M. Foessel, *Après la fin*, 119.

competências e automatismos, que permitiram a adaptação a uma sociedade cada vez mais burocratizada e administrada.

Impôs-se deste modo o individualismo ético dos nossos dias e toda uma praxis diversificada por várias especializações que, sabendo operar com eficácia no seu campo estreito, não sabem sair das suas fronteiras e articular-se com as restantes práticas de vida.

Compreendemos, neste sentido, que a sociedade altamente especializada dos nossos dias ameaça a autonomia e a dignidade da pessoa humana e que, por isso, se assista cada vez mais à exigência de guias éticos que permitam orientar as aplicações práticas das novas tecnologias. É este, de facto, o drama da nossa época: o desenvolvimento técnico e científico transformou radicalmente as condições humanas do agir e a formação da nossa consciência ética e política não acompanhou tal desenvolvimento.

Parece pois ter chegado a hora de rever a confusão que a sociedade actual faz entre saber agir e saber fazer. O que significa que, se a filosofia não se reduz ao modelo da ciência ou de uma filosofia da ciência, ela deve reassumir hoje a sua tarefa ética e hermenêutica fundamental, refletindo finalmente sobre o motivo antidogmático e profundamente prático que a suporta.

Tal é a tese mestra de Gadamer que começou a sua carreira como professor de ética e de estética e realizou as suas teses de doutoramento e habilitação sobre a ética dos gregos. À ética cabe pensar o âmbito do agir e o sentido fundamental dos valores. E não serão hoje os problemas, suscitados pelas transformações do agir humano e oriundos das aplicações técnicas das novas ciências o principal motivo da necessidade de uma renovação do filosofar? Não nos fará pensar, muito para além do método e do ideal de uma filosofia da ciência, a exigência contemporânea de ética, justamente numa época em que a própria ética se torna problemática, quanto à sua justificação última? Não expressava já a interrogação da fenomenologia alemã dos valores, sobre o estatuto ontológico destes, o sintoma de um mal-estar filosófico, que é necessário enfrentar?

O que serão então os valores? Como legitimar logicamente os enunciados normativos? O que constitui a normatividade do valor de que todos precisamos para viver em sociedade? Será este um mero conceito operatório, um conceito universal ou um preconceito que tem na sua origem a coesão de um *ethos* vivido? Não fará a experiência de fronteira e de contraste parte da sua natureza?

4. A natureza fronteira do *Dasein*

O conceito de valor, diz-nos Gadamer, neste contexto, é hoje a expressão de um embaraço filosófico que exige a reflexão histórica. «Não é a ciência moderna que deve determinar e justificar os valores e fins que dirigem e controlam o nosso saber e poder. Esta é, na sua maior generalidade, a base comum a todo o filosofar contemporâneo»²⁰². Deste apuro filosófico só podemos sair, segundo o filósofo mediante uma hermenêutica das condições objetivas do interagir: as tradições, usos e costumes que indicam, por meio de uma *mimesis* discursiva, possibilidades de ser e de viver no mundo com os outros.

O autor recusa, quanto a este assunto «o modelo de uma ordem de valores *a priori* que fundasse todas as figuras da virtude e todas as ordens de bens»²⁰³. A ética, diz-nos, parte da elucidação que o *ethos* determinante concreto faz de si mesmo²⁰⁴. O que regula o comportamento ético não é um conhecimento universalmente válido, uma tábua de valores universais mas uma forma de compreensão que apenas se realiza na clarificação da situação que exige decisão. O rigor de um sistema moral encontra a sua fundamentação incontestável nas

²⁰² H- G. Gadamer, «Le problème ontologique de la valeur», in Gadamer, *Langage et vérité*, Trad. (Paris:2000).

²⁰³ Gadamer, «Le problème ontologique, 214.

²⁰⁴ Gadamer, «Le problème ontologique, 214.

avaliações transmitidas dentro de cada cultura. A própria crítica dos costumes significa o reconhecimento do seu carácter normativo.

Não é por acaso, lembra-nos o autor, que Aristóteles tenha visto no *ethos*, no ter nascido e sido formado no hábito e no costume, o fundamento da ética. *Ethos* e sua determinação (aplicação) pela situação que me pede decisão, eis os núcleos de uma nova racionalidade não metódica mas semelhante à hermenêutica. A questão fundamental da hermenêutica pietista —a da aplicação— deve pois ser recuperada, enquanto eixo de nova forma de pensar que se alimenta da tradução do sentido vigente para cada situação concreta da sua realização. A aplicação exige o discernimento do caso particular. A semelhança entre a tarefa da ética aristotélica e a da hermenêutica é assim sublinhada por Gadamer, não só na obra *Verdade e método*, como no seu famoso artigo sobre o problema hermenêutico e a ética de Aristóteles²⁰⁵.

Mas afinal que tipo de pensar é este? O do ser histórico e finito que, pelo facto de na própria finitude ser mistura de finitude e abertura infinita, vive constantemente em situação de fronteira entre o efeito histórico do passado e a situação presente na qual se abre, de acordo com o modelo de uma fusão ou mistura de horizontes ao novo, ao diferente ou ao Outro. Quer dizer, tratar-se aqui de um tipo de pensar que vive do primado da interrogação e que precisa constantemente de mediar as suas antecipações de sentido, os preconceitos derivados dos usos e costumes em que se formou, por meio da novidade das situações diferentes.

A esta forma de compreender chama Gadamer aplicação hermenêutica, caracterizando-a, de acordo com o modelo jurídico e teológico da interpretação, como uma forma de compreensão animada por uma tensão essencial entre a fidelidade ao texto (lei, mensagem bíblica) e a necessidade da sua tradução para a linguagem concreta do presente; a própria novidade das situações particulares de interpretação intervém agora como fronteira, escolha preferencial ou diferenciação, na determinação do

²⁰⁵ Gadamer, «Le problème», 49-64.

sentido genérico da lei ou da mensagem bíblica que, por isso mesmo, só na realidade concreta de cada caso alcança a sua verdadeira efetivação.

A aplicação não é algo que se acrescente a uma primeira compreensão cognitiva mas, pelo contrário, constitui a sua verdadeira essência. O esforço feito no sentido de entender o sentido de um texto «pressupõe sempre a aceitação do desafio de sentido que nos dirige o texto»²⁰⁶. Mas é na interpretação e só na interpretação situada que se traduz e concretiza o sentido do texto (lei ou valor) a compreender. Quer dizer, a pertença ao presente e ao efeito histórico da tradição é agora a condição básica de toda a compreensão hermenêutica, que assim revela a sua estrutura de fronteira ou mistura de horizontes entre o antigo e o novo, o passado e o presente²⁰⁷. A hermenêutica, lembra o filósofo, «é uma teoria da aplicação, quer dizer uma teoria de ligar o particular com o universal»²⁰⁸.

É, com efeito, esta a condição humana: um ser de fronteira (temporalidade, mediação), o mesmo é dizer, porque somos finitos, partimos sempre de um horizonte concreto e situado de compreensão, de pressupostos que orientam comportamentos e marcam a nossa fundamental pertença à comunidade de questões que nos liga à tradição. Nunca compreendemos nada de forma plena. Somos, pelo contrário, um modo de ser já sempre lançado no meio de uma história, de uma linguagem partilhada, ou seja, somos irremediavelmente habitantes de um acontecer de comportamentos, com ou sem sentido, há muito começado e, no entanto, ainda por significar.

«Estamos sempre implicados em qualquer coisa (lembra-nos Gadamer), e é justamente por meio disso mesmo em que estamos implicados que estamos abertos a algo de novo, de outro ou de verdadeiro»²⁰⁹.

²⁰⁶ Gadamer, *Wahrheit II*, 285

²⁰⁷ Gadamer, *Wahrheit I*, 311-312.

²⁰⁸ Gadamer, *Lob*, 76.

²⁰⁹ Gadamer, *Wahrheit II*, 225.

São as motivações do presente que permitem, de facto, dar novo rosto às representações do passado e estas são entendidas e interpretadas, se são pré-compreendidas como uma resposta a questões que ainda hoje são pertinentes.

Porque partimos sempre de grandes questões e não de evidências absolutas — tal é a condição da nossa finitude —, precisamos de fazer justiça à condição mista e relacional do nosso modo de ser, efetuando uma reabilitação fundamental do conceito de preconceito. Por outras palavras, é necessário reconhecer, contra o Iluminismo, que «os preconceitos de um indivíduo constituem, muito mais do que os seus juízos, a realidade histórica do seu ser»²¹⁰ e que afinal existem preconceitos legítimos que representam um novo modelo do universal. «A superação de todo o preconceito, (diz-nos Gadamer), essa exigência global da Aufklärung, deve revelar-se, no contexto de uma meditação sobre a historicidade como um preconceito, cuja revisão tornará possível uma compreensão adequada da finitude, que domina não só o nosso ser mas também a nossa consciência histórica»²¹¹.

A temática do preconceito ou o primado da praxis comunitária do ser humano, constitui assim o núcleo da hermenêutica gadameriana da finitude e da determinação da compreensão hermenêutica como aplicação. Com ela, o autor reinterpreta o otimismo ingênuo da modernidade, segundo o qual ser autónomo significa nada receber dos outros e chama a nossa atenção para o seguinte: porque somos finitos, não somos uma consciência plena e acabada, que tudo pudesse reduzir a si, eliminando diferenças e fronteiras, mas um ser em contínua formação já sempre habitado pela alteridade e pela relação com o

²¹⁰ Gadamer, *Wahrheit I*, 281: «Darum sind die Vorurteile des einzelnen weit mehr als seine Urteile die geschichtliche Wirklichkeit seines Seins». .

²¹¹ Gadamer, *Wahrheit I*, 280: «Die Ueberwindung aller Vorurteile, diese Pauschalforderung der Aufklärung, wird sich selber als ein Vorurteil erweisen, dessen Revision erst den Weg fuer ein angemessenes Verständnis der Endlichkeit freimacht, die nicht nur unser Menschsein, sondern ebenso 0unser geschichtliches Bewusstsein beherrscht».

outro. Não podemos partir senão de preconceitos ou antecipações que marcam a nossa finitude e a fundamental pertença desta a uma situação hermenêutica, caracterizada por uma determinada comunidade específica de usos, de comunicação e de cultura.

Porque partimos de preconceitos, de universais práticos, que traçam a nossa ligação umbilical a uma comunidade ética e cultural específica, toda a compreensão é uma mistura de velho e de novo, uma aplicação e são justamente os pressupostos que assinalam a nossa condição de fronteira entre o passado e futuro, o mesmo e o outro. Para Gadamer, os pressupostos ou conjunto de pré-compreensões características da dimensão relacional do ser humano, não devem ser entendidos como conceitos ou juízos precipitados. São, pelo contrário, linhas de orientação prévias e provisórias, categorias dialéticas que nos fazem perceber a nossa situação de fronteira e a necessidade do outro.

Os preconceitos, lembra-nos, a este propósito, o autor, em si mesmos, não são nem verdadeiros nem falsos. Significam apenas um juízo que se forma antes da validação definitiva de todos os momentos que são objetivamente determinantes²¹². Pertence, pois, ao seu conceito a possibilidade de virem a ser apreciados positiva ou negativamente²¹³. São, neste sentido, categorias processuais, oriundas da praxis *dialogal* do ser humano que, apenas por meio do exercício do diálogo efetivo podem vir, ou não, a ser confirmadas. De facto, «tornar patente um preconceito enquanto tal exige uma suspensão da sua validade, pois, enquanto um preconceito nos determina (lembra-nos o autor), não o conhecemos nem o consideramos como juízo (...). Colocar perante nós um preconceito é impossível, enquanto ele continuar em jogo, de forma imperceptível, apenas o conseguimos quando ele é, de algum modo, estimulado»²¹⁴.

²¹² Gadamer, *Wahrheit I*, 275.

²¹³ Gadamer, *Wahrheit I*, 280.

²¹⁴ Gadamer, *Wahrheit I*, 304.

Só no encontro com o outro, com as suas questões e objeções, podemos tornar patente um preconceito e alargar o nosso horizonte de compreensão. É a questão que nos coloca o outro, a novidade de uma situação ou o que pura e simplesmente me espanta, que me faz realmente tomar consciência dos meus pressupostos, confrontando a minha perspectiva com as outras e podendo finalmente perceber que o outro talvez tenha razão.

É fundamentalmente neste sentido que o preconceito tem, segundo Gadamer, um significado positivo: descobre como para todo o homem finito, tudo o que realmente existe, surge na relação com o outro homem. Ele lembra-nos, por outras palavras, que o homem, que reconhece a sua finitude, sabe que a conquista da sua autonomia e identidade não pode hoje seguir a via do esquecimento transcendental e reflexivo do outro.

O que significa que devemos rever constantemente os nossos projetos, submetendo-os como antecipações à prova do tempo e da intersubjetividade. No entanto, lembra-nos Gadamer, problematizar um preconceito na base do que nos diz o outro, não significa, de modo nenhum, substituí-lo pelos preconceitos do outro ou anular-se a si mesmo. A verdade dos preconceitos reside na sua condição de fronteira; exige, por isso, o seu exercício dialético, isto é, um aprofundamento da relação que todos somos e ninguém possui só por si. Apenas os fanáticos acreditam possuí-la.

O diálogo com o outro, o conjunto das suas questões, a especificidade da sua compreensão, e ainda os motivos da sua incompreensão, tais são os motivos de uma racionalidade viva, em contínua formação. É necessário então distinguir claramente os preconceitos falsos, que se fecham ao diálogo, ao tempo e à interpretação, marcando uma fronteira fechada dos preconceitos verdadeiros que promovem a compreensão como diferenciação e interpretação, isto é, como movimento que vai do já compreendido ao ainda não alcançado.

Só a praxis da interpretação decide, segundo Gadamer, acerca do carácter verdadeiro (funcional) ou falso dos pressupostos que

orientam a compreensão humana²¹⁵. E não existe uma interpretação definitiva ou acabada (...), a interpretação é algo que está sempre a caminho e nunca conclui²¹⁶.

É esta a mensagem fundamental da reabilitação gadameriana do preconceito: o eu é habitado por uma alteridade fundamental, que só com a alteridade histórica e concreta do outro (tu) consegue explicitar; a relação ao outro precede e condiciona a própria experiência do eu; só no seio da comunidade da palavra efectivamente partilhada pode o homem realizar a sua verdadeira humanidade: «Voltar a ser, sempre e apesar de tudo, capaz de diálogo, quer dizer, de ouvir o outro, constitui em minha opinião a verdadeira elevação do homem à humanidade».²¹⁷

Categoria ética da relação, símbolo de um pensamento que reconhece os seus limites, isto é a sua conjuntura de fronteira e limiar, o preconceito indica, em Gadamer, a tarefa de uma hermenêutica verdadeiramente prática que sabe distinguir entre saber fazer e saber agir. Que tarefa é esta? A de aprender a abertura ao outro por meio do diálogo de horizontes, de culturas e perspectivas, em ordem à formação da palavra comum. Neste sentido, o autor concebe a hermenêutica como tarefa prática, um caminho entre fronteiras, sempre inacabado e por isso mesmo universal: uma forma de pensar que vive da interpelação do concreto, da essencial relação do homem com a pergunta e que por isso recusa toda e qualquer forma de globalização ou universalização apressada, seja esta de natureza historicista, tecnocrática ou religiosa.

²¹⁵ Cf., quanto a este assunto M. L. Portocarrero Silva, *O preconceito em H.-G. Gadamer: sentido de uma reabilitação* (Lisboa: FCG/JNICT, 1995), 347 ss.

²¹⁶ Gadamer, *Vernunft*, 100.

²¹⁷ Gadamer, *Wahrheit II*, 147: «Trotzdem immer wieder zum Gespräch fähig zu werden, d. h. auf den andern zu hören, scheint mir die eigentliche Erhebung des Menschen zur Humanität».

CAPÍTULO V

HERMENÊUTICA FILOSÓFICA E MOBILIDADE CULTURAL: CONCEITOS FUNDAMENTAIS

I-

O trabalho da hermenêutica, lembra-nos Gadamer, é sempre constituído pela transferência de sentido de um mundo para o outro, nomeadamente, do mundo dos deuses para o mundo dos humanos, do mundo de uma língua estranha para o mundo da língua própria, do horizonte da tradição para o do mundo atual.

Neste sentido uma identidade cultural não vive sem a mobilidade, pois, não pode sobreviver reduzida a uma única tradição ou linha de significação cultural. Toda a cultura pressupõe o papel emancipador da formação e da interpretação, isto é, parte de pré-juízos, é aberta ao outro e, neste sentido, constituída por um processo dialógico de entrelaçamento de horizontes. A racionalidade hermenêutica sublinha a necessidade sentida pela compreensão de encontrar o outro e o diferente para se poder realizar, pois, é na pluralidade das línguas que se articula a pluralidade dos modos de vida. O objetivo deste capítulo é analisar as categorias gadamerianas que permitem perceber a necessidade e o real sentido da mobilidade cultural para o desenvolvimento do humano.

a) A reabilitação do sentido positivo do preconceito

Podemos dizer que Gadamer não pensou explicitamente o problema do multiculturalismo nem mesmo o da mobilidade cultural. Concebeu,

no entanto; as grandes categorias que permitem fundamentar antropologicamente estes fenómenos tão importantes no mundo de hoje. Foi ele de facto o filósofo do séc. XX que mais se preocupou, logo desde *Verdade e método*, com a necessidade de contestar o monopólio da subjetividade anónima que governa o mundo ocidental desde a modernidade. Necessidade que complementou com toda uma teoria hermenêutica que tem como intuito central promover a formação para o reconhecimento da alteridade do outro.

Contestar o egocentrismo da modernidade, por meio do valor do encontro com o outro, aquele nos traz uma nova visão de mundo²¹⁸, eis o grande objetivo da filosofia hermenêutica de Gadamer. Escopo que se traduz num pensamento dos fundamentos da formação para convivência e para o exercício da pluralidade. Por este facto algumas das suas teses fundamentais são consideradas uma alternativa teórico-existencial ao multiculturalismo.

Vejamos então: discípulo de M. Heidegger, Gadamer define o *Dasein* como compreensão e facticidade e sublinha que a descoberta contemporânea da finitude obriga a reconhecer que, nos dias de hoje, não existe para o homem a possibilidade de um grau zero do pensar. A razão humana sabe-se hoje finita, múltipla e comunicativa. E isto quer dizer que ela parte sempre de um horizonte concreto e situado de compreensão, isto é, de uma pertença simbólica a uma determinada comunidade humana ou tradição, logo, deve confrontar-se com outros horizontes. Para a racionalidade atual o modelo da lente unívoca da subjetividade tradicional é inadequado. Com, efeito, muito antes de nos compreendermos a nós mesmos, de um modo claro, lembra-nos Gadamer, compreendemo-nos, de um modo pré crítico na Família, na Sociedade civil ou no Estado a que pertencemos. Isto é, somos portadores de uma alteridade que só com os outros podemos esclarecer.

²¹⁸ H.-G Gadamer, *Wahrheit II*, 9.

O tema do outro que contesta o nosso egocentrismo e nos sabe apresentar algo, que até agora não víamos, é o problema básico da filosofia hermenêutica de Gadamer que pode mesmo ser caracterizada como a arte de aprender a não ter sempre razão.²¹⁹ A nossa própria razão é já fruto de toda uma conjugação vivida com o outro que existe sempre em correlação connosco. Por isso recorda-nos Gadamer, invertendo o caminho seguido pela nossa modernidade, os preconceitos de um indivíduo constituem muito mais do que os seus juízos claros a realidade histórica do seu modo de ser²²⁰.

É preciso, mostra-nos o filósofo, se quisermos fazer justiça ao carácter relacional e finito do ser humano, efetuar uma reabilitação fundamental do conceito de preconceito, depreciado pelo iluminismo e reconhecer que existem preconceitos legítimos. Só os preconceitos, desvalorizados pela Ilustração, nos permitem perceber o valor do negativo como exigência de luto pela tradicional ilusão de transparência e fazer justiça ao valor formativo da tolerância, à discrepância histórica e à diferença cultural. Só eles permitem, de facto, legitimar, enquanto tópicos dialógicos do pensar, o acesso sempre perspectivista e implicado do homem à verdade.

Com efeito enquanto os preconceitos nos dominam não temos consciência da nossa unilateralidade. É o choque com o outro que os traz à tona e nos faz ver os limites do nosso horizonte, levando-nos simultaneamente a realizar o sentido verdadeiramente dialético e hermenêutico da experiência da comunicação. Isto é, a consciência que experimenta a negatividade, implicada na noção de perspectiva, transforma-se com o outro, pois, o novo horizonte entra num processo de relação dialética com o meu por meio do diálogo e cada um dá então ao outro a possibilidade alargar os seus pressupostos. A reabilitação gadameriana do preconceito pode assim ser considerada como um

²¹⁹ A. Moratalla, *El arte de poder no ter razón. La hermenéutica dialógica de H.- G. Gadamer*, (Salamanca: 1991).

²²⁰ Gadamer, *Wahrheit II* 295.

projeto que concede ao sujeito mecanismos dialógicos de negociação, de aceitação da negatividade que sempre o constitui, em ordem a que ele possa reconhecer que existe verdade fora de si.

A racionalidade hermenêutica é assim profundamente comunicacional e sublinha, com a reabilitação dos pressupostos, a necessidade que a compreensão de si tem de encontrar o outro, o diferente para se poder realizar.

Gadamer é um defensor do diálogo racional e da possibilidade de comunicação entre culturas, horizontes históricos e mundos diferentes. O diálogo que nós somos é o núcleo central da terceira parte de *Verdade e método*. Nesta obra, aliás, a palavra do outro marca o espaço de experiência da compreensão.

Categoria da relação, o preconceito em Gadamer tem pois um sentido eminentemente dialógico e promotor da mobilidade. Lembra-nos que hoje depois do reconhecimento fenomenológico do corpo, como verdadeiro espaço de experiência do pensar, a compreensão prévia ou efeito do outro em mim, não pode mais ser remetida para o âmbito do preconceito a evitar. A conquista da identidade e autonomia humanas não segue, hoje, a via do esquecimento transcendental e reflexivo do outro. Constrói-se, pelo contrário, reconhecendo a autonomia e crítica do outro.

Compreender e interpretar sempre significaram, aliás, a necessidade de traduzir para o horizonte concreto singular de cada um a mensagem do texto e de fazer claramente entrar em jogo este horizonte. Verter a mensagem do texto para os seus preconceitos no sentido de alcançar um horizonte comum, eis a tarefa do intérprete que é assim questionado pelo horizonte do texto. Se na sua tradução o intérprete não fizer entrar em jogo a sua pré-compreensão, a interpretação não é conseguida. Os preconceitos são categorias comunicacionais básicas que permitem a compreensão. Só a modernidade racionalista lhes deu um sentido pejorativo com a sua ética da autonomia.

Aqui reside, de facto, a novidade de Gadamer: os preconceitos da razão humana histórica têm, como revela a sua origem jurídica, um carácter dialógico, *provisório e processual* – e não um conteúdo definitivo – desco-

nhedido pela Ilustração mas já presente, de um modo muito claro, no seu âmbito de origem: a jurisprudência latina. Prejuízo, não significa, na sua forma originária, o juízo falso das luzes, mas pertence ao seu sentido a possibilidade de vir a ser valorizado positiva ou negativamente: «Aquele que quer compreender está exposto aos erros de opiniões prévias que não se comprovam nas coisas mesmas. Elaborar os projetos corretos e adequados às coisas que, como projetos são antecipações que primeiro devem confirmar-se «nas coisas», é a tarefa constante da compreensão. Aqui não existe outra ´objetividade´ do que a comprovação que obtêm as opiniões prévias ao longo da sua elaboração»²²¹.

Em sentido jurídico aliás (o sentido primitivo da palavra), o termo exprime a ideia de uma antecipação de sentido (o juízo prévio anterior à sentença definitiva) que só em espaço público, isto é, em tribunal pode vir ou não a confirmar-se. A dialética do diálogo de preconceitos, que Gadamer herda do procedimento jurisprudencial e de toda a tópica humanista da formação pela Dialética e pela Retórica, tem um intuito fundamental: sublinhar, contra o antropocentrismo da razão moderna, a condição dialógica do pensar humano, a sua natureza profundamente dialética e interrogadora. Só no encontro com o outro posso tomar consciência dos meus pressupostos, aceitando, sem subterfúgios, a autonomia e crítica do outro e construindo com ele um horizonte comum ou fusão de horizontes.

Mas o que significa este conceito?

b) Fusão de horizontes

Com esta expressão Gadamer, quer caracterizar contra a ideia romântica e historicista de uma distância rígida entre o horizonte cultural do outro e o do intérprete o nexo de compreensão e diálogo entre perspectivas que caracteriza o procedimento hermenêutico.

²²¹ Gadamer, *Wahrheit I*, 272

Para o filósofo, quem compreende, por exemplo, um texto ou um documento do passado, parte já do efeito histórico exercido por esse mesmo texto ou tradição, sobre a sua situação temporal. Um horizonte é marcado pelos nossos pressupostos, isto é, é marcado por um conjunto particular de crenças, de valores e conceitos com os quais compreendemos o mundo e os outros. Mas o tradicional ponto de vista dos horizontes fechados que limitam as culturas e as épocas históricas, encerrando-as, é uma abstração. Ouçamos o filósofo quanto a este assunto: «Poderá dizer-se neste sentido que existem horizontes fechados? Poderemos dizer que o horizonte do nosso presente é algo tão fechado? (...) Tal como cada indivíduo não é nunca indivíduo solitário, pois está sempre entendendo-se com os outros, da mesma maneira o horizonte fechado que cercaria uma cultura é uma abstração»²²².

Com efeito, os preconceitos, se delimitam horizontes, marcam fronteiras que são simultaneamente espaços de diálogo e de questionamento. Só nos questionamos se o outro realmente nos interpela. A mobilidade histórica da existência humana, diz-nos Gadamer «reside justamente no facto de, apesar dos preconceitos, não haver um vínculo absoluto a uma determinada posição e, neste sentido, também de não haver horizontes realmente fechados. O horizonte é antes algo no qual fazemos o nosso caminho e que conosco caminha (...), também o horizonte do passado, a partir do qual vive toda a vida humana e que está aí segundo a forma de tradição, se encontra em perpétuo movimento». O passado próprio, tal como o alheio, faz parte do horizonte móvel em que vivemos e que nos determina como tradição.

O conhecimento histórico ou literário é, aliás, um bom exemplo de que a compreensão não é nunca uma pura atualização de conteúdos mortos, depositados em obras escritas. Compreender um texto, um

²²² Gadamer *Wahrheit I*, 374.

fragmento do passado ou de uma outra cultura é, de facto, entendê-lo a partir da questão que ele consegue ainda suscitar: é um processo de contínua fusão ou alargamento de horizontes, pelo qual todo o intérprete participa com outros no longo e árduo caminho do sentido

O encontro de mundos, de religiões ou culturas diferentes no tempo ou espaço transforma-se assim numa questão absolutamente importante da formação da identidade humana.

Além disso a verdade, que já não é limitada pelo primado do método, é solidária do poder e efeito da palavra e revela o seu sentido através da solicitação que sempre dirige a todo e cada intérprete que a queira apropriar. Daí a necessidade sentida por toda a interpretação de se deixar fecundar pela abertura a outros horizontes: porque o homem é finito, só na linguagem, e seu poder dialógico fundamental, as coisas podem realmente alcançar a sua objetividade (idealidade própria). Só aqui deixam de pertencer ao ponto de vista egoísta de cada sujeito particular, para se elevarem à dimensão do mundo efetivamente partilhado. É de facto na linguagem e no seu poder argumentativo ou dialógico que se percebe realmente toda a diferença existente entre o mundo partilhado e o mundo dominado²²³. Compreender é sempre o processo de fusão dos horizontes aparentemente isolados²²⁴.

Mas é claro que a fusão de horizontes não é nem uma empatia de uma individualidade na outra nem uma submissão do outro aos meus próprios padrões, mas significa sempre a minha ascensão a uma universalidade com o outro²²⁵. Para Gadamer é justamente na pluralidade de línguas que se articula a pluralidade dos mundos da vida. Só na linguagem e seu carácter comunicacional o mundo pode adquirir a sua objetividade pois só então deixa de coincidir apenas

²²³ Gadamer *Wahrheit I*, 405-407.

²²⁴ Gadamer *Wahrheit I*, 311-312.

²²⁵ Gadamer *Wahrheit I*, 310.

com o meu ponto de vista para se elevar á dimensão do que é universal porque é comum²²⁶.

Em conclusão, na perspectiva de Gadamer, a ideia de fusão de horizontes – conduzida deste modo pelo processo dialético da palavra – visa revelar-nos toda a diferença que existe entre uma compreensão hermenêutica e uma compreensão totalitária. A objetividade hermenêutica é inseparável das categorias da comunicação e da implicação no sentido e sabe que o encontro ou fusão de horizontes distintos não é nunca equivalente ao fenómeno da mediação total. Sempre acontecerá em todo o processo de interpretação, diz-nos o filósofo, que a linha de sentido que se revela no decurso da leitura acaba necessariamente numa indeterminação aberta. O leitor deve reconhecer que as gerações futuras e culturas diferentes compreenderão de um modo novo o que ele leu neste texto.

c) Formação

O outro conceito fundamental da hermenêutica de Gadamer que permite fazer plena justiça à mobilidade cultural, fundando-a antropologicamente, é o conceito de formação que Gadamer recebe do humanismo. O filósofo começa as suas reflexões sobre a relação entre a problemática hermenêutica e a questão das humanidades por meio de uma reabilitação dos quatro conceitos fundamentais do humanismo: formação, senso-comum, capacidade de júízo e gosto (...), os grandes esquecidos da hermenêutica metodológica moderna. O conceito de formação que vamos aqui abordar é tratado em *Verdade e método* quase como um existencial fundamental do ser humano, como aquilo que lhe permite elevar-se à humanidade, enquanto ser marcado justamente pela mobilidade cultural. Daí a sua importância fundamental.

²²⁶ Gadamer *Gesammelte Werke* 6. *Griechische Philosophie II*. (Tübingen: Mohr, 1985), 8

A origem da palavra formação diz-nos Gadamer encontra-se na mística medieval, na sua sobrevivência na mística do barroco e na espiritualização, religiosamente tratada pelo “Messias de Klopstock”²²⁷. Há que não esquecer ainda no século XVIII Herder que a caracterizou como a elevação à humanidade. Também a religião instruída do séc. XIX conservou o sentido desta palavra estabelecendo o atual conceito de formação.

O filósofo procura, com as suas reflexões, mostrar, em primeiro lugar, que o sentido do conceito de formação excede a sua habitual ligação com o conceito de cultura, baseada do ponto de vista antropológico na ideia de um aperfeiçoamento de faculdades. Com a formação, lembra Gadamer, não pretendemos referir a ideia de cultura, já que esta parece caracterizar mais o resultado da formação do que a ideia dinâmica de processo ou de viagem interior própria da temporalidade do ser humano: «No fundo, a formação não pode ser meta, não pode ser desejada como tal a não ser na temática refletida do educador. É precisamente nesse aspeto que o conceito de formação ultrapassa o mero cultivo de aptidões pré-existentes, do qual ele deriva (...). Na formação, pelo contrário, pode também ser inteiramente assimilado o que e aquilo através do qual alguém será instruído. Neste sentido, tudo o que ela assimila transforma o homem e nele desabrocha. Na formação aquilo que foi assimilado não é um meio que perdeu a sua função. Pelo contrário nada desaparece na formação adquirida, tudo é preservado. A formação é um conceito genuinamente histórico e é justamente o carácter histórico da preservação o que importa para a compreensão das ciências do espírito»²²⁸.

²²⁷ Gadamer, *Wahrheit I*, 15-16: «Wenden wir uns dem Begriff der Bildung zu, dessen Bedeutung für die Geisteswissenschaften wir hervorgehoben haben, so sind wir in einer glücklichen Lage. Hier läßt sich aus einer vorliegenden Untersuchung die Geschichte des Wortes gut überschauen: sein Ursprung in der mittelalterlichen Mystik, sein Weiterleben in der Mystik des Barock, seine religiös begründete Spiritualisierung durch Klopstocks ‘Messias’, die das ganze Zeitalter ergreift, und schließlich Herders grunlegende Bestimmung als ‘Emporbildung zur Humanität’ ».

²²⁸ Gadamer, *Wahrheit I*, 17.

Para Gadamer a formação não é um resultado obtido, que pode ser ativado, mas um processo histórico interior de transformação e conformação do si que está por isso em constante desenvolvimento e progressão.

É Hegel quem Gadamer mais valoriza na história do conceito de formação pois foi ele quem o tratou de forma clara, vendo que a filosofia tem na formação a sua própria condição de possibilidade. O mesmo acontece às Ciências do Espírito, sublinha o filósofo, pois o ser do espírito está intimamente ligado à ideia de formação. Para Hegel o que caracteriza o humano é a rotura com o imediato e natural, dada a sua natureza espiritual e racional. Porque o ser humano não é por natureza o que deve ser, precisa de formação. O que Hegel considera ser a essência geral da formação é a elevação à universalidade; aquele que se abandona à sua particularidade é um inculto²²⁹.

Assim é característico da formação o sacrifício da particularidade e uma elevação à universalidade que permita a reconciliação de si mesmo no ser do outro. Segundo o autor da *Fenomenologia do Espírito*, isto torna-se claro na formação teórica: esta leva-nos mais além do que sabemos e experimentamos diretamente. Reconhecer no estranho o próprio, tornando-o familiar é segundo Hegel, o movimento fundamental do espírito cujo modo de ser é justamente o retorno a si a partir do outro²³⁰. Não é a alienação no outro mas pelo contrário o retorno a si o que constitui a essência da formação.

Embora Hegel não pensasse ainda a mobilidade cultural, podemos ver nesta valorização que dele faz Gadamer, pensador do diálogo de

²²⁹ Gadamer, *Wahrheit I*, 18. «Bildung als Erhebung zur Allgemeinheit ist also eine menschliche Aufgabe. Sie verlangt Aufopferung der Besonderheit für das Allgemeine. Aufopferung der Besonderheit heißt aber negative: Hemmung der Begierde und damit Freiheit vom Gegenstand derselben und Freiheit für seine Gegenständigkeit. Hier ergänzen die Deduktionen der phänomenologischen Dialektik das in der 'Propädeutik' Ausgeführte. In der Phänomenologie des Geistes entwickelt Hegel die Genese eines wirklich 'an und für sich' freien Selbstbewußtseins und zeigt daß es das Wesen der Arbeit ist, das Ding zu bilden statt es zu verzehren».

²³⁰ Gadamer, *Wahrheit I*, 19.

horizontes, um incitamento à sua promoção. A formação, diz Gadamer, não deve ver-se apenas «como o processo que realiza a ascensão histórica do espírito ao universal, mas também como o elemento no interior do qual se move quem deste modo se formou»²³¹.

Indo para além de Hegel e perguntando pela natureza deste elemento «no qual se move quem (...) se formou», Gadamer mostra a sua insatisfação relativamente ao absolutismo em que acabou por cair Hegel e refere-se a Helmholtz. Diz-nos então «que o que Helmholtz descreve como forma de trabalho das ciências do espírito e em particular o que ele chama de sensibilidade e *tato artístico* pressupõe de facto este elemento da formação no interior do qual é dada ao espírito uma mobilidade especialmente livre»²³². Pelo *tato* entende-se uma determinada sensibilidade e capacidade de perceção de situações concretas bem como o comportamento dentro delas quando não temos, no que a elas diz respeito, nenhum saber derivado de princípios gerais.

O *tato*, tão valorizado por Gadamer, como núcleo da formação, parece-nos ser realmente o que importa quando se trata, como na mobilidade cultural, da transferência de um horizonte para um outro pois, como nos diz Gadamer, «ele ajuda a manter a distância, evita o chocante, a aproximação excessiva e a violação da esfera íntima da pessoa»²³³. O *tato* implica uma forma de sensibilidade que é capaz de extrair conhecimentos a partir da própria situação concreta e que sabe lidar com ela. O *tato* atesta-se em situações em que justamente surge a diferença e é uma forma especial de abertura a essa mesma diferença²³⁴. Pressupõe

²³¹ Gadamer, *Wahrheit I*, 19.

²³² Gadamer, *Wahrheit I*, 20-21.

²³³ Gadamer, *Wahrheit I*, 20-21.

²³⁴ Gadamer, *Wahrheit I*, 22:« Nun ist der Takt, von dem Helmholtz spricht, nicht mit diesem sittlichen und Umgangsphänomen einfach identisch. Aber es gibt hier ein wesenhaft Gemeinsames. Denn auch der in dem Geisteswissenschaftswirksame Takt erschöpft sich nicht darin, ein Gefühl und unbewußt zu sein, sondern ist eine Erkenntnisweise und eine Seinsweise zugleich. Das laßt sich aus der oben durchgeführten

um sentido do estético e do histórico²³⁵. E isto é precisamente, diz-nos Gadamer, «o que seguindo Hegel destacamos como característica geral da formação: manter-se aberto para o outro, para pontos de vista mais gerais e diferentes». A formação compreende então um sentido geral da medida e da distância relativamente a si mesmo e implica pois o saber elevar-se acima de si mesmo, em direção à universalidade. No entanto os pontos de vista gerais aos quais se mantém aberta a pessoa formada não são constringentes mas possíveis.

Um sentido universal e comunitário – é esta de facto uma formulação para a essência da formação, em que se percebe o eco de uma ampla conexão histórica²³⁶. Percebemos pois como a nossa essência profundamente hermenêutica, quando formada, nos permite o tato tão necessário à mobilidade cultural como forma de constituição da nossa própria identidade.

Reconhecemo-nos num sentido comum não puramente teórico mas prático- político, tal é o escopo da última fase do pensamento hermenêutico de Gadamer que tanto insiste na ideia de que é preciso uma formação para saber ouvir, reconhecer os seus próprios pressupostos e poder dialogar. Assim se constitui uma capacidade de ajuizamento ou sabedoria prática que aceita o conselho do outro e sabe respeitar o particular.

Não pode haver verdadeiro reconhecimento do outro horizonte se não existir formação que nos faça perceber que, porque somos finitos, partimos sempre de preconceitos ou pré-compreensões, que condicionam o nosso acesso ao sentido, dado que nos remetem para um enraizamento simbólico diferente de outros. Só, questionados pelos outros, tomamos consciência nossa particularidade imediata podendo assim abrir-nos a outras perspectivas, caminhando com o outro em direção a um entrela-

Analyse des Begriffs der Bildung genauer sehen. Was Helmholtz Takt nennt, schließt Bildung ein und ist eine Funktion sowohl ästhetischer wie historischer Bildung».

²³⁵ Gadamer, *Wahrheit I*, 20-21

²³⁶ Gadamer, *Wahrheit I*, 23.

çamento de horizontes ou senso-comum ético e político que estabeleça compromissos mas não anule a riqueza das diferentes convicções.

Por isso, valorizámos com Gadamer o tato no caminho da formação que nos é traçada pela reabilitação do sentido positivo do preconceito e pela proposta de uma fusão de horizontes, que conduza a um sentido comum, mais verosímil do que constringente. A formação necessária à mobilidade cultural é humanística e não técnica ou especializada, pressupõe o desenvolvimento da nossa capacidade para sentir situações diferentes da nossa e para nos colocarmos nelas e ainda a possibilidade de aprender a não ter sempre razão. Estas capacidades, lembra-nos Gadamer, não possuem qualquer tipo de princípios universais que lhes permitam exercer-se, com eficácia e destreza técnica, nem qualquer conhecimento sedimentado que possa ensinar-se.

Pelo contrário, elas são hermenêuticas, exercem-se na própria situação concreta e exigem a longa frequentação dos universais verosímeis da condição humana que nos são transmitidos pela hermenêutica da literatura histórica e de ficção.

A frequentação hermenêutica dos clássicos e da tradição permite-nos desenvolver uma capacidade de juízo que, tal como o tato, foca as coisas singulares pela ótica dos pontos de vista justos corretos e são, isto é, aplica pontos de vista gerais sem nunca sacrificar o singular. A Hermenêutica cultiva o gosto enquanto conceito de origem mais moral do que estético que nos remete diretamente para uma forma de raciocínio diferente do empresarial, pelo qual hoje somos governados.

A racionalidade da *phrónesis* aristotélica, que Gadamer recupera como modelo para a hermenêutica filosófica, sabe pois jogar com a mobilidade cultural dado que invoca a prudência na aplicação ética. Isto é, apela à capacidade de deliberar com o outro, antes da aplicação dos costumes que considera nunca serem dados como um todo acabado ou entendidos normativamente de maneira unívoca.

Tal como a *phronèsis*, o gosto, um dos quatros conceitos do humanismo que Gadamer recupera no seu ideal hermenêutico de formação,

mediante a consciencialização de preconceitos e da fusão dialógica de horizontes, sabe que os costumes não podem ser aplicados automaticamente. Eles precisam de tradução, isto é, de um juízo hermenêutico que saiba avaliar os casos concretos de forma correta. A racionalidade hermenêutica, forjada na experiência da tradução, é aquela que é capaz de respeitar a mobilidade cultural.

CAPÍTULO VI

A EUROPA E O DESTINO DAS CIÊNCIAS HUMANAS

1. A cultura científica como núcleo da Europa moderna

Partiremos neste capítulo do texto de Gadamer, dedicado á relação entre a Europa e a questão das ciências humanas, intitulado *Herança e o futuro da Europa*.²³⁷ Esta comunicação divide-se em duas partes: numa primeira pretende-se mostrar que Gadamer caracteriza a Europa pela forma como nela o desenvolvimento da moderna ciência experimental deu origem a uma nova cultura, a cultura tecnocientífica estranha ao sentido originário de cultura (enquanto formação da dimensão livre ou relacional do ser humano). Na segunda parte, exploraremos a questão do destino das ciências humanas no mundo contemporâneo. A perspectiva de análise é a reflexão de Gadamer sobre a situação específica do saber na Europa, isto é, sobre o modo como a cultura tecnocientífica dominante fez emergir a necessidade de saberes singulares, nomeadamente, o das humanidades e a sua missão ética fundamental.

Passando então à análise da obra *Herança e futuro da Europa*, Gadamer reflete nela sobre a cultura ocidental, sobre a Europa em que ele viveu desde a sua juventude e que o marcou profundamente, a Europa da Segunda Grande Guerra Mundial²³⁸. Aquela que o fez pensar e que,

²³⁷ H.-G. Gadamer, *Das Erbe*.

²³⁸ Gadamer, *Das Erbe*, 8-9: «Es ist die Epoche der beiden Weltkriege und ihrer Zwischenzeit, die in meiner Jugend anbrach. Mit einem Schlag war die optimistische

em sua opinião, mudou de forma decisiva a consciência ocidental, uma vez que deu proporções globais a tudo. A Europa do pós-guerra e a reconstrução política, económica e cultural²³⁹ que nela aconteceu, foi a verdadeira ocasião da consolidação da tecnociência, transformando-a no verdadeiro núcleo de toda uma nova cultura e da reconstrução da Europa.

Neste texto, o filósofo, caracteriza a civilização europeia não apenas pela natureza técnica da ciência e pela sua relação estreita com o pensar filosófico, mas justamente pela ciência enquanto cultura. Por outras palavras pelo *facto ciência*, isto é, pelo modo como, a partir do séc. XVII, aconteceu no ocidente uma mudança qualitativa na essência do saber que passou a considerar o pensamento como técnico na sua própria natureza. O resultado desta transformação, que visou a utilidade e resultados objetivos, foi o desvio do saber de todo um pensamento mais simbólico e humanista, desenvolvido já pela teoria grega e, nomeadamente, pela tradição da filosofia prática — de que o autor se reclama herdeiro na estruturação do núcleo da sua hermenêutica.

O facto da ciência (...), diz-nos, o filósofo neste sentido, «converteu-se em muito mais do que isso, transformou-se na verdadeira base da cultura ocidental da época moderna²⁴⁰. Com ele o pensamento é concebido como fazer e produzir e nele se funda a atitude da civilização, dos dias de hoje, que abarca quase todo o planeta, de forma uniforme. E há que não esquecer: a ciência moderna da natureza foi determinada sobretudo por uma espécie de divórcio relativamente à sociedade»²⁴¹.

Foi este o modelo de ciência que deu forma ao modo de ser e ao devir histórico da Europa, configurando a sua identidade própria

Zukunftsbild und das fortschrittsgläubige Lebensgefühl zu Ende gegangen (...). Der Zweite Weltkrieg hatte damit überhaupt nicht Vergleichbares(...). Ich bin weit davon entfernt, die Vorgeschichte, die der Zeit der Katastrophen der Zweite Weltkriege vorausging, zu idealisieren»..

²³⁹ Gadamer, *Das Erbe*, 10 .

²⁴⁰ Gadamer, *Das Erbe*. 96-97.

²⁴¹ Gadamer, *Das Erbe*, 100: «Im Gegenteil: die moderne Naturwissenschaft ist, wie ich glaube, von etwas bestimmt, was ich den Integrationsverzicht nennen möchte».

como diferente diferente de todas as outras culturas. Gadamer frisa-o: apesar de outras civilizações terem desenvolvido grandes realizações e tradições, no âmbito do conhecimento científico, apesar de o mundo oriental ter tido também grandes sábios, só na Europa «a figura da ciência desembocou numa formação cultural autónoma e dominante»²⁴². Só na Europa aparece também a diferenciação clara, surgida já na cultura grega, «entre a filosofia, a religião, a arte e a ciência»²⁴³. Esta distinção é extremamente importante e faz-nos justamente pensar na estrutura peculiar do espírito europeu.

É de notar que nem a cultura científica moderna conseguiu anular a referida distinção e que nela se expressa um traço absolutamente característico da Europa sem paralelo nas outras culturas: uma profunda afirmação da vontade humana de saber e da necessidade de articulação dos diferentes saberes existentes.

Por outras palavras, para além da ciência como cultura dominante, a dimensão hermenêutica do pensar é, segundo Gadamer, mais uma característica da Europa e nem a ciência, enquanto produtora de uma cultura técnica, a conseguiu destruir, apesar da sua vontade de poder. Ao contrário, ela fez emergir, por reação, saberes singulares, em situações singulares, como por exemplo no séc. XIX o conjunto das ciências humanas e a sua apologia de uma abordagem compreensiva do existir. Atentemos aos dias de hoje, em que a própria cultura se transforma em indústria e espetáculo, e «nos aproximamos lentamente da zona fronteira da vida e da sobrevivência»; vejamos pois a intransigente defesa da dignidade humana, o *boom* da ética e a interrogação sobre o sentido e destino das humanidades.

Sabemos como a questão dos limites da ciência e a procura de um saber nos confins da ciência, constitui o tema crucial dos nossos dias, marcados por situações inéditas e complexas, que chocam com

²⁴² Gadamer, *Das Erbe*, 36-37.

²⁴³ Gadamer, *Das Erbe*, 38.

a compreensão natural que o homem tem de si mesmo e que são constantemente criadas pelos efeitos da penetração da tecnociência no próprio âmbito da praxis humana. São, de facto, os problemas de ordem existencial suscitados pela ordenação da convivência humana, segundo o critério tecnocientífico da eficácia, que hoje nos fazem refletir, mais e de um outro modo, percebendo que, afinal, a figura da cultura científica, desenvolvida na Europa, não é suficiente para a vida do homem sobre a terra. Esta exige muito mais, nomeadamente, algo que a ciência esquece; o saber ser com outros e o saber cuidar.

O conflito entre ciência e *phronèsis* é também a questão subjacente à grande demanda de ética no mundo contemporâneo, ao seu apelo a novas formas de saber na raia da ciência e a valores relacionais, como os de responsabilidade, de solidariedade, de respeito pelo outro, de dignidade humana, de atenção à vítima e de justiça social. Na raiz deste conflito está a questão da universalidade e da particularidade própria da capacidade humana de juízo que, moldada pela ciência, se concebe como estrita aplicação de regras. Gera-se a ideia de que as pessoas aprendem como fazer algo e devem fazê-lo rapidamente, quase sem pensar e ajuizar, em prol do crescimento económico.

Esquece-se o cuidado com o particular, as relações próximas e pessoais com os outros que são a primeira textura da vida ética. Os nossos amigos que compartilham as nossas posições e que também podem ajudar a corrigi-las são- nos essenciais²⁴⁴. A amizade permite a formação do conceito mais vasto de solidariedade, pois pertence à essência do conceito de amizade o facto de entre amigos tudo ser comum. Nos seus artigos sobre a amizade, como virtude ética da Europa, Gadamer reflete sobre o atual aparecimento da sociedade de massas como a verdadeira razão do anulamento da solidariedade.

Daqui toda a atualidade das suas reflexões hermenêuticas. A esta temática dedicava já o filósofo, a sua gigantesca obra, iniciada em

²⁴⁴ H.- G. Gadamer, *Gesammelte Werke*, 7, 405.

1960, com a publicação de *Verdade e método*, obra devotada à crítica ao modo como a Europa, a partir da modernidade, reperesentou um sentido novo do saber, cada vez mais estrito, especializado e seguro. O saber que se aprende única e exclusivamente para poder, prever e dominar - , deu origem à ideia de uma autonomia humana, de natureza puramente individualista e operatória.

Com este novo ideal de saber perdia-se definitivamente o sentido do antigo conceito de ciência, vigente no ocidente até aos inícios da época moderna: uma forma não pragmática do conhecer, a filosofia, como amor à sabedoria. Isto é, uma forma de meditação que se procurava por si mesma, por exigências de integração da vida concreta na *polis* e nunca pelo seu aproveitamento pragmático. Assim se esqueceu, desde a nossa modernidade, o sentido da ciência enquanto forma de compreensão que permite a formação do homem, por meio de uma orientação no mundo, com outros, conducente à unidade de um fim. Ou, por outras palavras, a sabedoria enquanto mediação necessária à experiência natural do mundo e enquanto interpretação transmitida pela linguagem narrativa que hoje quase deixou de fazer sentido.

Daí o sentido da crítica gadameriana à exclusividade do saber centrada nas categorias do sujeito: a ideia de método e o primado absoluto deste na compreensão das coisas remeteram para o esquecimento outros tipos de racionalidade. Aqueles que nada têm a ver com capacidades que se podem aprender e globalizar mas, antes de mais, com a facticidade das crenças, tradições, valorações e decisões que estabelecem interditos, limitam o narcisismo individual e promovem ideários capazes de fundar uma comunidade humana, na qual e apenas na qual a racionalidade finita forma a sua verdadeira textura dialógica e responsável, porque imputável.

Por outras palavras, por meio da cultura metódica moderna, baseada numa conceção de autonomia concebida em puro solilóquio a investigação orientou-se exclusivamente pelos critérios da produção

rápida e eficaz. Separou-se do *ethos*²⁴⁵ e da possibilidade do exercício da escolha preferencial com outros, isto é, da capacidade do enraizamento conivente e da abertura que caracteriza o humano, enquanto ser dotado da palavra que pergunta e se diz ao outro permitindo, por isso mesmo, compartilhar algo comum e aplicá-lo de forma singular. Gadamer pensa que a sociedade dos nossos dias tem excessivas mediações técnicas que enfraquecem a nossa capacidade de diálogo com os outros. Deixámos de confiar no outro e de ter tempo para discutir.

Com efeito dissolvendo crenças, hábitos de proximidade e tradições dominantes, a nova conceção de ciência abriu-se ao infinito do poder fazer e o que acontece é que, hoje, desenraizada do mundo da vida em que, apesar de tudo, o homem continua a ser, a viver e a compreender, ela converte o próprio homem em objeto; volta-se para ele procurando melhorá-lo, transformá-lo e mesmo mercantilizá-lo. Assim ela inaugura nos nossos dias um mercado de produtos do corpo humano ameaçando converter o *Dasein* em conjunto de amostras, em artefacto ou mero produto do mercado.

Além disso, ciência chega hoje ao ponto de reivindicar uma fundamentação da vida social em bases puramente mercantis, excluindo toda a possibilidade de outras interpretações e valores que não sejam os da rentabilidade, da eficácia, do progresso e da qualidade material de vida. Por isso, ela substitui toda a cultura ou formação — «essa coisa tão pouco palpável e mecanizável»²⁴⁶, cada vez mais estranha ao homem contemporâneo — pela possibilidade de transformação do homem (biotecnologias) tornado artefacto adaptável a uma sociedade cada vez mais conduzida por forças anónimas e tendo apenas em mente o lucro.

Criaram-se necessidades artificiais que cultivaram o individualismo e a relação do homem com o *robot* origina a praxis dos nossos dias que

²⁴⁵ Cf., Gadamer, *Das Erbe*, 102.

²⁴⁶ H.-G. Gadamer, «La philosophie dans la société moderne» in *Archives de Philosophie*, 31 (1986), 8.

é inteiramente mecanizada. Tal é o paradoxo da moderna concepção metódica de autonomia. Desligada do efeito histórico de tradições, de costumes e de solidariedades vividas, condenada à pura eficácia, ela torna-se frágil, mecanizada e sem memória. Ela não resistiu ao abalo da Segunda Grande Guerra Mundial, obrigando definitivamente a pensar o humano, a sua finitude ou em termos gadamerianos, uma outra forma de saber que seja realmente compreensão, isto é, que permita a orientação no mundo e a formação do homem para o ser com o outro homem.

A grande convicção de base, de que parte toda a obra de Gadamer, incluindo este texto sobre a Europa, é mesmo esta: é preciso corrigir o narcisismo moderno, que está na raiz da ciência técnica, pois, o homem real não é nem o *cogito* solipsista, nem o sujeito de desejos desenfreados. Estes são uma abstração; é preciso chegar ao homem concreto, que a filosofia reflexiva escamoteou, ao homem enraizado geográfica e culturalmente, o homem corpo da praxis, cujos impulsos são realmente limitados pelo reconhecimento dos desejos dos outros.

Embora a moderna tecnociência tenha fornecido ao homem os meios de satisfação dos seus ímpetos e promovido um extraordinário desenvolvimento dos direitos subjetivos, é bom não esquecer que a humanidade e a dignidade do homem, ser em interação, pressupõem uma restrição dos impulsos instintivos pessoais e uma elevação ao bem comum universal. Já Kant nas suas *Conjeturas sobre os inícios da história* referia que a recusa foi o artifício hábil que permitiu levar o homem das excitações puramente sensuais para as excitações ideais e, pouco a pouco do desejo puramente animal até ao amor²⁴⁷.

São, pois, os nexos significativos (entre os quais se encontra a tradição), que estruturam o modo finito, situado e temporal de ser do existir que precisam hoje de ser cuidados. São eles que permitem compreender a passividade hermenêutica do existir e que fundam o

²⁴⁷ Cf., I. Kant, *Começo conjetural da história humana*, Trad., Cadernos de Filosofia Alemã n° 13 – p. 109-124 – jan.-jun. 2009, 113

seu poder *ser-com*. Isto é, o verdadeiro núcleo de um saber humanista, aquele que deve ser cultivado pelos saberes de fronteira que vão surgindo na Europa. Por isso, o saber humanista está preocupado com o fenómeno da tradição e seus efeitos históricos de sentido e distingue-se do saber operatório, ocupado apenas com o crescimento e a eficácia. O saber humanista fomenta a coesão social dos indivíduos, tornando-os solidários de um ideário comum que lhes permita uma aplicação singular, isto é, uma escolha verdadeiramente reflexiva e singular e uma correta antecipação e reconhecimento do outro enquanto outro. Enfim, uma reta ordenação dos objetivos particulares de cada um sob fins verdadeiramente comuns e efetivamente reconhecidos enquanto tais.

3. O problema das humanidades

Foram estes vínculos não causais, o mesmo é dizer, o conjunto de mediações simbólicas entre o universal e o particular que possibilitaram a capacidade humana de relação ao longo do tempo e ainda a escolha no mundo vivido em comunidade que o primado do método não pôde pensar. A aventura calculadora do saber, nascida da crise nominalista do fim da Idade Média, e a Europa científica classificaram, a partir do séc. XVII, todos os nexos não causais como não científicos. Tal foi o efeito muralha da nova ciência técnica.

À investigação destes outros nexos elaborados pelo nosso pensar dedica Gadamer toda a sua hermenêutica, que se reclama de uma tradição narrativa e humanista e que logo após *Verdade e método* e a determinação que nesta é feita da aplicação como o problema hermenêutico fundamental, o autor caracteriza como uma forma de filosofia prática. São de facto os ordenamentos não causais nem puramente eficazes da praxis humana, da convivência e da comunicação entre os homens que interessam a Gadamer. Trata-se daqueles laços que sempre deram origem à necessidade de uma compreensão mediada

por uma relação específica entre o particular e o universal, isto é, pelo modelo do texto, pelo do jogo e pelo da interpretação.

Por isso, a hermenêutica, apresentada em *Verdade e método*, como símbolo de toda uma outra cultura, tem uma raiz humanista inalienável²⁴⁸ e encontrou a sua primeira formulação filosófica na época romântica e na tomada de consciência histórica, própria do séc. XIX. Esta caracterizou-se pela sua reação ao espírito de globalização ontológica, próprio do iluminismo científico²⁴⁹; por isso, Gadamer valoriza-a como a raiz de uma hermenêutica filosófica.

Compreende-se o homem, explica-se a natureza, tal era a máxima que marcou o nascimento de uma hermenêutica filosófica, no contexto das ciências do espírito. Esta chamava a nossa atenção para o seguinte: o homem é vida que se faz significação, logo não é uma coisa inerte submetida à massificação científica. Pelo contrário, é o mistério da força que dá origem a múltiplas configurações de sentido. É algo que apenas se compreende através dos seus sintomas expressivos variados cujo significado, por sua vez, nos remete para um todo global de sentido que claramente transcende o modelo de associação explicativa. A compreensão do humano faz antes apelo a novas categorias, como sejam, as da singularidade, da decisão, da interpretação e do reconhecimento.

A atenção ao outro indivíduo, sabe que este é um ser que age e aparece sempre mediado pelos seus testemunhos, pelas suas obras, artísticas ou literárias; logo ela exige a compreensão do indivíduo singular, não na sua singularidade física, mas no que constitui o núcleo da sua humanidade: o fenómeno da transmissão. Com efeito, o homem é nesta altura entendido como produtor e apropriador de cultura, isto é, o homem não é nada sem a comunicação com outrem, realizada por meio da interpretação de estruturas narrativas, os textos, os ordenamentos jurídicos e as obras de arte. Eis o que deu origem à

²⁴⁸ Gadamer, *Wahrheit I*, 9-47.

²⁴⁹ Gadamer, *Das Erbe*, 42-43.

primeira tomada de consciência histórica e à imperiosa necessidade de pensar, por contraposição às ciências exatas, as ciências humanas ou do espírito. As grandes categorias são agora as da transmissão, da compreensão e do reconhecimento.

Foram as ciências do espírito, diz-nos Gadamer, que se encarregaram da grande herança filosófica do interrogar existencial sobre as questões derradeiras²⁵⁰ que a cultura científica vigente, desde a modernidade, tornara absolutamente menores. A estas ciências devemos também e, em definitivo, algo de muito importante: a tomada de consciência da condição linguageira de todo o saber, isto é, a da sua condição corpórea e, por isso mesmo, a da natureza múltipla ou hermenêutica da nossa razão. Em suma, de que não existe mais para o ser humano um conhecimento definitivo e vinculativo do conjunto da realidade, e de que nenhuma filosofia primeira ou metafísica possui um fundamento sólido²⁵¹.

As ciências humanas europeias têm uma «missão verdadeiramente moral e filosófica»²⁵², lembra-nos Gadamer. Devem preparar a capacidade humana de juízo, de participação e de escolha, tornando-nos, nomeadamente, conscientes das consequências da moderna Ilustração científica, do desequilíbrio, cada vez maior, entre o progresso económico e o desenvolvimento social e humano²⁵³. Em três séculos de delírio crescente de poder e de poder fazer preocupámo-nos muito menos, do que devíamos, diz-nos Gadamer, em manter desperta a consciência da nossa própria responsabilidade, como cidadãos e membros da sociedade. E, agora, encontramos-nos numa situação em que nos vemos rodeados de um excesso de misteres e competências mas não sabemos como agir eticamente.

²⁵⁰ Gadamer *Das Erbe*, 45

²⁵¹ Gadamer, *Das Erbe*.43.

²⁵² Gadamer, *Das Erbe*, 125.

²⁵³ Gadamer, *Das Erbe*, 47-48.

Desaprendemos a racionalidade própria do discernimento²⁵⁴ prático em ordem a alcançar determinados fins, mas também a capacidade de os determinar e a responsabilidade adotada diante deles. É pois necessário reaprender a interpretar, a reconhecer o outro e sobretudo a escolher e a agir. Aprender a viver com o outro à medida que crescemos e avançamos na vida é uma obrigação fundamental das pessoas, tal como das grandes federações da humanidade, dos povos e Estados²⁵⁵. Só no diálogo, no encontro com pessoas que pensam de modo diferente, podemos esperar vir a pensar para além da limitação dos nossos horizontes. A condição básica do diálogo é saber escutar o outro, não perder a capacidade dialógica, que se transforma em incapacidade, quando já não sabemos ouvir e quando nos falta uma linguagem comum. Quanto mais nos adaptamos à sociedade administrada e monológica dos nossos dias, mais vamos perdendo a capacidade de diálogo.

O próprio *facto* ciência, característico da Europa, submeteu os vários saberes do espírito, que deveriam cultivar o diálogo e o sentido comum ético e político a um ideal metódico. Assim, estas ciências, hoje chamadas sociais, têm seguido até hoje o ideal científico dos saberes naturais²⁵⁶, perdendo quase definitivamente todo o seu enraizamento na antiga tradição das humanidades e a sua radicação no modelo da filosofia ética e prática de Aristóteles, cuja racionalidade retórica e dialéctica contrariava o rigor puramente lógico da racionalidade científica. Conceitos como os de formação, senso comum ético e político (defendido por Vico), capacidade de juízo ético (e não juízo lógico-apofântico), e gosto (que implica tato ético político e beleza no sentido estético e cultural) foram aqui completamente esquecidos²⁵⁷. Assim se obliterou a formação ética dos homens que não acompanhou

²⁵⁴ Cf., H.-G. Gadamer, *Über die Verborgenheit*, 66-70.

²⁵⁵ Gadamer, *Das Erbe*, 30.

²⁵⁶ Cf., neste sentido, Gadamer, *Dns Erbe*, 114-116.

²⁵⁷ Cf., *Wahrheit I*, 15-47.

o desenvolvimento da tecnociência e não habituou o homem à tarefa crítica da ponderação e deliberação.

O exemplo das ciências sociais, dos dias de hoje, é neste sentido muito evidente, diz-nos Gadamer: «Refiro-me à crescente participação concedida aos métodos matemáticos e estatísticos, a qual começa a imprimir um novo cunho, sobretudo nas ciências sociais. Quando nos referimos às atuais ciências do espírito, deparamos cada vez mais com dificuldades em face destas novas tendências: por exemplo, na articulação das academias científicas, em alguns casos, como nas ciências histórico-filológicas, enquanto anteriormente podíamos caracterizar desse modo o conjunto das ciências do espírito. Temos a impressão de que a moderna sociedade de massas e os problemas científicos e sociais, organizacionais e económicos que ela suscitou dão lugar a uma conceção de ciência que, na sua consciência metodológica, se distingue muito pouco das ciências naturais»²⁵⁸ .

Uma pergunta se impõe então: será que nesta Europa de hoje a problemática das humanidades, trazida a lume pelas ciências do espírito românticas, tem ainda algo de novo a dizer-nos?²⁵⁹ Ou teremos de concluir que o papel especial das ciências do espírito na vida social da humanidade será inútil, dentro de um tempo previsível? Não teremos, nos dias de hoje, razão para atribuir aos progressos técnicos, de que também se servirão, certamente no futuro as ciências do espírito, um significado decisivo e profundamente transformador?

²⁵⁸ Gadamer, *Das Erbe*, 50:«Ich meine den steigenden Anteil, der den mathematischen und statistischen Methoden zukommt und der insbesondere den Sozialwissenschaft ein neues Gepräge zu geben beginnt. Wenn wir die heutigen Geisteswissenschaften- z. b. bei der Gliederung der wissenschaftlichen Akademien in manchen Fällen als die historisch-philologischen Wissenschaften bezeichnen und damit früher das Ganze der Geisteswissenschaften in weitem Umfange charakterisieren konnten, kommen wir angesichts dieser neuen Tendenzen immer mehr in Schwierigkeiten. Es sieht so aus, als ob die moderne Massengesellschaft und die gesellschaftswissenschaftlichen, organisatorischen und wirtschaftlichen Probleme, die sie aufgibt, einer Wissenschaftauffassung den Weg bahnen, die sich ihrem methodischen Bewusstsein nach von den Naturwissenschaften nur wenig unterscheidet».

²⁵⁹ Gadamer, *Das Erbe*, 56-58.

Por outras palavras, numa época globalizada, pela aliança de tecnologia e mercados, qual poderá ser a tarefa das ciências de fronteira que são as ciências humanas?

Um trabalho sério em prol da coexistência humana neste planeta²⁶⁰, afirma o autor dado que a cultura científica, desenvolvida na Europa e alargada à escala planetária, provoca hoje, como todos sabemos, grandes desequilíbrios e desigualdades. Não o esqueçamos, a tendência atual para a unificação e para a erosão de todas as diferenças não deve conduzir-nos ao erro de pensarmos que o pluralismo, há muito enraizado, das culturas, das línguas e dos destinos históricos possa ser reprimido²⁶¹. A própria inospitalidade que o mundo da produção tecnocientífica da cultura propõe ao ser humano leva por contraste à demanda de uma pátria. A Europa parece entrar hoje numa nova situação de atualidade: é que à tendência para a homogeneização contrapõe-se, já, uma tendência para a diferenciação e para uma nova articulação de diferenças até agora ocultas²⁶².

No nosso mundo, cada vez mais próximo, há culturas, religiões, preconceitos e escalas de valores profundamente diferentes, que é preciso respeitar. Muitos países da terra procuram hoje uma forma de civilização que consiga a proeza de reunir o progresso económico dirigido pelos europeus com a sua própria tradição e com os valores profundamente enraizados nas suas formas de vida²⁶³. Mas surgem também os fanatismos e particularismos rígidos e agressivos com as suas ameaças nihilistas de terror.

²⁶⁰ Gadamer, *Das Erbe*, 60.

²⁶¹ Gadamer, *Das Erbe*, 58-59: «Die heutige Tendenz zur Vereinheitlichung und zur Verschleifung aller Unterschiede darf nicht zu dem Irrtum verleiten, dass der eigenwurzelte Pluralismus der Kulturen, der Sprachen, der geschichtlichen Schicksale wirklich unterdrückt werden kann oder nur unterdrückt werden sollte».

²⁶² Cf., Gadamer, *Das Erbe*, 57.

²⁶³ Gadamer, *Das Erbe*, 48. «Viele Länder dieser Erde befinden sich auf der Suche nach einer Zivilisationsform, der das Kunststück gelänge, ihrer Lebensform mit dem europäisch gesteuerten wirtschaftlichen Fortschritt zu vereinen».

Saber ouvir o outro, saber reconhecê-lo na sua alteridade, respeitar a sua liberdade, deixar que ele nos diga algo²⁶⁴, eis a tarefa hermenêutica que a Europa deve saber conduzir, ela que está habituada desde sempre à diversidade das línguas e ao fenómeno hermenêutico da tradução. Tal como aprendemos a viver com os outros, quando crescemos e entramos no mundo da vida, o mesmo deve passar-se com as grandes formações da humanidade, com os povos e com os Estados. «Nisto a Europa tem a vantagem especial de ter podido e devido aprender mais do que outros países a viver com os outros, mesmo quando os outros são diferentes»²⁶⁵.

Então, se o que caracteriza as sociedades humanas é a constituição de uma comunidade não massificada; se uma comunidade destas pressupõe a elevação das pessoas, que a constituem, acima da lei do instante e da existência do indivíduo isolado, facto apenas conseguido graças à linguagem e ao acordo que esta estabelece entre os homens, é preciso dizer que as ciências humanas devem libertar-se definitivamente da metodologia que aliena e da eficácia pragmática das ciências exatas. Devem dedicar-se à formação dos grandes espaços de comunidade e de solidariedade que permitam o reconhecimento e o exercício da escolha livre e responsável. Ensinar o papel irrecusável da deliberação que pressupõe conselho, ponderação dos códigos e suas normas e atenção aos casos singulares, que estão em jogo no trajeto da norma à situação, eis o papel hermenêutico destas ciências. Nelas se cultiva uma sabedoria prática que deve ajudar a resolver os grandes conflitos do existir em relação.

As ciências humanas devem ser, para Gadamer, as verdadeiras representantes do humanismo, hoje tão reclamado, por oposição à massificação da opinião pública, de carácter tecnocientífico. Pertence-

²⁶⁴ Cf., Gadamer, *Das Erbe*, 30- 31; 33-34.

²⁶⁵ Gadamer, *Das Erbe*, 30: «Hier mag es ein besonderer Vorzug Europas sein, dass es mehr als aller Länder hat lernen können und hat lernen müssen mit anderen zu leben, auch wenn die andere anders sind».

-lhes, pois, a grande tarefa dos nossos dias: rever a confusão que a atual sociedade faz entre saber agir e saber fazer (produzir), dedicando-se à praxis, à formação de indivíduos socializados (e não apenas especializados), com todos os custos da prioridade dada à formação para a responsabilidade e não à simples produção de bens materiais. Estou convicto diz-nos Gadamer, neste sentido, «de que exercitar e despertar nos outros o pensamento e o seu treino no pensar, o seu livre juízo, é uma eminente ação política»²⁶⁶.

Por outras palavras, é missão das ciências humanas inverter a lógica com que, a partir do séc. XVII, as sociedades ocidentais perturbaram a relação tradicionalmente existente entre formação do homem e produção de coisas. As sociedades industriais dos dias de hoje subordinam mais do que nunca a formação de pessoas à produção de bens materiais. A própria cultura deixou de ser o elemento da formação ética e social humana para se transformar em indústria, entretenimento²⁶⁷ e elemento do PIB.

3. Estruturas normativas da convivência

Ora, para Gadamer a cultura está estritamente ligada ao conceito de formação que, já em *Verdade e método*, era caracterizada como «o modo especificamente humano de dar forma às disposições e capacidades do existir»²⁶⁸, em ordem à realização da sua capacidade de juízo (em comunidade) ou liberdade de escolha²⁶⁹. As ciências humanas sabem que só a formação por meio do negativo supera o individualismo, promove

²⁶⁶ Gadamer, *Das Erbe*, 158: « Ich bin vielmehr der Überzeugung, Denken und Shulung von anderen im Denken, freie Urteilskraft zu üben und in anderes zu wecken, ist als solche ein eminent politisches Tun».

²⁶⁷ Cf., neste sentido, J- P. Warnier, *A mundialização da cultura*, trad., (Lisboa: ed. Notícias, 2000), 63 ss.

²⁶⁸ Cf., Gadamer, *Wahrheit I*, .16.

²⁶⁹ Cf., Gadamer, *Wahrheit I*, .36.

a interacção e a coesão social, por meio da participação dos seres singulares em ideários comuns; que ela é um processo histórico de realização da dimensão simbólica do ser humano mediante a partilha de tradições e o diálogo de horizontes. E ainda que aquilo que justamente distingue o humano de todas as outras criaturas é a sua capacidade para reconhecer a prioridade do outro sobre as coisas e se exceder a si mesmo. Isto é, para ultrapassar a particularidade própria por meio de uma abertura ao outro mediante a elevação de si a pontos de vista diferentes e gerais²⁷⁰, que permitem a interligação. Estes são justamente o que se não reduz com a participação mas, pelo contrário, o que com ela se enriquece²⁷¹.

Um sentido geral da coexistência que permita reconhecer no estranho algo próprio e familiar, tal é o objetivo do processo de formação próprio das ciências humanas, que sabem que não há humanidade sem partilha e que esta é a sucessão histórico efetual das configurações e testemunhos que o homem vai dando da sua dignidade, ao longo da história. Logo, que a cultura faz parte da natureza política e simbólica do humano. Por isso, ela é uma evolução, um processo orgânico de expressão histórica de uma humanidade²⁷², cuja grandeza ou liberdade pressupõe que no seu estado atual ela não está ainda plenamente realizada.

Contra a lei da especialização, própria da lógica da eficácia pragmática da cultura científica moderna, as ciências humanas devem propor uma cultura poético-hermenêutica, em ordem a que a sociedade contemporânea perceba como, de facto, só a participação meditativa nos temas essenciais da praxis humana, tal como estes se configuraram na história, na arte, na justiça e na literatura, permite ao ser, que reconhece

²⁷⁰ Gadamer, *Wahrheit I*, 22-23.: «Eben das hatten wir, Hegel folgend, als das allgemeine Kennzeichen der Bildung hervorgehoben, sich derart für Anderes, für andere, allgemeiner Gesichtspunkte offenzuhalten. In ihr liegt ein allgemeinere Sinn für Mass und Abstand in bezug auf sich selbst, und isofern eine Erhebung über sich selbst zur Allgemeinheit. Sich selbst und seine privaten Zwecke mit Abstand ansehen, heisst ja: sie ansehen, wie die anderen sie sehen.».

²⁷¹ H.-G. Gadamer, 64.-65

²⁷² Cf., Gadamer, *Das Erbe*, 104.

a sua historicidade, formar com outros o núcleo verdadeiramente relacional da sua humanidade.

Só no compromisso entre os homens se realizam, de facto, as exigências de uma autêntica racionalidade responsável. Por outras palavras, somos um ser que ou significa com os outros ou está condenado ao fanatismo.

O que diferencia a Hermenêutica, enquanto forma de cultura humanista, é justamente a sua relação com a tradição da formação ética do existir. Por outras palavras, é o reconhecimento de que o ser humano é um ente sempre imperfeito mas perfectível e, por isso mesmo, sempre marcado por pressupostos, o mesmo é dizer, por categorias dialógicas que contrariam a sua redução a um ser isolado ou a puro artefacto. O homem faz-se, pelo contrário, pessoa, um ser singular e concreto, uma abertura ao infinito, sempre mediada pelo efeito histórico do outro. Ele é, por outras palavras, uma integração estrutural de relações poéticas, normativas e simbólicas que exigem sempre aplicação concreta, *hic et nunc* e que nunca a uniformização tecnocientífica conseguirá apagar.

Urgente é pois reconhecer como faz parte da estrutura concreta e social do ser humano um todo determinado de orientações normativas, os preconceitos ou universais práticos, que balizam originariamente o seu agir e que lhe são facultados, ao longo do seu crescimento, através da particularidade da educação, dos costumes e tradições em que desenvolve o seu poder ser -com. E que tais estruturas ou categorias operatórias de adaptação social não são, como pensava o Iluminismo, receitas acabadas nem significam uma completa renúncia à justificação racional. Do conceito de preconceito faz parte a possibilidade de ser apreciado positiva ou negativamente²⁷³.

Os preconceitos são justamente as marcas de uma razão que pensa a partir da linguagem ou da aptidão para o diálogo; são sintomas de

²⁷³ Gadamer, *Wahrheit I*, 275.

um pensar com memória, que por isso mesmo assinalam o lugar do outro, da diferença das culturas e horizontes históricos de compreensão. Mostram-nos que talvez o outro, aquele que pela sua questão me torna patentes os meus preconceitos, tenha razão, pois me oferece uma outra perspectiva de consideração do sentido, revelando afinal o sentido por que se reflete o significado histórico e inacabado da humanidade. Os preconceitos ou categorias da nossa inscrição no diálogo lembram-nos sempre a condição mista da razão humana: sempre situada entre o passado e o futuro, o mesmo e o outro, o universal e o particular. É neste sentido, tarefa suprema das ciências humanas lembrar ao homem que ele é sempre um ser finito e concreto, cuja capacidade de juízo encontra os seus limites na perspectiva do outro e na capacidade judicativa deste e que só por meio delas se enriquece²⁷⁴.

É esta pois a missão hermenêutica ou humanista das ciências humanas na Europa: lembrar ao homem contemporâneo os limites da sua soberania e o novo sentido da sua dignidade. Esta não pode seguir mais a via tecnocientífica do esquecimento do outro e reduzir-se a uma autonomia meramente operatória. Forma-se, pelo contrário, aceitando, a autonomia crítica do outro. O que significa que devemos reconhecer os nossos limites, apesar das capacidades operatórias que, dia a dia vamos alcançando por meio dos avanços da tecnociência. Precisamos de rever constantemente os nossos próprios projectos, submetendo-os como antecipações à prova do tempo e da relação.

Necessitamos cada vez mais de aprender a exercer, por meio do diálogo com as grandes configurações culturais da humanidade²⁷⁵, expressas pelo carácter eminentemente ético dos seus textos e tradições,

²⁷⁴ Gadamer, *Wahrheit I*, 158: «In diesem Sinn glaube ich, dass auch meine eigene Urteilsfähigkeit immer an dem Urteil des Anderen und seiner Urteilsfähigkeit ihre Grenze findet und von ihm bereichert wird. Das ist die Seele der Hermeneutik» .

²⁷⁵ Neste sentido, Gadamer, *Das Erbe*, 68: «Aber dass Menschenseitswissen, das durch die Rhetorik und Poetik tradiert wird, innerhalb der modernen Wissenschaftskultur seine Geltung zu Unrecht verloren hat und wiederzugewinnen war, führte mich von Plato und Aristoteles über Vico und Herder bis zu Hegel und zur Hermeneutik».

a difícil arte de «poder não ter razão»²⁷⁶ Só por esta via alcançaremos a racionalidade prudente, que sabe pedir conselho ao amigo e deliberar a partir do horizonte de solidariedade ainda capaz de vincular os homens entre si.

Em suma: solidariedade, tal é a questão filosófica central a que a hermenêutica gadameriana da Europa espiritual pretende responder: Em que é que se pode fundar a solidariedade que é própria de toda a vida em conjunto? Este é de facto o problema originado pelo individualismo das Luzes e não é por acaso que o conceito de solidariedade, proveniente do âmbito jurídico, tenha vindo a ser pensado no séc. XIX, nomeadamente por P. Leroux. Para este filósofo francês, curiosamente o inventor da palavra socialismo, o termo solidariedade é um substituto moderno da caridade cristã, que permite conciliar a liberdade individual com o vínculo entre as pessoas, a independência e a interdependência.

Para Gadamer numa época como a nossa, comandada por automatismos funcionais, em que parece já nada haver de comum aos seres humanos, a solidariedade deve ser pensada a partir de uma hermenêutica do fenómeno da transmissão e da sua tradução bem como da lógica dialógica do reconhecimento a que nos obriga o carácter necessariamente pré - conceptual da nossa compreensão.

²⁷⁶ Cf., Gadamer, *Das Erbe*, 167.

(Página deixada propositadamente em branco)

CAPÍTULO VII

PARA UMA HERMENÊUTICA DA MEMÓRIA

1. Tradição e experiência

Ao problema da memória dedicou Gadamer a segunda parte da obra *Verdade e método* e inúmeros escritos posteriores que defendem tradição e memória como elementos absolutamente fundamentais da racionalidade humana. Só uma filosofia não egológica que reconhece a passividade do sujeito, isto é, as fontes não visíveis nem verificáveis da sua racionalidade, deixa de definir-se em termos de imediatidade e reconhece precisar de fazer a aprendizagem dos signos e símbolos próprios de uma cultura. A reinterpretação das nossas heranças racionais e simbólicas não pode ser abafada pelo cientismo ascético da modernidade, pois não somos, de facto, um sujeito que tudo concebe a partir de si, mas um ser finito que tem raízes e que se situa, como tal, sempre entre conservação e inovação.

Se a fenomenologia de Husserl começara por contestar o objetivismo e o naturalismo modernos, como as atitudes que mais prejudicaram a filosofia e a Europa e Heidegger escrevera *Ser e tempo* mostrando que, dado o esquecimento do ser, a investigação fenomenológica futura deve ser hermenêutica, Gadamer procura efetuar uma antropologia hermenêutica dedicada a alargar o âmbito da experiência humana de sentido. O conceito de tradição é recuperado pois corresponde à afirmação do primado da précompreensão na intelecção humana e deve pois ser libertado da caricatura que dele fez o iluminismo que o entendeu como coisa acabada e ultrapassada.

Gadamer defende a tradição como mediação prática necessária à vida frágil dos homens e fonte de conhecimento, isto é, quadro recebido que permite a leitura do presente. A própria compreensão é considerada pelo filósofo não tanto «como uma ação da subjetividade, mas como uma inserção no processo da tradição em que se mediatizam o passado e o presente»²⁷⁷.

A tradição reaparece pois no contexto da filosofia do homem frágil (histórico, limitado) e designa a herança em que se baseia a nossa memória coletiva; representa ainda uma autoridade não constringente e uma transmissão dinâmica. Com ela, Gadamer sublinha a dimensão de involuntário, própria da finitude e simultaneamente a dimensão ativa da recepção que obriga a uma apropriação diferenciadora por parte de cada presente.

Afirmado o primado da existência sobre a reflexão, Gadamer reclama uma forma de compreensão que não é a operação da mente, graças à qual o sujeito consolida o seu poder perante o objeto, mas um modelo de existir que atesta a sua capacidade de abertura. O objetivo da hermenêutica não é compreender algo mas compreender-se a si mesmo diante da tradição, de um texto ou do outro.

Assim sendo, o trabalho da história sobre a própria compreensão humana deve ser explicitado no sentido de se alcançar, contra a consciência puramente metódica, uma consciência da eficácia da história sobre nós e sobre a nossa memória. Ora, adquirir uma consciência deste tipo é ter consciência da situação hermenêutica²⁷⁸ de que sempre partimos. «Estamos sempre localizados numa situação, encontramos já implicados nela e o esclarecimento desta situação constitui a tarefa que nunca mais acabamos»²⁷⁹. Partimos de um horizonte e não de um grau zero que evacuasse toda a nossa memória e, adquirir um

²⁷⁷ Gadamer, *Wahrheit I*, 295.

²⁷⁸ Gadamer, *Wahrheit I*, 307.

²⁷⁹ Gadamer, *Wahrheit I*, 307.

horizonte, ter consciência dele é perceber que ele é «o círculo visual que envolve e inclui tudo o que é visível a partir de um ponto de vista».²⁸⁰ O que não significa que fiquemos limitados a uma perspectiva «mas que aprendamos a compreender-nos a nós mesmos com mais justeza e que reconheçamos que a ação desta história da eficácia histórica atua em toda a compreensão, tenhamos ou não consciência expressa disso»²⁸¹.

Não existem, horizontes fechados, a mobilidade histórica do existir humano caracteriza-se, segundo Gadamer, pela particularidade de não ficar simplesmente ligada a um ponto de vista e de nunca estar delimitada por um horizonte fechado²⁸². O nosso passado e o dos outros contribuem de forma decisiva para formar o grande horizonte dinâmico em que toda a vida humana se move; no entanto é necessário que cada um de nós se coloque na sua situação em ordem a compreender o horizonte do outro. Não podemos abstrair de nós mesmos e do nosso horizonte, se queremos realmente aprender a «ver para além do que nos é próximo»²⁸³. É com o nosso horizonte que podemos tomar consciência da alteridade, da irreduzível individualidade do outro, «pelo facto de nós mesmos nos colocarmos na sua situação»²⁸⁴. O horizonte do presente está então em formação contínua, na medida em que temos que rever constantemente os nossos preconceitos e a compreensão consiste num processo de fusão de horizontes²⁸⁵ e não num salto cogencial para um outro horizonte completamente distinto.

É a distinção metódica da modernidade entre sujeito e objeto, como chave de toda a compreensão, que Gadamer contraria com a sua hermenêutica da memória que entra em conflito com o positivis-

²⁸⁰ Gadamer, *Wahrheit I*, 307.

²⁸¹ Gadamer, *Wahrheit I*, 306; 310-311.

²⁸² Gadamer, *Wahrheit I*, 309.

²⁸³ Gadamer, *Wahrheit I*, 310.

²⁸⁴ Gadamer, *Wahrheit I*, 309-310.

²⁸⁵ Gadamer, *Wahrheit I*, 312.

mo histórico e estético da hermenêutica romântica e historicista. Por outras palavras, Gadamer insurge-se claramente contra o empobrecimento moderno do sentido do filosofar. Lembra-nos, neste contexto, que a meditação de ordem filosófica sempre foi provocada pelo novo que nos espanta, excedendo o âmbito fechado da doutrina²⁸⁶ ou da teoria da ciência afirmada pela modernidade. Ela corresponde à natural disposição do homem para a «teoria pura» que, no seu sentido originário, designava a possibilidade da contemplação do todo e a entrega do cidadão livre, esquecido de si, à concretização possível do último e do verdadeiro.

Então é urgente sustentar, contra o estreitamento contemporâneo do sentido do filosofar, o enraizamento deste — enquanto «conjunto do saber e de aquilo que é digno de ser sabido»²⁸⁷—nesta estranha forma de vida, caracterizada pelo sentimento da situação, pela indagação e problematização do comum, pela memória e capacidade de espanto.

A filosofia, configuração singular da vida humana, é testemunho de um modo de ser liberto do âmbito restrito do cumprimento de necessidades ou automatismos²⁸⁸. Ela é a expressão de uma forma de vida que se faz simbolização, nova ordem, memória pois não é apenas força e impulsividade mas força que se significa e interroga e transmite numa procura constante de identidade.

A tradição grega da *theoria*, expressão real da vida ou dado antropológico originário²⁸⁹, deve pois ser repensada, em ordem a uma recuperação do enraizamento originário da filosofia na *paideia* própria da vida humana, desde sempre preocupada com a compreensão do sentido do coletivo e do comum²⁹⁰. Não seria

²⁸⁶ Cf., Gadamer, *Lob*, 34.

²⁸⁷ 11 Gadamer, *Das Erbe*, 13.

²⁸⁸ H.-G. Gadamer, *Vernunft*, 112.

²⁸⁹ Gadamer, *Lob*, 84.

²⁹⁰ Gadamer, *Lob*, 149-50.

aliás difícil, lembra-nos Gadamer, mostrar como a própria ciência moderna pressupõe este mesmo conceito de teoria²⁹¹ que, para os gregos, corresponde à elevação da vida humana, acima dos interesses particulares e paixões singulares. Parece, no entanto, que a racionalidade da ciência contemporânea, limitada à experiência física e à sua metodologia altamente especializada, nada tem a ver com o âmbito originário da sabedoria que pressupõe memória, transmissão e recepção e deste modo permite fundar o âmbito das decisões adequadas.

2. A soberania crítica do sujeito moderno e o destino da tradição

A nova ciência mudou de facto o sentido do saber; ela representa uma forma pragmática de conhecimento orientada para o domínio seguro da natureza, para a sua transformação técnica e para a absoluta atestação de si do poder-fazer humano. Como nos diz M. Foessel, comentando a descoberta de M. Weber quanto às origens do capitalismo: quanto mais a ordem social tradicional foi depreciada, após a crise de sentido inaugurada pelo nominalismo e as hierarquias foram desvalorizadas, mais a modernidade, resultante desta grande experiência de crise, precisou de desenvolver no mundo uma atividade frenética de inauguração de novas formas de racionalização. O mundo perdeu todo o seu valor próprio para se tornar para o sujeito um lugar de verificação de si e da sua própria virtuosidade²⁹².

A modernidade indica, de facto uma transformação radical da situação do homem no mundo e da compreensão que ele tem dela. A nova antropologia do sujeito soberano, com o seu lema funda-

²⁹¹ Gadamer, *Lob*, 149-50.

²⁹² M. Foessel, *Après*, 92-93.

mental «sapere aude» rompe «com os conteúdos e reservas que lhe poderiam ser fornecidos pelo passado» e esquece «toda a continuidade entre as experiências que herdou e que podiam servir-lhe de exemplo (*historia vitae magistra*) e o seu projeto de ir mais além»²⁹³. A afirmação da soberania da razão crítica e do seu modelo da visão corresponde a uma nova maneira de o homem se referir ao tempo. E por fim a modernidade tardia transformou o sentido habitual das relações entre tradição, autoridade e discussão crítica. Lembremos, desde logo, a crítica radical do Iluminismo aos conceitos de tradição, autoridade e preconceito. O que acontece, na opinião de Gadamer com esta crítica, é que à figura da autoridade tradicional a ciência substitui enfaticamente a figura do *expert*.

Passámos a ter necessidade da figura do perito²⁹⁴ nas nossas sociedades complexas, mediatizadas e sem memória em que a racionalidade instrumental governa os rituais de vida. A própria razão ética prática transforma-se em técnica e surge assim a decadência da razão social. Gadamer cita a este propósito Ortega y Gasset que anunciava que «a técnica virá a sucumbir por falta de fantasia e por não ter a força para desejar»²⁹⁵.

*Tecnocracia, burocracia*²⁹⁶são expressões com que hoje caracterizamos a nossa ordem de vida governada pelo império de uma tecnociência que perdeu o sentido vital da interrogação humana e, mais grave ainda, a abertura ao todo que caracteriza a racionalidade humana. Aceitámos, no entanto, o sistema em que vivemos! Nem sequer podemos já voltar atrás. E como nos diz Gadamer, não cabe à filosofia dos dias de hoje o papel de profeta ou moralista da ciência²⁹⁷. Cabe-lhe, pelo contrário,

²⁹³ M. Revault d'Allonnes, *La crise*, 113.

²⁹⁴ Gadamer, «Was is praxis? Die Bedingungen gesellschaftlicher Vernunft» in Gadamer *Vernunft*, 58 ss.

²⁹⁵ Gadamer, «Was is praxis?», 69.

²⁹⁶ Gadamer, *Lob*, 63.

²⁹⁷ Gadamer, *Wahrheit II*, 448.

lembrar ao poder fazer dos homens que a esquematização puramente gnosiológica do seu espaço de experiência é, enquanto única leitura do real, derivada e unilateral. Ao humano pertence nomeadamente a defesa da dimensão antropológica da teoria, logo uma chamada de atenção para os perigos de toda a redução desta abertura hermenêutica originária ao modelo puramente tecnológico e instrumental de manipulação do âmbito físico.

Num mundo como o nosso, cada vez mais dominado pela importância pública do conceito operatório de saber, a filosofia perde todo o seu significado originário. Ela adquiriu mesmo, na nossa consciência pública, o sentido de algo suspeito, um cariz negativo, semelhante àquele que se atribui à metafísica; tem apenas algum valor para os eruditos, suscitando interesse e leitura nos casos em que revela a sua importância e utilidade para a ciência²⁹⁸.

Tal tem sido, de facto, no Ocidente, nomeadamente, a partir «da decadência e do fim da síntese hegeliana»²⁹⁹, a força e o efeito da redução moderna do sentido clássico, mais meditativo e ético político de filosofia. Perdeu-se, de um modo quase definitivo, o sentido originário do antigo conceito de ciência, intimamente ligado à filosofia como meditação que permitia iluminar a praxis, isto é, como uma forma de saber, que era originada pelas questões básicas e nunca resolvidas da vida.

A grande tradição da filosofia política da Antiguidade e o seu horizonte ético fundamental, foi minorizada pela nova racionalidade. Esta transfere, não sem levantar grandes problemas, as suas qualidades operatórias para o âmbito da praxis humana³⁰⁰. Uma pergunta se impõe então: será esta uma vitória definitiva da razão

²⁹⁸ H-G. Gadamer, «La philosophie, 7.

²⁹⁹ H-G. Gadamer, *Das Erbe*, 96.

³⁰⁰ Gadamer, *Lob*, 56-57.

instrumental? Que sentido de razão é este afinal? Participarão, de facto, os filósofos deste ideal?³⁰¹

É com este tipo de perguntas que o autor rasga os contornos de uma nova racionalidade (hermenêutica) e critica o empobrecimento moderno e contemporâneo do sentido do filosofar. Gadamer pergunta mesmo, em tom provocador, pelo sentido de, na época da ciência em que vivemos— a época da racionalidade fragmentada dos técnicos e peritos³⁰²—, a teoria da ciência ser o único sentido legítimo e aceitável da atividade filosófica?³⁰³ Não terá sido esta a razão pela qual o séc. XIX tratou a temática das humanidades de uma forma puramente gnosiológica, sem nelas nunca reconhecer a praxis ética da vida humana, na sua busca hermenêutica, sempre insatisfeita de formação?

Com estas questões, Gadamer avisa-nos do seguinte: é preciso, antes de mais nada, entender a origem da relação problemática entre ciência e filosofia, que domina os nossos dias. Enquanto não a percebermos não conseguiremos entender, nem tão pouco defender, a natural disposição da vida humana para o filosofar³⁰⁴. É necessário desmontar o postulado positivista e iluminista que regula o conceito contemporâneo, puramente pragmático e operatório de ciência e isso obriga-nos a remontar à modernidade, às origens nominalistas do seu modelo de saber, isto é, ao conceito de método como o de um caminho que, no processo de meditação humana, permita «assegurar a via do conhecimento através superior ideal da certeza»³⁰⁵.

A introdução moderna deste ideal de certeza foi na verdade o fundamento de um novo paradigma do saber, modelo poderoso que dissocia a investigação do próprio *ethos* da habitação humana do mundo.

³⁰¹ Gadamer, *Lob*, 58.

³⁰² Gadamer, *Das Erbe*, 136 ss.

³⁰³ Gadamer, *Vernunft*, 125.

³⁰⁴ Cf., Gadamer, *Vernunft*, 110 ss.

³⁰⁵ Gadamer, *Vernunft*, 132.

O novo saber já não se pretende interrogador, contemplativo ou ligado a tradições mas torna-se, pelo contrário, profundamente, eficaz e manipulador³⁰⁶. O novo rosto da ciência, sem memória, está baseado no audaz empreendimento de descrição e análise puramente matemática dos fenómenos e permitiu fundar, pela primeira vez, o conceito estrito do filosofar que, desde então, vinculamos à palavra filosofia³⁰⁷. Todos sabemos, aliás, como a própria filosofia segue, desde esta época, o ideal das ciências da natureza, procurando acima de tudo, refletir sobre questões gnosiológicas estritas conciliando, assim, a nossa imagem natural do mundo com a autoridade anónima e intangível representada pela ciência que se converte definitivamente em modelo único do saber verdadeiro.

No entanto, lembra-nos Gadamer, nunca o homem consegue viver apenas a partir do saber operatório! Dele faz parte uma memória simbólica partilhada com outros, no mundo da vida, que o remete para outras formas de compreensão e de temporalidade. O homem programado dos nossos dias é sempre um homem insatisfeito e é sintomático, alude, o autor, a este respeito que a ciência não tenha conseguido impedir, já desde o séc. XIX, o aparecimento de autênticas formas modificadas do filosofar³⁰⁸, apesar do efeito muralha das ciências ser o traço dominante

³⁰⁶ H.-G. Gadamer, *Über die Verborgenheit*, 135-136: «Durch die moderne Wissenschaft wird die Natur mit Hilfe des Experiments zu Antworten gezwungen. Die Natur wird gleichsam gefoldert. Das entstammt dem grossen Auftrieb des 17. Jahrhunderts, sich von überlebten Vorurteilen zu befreien und sich nach allen Richtungen zu neuen Erfahrungen aufzumachen».

³⁰⁷ Gadamer, *Vernunft*, 131-13: « Die Erforschung der Naturgesetze auf der Basis mathematischer Abstraktion und ihre Verifikation mit den Mitteln des Messens, Zählens und Waagens sthet na de Wiege der neuzeitlichen Naturwissenschaften. (...) Es war insbesondere die Idee der Methode, d. h. der Sicherung des Erkenntnisweges durch das leitende Ideal der Gewissheit, das einen neuen Einheitssinn von Wissen und Erkenntnis zur Geltung brachte, der mit der Tradition unserer älteren Welterkenntnis nicht mehr in selbst verständlichem Zusammenhang stand.(...) . Diese neue Konzeption von Wissenschaft begründete erstmals den engeren Begriff vonm Philosophie, den wir seither mit dem Wort Philosophie verbinden».

³⁰⁸ Gadamer, *Vernunft*, 118.

da nossa época e de este efeito ter como consequência a tentativa de uma uma espécie de anulação da função clássica da filosofia.

«Se repararmos, o século XIX foi o séc. das concepções de mundo, palavra que até no seu significado originário renova a promessa de uma interpretação do todo, interpretação que a nova ciência já não podia satisfazer (...) . E ao lado do pensamento das concepções de mundo apareceu a arte. Com o fim da metafísica reacendeu-se novamente a polémica antiga entre filosofia e poesia (...). Este facto corresponde, ainda, ao desenvolvimento e à função desempenhada pelas chamadas ciências do espírito que, por sua vez, continuam a herança da metafísica»³⁰⁹.

Não deixa de ser significativo aliás que, na mesma época em que se radicaliza a fé na ciência positiva, surja o grande interesse pelo homem criador de cultura, pelo fenómeno estético e pelo fenómeno hermenêutico da transmissão histórica da cultura humana³¹⁰. O séc. XIX, romântico e historicista é, com efeito, o século do nascimento da consciência histórica, do interesse pelo passado, pelo outro e pelos seus testemunhos literários. Dilthey, nomeadamente, marca a segunda metade do séc. com o seu projeto de uma crítica da razão histórica, que servisse de complemento à *Crítica da Razão Pura* de Kant. Ele eleva deste modo a problemática da compreensão histórica a tema filosófico central.

Move-o, contudo, a questão da objetividade do conhecimento histórico, isto é, a procura de um modelo epistemológico adequado às ciências da cultura e não tanto uma reflexão sobre a natureza ontológica profunda (a temporalidade) das humanidades. Dilthey, apesar do seu valor, insere-se na tradição moderna da ciência objetiva, concebendo ainda a investigação do passado como «deciframento e não como experiência histórica»³¹¹. Daí o conjunto de aporias que caracterizam o

³⁰⁹ Gadamer, *Vernunft*, 118-119.

³¹⁰ Gadamer, *Vernunft*, 119.

³¹¹ Gadamer, *Wahrheit I*, 245.

seu projeto e a redução polêmica da interpretação histórica ao princípio da reconstrução das circunstâncias históricas originárias.

3. Mundo simbolicamente mediado e Hermenêutica

Contra esta leitura da tradição e da memória se insurge Gadamer que considera que a ideia de uma justificação metodológica das ciências do espírito transforma a verdadeira essência filosófica e anamnésica das humanidades. Estas têm na sua raiz o processo de humanização, uma forma de vida que, dada a sua fragilidade em instintos, se faz necessariamente memória, transmissão de cultura, por meio da palavra, da fábula, do jogo e da comunicação. É preciso pois voltar ao mundo sempre afetivo e intersubjetivo da praxis humana apesar do império da nova ciência e em virtude dos próprios conflitos suscitados, nos dias de hoje, pela aplicação da racionalidade instrumental.

Isto é, é necessário partir do mundo da vida e saber que, nos dias de hoje, nomeadamente, depois de Husserl³¹² e da «hermenêutica da facticidade» de M. Heidegger³¹³ a filosofia deve renunciar a refletir o real a partir do modelo estritamente metódico e inspetivo do saber. Nunca compreendemos apenas para poder e dominar, muito pelo contrário, para poder ser no mundo com outros. Somos, com efeito, o único animal que precisa de representações simbólicas de si para viver e que sabe que deve decidir.

Compreender não é então agarrar algo, «certificar-se de (...)», mas estar a ser e poder ser³¹⁴. É orientar-se e entender-se a si mesmo na própria relação que se estabelece com a coisa. Tal foi a grande notícia da obra heideggeriana, *Ser e Tempo* e ela significou antes de mais,

³¹² Gadamer, *Wahrheit I*, 251-252.

³¹³ Cf., nomeadamente, Gadamer, *Wahrheit I*, 258 ss.

³¹⁴ Gadamer, *Wahrheit I*, 264.

uma reviravolta fundamental no modo tradicional de conceber o real. Com efeito, segundo Heidegger, existir humanamente é ser tempo,³¹⁵ interpretar, ser interpelado e deixar de ser.

O que significa que a compreensão não refere originariamente «um dos comportamentos humanos que se possam disciplinar metodologicamente e configurar num método científico, mas constitui o movimento básico da existência humana»³¹⁶. Que movimento é este? Aquele em que o *Dasein* atesta temporalmente o modo de ser que é: não um *subjectum*, um ente, à partida, pronto, pleno e acabado, mas pelo contrário, um sendo inacabado, inquieto e que nunca coincide consigo mesmo. Logo, um ente cujo núcleo verdadeiro é a história de um contraste: o de finitude incontestável e de abertura incondicionada, que precisa de se testemunhar, explicitando-se num movimento histórico e hermenêutico de elevação contínua acima do instante, do já feito ou do puramente dado³¹⁷.

Com Heidegger, surge, pela primeira vez, uma clara tomada de consciência da relação originária entre a capacidade humana de compreensão e a história³¹⁸, por outras palavras, da experiência da temporalidade e da memória como real motivo ontológico de toda a teoria ou compreensão. De facto, o «*Dasein*», enquanto o verdadeiro *lugar* de todo compreender, excede o sujeito da ciência moderna; ele é tempo e no tempo pergunta pelo sentido, constituindo esta pergunta e o que realmente a motiva, a verdadeira condição de toda a objetividade.

O que significa que o próprio conceito de objetividade da ciência moderna deve agora ser compreendido ontologicamente como um modo (derivado) do perguntar histórico e da existência humana finita.

³¹⁵ Gadamer, *Wahrheit I*, 261.

³¹⁶ Gadamer, *Wahrheit II*, 103: « Verstehen meint nicht mehr ein Verhalten des menschlichen Denkens unter anderen, das sich methodisch disziplinieren und zu einem wissenschaftlichen Verfahren ausbilden läßt, sondern macht die Grundbewegtheit des menschlichen Daseins aus».

³¹⁷ Cf., Gadamer, *Wahrheit I*, 264.

³¹⁸ Gadamer, *Wahrheit I*, 266.

Foi este o grande ensinamento de Heidegger: a explicação é um modo derivado da compreensão de si que o *Dasein* é já ao nível da preocupação ou da forma primeira como vive a sua relação com o mundo.

É preciso então enraizar a ciência no modo temporal de ser do existir. Tal é a tese com a qual Gadamer assume a herança heideggeriana. Para o autor, se a moderna conceção de ciência conseguiu, com todo o seu construtivismo metódico, impôr-se a partir da modernidade, ela fê-lo na base de uma fundamental ilusão que M. Heidegger denuncia. O esquecimento de ser foi, de facto, o esquecimento da experiência-limite que constitui a finitude humana, a experiência do tempo e da sua natureza essencialmente contrastiva ou interrogadora como verdadeiro motivo de todo o pensar.

É, com efeito, a experiência exclusivamente humana do tempo ou dos limites do existir que move, segundo Gadamer, o pensar e faz pensar na presença transhistórica ou transcendente que habita o homem, distinguindo-o enquanto tal das coisas puramente disponíveis.

Todo o questionamento, mesmo aquele que se pretende objetivo, parte então da situação hermenêutica da vida humana, isto é, de uma necessidade vital ou existencial de afirmação e configuração de si. É necessário, pois, definir, de novo, após Heidegger, a unidade e universalidade do filosofar, pensando antes de mais a fundamental experiência que a suporta. Ora, esta é hoje a da irredutível finitude do existir logo, a da unilateralidade de uma esquematização puramente gnosiológica do processo humano de realização de sentido.

Urge, então, explicitar o que permite a identidade da experiência humana depois da crise do sujeito transcendental e das suas categorias a priori atemporais. Gadamer devota-se a esta tarefa propondo-nos toda uma nova conceção do sentido e do filosofar, baseada numa hermenêutica da memória humana. Ser finito é ter memória, ser afetado pelo outro e é este poder ser afetado o novo sentido do transcendental. Logo, levar a sério a finitude do existir humano significa, para autor, repensar as condições da experiência humana do sentido, começando

exatamente por perguntar pelas consequências que derivam para o filosofar do facto de Heidegger ter derivado a estrutura de antecipação do existir da temporalidade básica do seu modo de ser³¹⁹. Estas consequências são hermenêuticas, isto é, partem do existir como um ser que parte de preconceitos, que nunca coincide com a verdade ou com o todo a que continuamente aspira, porque já está sempre lançado no seio de uma relação histórica que perspectiva o seu próprio perguntar para além das categorias a priori.

Hermenêutica, palavra ainda demasiado estranha nos anos sessenta³²⁰, altura da publicação da obra *Verdade e Método*, não tem, pois em Gadamer nem o sentido pré-romântico de uma percepção da compreensão nem, tão pouco o significado historicista de metodologia das ciências do espírito. Com este termo, o autor procura distinguir o verdadeiro núcleo da compreensão, a humanidade relacional, marcada pela memória antecipadora (histórica e linguística) do homem. Assim Gadamer destaca-se, claramente, da fundamentação hermenêutico-epistemológica das ciências históricas e de toda a tematização romântica da hermenêutica moderna. Por outras palavras, a hermenêutica de Gadamer retoma os fundamentos do sentido clássico e universal do filosofar — o homem *capax universi* — reinterpretando-os a partir de uma exegese do estar já sempre no meio de uma história, do ser linguagem ou ser pertença a um acontecer de sentido há muito já começado (memória).

Esta é a condição de toda a nossa experiência. Daí que o autor nos lembre «a estrutura geral da compreensão alcança a sua dimensão concreta na compreensão histórica, na medida em que na própria compreensão atuam os vínculos concretos do costume, da tradição e as correspondentes possibilidades de futuro»³²¹. Com efeito, o ser-aí

³¹⁹ Gadamer, *Wahrheit* I, 352.

³²⁰ Cf., Gadamer, *Wahrheit* I, 493.

³²¹ Gadamer, *Wahrheit* I, 268: « Die allgemeine Struktur des Verstehens erreicht im historischen Verstehen ihre Konkretion, indem konkrete Bindungen von Sitte und

que se projeta em direção ao seu poder ser é sempre um ser já acontecido e isto quer dizer, já de algum modo relacionado e afetado por aquilo que justamente quer compreender.

Tal é o significado originário da historicidade do existir: uma relação ao mundo sempre mediada pelo efeito histórico e simbólico das mediações temporais, isto é, uma constante ultrapassagem do momento presente por meio de uma memória fundamentalmente referida ao passado como tradição e ao futuro enquanto antecipação. Nunca somos um presente puro nem nada se reduz ao que está diante de nós.

É preciso perceber como, na raiz de toda a atitude filosófica e científica está então uma hermenêutica originária do mundo, uma experiência de sentido marcada por um modo ôntico de ser a que podemos chamar memória, formação ou tradição. Porque somos seres finitos, encontramos-nos já sempre lançados no jogo histórico do sentido e da verdade³²².

Começamos por receber um mundo simbolicamente estruturado, por meio de valores, usos, costumes e tradições (universais não constringentes), que constituem a condição básica da nossa habitação. Logo, perguntamos sempre a partir de uma inserção no seio de um acontecer de sentido já sempre começado e transmitido. É este o significado profundo da famosa estrutura de antecipação do «Dasein» heideggeriano: a compreensão não é uma ação da subjetividade humana mas, pelo contrário, um acontecer, um estar situado no acontecer da tradição no qual passado e presente se encontram em constante mediação³²³.

A tarefa principal de uma hermenêutica da finitude deve então ser a seguinte: repensar a experiência humana do princípio fora dos quadros

Überlieferung und ihnen entsprechende Möglichkeiten der eigenen Zukunft im Verstehen selber wirksam werden».

³²² Cf., Gadamer, *Wahrheit* I, 494.

³²³ Gadamer, *Wahrheit* I, 295: «Das Verstehen ist selber nicht so sehr als eine Handlung der Subjektivität zu denken, sondern als ein Einrücken in ein Ueberlieferungsgeschehen, in dem sich Vergangenheit und Gegenwart beständig sich vermitteln».

da subjetividade transcendental; por outras palavras, meditando-a no seio do acontecer do processo de transmissão de sentido, a que chamamos tradição. Este facto exige que, contrariamente à atitude da suspeita, em que se baseou a limitação moderna do significado da compreensão, a atenção se centre no facto da razão humana ter raízes, uma memória linguística³²⁴, que marca a dimensão da sua recetividade originária e se traduz justamente no primado da compreensão prévia.

Compreender, ser capaz de teoria, é para a racionalidade, que se sabe finita, partir de uma linguagem onde tudo já foi dito, de alguma maneira³²⁵, refigurar de forma situada, a partir das questões do presente, o processo de transmissão de sentido que constitui a humanidade do homem. Razão e tradição devem então repensar, contra a modernidade, os termos da sua mútua filiação³²⁶ uma vez que a ideia de uma razão plenamente transparente e, por isso, despida de pressupostos ou de todas as balizas linguísticas e relacionais da memória não faz já qualquer sentido. Partimos sempre e irremediavelmente da nossa memória histórica, de uma pertença a tradições³²⁷, dado que o nosso poder reflexivo não tem qualquer semelhança com o de um *ego* desencarnado e solitário.

Ele é, pelo contrário, uma atividade profundamente simbólica e comunicativa. Logo, se quisermos fazer justiça ao carácter histórico e finito do ser humano precisamos de efetuar uma reabilitação do conceito de pré-conceito e reconhecer, ao contrário da modernidade iluminista, que existem pré-juízos legítimos³²⁸. A superação de todo o preconceito, essa exigência global da *Aufklärung*, que marcou o

³²⁴ Cf., Gadamer, *Wahrheit* I, 461 Gadamer, *Wahrheit* I, 147 ss.

³²⁵ Cf., neste sentido, Ricoeur, *Le conflit*, 283.

³²⁶ Gadamer, *Wahrheit* I, 286.

³²⁷ Gadamer, *Wahrheit* I, 286,

³²⁸ Gadamer, *Wahrheit* I, 281.

ocidente, deve ser considerada no contexto de uma meditação sobre a historicidade como um preconceito que deve ser revisto ³²⁹.

A temática do preconceito (ou o primado do recebido) constitui assim o núcleo da hermenêutica da memória de Gadamer³³⁰. Com ela o autor reinterpreta a posição soberana da modernidade, segundo o qual ser autónomo significa tudo pensar a partir de si, chamando a nossa atenção para o seguinte: porque somos corpo, a nossa relação à verdade não pode ser concebida em termos de transparência e poder. Ao contrário, ela corresponde à antecipação fundamental de todo o existir. É uma pressuposição de sentido, sempre situada, isto é, entretecida pela fundamental mistura de familiaridade e estranheza, que transforma toda a compreensão numa perspetiva ou conjectura a validar³³¹ com outros.

De outro modo: o sentido para o qual tendemos (enquanto seres marcados pela abertura da pergunta ou teoria) não poderá nunca definir-se de modo total. Ou nos confrontamos com os outros e suas perspetivas, ou não conseguimos mais aceder ao sentido. Por isso «os preconceitos de um indivíduo exprimem, muito mais do que os seus juízos, a realidade histórica do seu ser»³³². Não são juízos necessariamente errados, mas categorias dialéticas que só no diálogo fazem sentido. Pertence pois ao conceito de preconceito a possibilidade de vir a ser apreciado positiva ou negativamente ³³³

³²⁹ Gadamer, *Wahrheit* I, 280: «Die Ueberwindung aller Vorurteile, diese Pauschalforderung der Aufklärung, wird sich selber all ein Vorurteil erweisen, dessen Revision erst den Weg fuer ein angemessenes Verständnis der Endlichkeit ferimacht, die nicht nur unser Menschsein, sodern ebenso unser geschichtliches Bewusstsein beherrscht..”.

³³⁰ Cf., neste sentido, M. L. Portocarrero Silva, *O Preconceito*.

³³¹ Gadamer, *Wahrheit* I, 272.

³³² Gadamer, *Wahrheit* I, 281.: «*Darum sind die Vorurteile des einzelnen weit mehr als seine Urteile die geschichtliche Wirklichkeit seines Seins*».

³³³ Gadamer, *Wahrheit* I, 275: «An sich heißt Vorurteil, ein Urteil, das vor der endgueltigen Prüfung aller sachlich bestimmenden Momente gefällt wird (...). Vorurteil heisst also durchaus nicht notwendig falsches Urteil. In seinem Begriff liegt daß es positiv und negativ gewertet werden kann».

Uma hermenêutica da memória deve, então, rebater a depreciação iluminista de todos os pressupostos da racionalidade humana, mostrando como para o homem finito e histórico tudo o que realmente existe, existe apenas na e pela relação ao outro homem. Sem uma efetiva inserção na comunidade da palavra já partilhada a nossa razão nada pode.

Não é de estranhar que a reabilitação gadameriana do acontecer da tradição, enquanto pano de fundo verdadeiro de qualquer exercício de uma sã racionalidade, se faça a partir de uma crítica ao moderno iluminismo e ao modelo não relacional de razão por ele veiculado. Contra a depreciação iluminista dos pressupostos há que sustentar que a ideia de uma fundamentação absoluta não é de modo nenhum uma possibilidade da existência finita.

Por isso só os preconceitos, repudiados pelo iluminismo, permitem hoje ultrapassar o sonho moderno de uma razão plenamente transparente e pensar o acesso sempre finito, linguístico, implicado do homem ao ser. É preciso compreender então como o verdadeiro fio condutor de toda a crítica dos pressupostos é um projeto ontológico hoje indefensável.

Gadamer aceita aliás a vinculação iluminista do preconceito às ideias de autoridade e tradição. Discorda, no entanto, do sentido puramente negativo que o iluminismo atribuiu aos conceitos de autoridade e tradição. Para o iluminismo o eu pensante em solilóquio (*cogito*) é a verdadeira fonte de toda a autoridade³³⁴. Daí a rejeição da tradição e o ideal de uma superação de todos os pressupostos. Ora este desiderato parte de um modelo de razão considerado hoje unilateral. Sem tempo, sem corpo e sem história o sujeito pensante da modernidade afirmava a sua autonomia por meio da recusa de toda memória ou da interdependência inscrita na sua corporeidade. Ele não podia pois fazer justiça ao modo como o homem se faz

³³⁴ Gadamer, *Wahrheit I*, 276-277.

consciência histórica, sofrendo o efeito histórico e subterrâneo do trabalho imemorial da história.³³⁵ Logo, só numa hermenêutica da memória os conceitos de preconceito, tradição e autoridade permitem uma reinterpretação da abertura da experiência humana enquanto traço distintivo da racionalidade humana.

Eles ajudam-nos a perceber que se a ciência e a filosofia partem da exigência de totalização como forma fundamental da razão humana, essa exigência deve hoje ser reinterpretada a partir de uma hermenêutica da irreduzível finitude humana. O efeito histórico do sentido, já configurado pelos outros em textos, —documentos, símbolos, mitos e obras de arte que nos chegam e interpelam— faz-nos entender como a ideia de uma justificação humana das condições do pensável é hoje ilusória. Logo, como para o homem encarnado todo o sentido deve antes pensar-se a partir de uma implicação ou pressuposição fundamental que apenas no confronto ou mistura de horizontes alcança a sua verdadeira consistência relacional.

A razão com memória sabe que a exigência mais elevada que se propõe ao ser humano reside no ouvir o que nos diz o outro e no deixar que isso seja dito³³⁶. Só na linguagem e no seu poder dialógico as coisas podem então alcançar a sua verdadeira objetividade, a dimensão do comum e do universal, própria do conceito de razão. Porque somos linguagem, somos essencialmente seres de memória, marcados por uma tradição que nos fornece uma primeira esquematização do sentido do mundo, que condiciona a nossa compreensão da verdade. Sem ela não poderíamos orientar-nos na nossa vida social e política concreta e é com ela que nos abrimos ao novo e ao diferente.

³³⁵ Cf., neste sentido, J. Grondin, *Introduction à Hans-Georg Gadamer*, (Paris: Cerf, 1999), 136-150.

³³⁶ H.-G. Gadamer, *Das Erbe*, 173: «Auf alles zu hören, was uns etwas sagt, und es uns gesagt sein zu lassen, darin liegt der hohe Anspruch, der an jeden Menschen gestellt ist. Sich für sich selbst daran erinnern ist es eines jeden eigenste Sache. Es für alle und für alle überzeugend zu tun ist die Aufgabe der Philosophie».

(Página deixada propositadamente em branco)

CAPÍTULO VIII

TRADIÇÃO, LINGUAGEM E JOGO EM H. G. GADAMER

1. Filosofia e tradição

Uma filosofia que aceita refletir sobre a influência da tradição, é uma filosofia que recusa a metafísica do sujeito pois sabe que o homem é dependente de um fundo de involuntário que o afeta, uma vez que ele é corpo próprio e desta apropriação faz parte uma tradição biológica e cultural que o condiciona. Por outras palavras esta modalidade do filosofar é hermenêutica porque reconhece que o acesso do homem a si mesmo já não é imediato, mas profundamente mediado por conjuntos simbólicos e culturais, próprios da sua situação e sem os quais não pode agir nem relacionar-se com outros.

Porque o homem é um ser finito, marcado pela precaridade, ele parte sempre das narrativas da tradição como fonte e mediação prática necessária à sua compreensão de si nas suas relações com os outros.

Decisivamente influenciado por Heidegger e pela sua reposição da questão ontológica do tempo como horizonte primordial da investigação filosófica, Gadamer procura repensar com a sua hermenêutica o sentido da reflexão filosófica na época contemporânea, quase reduzida ao primado do imediatismo, do instantâneo e da urgência. Será que a filosofia se limita à «sua importância e utilidade para a ciência»³³⁷?

³³⁷ H.-G. Gadamer, *L'art de comprendre*, (Paris: Aubier, 1882), 95.

Num mundo em que a ciência e a técnica nos remetem para um tempo social rerefeito, «que nos pressiona a agir sempre com maior rapidez para daí retirarmos vantagens»³³⁸ e que conduz a própria praxis social e política, interferindo na ordem das decisões humanas, a intenção de Gadamer é analisar, neste processo, o sentido da compreensão que o homem tem de si mesmo³³⁹. A urgência enquanto modelo do tempo dos nossos dias destrói o tempo simbólico e narrativo porque ela anula todas as mediações que adiam a acessibilidade imediata ao mundo e, por meio desse processo, ameaça cancelar a própria compreensão.

Com efeito, o homem contemporâneo, reduzido a mera função anônima de um encadeamento – «o mundo administrado»³⁴⁰– o mundo sem história³⁴¹ – que o destitui de toda a sua dimensão de «ser possível» e determina inteiramente através de um «poder-fazer» especializado³⁴², vive sem intencionalidade, já que o tempo deixou de ter um desígnio e ele está portanto numa situação de profundo desequilíbrio.

Perante o mal-estar desta humanidade fortemente dividida entre um «poder-fazer», cujo desenvolvimento parece não encontrar limites e a necessidade, por outro lado, sentida de discernir aquilo que «ele deve» ou «quer fazer»³⁴³, em determinadas situações concretas do seu existir, surge a necessidade de reinterpretar o próprio sentido do simbólico e a importância de noções como teoria, técnica e praxis³⁴⁴. Com efeito, a urgência não destrói o tempo mas faz-nos sentir sempre atrasados relativamente a ele³⁴⁵, causando-nos um grande estresse.

³³⁸ Zaki Laïdi, *A chegada do homem*, 219

³³⁹ H.-G. Gadamer, *Truth and historicity*, trad. (The Hague: Martinus Nijhoff, 1972) 3.

³⁴⁰ Gadamer, *L'art*, 95.

³⁴¹ Gadamer, *Truth*, 6.

³⁴² Gadamer, *Truth*, 5.

³⁴³ Gadamer, *Truth*, 4.

³⁴⁴ H.-G. Gadamer, «Was is praxis ? Die Bedingungen gesellschaftlicher Vernunft», in Gadamer, *Vernunft im Zeitalter der Wissenschaft* (Frankfurt/M: Suhrkamp, 1976), 54.

³⁴⁵ Cf., Zaki, Laïdi, *A chegada do homem*, 223.

São as situações práticas concretas da nossa existência quotidiana e finita no mundo socio-político concreto que hoje apontam os limites daquilo que pode ser rapidamente subsumido ou previamente programado, dado que elas exigem, pelo contrário, uma resposta cuja ponderação e singularidade não esqueceu o sentido simbólico do horizonte global que funda a dignidade humana³⁴⁶.

Prática, lembra-nos Gadamer não significa fazer tudo o que se pode fazer. «A prática é sempre, também, escolha e decisão entre possibilidades (...). Deste ponto de vista, existe uma oposição irremovível entre ciência e prática. A ciência é inacabada. A prática exige decisões no instante»³⁴⁷. Porque há coisas que é melhor fazer do que outras, em determinado momento, a racionalidade prática não consiste apenas em considerar como bom um objetivo, em refletir sobre o seu alcance e realizar o facto, mas nela o geral obtém a sua determinação através da ponderação sobre o individual. Ora, este é um processo que não se concilia facilmente com a rapidez avassaladora de hoje.

Procurando, assim, compreender o que ainda nos provoca como seres pensantes³⁴⁸ e que tipo de compreensão pomos em marcha ao tornarmo-nos nós mesmos, Gadamer levanta, no prefácio à terceira edição de *Verdade e Método*, uma questão que nos remete diretamente para o problema à volta do qual se desenvolve toda a sua hermenêutica: «será possível censurar uma reflexão filosófica pelo facto de não considerar a investigação científica como fim em si, tomando antes como tema do seu questionamento filosófico as condições e limites da ciência no conjunto da vida humana?»³⁴⁹. Neste contexto se insere também a sua conhecida e polémica tese sobre a universalidade do problema

³⁴⁶ Gadamer, *L'art*, 20.

³⁴⁷ Gadamer, *Über die Verborgenheit*, 14.

³⁴⁸ Gadamer, «Was is praxis ? », 77.

³⁴⁹ Gadamer, *Truth*, 6.

hermenêutico³⁵⁰ que repousa numa concepção de filosofia entendida como mediação hermenêutica inacabada da experiência humana de «estar-no-mundo».

A redução e a profunda desvalorização do pano de fundo linguístico e hermenêutico da experiência humana constituem a base da crítica gadameriana à mentalidade científico-técnica e às suas repercussões ético-políticas. A atitude tomada pela filosofia a partir do século XVII, traduzida pela imposição do pensamento técnico como única leitura possível da nossa experiência de mundo³⁵¹, é posta em causa no sentido de revelar aquilo que ela esquece. Desde os dias da ‘filosofia prática’ de Aristóteles até ao nascimento das ciências do espírito foi-se transmitindo no ocidente uma ideia de conhecimento acerca do homem que é sempre mediada pela linguagem e pelo caráter irredutível da decisão. Com efeito, ao contrário das ciências exatas, agora a fonte da experiência tem um aspeto muito característico: «o seu conhecimento apenas se torna experiência quando é de novo integrado na consciência prática de quem age»³⁵².

A modernidade esqueceu esta faceta da necessidade de integração das mediações culturais para a dimensão ética e política da vida humana. O sucesso do modelo moderno de conhecimento repousa claramente no seu conceito de método que significa: caminho que segue uma via traçada de antemão e se abre ao progresso pela auto-correção. «Nada do que pode ser experimentável pode ficar fora da alçada da ciência»³⁵³.

Voltar a percorrer o caminho já traçado, eis a essência do método moderno e do caminhar seguro e veloz da ciência. Depois da crítica nominalista das essências, já vimos, só podem existir entidades individuais e materiais, de acordo com o novo espírito securitário do método.

³⁵⁰ Cf., Gadamer, *L’art*, 90.

³⁵¹ H.-G. Gadamer, *Wahrheit I*, 352.

³⁵² Gadamer, *Über die Verborgenheit*, 11-12.

³⁵³ Gadamer, *Über die Verborgenheit*, 13.

De facto, conhecer com precisão este tipo de realidades não é já conhecer uma essência, mas encontrar as leis ou regularidades permanentes e sólidas que as governam. A atenção da ciência moderna vai claramente para o que é imediatamente constatável e certificável de modo a voltar a dar solidez ao mundo. É a racionalidade dos meios que agora impera.

O método, a independência do investigador, a ausência de preconceitos, a verificação segura das leis universais e constringentes que tudo governam são os aspectos fundamentais da cultura científica que, no séc. XIX, procura ainda estender-se às ciências humanas. Nestas, as ideias não são mais consideradas como manifestação do ser, mas antes de factos sociais que podem ser objeto de observação empírica segura.

Claro que Gadamer reconhece que esta cultura científica que marca a Europa desde a modernidade nos trouxe uma enorme segurança e uma boa qualidade de vida. Mas poderemos aceitar limitar por meio destes parâmetros o sentido da investigação filosófica? Gadamer não quer evidentemente voltar à filosofia essencialista. Considera, no entanto, que o modelo científico e técnico desenvolvido pela modernidade abafou, pela sua exigência securitária, a *Bildung* ou formação do interior do humano, tão necessária à convivência ética e política dos homens, necessária à decisão.

A formação, conceito chave do humanismo, a que se refere mais tarde Herder como o processo de elevação até à humanidade, envolvia em si o trabalho do homem sobre si mesmo, em ordem a evitar o narcisismo da satisfação imediata das suas necessidades e a reconhecer o desejo do outro. Era um processo cultural de mediação e distanciamento do desejo imediato e do interesse meramente privado, que tinha como fim a elevação dos homens até ao bem comum, isto é, até àquele tipo de bens que não existem em si mas ganham com a participação.

A formação era então uma capacidade de aperfeiçoamento de si que permitia o reconhecimento do outro. Neste sentido, ao colocar a tónica na transformação da animalidade do homem, ela representava um processo temporal que tinha uma estreita relação com os conceitos de diálogo, de tradição e de cultura. O conceito de formação, lembra

Gadamer, é genuinamente histórico e no processo formativo nada desaparece, pelo contrário, tudo o que é assimilado transforma o sujeito e acaba por fazê-lo desabrochar.

Assim, enquanto a formação representa o elemento no interior do qual a pessoa formada se movimenta, ela implica, como já vimos, o tato, isto é, uma sensibilidade para se colocar no lugar do outro, capacidade que não se pode reduzir a quaisquer princípios universais. O tato, estranho à metódica científica, leva tempo a formar-se e exerce-se nas situações concretas, retirando delas o conhecimento para as resolver. A pessoa formada tem tato, se sabe manter a distância dos seus impulsos, se evita o chocante e a violação da esfera íntima do outro. Só deste modo ela sabe acolher o outro e abrir-se a um diálogo frutífero. Perdemos hoje essa capacidade.

Ora, a vida é para Gadamer dialógica, movida pela força da curiosidade e da questão e esta não se deixa reduzir ao método ou à velocidade da certeza. O sentido do diálogo não é uma realidade palpável, descobre vazios, abre possibilidades, exige ponderar, ouvindo o outro e não se pode quantificar. Procura antes o *sensus communis* que pode fundar, sem fundamentar metodicamente, uma capacidade de juízo mais ética do que constringente. O decisivo, lembra-nos Gadamer, é neste contexto o gosto pelo que é comum, «a ótica dos pontos de vista corretos, justos e sãos»³⁵⁴. O gosto é na sua origem um conceito mais moral do que estético e indica um fenómeno social originário: a aplicação dos costumes que não se nos apresentam como conteúdo fixo mas necessitam de uma avaliação hermenêutica que saiba considerar os casos concretos de forma justa.

A hermenêutica, que Gadamer considera herdeira da antiga tradição da filosofia prática, dirige então a questão ao próprio pressuposto não dialógico do moderno antropocentrismo³⁵⁵.

³⁵⁴ Gadamer, *Wahrheit I*, 37.

³⁵⁵ A. de Waelhens, *La philosophie et les expériences naturelles* (La Haye: Martinus Nijhoff, 1961), 45-46.

Com efeito, este ao consagrar o primado do método como verdadeira medida da dignidade filosófica, repousa na falsa evidência de um psiquismo concebido na sua essência puramente pensante como fundamento inconcusso de todo o saber³⁵⁶.

A moderna instituição do sujeito que, num ato de suprema autonomia, acredita na possibilidade de se desfazer de toda a sua situação concreta no mundo, justificando-se antes como verdadeiro agente e lugar de tudo aquilo que pode ter sentido, necessita hoje de uma reavaliação, nomeadamente, depois das filosofias da suspeita sobre a consciência. Esta nova conceção deve mostrar ao homem como «antes de toda a reflexão» já a linguagem teceu uma forma real de comunidade e que a filosofia é a «ação de uma reflexão sempre incompleta e finita que não pode, tal como o seu objeto, descobrir-se como pura posse de si; ela não é dona da sua origem e também não o é do seu fim³⁵⁷. É espanto, questão, isto é, saber do não saber, consciência clara de que, ao contrário da ciência, que quer certeza e precisão, a questão pressupõe que a resposta não está determinada.

A vida social e política do homem não pode reduzir-se ao saber técnico e metódico ou a uma qualquer antropotécnica. A artificialização crescente do nosso mundo da vida provoca, sem termos consciência disso, uma perda de flexibilidade na nossa relação com os outros e com o mundo. Com efeito, quando a mediação da transmissão desaparece, surge no seu lugar a figura do perito e o conjunto de mediações tecnológicas que automatizam o agir.

A fenomenologia hermenêutica deve pois revelar as condições humanas da verdade que, pela sua alteridade, precedem o método, evitando que este seja o suporte de uma razão que, na sua referência ao diferente, tudo reduz a si mesma. Uma conceção de verdade, cuja natureza excessiva implica que se tome em consideração a finitude

³⁵⁶ J. Beaufret, *Dialogue avec Heidegger* (Paris: Minuit, 1974), 30,

³⁵⁷ A. De Waelhens, *La philosophie*, 47.

da experiência humana e suas implicações ontológicas, constitui o horizonte subjacente ao artigo em que Gadamer trata especificamente do problema da verdade³⁵⁸. Nele sublinha-se a importância decisiva da interpretação heideggeriana do sentido grego da *a-letheia* no que diz respeito à necessidade de repensar a relação que, no ocidente, a verdade contraiu com a ciência³⁵⁹.

A raiz desta relação limitada é procurada na própria tradição grega que, na sua leitura do desocultamento da verdade, estabelece o juízo ou enunciado como critério da abertura verdadeira do discurso humano, enquanto articulador da compreensibilidade do real. A lógica apofântica dominou o ocidente, esquecendo que na raiz do enunciar está a escuta e o desvelamento que pode ser dito de vários modos e glosado de acordo com diferentes horizontes.

Gadamer refere assim outras formas de articulação humana do que se revela ao homem, como por exemplo aquelas que se exprimem através do fenómeno enigmático de pergunta e da promessa, cujo carácter revelador é esquecido porque não mostram o «ente tal como ele é»³⁶⁰. Esta limitação do âmbito do discurso verdadeiro pelo critério do juízo ou predicação revela já a crença que Gadamer pretende discutir: a da possibilidade que tem o intelecto humano, de se adequar de tal modo ao ser, que enuncia as coisas, tal como elas são. É a ideia do primado dos factos que a fenomenologia hermenêutica crítica em nome de um conjunto histórico de interpretações que se vão repercutindo e influenciando a compreensão prévia de que sempre partimos no mundo concreto e histórico da vida.

Para Gadamer, já vimos que a ciência moderna radica na redução da verdade ao critério da presença que, por sua vez, ela consolida

³⁵⁸ H.-G. Gadamer «Was ist Wahrheit?» in Gadamer, *Gesammelte Werke, Hermeneutik 2. Wahrheit und Methode II* (Tübingen: Mohr, 1968).

³⁵⁹ Gadamer, «Was ist?», 47.

³⁶⁰ Gadamer, «Was ist?», 47.

como via única, através da introdução do ponto de vista do método cujo modelo é a certeza de tipo matemático³⁶¹. O método radicaliza os pressupostos que na ciência grega determinam o sentido dos conceitos de logos e de enunciado, dando-lhes um cunho profundamente técnico³⁶². Da adequação à certeza, verificação ou falsificação o percurso é genericamente o mesmo: explicita-se apenas um modo único de pensar o ser, aquele que foi caracterizado por M. Heidegger através do esquecimento da diferença ontológica ou, ainda noutros termos do «mistério» constitutivo do «*Dasein*» humano.

O objetivo de Gadamer, não é com toda a certeza pôr em causa a validade e legitimidade do método, mas sublinhar a diferença de natureza ontológica entre verdade e método, inserindo-se, assim, no contexto de uma forma de pensamento que concebe a verdade como acontecer de um desocultamento que, hoje, tende a fixar-se na linha de pura disponibilidade³⁶³, impedindo com isso o aparecimento de uma outra forma de revelação.

2. A influência de Heidegger

Na sua conferência sobre a «essência da técnica», Heidegger referia já a natureza da ameaça implícita na técnica contemporânea: ela não deriva das máquinas e aparelhos, cuja ação pode até ser mortal, mas «atingiu já o homem no seu ser; consiste na eventualidade de ter sido recusada ao homem a possibilidade de voltar a um desvelamento mais original e de ouvir assim o apelo de uma verdade mais inicial»³⁶⁴.

³⁶¹ Gadamer, «Was ist?», 47-48.

³⁶² Gadamer, «Was ist?», 51-52.

³⁶³ Cf., M. Heidegger «La question de la technique» in Heidegger, *Essais et conférences*, trad. (Paris: Gallimard, 1958), 35.

³⁶⁴ Heidegger, «La question», 35.

Enquanto «ser consignado no acontecer da verdade»³⁶⁵, o homem contemporâneo, encerrado na linha do pensamento puramente calculador, corre o risco de transformar em puro esquecimento o mistério da sua relação à verdade³⁶⁶.

Esta ilusão formou ainda o horizonte intencional em que se inscreveu a problemática hermenêutica de F. Schleiermacher e W. Dilthey, ou seja o horizonte da consciência histórica³⁶⁷. Esta, levantando a exigência de uma reinterpretação da relação humana com o seu passado histórico – relação posta em causa na sua continuidade pela radicalização iluminista dos pressupostos do moderno racionalismo – continua, segundo Gadamer, o ideal da consciência metodológica moderna enquanto trata o passado como puro objeto que é possível decifrar, caso seja superado o abismo temporal da distância histórica³⁶⁸.

O problema da «facticidade humana» era já o horizonte latente da hermenêutica romântica e historicista que salienta, num tom polémico contra a «velha pretensão metafísica de poder atingir a verdade»³⁶⁹, o valor da «experiência histórica como verdadeira via humana do conhecimento de verdade»³⁷⁰. A historicidade implicou a importância «da constituição fundamental do espírito humano que, ao contrário de um intelecto infinito não abrange com um só olhar tudo o que existe, mas toma consciência da sua própria função histórica»³⁷¹. No entanto, porque tal experiência não teve na altura a força suficiente para se impor diante dos pressupostos da ontologia clássica, foi nos termos de uma reflexão sobre as condições de possibilidade de conhecimento histórico que o problema foi meditado pela hermenêutica histórica.

³⁶⁵ Heidegger, « La question », 37-38.

³⁶⁶ Heidegger, « La question », 43.

³⁶⁷ Gadamer, *Wahrheit I*, 239.

³⁶⁸ Gadamer, *Wahrheit I*, 239.

³⁶⁹ H.- G. Gadamer, «Historicité», *Encyclopaedia Universalis* (Paris: 1970), 452.

³⁷⁰ Gadamer, «Historicité», 452.

³⁷¹ Gadamer, «Historicité», 452.

Surge, neste sentido, a tentativa diltheyana de «contemplar a crítica kantiana da razão pura por uma crítica da razão histórica»³⁷². Procurando elevar as ciências do espírito a um grau de fundamentação que apresentasse «os princípios que lhe são peculiares», o objetivo principal de Dilthey era ultrapassar metodicamente as contingências de uma perspectiva puramente subjetiva de modo a realizar um conhecimento histórico e objetivo. A Hermenêutica alcançou com ele um cunho marcadamente epistemológico; foi definida como a «técnica de interpretação das expressões da vida fixadas por escrito», técnica que permitia vencer a incerteza da vida (força) através de um poder, cientificamente desenvolvido, de reproduzir todo o encadeamento histórico a partir dos sinais objetivados de vida.

Na linha da hermenêutica romântica que, segundo Gadamer, «dissimula a diferença essencial existente entre a experiência histórica e o conhecimento científico» Dilthey continua a acreditar no ideal utópico de uma reconstrução sem pressupostos, o que equivale a aceitar todo o pano de fundo implícito no pressuposto que caracterizou o moderno antropocentrismo: a crença na possibilidade que tem o espírito de ultrapassar a sua própria situação histórica, os pré-conceitos constitutivos da sua finitude considerados fonte de incerteza e menoridade. É esta a crença que comanda o primado da verdade adequação.

Criticando Dilthey pelo facto de ter dissolvido, com a sua hermenêutica, a historicidade da experiência histórica nos mecanismos do pensamento, Gadamer acusa-o de ser «o pensador da *Aufklärung* histórica»³⁷³ e de ter esquecido o verdadeiro ser da história. Este modo de ser diz, antes de mais, respeito àquilo para que já apontava Jorck von Wartenburg ao falar da «diferença genérica entre o ôntico e o histórico»³⁷⁴ que será, por sua vez, retomada, desenvolvida e explici-

³⁷² H.- G. Gadamer, «Das Problem der Geschichte in der neueren deutsche Philosophie», in Gadamer, *Wahrheit* II, 28.

³⁷³ Gadamer «Das Problem», 32.

³⁷⁴ Gadamer «Das Problem», 33.

tada, no que respeita às suas consequências ontológicas, pela analítica heideggeriana da existencialidade da existência humana.

É em M. Heidegger e sua fundamentação hermenêutica da abertura existencial de um ente, «Da-sein» (ser-aí), que existe marcado por uma forma própria de temporalidade, que Gadamer vai encontrar uma nova linguagem da Hermenêutica que lhe permite concretizar o grande objetivo de repensar o problema da verdade a partir do primado da perspectiva, própria da finitude ineludível da existência humana. É esta linguagem do «ponto de vista» que traduz ainda toda a influência decisiva que o filósofo recebeu da tradição pré-filosófica da hermenêutica – nomeadamente da jurídica e evangélica – que partia de uma conceção de interpretação derivada da necessidade de clarificação de uma palavra, cujo valor verdadeiro e vinculativo apenas se transformava em sentido real, quando podia acontecer em cada situação concreta da sua aplicação compreensiva.

A importância da filosofia heideggeriana reside para Gadamer no facto de permitir ultrapassar o horizonte limitado dos interesses da metodologia da ciência dado que, agora, «a própria ideia de fundamentação sofre uma mudança radical de sentido»³⁷⁵. A hermenêutica da facticidade desenvolve um conceito de situação hermenêutica, cuja finitude implica a renúncia absoluta ao modo de pensar a existência humana histórica a partir de um conceito de ser evidente por si mesmo – conceito que está na origem da ontologia grega de substância—, colocando por um processo inverso a existência no seu horizonte de compreensão quotidiana, como base fenomenal da ontologia³⁷⁶.

O ser-aí (Da-sein) é um ente que se compreende em função do ser, ou seja, «que se caracteriza pela compreensão do ser»³⁷⁷. A compreensão não é, por sua vez, um modo de conhecimento do sujeito, distinto de outros,

³⁷⁵ Gadamer, *Wahrheit* I, 261.

³⁷⁶ Gadamer *Wahrheit* I, 261-262.

³⁷⁷ Gadamer, «Historicité», 454.

mas é o modo próprio de ser do existir e, enquanto tal, o verdadeiro ponto de partida de toda a manifestação do sentido do ser que passa, por sua vez, a «determinar-se a partir do horizonte do tempo»³⁷⁸. O que quer dizer que a pretensão de uma verdade plena deixa de ter sentido.

O problema do condicionamento histórico do conhecimento adquire uma nova dimensão ontológica. A historicidade da experiência humana é transformada em «categoria ontológica central que não se determina já por privação a partir de um ser absoluto ou eterno»³⁷⁹; diz antes respeito ao verdadeiro modo de ser de uma compreensão que se caracteriza como estrutura de possibilidades. Ela é projeto (caminho a fazer) lançado (já sido) no mundo: refere o modo como se articulam autenticamente as possibilidades existenciais constitutivas do «Dasein» durante o seu acontecer mundano, que decorre entre o seu nascimento e a sua morte.

O verdadeiro fundamento da historicidade da condição humana reside, assim, na temporalidade própria do «Dasein»: «O Ser-aí compreendido a partir da sua possibilidade mais extrema de ser é ele próprio tempo e não está no tempo»³⁸⁰. Por sua vez, também o mistério da problemática histórica se explica a partir da natureza historial do ser-aí: «A possibilidade de acesso à história fundamenta-se na possibilidade segundo a qual o presente sabe estar sempre aberto ao futuro. É este o primeiro princípio de toda a hermenêutica. Ele enuncia algo que diz respeito ao ser do ser-aí e que é a própria historialidade. A filosofia nunca descobrirá assim a natureza da história enquanto a analisar como objeto de reflexão ou método. O enigma da história diz respeito ao significado de ser historial»³⁸¹. Claro que toda esta concepção tem grandes consequências para o pensamento da história como ciência.

³⁷⁸ Gadamer, *Wahrheit I*, 261.

³⁷⁹ Gadamer, «Historicité», 454.

³⁸⁰ M. Heidegger, « Le concept de temps » in: M. Haar, L'Herne. M. Heidegger (Paris: Seuil, 1983), 32'.

³⁸¹ Heidegger, « Le concept », 35.

A conceção heideggeriana da historicidade do «Dasein» propõe um modo radicalmente diferente de pensar o problema da história, na medida em que implica uma nova maneira de compreender a relação da existência humana com o seu passado – normalmente concebido como facto acabado – e com o seu futuro (antecipação autêntica da última possibilidade de ser), no seu próprio presente. A condição fáctica do «Dasein» implica que este só pode ser autêntica abertura ao futuro— «na qual é verdadeiramente existente»³⁸²—, quando assume o seu «já sido» como «possibilidade sua»³⁸³e não como um facto acabado e distante.

A revelação heideggeriana da estrutura não viciosa do círculo característico da compreensão e a sua fundamentação na temporalidade própria do «Dasein» constituem assim o horizonte que vai permitir à hermenêutica gadameriana falar da necessidade de uma nova compreensão do problema da verdade da tradição; esta não deve mais ser concebida como resíduo inerte, mas antes como transmissão da inteligibilidade de aquilo que constitui a particularidade da existência humana no mundo: uma pertença ao sentido já sempre jogado por outros.

A grande consequência da hermenêutica da facticidade reside no facto de ela revelar ao homem que o seu entendimento não é um começo puro ou um empreendimento cujo grau zero pudéssemos situar em qualquer lugar. Neste sentido Gadamer vai caracterizar a compreensão hermenêutica «não como uma ação da subjetividade mas antes e principalmente como envolvimento no processo de transmissão no qual passado e presente se mediatizam constantemente»³⁸⁴. O significado deste envolvimento é traduzido pela ideia segundo a qual são os nossos pré-juízos e não tanto os nossos juízos claros e distintos que nos determinam no acesso às coisas, facto que implica, no

³⁸² Heidegger, «Le concept», 32.

³⁸³ Heidegger, «Le concept», 33.

³⁸⁴ Gadamer, *Wahrheit I*, 295.

contexto de uma meditação sobre a experiência humana da finitude, uma reabilitação do sentido positivo de preconceito³⁸⁵.

O conceito nuclear da hermenêutica gadameriana é o conceito de «efeito histórico do histórico» (*Wirkungsgeschichte*) analisado na segunda parte da obra *Verdade e Método*³⁸⁶ como verdadeiro fundamento da reabilitação das ideias de preconceito, tradição e autoridade, cujo sentido fora profundamente desvirtuado pela filosofia das luzes³⁸⁷.

O diálogo crítico que o autor estabelece com o iluminismo, revelando-nos até que ponto a razão esclarecida levou às últimas consequências o pressuposto da autonomia da consciência reflexiva e a sua exigência de transparência objetiva, chegando assim ao ponto de não aceitar qualquer tipo de transcendência porque considerada uma forma inaceitável de tutoria³⁸⁸. A principal consequência desta radicalização antropocêntrica foi uma avaliação puramente negativa do sentido do próprio pré-racional, o que implica a fixação do sentido pejorativo dos conceitos de preconceito, tradição e autoridade³⁸⁹. O pré-juízo deixou de poder dizer respeito ao âmbito imediato e familiar da consciência natural, pois passou a ser considerado como o facto exterior à racionalidade, mas plenamente disponível para o seu poder de racionalização; a tradição significava menoridade mental, e a autoridade domínio, repressão ou sujeição.

A reabilitação gadameriana destas noções não implica uma recusa da ideia de autonomia da razão; ela combate, pelo contrário, a sua interpretação demasiado estreita e unilateral que, não aceitando qualquer forma de passividade, acaba por remetê-la para o esquecimento, impondo, ao mesmo tempo, e por isso mesmo, uma forma

³⁸⁵ Gadamer, *Wahrheit I*, 281.

³⁸⁶ Gadamer, *Wahrheit I*, 284-312.

³⁸⁷ Gadamer, *Wahrheit I*, 281-290.

³⁸⁸ Gadamer, *Wahrheit I*, 283.

³⁸⁹ Gadamer, *Wahrheit I*, 284.

muito peculiar da sua presença³⁹⁰: a de último pressuposto que, subreptícia e inevitavelmente, domina e acompanha a consciência na sua exigência de libertação dos pressupostos.

3. Preconceito, linguagem, efeito histórico

A Hermenêutica descobre assim a fragilidade implícita no tipo de posição que acredita na possibilidade de eliminar aquilo que esquece: «aquele que acredita na ausência de preconceitos, porque se apoia na objetividade dos seus métodos e nega o seu próprio condicionamento histórico, sofre o efeito dos preconceitos que, sem saber, o dominam com uma «vis a tergo»³⁹¹. A tarefa de reabilitação do preconceito revela ao homem o limite da sua exigência de plena elucidação, dada a impossibilidade que este tem de viver concretamente, anulando todo o espaço do imediato-natural que constitui a sua condição fáctica de estar situado no seio de tradições.

Neste sentido a tarefa de reabilitação não deve entender-se como pura restauração que exija uma simples repetição do passado. Ela procura, antes pelo contrário chegar ao horizonte referencial que subjaz à própria oposição rejeição-repetição³⁹². O que é feito através de todo um esclarecimento dialógico-hermenêutico da expressividade polissémica de conceitos que, fecundados pela ontologia fenomenológica de M. Heidegger, adquirem novo contexto de interpretação. Surge assim o princípio hermenêutico do efeito histórico como conceito-chave de toda uma nova leitura da racionalidade, que contraria frontalmente a ideia de uma razão encerrada na oposição abstrata de *logos e muthos* e, isso mesmo, excludente de tudo aquilo que ela não consegue reduzir a si mesma.

³⁹⁰ Gadamer, *Wahrheit I*, 280.

³⁹¹ Gadamer, *Wahrheit I*, 366.

³⁹² Gadamer, *Wahrheit I*, 281-282

Parte-se, agora, da convicção de que a nossa abertura, pretensamente imediata, ao real está já profundamente mediada, porque exposta à ação e influência da história. O visado é agora uma justificação hermenêutica da mútua pertença de autoridade e liberdade, de envolvimento e distância, de tradição e crise como linhas constitutivas da compreensão histórica da verdade³⁹³. O peso dado por Gadamer à influência histórica da história surge como a base fenomenológica de uma ontologia cuja grande consequência epistemológica é o deslocamento do centro de gravidade da reflexão do interior da consciência para fora dela.

O círculo ontológico da compreensão heideggeriana é transformado num círculo histórico que afirma a tradição como condição de um sentido acessível ao homem, enquanto este habita e participa no processo de seu acontecer³⁹⁴.

Recusado o modelo tradicional de um grau zero do conhecer, a partir de toda uma reinterpretção do próprio modelo de clássico, é agora o paradigma linguístico do texto como partitura e o da sua receção dinâmica que subjazem à nova conceção de tradição. A tradição entrega algo às novas gerações permitindo a sucessão, mas o que ela entrega não é um dado; é pelo contrário algo que deve ser traduzido, recriando a tradução a própria tradição. O que por meio dela recebemos é uma semântica da ação ou testemunhos da humanidade cujo sentido se apreende sempre como novo, quer dizer como relativo à situação daquele que o recebe. É preciso pensar o ponto de vista da questão a partir de quem a recebe, o que implica que o acontecer da tradição deve ser concebido como um processo continuado de tradução, com toda a fidelidade e traição (porque nunca se traduz tudo) que esta comporta.

A tradição não é pois um facto acabado e puramente passado, como pensou o iluminismo, mas é receção dinâmica ou hermenêutica, isto é, uma continuidade, marcada pela descontinuidade das suas apropriações

³⁹³ Gadamer, *Wahrheit I*, 287-288.

³⁹⁴ Gadamer, *Wahrheit I*, 296 ss.

e novas figurações. É neste sentido que ela se transforma no cimento da coesão social e política das comunidades: transmite universais verosímeis da condição humana e é refigurada, pois outros virão que nos seus textos e testemunhos vão descortinar novas fontes de sentido.

Gadamer recebe o conceito de efeito histórico (*Wirkungsgeschichte*) do âmbito da crítica literária onde ele refere a «disciplina auxiliar que se interessa pelas diferentes recepções de uma obra e sua influência histórica»³⁹⁵. O sentido do texto é aqui considerado tendo em conta a recensão dos seus efeitos ou interpretações; isto é, ele não é nada sem elas.

É este o significado da influência histórica da tradição: cada acontecimento surge no espaço da história, repercute-se nela, criando condições de interpretação e circunstâncias históricas para o acontecer e a compreensão posteriores. A origem filológica do conceito de efeito histórico da história permite-nos compreender como Gadamer, baseado no modelo linguístico, pode articular a dialética de presença e influência da tradição na própria abertura humana ao real.

A esta dialética subjaz a simultaneidade de dois momentos: um refere a passividade do humano face a uma ação de tal modo sofrida que ultrapassa todo o seu poder de concetualização (a compreensão surge aqui marcada pela atitude de confiança inicial ou de aceitação, sem prova, característica da dimensão pré-conceptual do modo originário de estar-no-mundo); o outro exprime o tipo de exigência que este efeito levanta: uma forma de assunção que deve ser singular e não neutra ou mecânica. Afirma-se então a ideia de uma consciência do efeito histórico como consciência que, compreendendo a partir do envolvimento na simbólica da sua situação e horizonte – posições que limitam a visão³⁹⁶ –, é acima de tudo consciência da diferença ou distância. O que não implica, por sua vez, uma atitude de pura

³⁹⁵ Cf., J. Grondin, « La conscience du travail de l'histoire et le problème de la vérité en herméneutique », in *Archives de Philosophie*, 44(1981), 439.

³⁹⁶ Gadamer, *Wahrheit I*, 307-308.

resignação, mas, antes, uma atitude de tolerância e abertura dialógica ao outro que nos põe constantemente em questão. Isto é porque parto de um efeito histórico, o meu tempo vivido não é o da plena presença, mas o da mediação e abertura a outras perspectivas.

Aceitar que a minha simbólica não esgota as potencialidades da simbolização do fundamental, é o único caminho que permite aceitar que existe verdade para além da minha perspectiva, logo a necessidade da escuta e do diálogo. O ponto de vista clássico que sustentava o substancialismo dos horizontes fechados é criticado como derivado e redutor: «Tal como cada indivíduo nunca é um indivíduo solitário porque existe sempre entendendo-se com outros, também a ideia de um horizonte que limitaria a cultura é uma abstração»³⁹⁷. Com efeito o horizonte é algo em formação, de acordo com um movimento que continuamente se cria entre experiência humana de pergunta e a mobilidade histórica da coisa verdadeira.

A ideia de consciência efetual, como consciência da abertura do horizonte, baseia-se, pois, na afirmação do primado hermenêutico da questão como autêntico corolário da validade dos pré-conceitos e verdadeira condição que permite distinguir aqueles que são falsos, porque nunca postos em causa, daqueles que são verdadeiros, porque abertos à alteridade do que está em questão. Acentua-se, deste modo, a estrutura de pergunta da experiência humana da finitude como forma de antecipação daquilo que nenhuma resposta pode conter, de um modo definitivo, se bem que todas as respostas humanas participem no movimento efetual do tornar-se verbo da verdade. É preciso reconhecer que o outro pode, de facto ver o que eu não vi.

A ideia de verdade como participação levou ainda o autor a reintegrar – a partir de uma leitura hermenêutica da dialética platónica e da lógica da pergunta e resposta de Collingwood³⁹⁸ – o primado da

³⁹⁷ Gadamer, *Wahrheit I*, 309.

³⁹⁸ Gadamer, *Wahrheit I*, 368-384.

apofântica na lógica tradicional, no intuito de a inserir no contexto mais vasto de uma lógica dialógica, à luz da qual o efeito histórico pode surgir como jogo contínuo de tradução e aplicação.

A tradição, recebida agora a partir do ponto de vista da questão que nos coloca, não é já algo de puramente estranho, mas um conjunto de possibilidades existenciais e promessas que não foram inteiramente realizadas e que precisam de ser traduzidas para o mundo da vida presente como narrativas verosímeis e modos de relançar o mundo da ação dos dias de hoje. Ela representa uma forma de sentido que nos encontra e apela na medida em que o que nela é dito é apenas uma resposta a uma pergunta que é ainda a nossa, logo cujo âmbito continua a suscitar novas respostas.

Compreender não é, assim, repetir, segundo o modelo de aplicação mecânica mas, pelo contrário, «recuperar os conceitos do passado, de tal modo que contenham, ao mesmo tempo, o nosso próprio conceber». O que implica de nossa parte uma efetuação singular que representa a transformação sofrida por esses conceitos quando somos nós a pensar com eles. Participamos, deste modo, num movimento dialógico de contínua mediação entre passado e presente, caracterizado como processo de «fusão de horizontes», ou seja, de elevação permanente, a partir da diferença histórica, ao espaço comum de uma verdade reguladora que só o é, quando se representa na sua diversidade temporal.

O acontecer da verdade que nos chega a partir da tradição, é encontro temporal de sentido – diálogo – cuja casa é, para Gadamer, a linguagem. É por meio de um aprofundamento do caráter essencialmente linguístico da tradição que o autor explica o processo hermenêutico da «fusão de horizontes»³⁹⁹. Ele encara-o como um movimento cuja estrutura implica uma forma de contemporaneidade, de identidade e de diferença que resiste ao poder de análise da nossa consciência refle-

³⁹⁹ Gadamer, *Wahrheit I*, 360.

xiva, pois envolve-nos de tal modo, que «chegamos sempre demasiado tarde» quando nos queremos distanciar para «saber aquilo em que devemos acreditar»⁴⁰⁰. Já partilhámos sempre a semântica da ação que nos foi transmitida e que nos permitiu habitar o mundo, muito antes de começarmos a pensar criticamente. Percebemos assim as dificuldades que hoje se apresentam com as diferenças de cultura e de religião que marcam o nosso presente. A semântica da ação recebida é dificilmente questionada e posta em causa.

É, a natureza poética e simbólica da linguagem, que permite compreender o tipo de participação especulativa que caracteriza a nossa participação, enquanto esta interpreta o *logos* da tradição, tornando-o tradução ou palavra viva: «a melhor maneira de determinar o que significa, neste domínio a verdade, é recorrer ao conceito de jogo: o modo como se desenvolve o peso das coisas que nos encontram na compreensão, é um processo linguístico, até certo ponto, um jogo com palavras que, jogando-se, circunscrevem o que queremos dizer»⁴⁰¹.

É no contexto de *Verdade e Método* que surge a grande meditação gadameriana sobre o jogo, como fenómeno que implica em si um problema ontológico importante para o esclarecimento da natureza linguística da experiência hermenêutica da verdade. Nesta parte da obra, o autor trata especificamente o problema da verdade da arte, que considera deturpada no pleno sentido da sua experiência pela redução metodológica a que foi sujeita a partir de Kant e todo o desenvolvimento posterior da estética vivencial: «a investigação científica cultivada pelas ciências ditas da arte tem desde logo a consciência da sua falta de capacidade para substituir ou esquecer a experiência da arte. O significado filosófico da arte (...) reside no facto de experimentarmos, perante uma obra de arte, uma verdade que é para nós inacessível por outras vias. A experiência artística

⁴⁰⁰ Gadamer, *Wahrheit I*, 494.

⁴⁰¹ Gadamer, *Wahrheit I*, 493.

representa além da experiência filosófica o imperativo mais claro apresentado à consciência científica no sentido de reconhecer os seus limites»⁴⁰².

Relembremos então qual a razão de ser deste facto: contrariando a tentação metodológica da consciência estética, Gadamer descreve a experiência da arte de tal modo que ela possa compreender-se como uma experiência que é capaz de modificar quem a faz. Isto é, de tal modo que ela possa ter um efeito prático transformador, enquanto encontro com uma forma de sentido que excede aquilo que nele é objeto possível de investigação. Isto porque ela é um acontecimento, cujo carácter não concluído nos exige como momento do seu próprio estar-a-ser. O fio condutor que permite a explicitação ontológica da arte, que nela revele a simultaneidade de compreender e de agir, subjacente aliás a todo o processo hermenêutico, é procurado numa investida pelo fenómeno da imaginação, explorado por meio de uma análise fenomenológica do conceito de jogo que, deste modo, se desvincula das conotações subjetivistas que adquirira com Kant e Schiller⁴⁰³.

Reconhecendo o fenómeno lúdico, na linha de outras meditações sobre o tema, como um traço fundamental da essência do homem que age, o objetivo de Gadamer é salientar o modo de ser que cabe ao jogo, independentemente do comportamento do jogador singular; o jogo não é um ente fixo e determinado como um «facto», pois é um conjunto de regras e uma metáfora do acontecer de sentido inesgotável que se refigura em cada uma das suas execuções. A meditação gadameriana distingue-se, deste modo, da reflexão ontológica de E. Fink, que analisa também o jogo como símbolo cósmico⁴⁰⁴ permitindo superar o horizonte dualista da ontologia metafísica clássica.

⁴⁰² Gadamer, *Wahrheit I*, 2.

⁴⁰³ Gadamer, *Wahrheit I*, 106-107.

⁴⁰⁴ Cf., Eugen Fink, *Le jeu comme symbole du monde*, trad. (Paris: Minuit, 1966).

4. Linguagem e jogo

Para Fink o jogo é uma categoria antropológica⁴⁰⁵ que, voltando a colocar a existência na plenitude relacional da sua abertura extática, reflete uma forma de coincidência simbólico-metafórica com o todo o cósmico: «o jogo humano é um modo particularmente notável da existência se referir ao todo que existe, deixando-se penetrar e animar pelo todo»⁴⁰⁶.

Tal como Gadamer, também Fink não esquece que o jogo é uma forma de ação que envolve o homem e ultrapassa o ponto de vista da sua consciência singular: de facto, o jogo só pode ser metáfora cósmica quando deixamos de pensar na personalidade de um jogador que conduz o jogo e no carácter aparente do mundo lúdico, para que enfim ele possa surgir como aparição universal de todas as coisas, de todos os entes e de todos os acontecimentos, segundo uma forma de presença que, envolvendo a finitude, tudo reunifica⁴⁰⁷.

Já vimos que para Gadamer, a metáfora do jogo revela o papel central da imaginação na singularidade de fenómenos como a arte, a tradição e a cultura, isto é, revela uma forma de temporalidade feita de refigurações e de retroações. Assim a primeira grande característica que uma análise fenomenológica do jogo revela, diz-nos, é o «vaivém de um movimento que continuamente se repete», sem seguir o cumprimento de qualquer objetivo ou fim que lhe dê sentido⁴⁰⁸. O próprio uso linguístico do termo, nomeadamente os significados metafóricos, indica uma forma de movimento puramente autotélico, cuja irresistibilidade envolvente torna absurda qualquer questão respeitante a quem o realiza. O jogo é a grande continuidade subjacente à descontinuidade das suas produ-

⁴⁰⁵ Fink, 17.

⁴⁰⁶ Fink, 228.

⁴⁰⁷ Fink, 238.

⁴⁰⁸ Gadamer, *Die Aktualität*, 29.

ções, é um movimento que carece de substrato pois é ele mesmo que se desenrola ou joga, não permitindo a sua redução a qualquer sujeito que possa distinguir-se como aquele que joga. Neste sentido, dizemos, habitualmente, que algo se joga ou está em jogo em tal ou tal lugar⁴⁰⁹.

O jogo não tem substrato pois é apenas um conjunto de regras e nada mais enquanto não for jogado. No entanto, quando é jogado representa, por meio do movimento dos jogadores, uma figura cuja idealidade perdura. O movimento lúdico distingue-se, pois, de toda a forma de ação que caracteriza o comportamento quotidiano pois é uma configuração que se refigura em cada novo acontecer assemelhando-se ao tipo de movimento inerente à natureza. Ele não é nada sem acontecer de novo e no seu acontecer é metáfora de um agir que vai muito para além da cidadania utilitária. O jogo abre espaços de partilha de significado e re(a)presenta modos de viver em comum no mundo da ação.

Nesta tendência para a repetição reside alás a facilidade com que o jogo se apresenta normalmente à consciência do jogador. A ordenação do movimento lúdico aparecendo como por si mesma, sem objetivo, sem intenção ou esforço, transcende a vontade do jogador, solicitando da parte deste uma entrega total à figura a apresentar que, simultaneamente, o liberta do dever de iniciativa e de decisão que constitui a tarefa exigente do seu quotidiano. Daí a sedução do jogo.

O primado do jogo perante a consciência do jogador exprime-se ainda, pelo facto de a própria noção de jogador implicar toda uma metamorfose do sujeito no seu estar-no-mundo habitualmente preocupado. A seriedade própria do jogo não permite que o jogador se comporte no jogo como autocriador, pois o jogo quebra as próprias regras da distância crítica e reflexiva que dava, de um modo quase absoluto, a iniciativa ao sujeito consciente. O jogo só pode acontecer realmente «quando nenhum ser para si da subjetividade limita

⁴⁰⁹ Gadamer, *Die Aktualität*, 99.

o horizonte temático e quando não há sujeitos que se comportam ludicamente»⁴¹⁰. Existem antes, indivíduos que, suspendendo as exigências da sua subjetividade crítica, se entregam à dinâmica coletiva do movimento lúdico. Jogar é então e fundamentalmente «ser jogado», ou seja, participar com outros num processo cuja surpresa e risco nos envolve e transforma. Somos transportados para um espaço próprio: o mundo lúdico que surge através de uma suspensão da autonomia do quotidiano instrumental e deste se distingue, apesar de não poder existir sem ele, pelo facto de se apresentar ao homem como um mundo de relações possíveis de partilha.

O fascínio e risco do jogo residem justamente no horizonte de possibilidades que o jogo consegue oferecer à variação imaginativa do eu, enquanto movimento em que se «joga a algo», ou seja, em que se cumpre uma tarefa que não implica solução ou resolução, mas retira o seu sentido da participação conjunta dos jogadores na figura da representação suscitada pelo movimento lúdico. Neste sentido poderá mesmo falar-se do jogo como terapia: imaginar mais para poder agir de forma diferente.

Reconhecendo no movimento lúdico o movimento original de figuração simbólica característico da própria ideia de linguagem, Gadamer previne-nos quanto à natureza da sua forma de representação: não deve entender-se como cópia, que descreve ou ainda como pura alteração do original mas como autêntica transmutação exigida pela própria coisa que «se transforma de repente e, enquanto conjunto, numa outra coisa, alcançando assim o seu ser verdadeiro frente ao qual o seu modo anterior de ser nada era»⁴¹¹. É a natureza lúdica da própria coisa que exige uma linguagem que, resistindo ao critério de adequação e verificação, apresenta toda uma mobilidade e diferença que joga historicamente connosco, exigindo-nos assim no seu processo

⁴¹⁰ Gadamer, *Wahrheit I*, 109.

⁴¹¹ Gadamer, *Wahrheit I*, 117.

temporal de efetuação de sentido. Gadamer antecipa aqui algumas das noções que P. Ricoeur irá desenvolver com as suas reflexões sobre a metáfora viva e a relação entre tempo e narrativa.

O filósofo sabe ainda que, enquanto intérpretes, somos refiguradores de um sentido que se joga em cada presente, como algo de não acabado que desafia, por isso mesmo, a nossa própria capacidade de participação na sua configuração. Tornamo-nos outros.

A linguagem lúdica distingue-se da linguagem científica porque não acaba o movimento de referência que faz enquanto comunica algo, mas intercepta-o através da solicitação que nos dirige no sentido de penetrarmos nesse mesmo movimento. Instados a repetir, fazemos novamente o caminho incorporando, no entanto, algo de diferente: refiguramos a partir da nossa forma de representação. A nossa expressão configuradora é o contexto de atualização que, partindo da sua própria pré-compreensão do referente, realça determinadas perspectivas abrindo assim o caminho a um novo movimento de figuração.

A dimensão metafórico-lúdica da linguagem da tradição deve pois ser valorizada na medida em que ela refere algo que, não se deixando circunscrever, apesar de se figurar temporalmente, implica um movimento de constante tradução. A situação concreta do intérprete entra em jogo como contexto de leitura que faz surgir uma nova dimensão significativa através da crise que introduz; ela é o sintoma de uma temporalidade própria que retira o seu significado crítico do modo como se consegue pôr em cena, retomando a anterior encenação, que por seu intermédio se desfigura, tomando por isso mesmo nova figura.

Concluindo: a valorização gadameriana do jogo como fio condutor do acesso a uma verdade cuja dizibilidade ultrapassa os critérios habituais do controle, da segurança e certeza caraterísticos da consciência reflexiva e toda a lógica da investigação científica, constitui o primeiro sintoma apresentado em *Verdade e Método* da necessidade de um alargamento do conceito tradicional de experiência, reduzido

a partir de Kant ao âmbito empiricamente observável. Na sequência da linha de pensamento iniciada pelo *Novum Organum* de Fr. Bacon, cuja proposta de uma purificação da razão humana exige uma eliminação dos seus «ídola», tal como a necessidade de distinguir um sentido verdadeiro e outro falso da experiência, concretiza Kant uma ideia de conhecimento que radica num conceito de experiência que, por sua vez, é inteiramente interpretado a partir da sua referência ao saber dominador.

De acordo com um movimento surgido na filosofia do século XX que, na linha de L. Lavelle e M. Heidegger, fala em experiência do ser ou experiência ontológica e retomando a questão fundamental do sentido do ser, Gadamer rejeita a ideia moderna de uma experiência completamente objetivada. Contrapõe-lhe antes a experiência da finitude e da «historicidade da abertura humana ao real». Pensar a negatividade e a finitude como processos criadores de diálogo e não como insuficiências que debilitam o homem, equivale a reconhecer os limites da existência e o carácter idolátrico de toda a sua tentativa de totalização. A pretensão de adequação radica numa ilusão antropológica que, esquecendo a diferença, transforma toda a distância em ídolo da consciência. Assim surgem os fanatismos.

A abertura ao «Outro», afirmada agora pela consciência que sabe que é sempre hermenêutica, tem a sua origem numa experiência cujo processo revela ao homem a dimensão da sua finitude pois ele já não é o sujeito deste acontecer no qual se reconhece, antes já envolvido. Deixar que algo de diferente se imponha à nossa consciência é o verdadeiro sentido da experiência hermenêutica, implícita na nossa abertura existencial ao mundo: toma-se aqui consciência da existência de algo que, sendo transcendente, não é no entanto puramente exterior porque sofremos o seu efeito histórico.

À realidade dos nossos preconceitos e à sua positividade subjaz justamente o sentido da experiência da nossa pertença a algo que simultaneamente é distante: os pré-juízos são o sintoma de toda a

familiaridade linguística pré-temática com o real que nos sustenta e envolve antes de toda a crise ou crítica. Mas a nossa vinculação linguística a uma situação, lembra Gadamer, não significa um perspectivismo que exclua. Quando conseguimos superar os nossos preconceitos, pelo contacto com os outros, não os pusemos de parte, mas voltamos a nós, como o viajante enriquecido com novas experiências⁴¹². Na linguagem torna-se claro o que existe para além da consciência de cada um⁴¹³.

A linguagem representa o movimento lúdico de figuração da relação humana original ao inefável que exige ser explicitado. Logo, nela algo se torna evidente apesar de isso não estar plenamente assegurado ou decidido. A linguagem é o verdadeiro meio da experiência hermenêutica enquanto nela toda a forma implica a virtualidade do movimento excessivo que a faz surgir e que a torna por sua vez metafórica porque ela ultrapassa todos os seus pontos de referência literais.

A análise da estrutura profundamente simbólica e metafórica da linguagem permite compreender o sentido de reabilitação gadameriana da tradição: ela é linguagem cujo dito não pode dissociar-se do movimento lúdico de figuração do referente que está a dizer-se através de cada situação histórica. A verdade que nos chega a partir da «efabulação» que encontrou nas traduções da tradição deve então inscrever-se no jogo dialógico representado pelo movimento hermenêutico de pergunta-resposta.

Este é um modelo de enorme importância para pensar hoje o conflito de culturas e de religiões que caracterizam o nosso presente.

⁴¹² Gadamer, *Wahrheit I*, 452.

⁴¹³ Gadamer, *Wahrheit I*, 453.

CAPÍTULO IX

A MISSÃO HERMENÊUTICA DA FILOSOFIA

1. Filosofia e Hermenêutica

Já vimos que Gadamer defende no conjunto de todos os seus escritos, uma concepção hermenêutica do filosofar e que pelo facto foi, na altura da publicação de *Verdade e método*, muito criticado e mal-entendido⁴¹⁴. Com efeito, o filósofo entende que a filosofia não é sabedoria especializada ou conhecimento operatório⁴¹⁵, nem pode refugiar-ser em abstrações lógicas e esquecer o âmbito da vida empírica dos homens.

A filosofia, lembra-nos, neste contexto, não é ciência no mesmo sentido em que a entendem hoje as ciências positivas⁴¹⁶. No entanto, a essência técnica da ciência moderna passou a ser determinante para o nosso modo de vida. O modelo da razão planificadora e eficaz fez-nos esquecer que a filosofia nasce do espanto e da organização

⁴¹⁴ O filósofo refere-se ao assunto no prefácio à segunda edição da obra incluído no volume II da obra completa. Cfr. Gadamer, *Wahrheit II*, 437-438.

⁴¹⁵ Cf. H.-G. Gadamer., *Vernunft*, 125-146.

⁴¹⁶ Gadamer., *Vernunft*, 125-146: «Dass das, was wir Philosophie nennen, nicht in demselben Sinne Wissenschaft ist wie die sogenannten positiven Wissenschaft, liegt auf der Hand. Ein Positives Gegebenes, das von ihr erforscht wird und das neben den gegebenen Forschungsbereichen anderer Wissenschaften seinen Platz hätte, das ist gewiss nicht der Fall der Philosophie Sie hat es mit dem Ganzen zu tun. Dies Ganze ist aber nicht nur, wie jedes Ganze, das Ganze aller seiner Teile. Es ist als das Ganze eine alle endlichen Erkenntnismöglichkeiten uebersteigende Idee mithin nichts, was wir auf wissenschaftliche Weise erkennen koennten. Unddoch behält es einen guten Sinn, von der Wissenschaftlichkeit der Philosophie zu reden»

social e política aparecida na cidade-estado grega, e que diz, fundamentalmente, respeito à problematicidade da natureza humana e à sua capacidade de distância relativamente a si mesmo⁴¹⁷. Por outras palavras, ao modo como o homem, surgido da natureza animal, se elevou acima da clausura da sua natureza instintiva e se fez *palavra, arte, vontade natural de saber*⁴¹⁸ ou necessidade incondicional de compreensão e de cultura⁴¹⁹.

Não é necessário pertencer à civilização ocidental nem ter sido educado nos seus princípios concetuais para ter uma consciência clara da posição hermenêutica única ocupada pelo humano no todo da natureza que o rodeia e que o envolve. Nela, diz-nos o autor, «encontramos (...) o túmulo principesco e a sua decoração (...), uma indicação inequívoca de algo novo, que denota uma ordem especificamente humana»⁴²⁰: a exigência de significado, condição de um ser que se sabe radicalmente interrogado (e por isso individuado) pelo não ser ou seja pela morte.

A determinação humana, habituamo-nos a ouvir, excede largamente o princípio biológico da pura autoconservação ou reação adequada⁴²¹, pois «envolve em si o conjunto da cultura (...), a história, o progresso, o retrocesso, a queda, a salvação e tudo aquilo que a destreza humana torna tão exemplar e trágico para quem reflete»⁴²². Sabemos que dotado pela natureza de uma audaz capacidade de simbolização ou de transcendência, o homem quer não

⁴¹⁷ Cf. H.-G. Gadamer, *Lob*, 14.

⁴¹⁸ Cf. H.-G. Gadamer, *Das Erbe*, 126; cf. Gadamer, *Lob*, 139-148

⁴¹⁹ Cf., Gadamer, *Lob*, 9-25.

⁴²⁰ Gadamer, *Lob*, 106: «Da begegnet uns nun das Fürstengrab und seine Ausstattung. (Es ist) ein unzweideutiger Hinweis auf etwas neues, das auf spezifisch-menschliche Ordnung hinweist».

⁴²¹ Cf. Gadamer, *Lob*, 132-133.

⁴²² Gadamer, *Lob*.140: «Unsere Bestimmung ist offenbar mehr als nur Selbsterhaltung, sie umfaßt das Ganze der menschlichen Kultur, Geschichte, Fortschritt, Rückgang, Verfall, Rettung und Neugründung und all das, was menschliche Geschehnisse für jeden Nachdenkenden so beispielhaft und so tragisch macht».

só viver como quer saber, não apenas para dominar a existência e manter a sua vida, mas porque procura ser feliz⁴²³. O homem é de facto o único ser que sabe que existe, que sabe que morre — para ele a morte significa alguma coisa⁴²⁴ — que luta constantemente contra o injustificável, procurando sempre o que deve ser, isto é, uma zona habitável onde o mundo faça sentido. Por isso mesmo, ele é história, perspectiva, é marcado pela transmissão e é liberdade mas não absoluta. Por outras palavras, ele joga temporalmente com possibilidades na medida em que se distancia de si e em que fala, pensa e interpreta⁴²⁵ e se relaciona com outras perspectivas.

É nesta essência temporal- hermenêutica do modo humano de ser-no mundo — um ser paradoxal, porque sempre situado entre a facticidade da sua situação e o possível⁴²⁶ que Gadamer, discípulo de Heidegger, vê a verdadeira raiz do pensar filosófico, retomando, assim, na base de toda uma antropologia da finitude, o tema já aflorado por Kant da natural disposição do homem para o filosofar. Representará a filosofia «uma disposição natural do homem ou (...) é uma mera fase da imaturidade do espírito cognoscente que ainda não logrou alcançar a sua própria racionalidade?»⁴²⁷.

Redefinir a essência da filosofia como forma de pensar a mistura humana de perspectiva e necessidade de incondicionado, tal é pois o sério repto que nos é lançado por Gadamer. A filosofia, lembra-nos, pertence tão essencialmente à disposição natural dos homens como a racionalidade puramente instrumental⁴²⁸. Tal como a cultura e a

⁴²³ Cf., Gadamer, *Lob*, 3.

⁴²⁴ Cf. neste sentido H.-G. Gadamer., *Kleine Schriften, IV, Variationen* (Tubingen Mohr,) 1977, 63:«Das wahrhaft Auszeichnung des Menschen unter allen Lebewesen, die deir Natur Hervorgebracht hat, ist dass er seine Toten bestattet und dass er an das Grab seine Fühlen, Denken und Bilden wendet».

⁴²⁵ Cfr., Gadamer., *Lob*, 11-16.

⁴²⁶ Cf., H.-G. Gadamer., *Über Die Verborgenheit*, 11 ss.

⁴²⁷ Cf., Gadamer, *Vernunft*, 111.

⁴²⁸ Gadamer, *Vernunft*, 110.

palavra, a filosofia distingue uma ordem nova daquilo a que chamamos vida, a vida que não é só força e impulsividade mas se significa e interroga, porque não tem uma natureza fixa e determinada como a dos animais, mas uma história ou liberdade⁴²⁹ que a todo o momento precisa de se atestar e configurar⁴³⁰.

A tese fundamental de que autor parte é esta: o homem é o único animal para quem compreender é ser⁴³¹ e ser é não estar dado, é compreender, comunicar e decidir. É esta a lição que devemos aos biólogos e antropólogos contemporâneos. Eles ajudaram-nos a constatar a não especialização, a relação ou excentricidade como o verdadeiro modo de ser do humano⁴³².

Phroairesis, diz-nos Gadamer, é a expressão grega adequada para caracterizar esse modo de ser em que «cada um conduz a sua vida de tal maneira que, em virtude da decisão própria, procura realizar a vida mais idónea e verdadeira»⁴³³. Por outras palavras, porque não tem uma natureza simplesmente dada ou puramente acabada, o homem deve constantemente escolher e assim abrir-se ao conselho outro, dando rosto e figura às possibilidades que lhe foram concedidas. Deve decidir e deliberar sobre as coisas contingentes, porque a sua vida é feita delas. Por isso, a cultura faz parte integrante da natureza originária do homem e não se limita ao entretenimento, abre-lhe perspectivas e horizontes que lhe permitem ajuizar sobre o concreto, com distância do imediato.

⁴²⁹ Cf., Ortega y Gasset, apud. P. L. Entralgo, *Ciencia, Técnica y Medicina* (Madrid, Alianza Editorial, 1986). 31-32: «El hombre no tiene naturaleza, sino que tiene... Historia. (...) El hombre no tiene naturaleza ... En vez de naturaleza tiene historia, que es lo que no tiene ninguna otra criatura En ello estriba su miseria y su esplendor. Al no estar adscrito a una consistencia fija e inmutable --a una *naturaleza*--está en franquicia para ser, por lo menos para intentar ser lo que quiera... Por eso el hombre es libre... A la fuerza(...)»

⁴³⁰ Cf., Gadamer, *Lob*, 139-148.

⁴³¹ H.-G. Gadamer, *Wahrheit I*, 125-126.

⁴³² Gadamer, *Lob*, 140-141.

⁴³³ Gadamer, *Lob*, 17: «*Phroairesis* ist der griechische Ausdruck dafür. Man "führt "sein Leben, und so, daß man am Ende das gute, das richtigste, das angemessenste Leben auf Grund der eigenen Wahl zu realisieren versucht».

Só através da *paideia*, da educação, da exposição ao outro⁴³⁴, pode ser superado o impulso agressivo do homem. «Conhecemos isto como o problema de toda a política de Platão até Freud e como a esperança de todos os pensadores, desde Platão até Freud, a de que o impulso agressivo do homem possa ser dominado em nós e que o mandamento do amor cristão possa realizar-se seriamente⁴³⁵.

Tal é a fragilidade do ser humano ou o verdadeiro poder da sua liberdade: daí que ele não dispense a cultura, o diálogo e a sabedoria ética. Cada um de nós deve com efeito formar constantemente com os outros as suas reais possibilidades pois cabe-nos sempre «poder o melhor (...), mais ainda podemos fazer o mal em vez do bem, podemos confundir o mal com o bem, o injusto com o justo, o crime com uma boa ação»⁴³⁶.

Já Sócrates dizia que ninguém age mal voluntariamente!⁴³⁷ Ao homem falta o equilíbrio imune do animal são que usa os seus instintos e os seus sentidos para sobreviver⁴³⁸. Neste sentido o homem precisa de cultura⁴³⁹, de uma determinação de objetivos e de perspectivas isto é, de todo um âmbito conformado por sólidas normas de vida e de cultura⁴⁴⁰ que devem ser lidas a partir da sua situação temporal. Só a livre formação do ser humano respeita a natureza não especializada nem funcionalizável do seu existir. Só através dela surge continuamente

⁴³⁴ Cf., Gadamer, *Das Erbe*, 30-31;cf. ainda neste sentido: Gadamer *Wahrheit und Methode* II, 207-215.

⁴³⁵ Gadamer, *Lob*, 18:«Wir kennen dies als das Problem aller Politik von Plato bis Freud und als eine Hoffnung aller Denker von Plato bis Freud, dass es einmal gelingen könnte, diese Aggressionstrieb in uns zu bewaeltigen und das Liebsgebot des Christentums werden zu lassen».

⁴³⁶ Gadamer, *Das Erbe*, 133: «Der Mensch kann das Bessere verfehlen —und mehr doch:Er kann statt des Guten das Böse tun, er kann das Böse fuer das Gute halten, das unrechte fuer sein Recht, die Untat für ein Tat».

⁴³⁷ Gadamer, *Das Erbe*, 133.

⁴³⁸ Gadamer, *Das Erbe*, 142.

⁴³⁹ Gadamer, *Das Erbe*, 139.

⁴⁴⁰ Gadamer, *Das Erbe*, 127.

o excesso, o jogo, a cerimónia, o rito e tudo aquilo que é tão necessário como vivificador e ao qual chamamos belo⁴⁴¹ ou *theoria*⁴⁴².

O homem deve formar-se⁴⁴³, indo para além da sua instrução especializada, deve manter constantemente em aberto a sua capacidade de transcendência, ordenar as suas antecipações a fins comuns!⁴⁴⁴ Deve deliberar em conselho. Tal é o tributo que ele paga à forma como a natureza o brindou! Não tem o maravilhoso instinto de segurança que a natureza concedeu aos animais, por isso não se orienta rigidamente como eles para os fins da espécie. É, pelo contrário, liberdade, «renúncia à rápida satisfação instintiva»⁴⁴⁵: é um ser relacional e lúdico, mais exposto⁴⁴⁶ e falível. Deve constantemente decidir e sabe dizer aquilo com que se compromete com esse facto: escolher o melhor e como tal o bem, a razão, e a justiça⁴⁴⁷.

Por isso, só o homem possui a linguagem⁴⁴⁸ e a linguagem é, antes de mais nada convicção e argumentação, a palavra que se diz ao outro, a capacidade de abertura ao comum, ao justo e ao injusto, ao bom e ao mau e a todas as coisas desta índole⁴⁴⁹. «A constituição íntima do ser humano e a sua capacidade de comunidade são basicamente a mesma coisa»⁴⁵⁰. A ciência moderna esqueceu-o e omitiu por isso que onde existe o homem, existe a palavra, a comunicação, na sua forma mais pura, a comunidade relativa ao que constitui a essência da casa e da cidade. «Existe tempo, sentido do tempo, abertura ao futuro inclusivamente

⁴⁴¹ Gadamer, *Lob*, 142.

⁴⁴² Cf., neste sentido, Gadamer, *Lob*, 18.

⁴⁴³ Gadamer, *Lob*, 139.

⁴⁴⁴ Gadamer *Vernunft*, 62-63.

⁴⁴⁵ Gadamer *Lob*, 144.

⁴⁴⁶ Gadamer, *Über Die Verborgenheit*, 113.

⁴⁴⁷ Gadamer, *Das Erbe*, 132-133.

⁴⁴⁸ Gadamer *Lob*, 11-12.

⁴⁴⁹ Gadamer, *Lob*, 14-15.

⁴⁵⁰ Gadamer, *Lob*, 136.

na própria percepção do fim. Domínio, poder, honra, vergonha, gozo, posse e êxito, tudo isto se encontra no âmbito das possibilidades da vida humana e é incorporado na ordem dos círculos vitais da família, da sociedade e do estado (...). No entanto, todos estes círculos da vida vivem da troca de palavras, do equilíbrio de interesses, bem como da estrutura das comunidades baseadas na língua»⁴⁵¹.

As comunidades humanas elevam-se acima da vida gregária, porque nelas surge, de facto, algo inteiramente misterioso e novo. A raiz de toda a capacidade, isto é, a possibilidade de um comportamento teórico⁴⁵² que não significa necessariamente saber para dominar e produzir. Referimo-nos com isto à esfera pública de uma comunidade possível, a linguagem, o simbólico que permite a exposição ao futuro e ao outro. Só esta comunidade descentra o indivíduo e abre-o a todo aquele âmbito do desejável que não é útil nem funcional e por isso não se reduz mediante a participação⁴⁵³. A cultura é, segundo Gadamer, tudo aquilo que «não se limita mediante a participação e portanto não é codificado da mesma maneira que todos os outros bens, mas que ganha com a partilha»⁴⁵⁴

Nesta exposição ou constituição heterocêntrica do existir humano —(um ser para o qual o âmbito de tudo o que excede a mera utilidade mercantil, alcança uma característica própria⁴⁵⁵)—, mal-interpretada pela modernidade, vê Gadamer a verdadeira raiz do pensamento filosófico.

Filosofia, diz-nos, significava originariamente» seguir interesses teóricos (...), a vida que formula as perguntas sobre a verdade e o bem

⁴⁵¹ Gadamer, *Das Erbe*, 133-234: «Da ist Zeit, Sinn für Zeit, Offenheit für Zukunft, gerade auch im Gewahrsein des eigenen Endes. Herrschaft, Macht, Ehre, und Schande, Genuss und Besitz und Erfolg—All das ist im Möglichkeitsrausch menschlicher Lebensführung und spielt in die Ordnung der Lebenskreise von Familie, Gesellschaft, Staat(...) Alle diese Lebenskreise aber leben von dem Austausch von Worten, von dem Ausgleich von Interessen wie vom Aufbau von Gemeinsamkeiten, die in die Sprache gründen».

⁴⁵² Cf., Gadamer, *Über die Verborgenheit*, 29-30.

⁴⁵³ Gadamer, *Über die Verborgenheit*, 64.

⁴⁵⁴ Gadamer, *Vernunft*, 64.

⁴⁵⁵ Gadamer, *Über die Verborgenheit*, 64.

de um modo que não reflita nem o benefício próprio, nem o proveito público»⁴⁵⁶. A palavra filosofia constituiu durante muito tempo o conceito coletivo de ciência, no sentido geral de teoria»⁴⁵⁷. Ela referia originariamente a essência de toda a paixão teórica, a entrega ao conhecimento puro, isto é, ao conhecimento que não procura a utilidade e o proveito que dele se possa extrair⁴⁵⁸. Já Platão, o primeiro pensador que cunhou o sentido da palavra filosofia, considerava que na raiz desta está o afã humano da verdade, permanente e sempre insatisfeito, na medida em que o verdadeiro saber se encontra reservado apenas aos deuses⁴⁵⁹.

A filosofia ou *sabedoria*, surgida capacidade de espanto que o homem revela mostrar com o seu interesse por questões teóricas, i, é., por tudo aquilo que supera o âmbito do útil e do necessário, advertia nesta altura para algo que Gadamer considera essencial e tem sido esquecido, a necessidade que todo o homem tem de perguntar pelo sentido último das coisas, pela origem do conhecimento e pelo significado da vida reta⁴⁶⁰. Era ao mesmo tempo o conjunto do que se pode descobrir e saber e o desejo sempre insatisfeito de conhecimentos últimos, sem que existisse uma oposição entre estes dois aspectos⁴⁶¹. Representava o modelo de todo o tipo de saber teórico e de toda a ciência⁴⁶².

A filosofia era assim a primeira de todas as ciências em geral. Preocupava-se não só com o saber dos especialistas como com

⁴⁵⁶ Gadamer, *Das Erbe*, 12-13: «Philosophie bedeutet theoretische Interesse verfolgen, meint ein Leben das die Fragen nach der Wahrheit und nach dem Guten so stellt, dass dabei weder auf den eigenen Gewinn noch auf den öffentlichen Nutzen reflektiert wird”.

⁴⁵⁷ Gadamer, *Das Erbe* 13

⁴⁵⁸ Gadamer, *Das Erbe*. 108-109.

⁴⁵⁹ Gadamer, *Vernunft*, 112.

⁴⁶⁰ Gadamer, *Vernunft*, 113-114.

⁴⁶¹ H.-Gadamer, «La philosophie dans la société moderne» in *Archives de Philosophie*, 31 (1968), 6.

⁴⁶² Gadamer, *Vernunft*, 130-131

«o saber geral na base do qual tomamos as nossas decisões práticas (...), com o saber a respeito do bem»⁴⁶³. Era, em suma, ciência no verdadeiro sentido da palavra: «o conjunto do saber e de aquilo que é digno de ser sabido»⁴⁶⁴. Ela respeitava a transcendência como o limite de toda a previsão e sabia que todas as religiões continham «uma promessa destinada a tornar sustentável o mistério da morte e a permitir ao homem suportar a morte dentro da sua consciência de vida»⁴⁶⁵.

2. Filosofia e tecnociência

Mas, é claro que o conceito de filosofia tem desde o início da modernidade todo um outro sentido! E vivemos hoje uma época muito marcada pelo efeito muralha do discurso científico, ou seja, um tempo em que reina sobretudo a especialização e o modelo tecnocientífico que chega a propor-nos a própria transformação do homem no sentido de se tornar imortal.

A filosofia seguiu já desde o séc. XVII, o ideal tecnocientífico das ciências da natureza ou das ciências da experiência que acabou por impor-se definitivamente como modelo único do saber⁴⁶⁶. Tal foi o efeito da modernidade: uma redução da experiência à experimentação física de teorias específicas que visam moldar a natureza aos desígnios humanos. Assim devemos à ideia de método o estabelecimento de uma nova unidade do conhecimento regulada pelo ideal superior da certeza⁴⁶⁷, isto é, uma verdadeira mudança no

⁴⁶³ Gadamer, *Vernunft*, 115-116.

⁴⁶⁴ Gadamer, *Vernunft*, 54.

⁴⁶⁵ Gadamer, *Acotaciones hermenêuticas*, trad. (Madrid: 2002), 270.

⁴⁶⁶ Cf., Gadamer, *Vernunft*, 125-146.

⁴⁶⁷ Gadamer, *Vernunft*, 131-132.

rumo da história da humanidade cujas conseqüências alcançam os nossos dias, nomeadamente, com o ideal de realização de um futuro pós- humano da humanidade.

O transhumanismo, movimento que advoga hoje o uso voluntário da tecnologia para desenvolver as capacidades humanas e estender a sua duração temporal, começa a surgir como uma alternativa ao que ele próprio chama os sistemas éticos conservadores que vêm o ser humano como algo que não pode ou não deve se mudado. Os transhumanistas consideram a natureza humana como uma obra em progresso que podemos modelar hoje em ordem a ultrapassar a morte, o sofrimento, a doença e incapacidade⁴⁶⁸. Os meios que permitem uma tal transformação são a genética a evolução da inteligência artificial e as nanotecnologias. O registo é o de um imperialismo da técnica sobre a vida e cultura humanas. As novas tecnologias materiais aplicáveis ao homem são fundamentais para o transhumanismo que define o melhoramemnto humano como «uma modificação que visa aperfeiçoar as performances humanas introduzidas por intervenções sobre o corpo humano baseadas nas ciências e técnicas»⁴⁶⁹.

Quer dizer então: enquanto na cultura pré-industrial toda a técnica se submetia ao conjunto de crenças, ritos, usos e costumes das sociedades, o desenvolvimento sem precedentes da tecnociência possibilitada pelo uso metódico e ascético da razão, envolve e despreza tudo o que se não lhe ajusta. A tecnociência é o eixo de toda uma nova cultura que dirige e uniformiza os caminhos do pensar, convertido em puro cálculo de utilidades abertas ao poder dos mercados. A própria designação contemporânea de «ciências filosóficas», a que já nos habituámos, diz-nos Gadamer, mostra como o progresso técnico da

⁴⁶⁸ Cf., Nick Bostrom, «Transhumanist values», www.Nickbostrom.com, acessado em 03-03-2017.

⁴⁶⁹ Gilbert Hottois, *Le transhumanisme est-il un humanisme?* Liège, info@bebooks. Be, 2014, location 122.

nova era da ciência exerce uma influência decisiva sobre a filosofia⁴⁷⁰. Não esqueçamos também que hoje os próprios autores do relatório *Human Enhancement* não deixam dúvidas sobre o facto «de o futuro da humanidade se jogar também no plano especulativo e imaginário, filosófico e religioso»⁴⁷¹.

A irrupção da ciência moderna no séc. XVII, originou, de facto, a maior mudança no estilo do pensar ocidental que importa reter, na medida em que ela promoveu toda uma nova conceção da posição do homem no mundo e hoje todo um empreendimento cultural que acredita na possibilidade e efetividade de melhoramentos fundamentais da condição humana. Este movimento considera-se uma razão aplicada que disponibiliza as tecnologias que permitem eliminar o envelhecimento e melhorar as capacidades humanas físicas, intelectuais e psicológicas⁴⁷². O otimismo transhumanista resulta precisamente da sua visão meramente empirista e experimentalista⁴⁷³.

A vontade de tornar o homem mestre da natureza e do próprio homem traduziu-se, em primeiro lugar, na tese do corpo máquina que deu paulatinamente origem a novas descobertas sendo a última a do genoma que permite a manipulação genética da essência humana.

De facto, reduzido a puro *cogito* isolado, sem corpo, nem espaço nem tempo, o homem moderno autónomo foi-se desvinculando de toda a comunidade originária em que se insere e converteu-se em sujeito solitário. Além disso, a investigação das ciências da natureza com a sua lei primordial, a da especialização, desfez progressivamente, desde que surge, até aos nossos dias, «o compromisso de um equilíbrio com aquele outro tipo de conhecimento que é inerente ao ser humano, que determina a sua existência pessoal e privada

⁴⁷⁰ Gadamer, *Das Erbe*, 18.

⁴⁷¹ Gilbert Hottois, *Le transhumanisme est-il ?* location 166.

⁴⁷² Gilbert Hottois, *Le transhumanisme est-il ?* location 285

⁴⁷³ Gilbert Hottois, *Le transhumanisme est-il ?* location 363

e ainda os seus passos como ser social e que está marcada pelo poder da tradição»⁴⁷⁴.

Por outras palavras, o próprio ser humano perdeu o seu núcleo originário, a pólis onde nasce o conceito de meditação e de relação e reduziu técnica e instrumentalmente o âmbito simbólico primordial da sua existência. O saber passou da vida para o laboratório dedicando-se «apenas à investigação especializada, experta e segura da natureza, em ordem a uma aplicação técnica»⁴⁷⁵. Com isto, a figura tradicional da filosofia e da sabedoria nela oculta, ficou minorizada e em consequência a relação entre filosofia e ciência converte-se, desde então, num problema constante da nossa cultura intelectual⁴⁷⁶. Ainda hoje não sabemos muito bem que papel dar à filosofia.

Vivemos, com efeito, num mundo cada vez mais dominado pela importância pública da técnica e sua lei da especialização eficaz, lembra-nos Gadamer. Daí que todo o discurso sobre o papel mediador da tradição possa parecer antiquado.

Não podemos negá-lo: assumimos desde a nossa modernidade, um sentido novo, cada vez mais estrito, mais seguro e especializado do saber⁴⁷⁷ e, com ele, uma nova ideia de autonomia. Este saber concebe-se a si mesmo muito mais como um poder-fazer, um poder operar com eficácia e já não tanto como um poder saber, um saber viver ou poder interrogar⁴⁷⁸. Só o caminho da progressiva matematização do conhecimento da experiência pode agora aproximar o investigador da meta que

⁴⁷⁴ Cf. Gadamer, *Das Erbe*, 97: «Diese Faktum der Wissenschaft, die im 17. Jahrhundert ihre ersten Schritte tat, stand von Anfang an, und ich meine bis zum heutigen Tage, unter der Aufgabe eines Ausgleichs mit jenem anderen Wissen, das dem Mensch zukommt und ihm immerschon einwohnt, seine Schritte als gesellschaftliches Wesen weitgehend bestimmt und seine persönliche und private Existenz ebenfalls, und das durch die Macht der Tradition geprägt ist».

⁴⁷⁵ Gadamer, *Über die Verborgenheit*, 55-60.

⁴⁷⁶ Gadamer, *Das Erbe*, 15-16.

⁴⁷⁷ Cf., Gadamer, *Das Erbe*, 87-105.

⁴⁷⁸ Gadamer, *Über die Verborgenheit*, p.17.

se propõe: a de entender o livro da natureza que Deus escreveu com as suas próprias mãos⁴⁷⁹, em ordem a um total domínio e manipulação.

A ciência moderna, diz-nos, neste sentido o filósofo alemão, é uma das nossas formas de saber. Responde ao gesto que inaugura a modernidade e que se traduz numa crise dos fundamentos tradicionais e numa vontade de nova fundamentação puramente racional e de novas instituições políticas. Ela representa justamente o eixo principal desta nova fundação, isto é, uma forma de conhecimento orientado para o poder-fazer, para a eficácia sobre a natureza, fundada no seu conhecimento; por outras palavras, ela surge como uma técnica de transformação e manipulação, uma forma de racionalidade dos meios que esquece os fins.

Ora, esta forma de reconhecimento não corresponde ao sentido originário da praxis porque não constitui um conhecimento vivido que se obtenha por meio de uma integração de experiências surgidas na ação e nas situações históricas e concretas em que se realiza esta ação. Ela é, pelo contrário, um conhecimento que mantém uma relação nova e específica com a prática —a aplicação construtiva—e que apenas é possível por meio dela. O seu método exige que em todos os âmbitos se realize uma abstração que separe as diferentes relações causais (...)»⁴⁸⁰.

Esta nova conceção de ciência, que inicia, com toda a força o seu caminho « depois da decadência e fim da síntese hegeliana », fundando (...) a civilização planetária atual⁴⁸¹, distancia totalmente a figura do investigador da antiga imagem oferecida pelo *homo literatus* e contemplativo do passado . Promove, com isto, toda uma nova conceção da teoria e da prática, cujas consequências são importantes

⁴⁷⁹ Gadamer, *Lob*, 34-35.

⁴⁸⁰ Gadamer, *Lob*:«(...)sondern es ist ein Wissen, das seinerseits einen spezifisch neuartigen Praxisbezug, nämlich dender konstruktiven Anwendung, erst möglich macht.Zur Methodik seines Vorgehens gehört es, auf allen Gebieten die Abstraktion zu vollbringen, die einzelne Kausalbeziehungen isoliert».

⁴⁸¹ Gadamer, *Lob*,.96.

para o novo sentido da praxis humana de vida e da filosofia. Toda a ciência ou teoria se converte em investigação, isto é, adquire uma importância anónima⁴⁸² e distancia-se claramente do mundo da vida. «Transforma-se no grandioso empreendimento de penetração em âmbitos desconhecidos para os quais não é necessário nem um apoio humano, nem um apoio divino»⁴⁸³ e deixa de lado todo o problema da formação da interioridade humana .

Por outras palavras, a tradição das humanidades ou do saber do humano, que desde os antigos, marcou a história da formação do ocidente⁴⁸⁴ como conhecimento que se integrava na consciência prática de quem age⁴⁸⁵, transformando-a, deixou de fazer parte do saber objectivo. E o próprio homem deixou de perceber como, por esse facto e pelas facilidades de manipulação que foi conseguindo, se foi limitando nas suas próprias possibilidades de ser, estando hoje completamente exposto ao poder dos mercados e à transformação das suas capacidades em padrões de excelência.

Este foi um verdadeiro acontecimento na história da humanidade, «que conferiu à ciência uma nova importância política»⁴⁸⁶ e à humanidade todo um novo estatuto. Esta é, de facto, a grande obra da modernidade crítica, um conceito de ciência já não indagador mas provocador que tem na sua origem o empreendimento audaz de descrição e análise puramente quantitativa ou calculadora dos fenómenos, deixando de lado, como não científica, toda uma outra forma mais meditativa, qualitativa ou mesmo lúdico-poética de pensar e habitar o mundo. Hoje a engenharia biomédica e a descodificação do genoma humano prometem transformar o homem, mais rapidamente do que o

⁴⁸² Gadamer, *Lob*, 34.

⁴⁸³ Gadamer, *Lob*: «(...) sie wird zum grossen Unternehmen des Eindringens in unbekannte Bereiche, dem weder ein menschliches noch ein götliches Halt geboten wird».

⁴⁸⁴ Gadamer, *Lob*, 68.

⁴⁸⁵ Gadamer, *Über die Verborgenheit*, 11-12.

⁴⁸⁶ Gadamer, *Über die Verborgenheit*, p.17.

fizeram a história e a educação. E como bem nos lembra B. Edelmann⁴⁸⁷, o perigo surge quando na espiral demoníaca da tecnicização surge a absorção da liberdade pela qualidade de vida

Esta nova concepção de ciência, puramente técnica, a tecnociência eclipsou do horizonte da filosofia, nomeadamente, a partir de Kant ou melhor da leitura neokantiana do kantismo, a possibilidade da formação humana, isto é, de uma abertura mais originária à realidade, fundamentando, por esse facto, um conceito demasiado estrito de filosofia, aquele «que desde então associamos à palavra filosofia»⁴⁸⁸. O seu objeto foi, a partir deste momento, a fundamentação justificação de «uma nova via, metódica do conhecimento»⁴⁸⁹.

Não podemos esquecer, de facto, que toda a evolução cultural do ocidente, a partir do processo de industrialização do séc. XIX, caminhou pautada pelo papel soberano da ciência e da técnica e de todo o domínio positivo que elas foram permitindo sobre a natureza e sobre o próprio homem⁴⁹⁰. Neste contexto, não é de estranhar que ainda se conceba, hoje a filosofia como algo que nada tem a ver com a vida ou como pura relíquia teológica de um passado, há muito ultrapassada⁴⁹¹.

A fundamentação sensualista⁴⁹² moderna do conhecimento e do novo conceito de ciência proibiram toda a forma de saber que não parta da experiência positiva. No séc.XIX impõe-se definitivamente a convicção de que tinha chegado a era da ciência positiva logo de que estava definitivamente superada a problemática filosófica da metafísica⁴⁹³.

⁴⁸⁷ B. Edelman, *La presonne en danger* (Paris, Puf: 1999).

⁴⁸⁸ Gadamer, *Vernunft*, 125-146.

⁴⁸⁹ Gadamer, *Vernunft*, p.133.

⁴⁹⁰ Gadamer, *Lob*, 37-38.

⁴⁹¹ Gadamer, *Vernunft*, 10:«Wir leben in einem Zeitalter, das die Philosophie zu den theologischen Reliken einer überwundenen Vergangenheit rechnen möchte(...)».

⁴⁹² Gadamer, *Über die Verborgenheit*, 13.

⁴⁹³ Gadamer, *Über die Verborgenheit*: « Es wurde im 19. Jahrhundert zur allgemeinen Überzeugung, dass man in das Zeitalter der positiven Wissenschaft eingetreten sei und die Metaphysik hinter sich gelassen habe».

A partir de então tudo o que excede o âmbito do tangível e do mecanizável torna-se suspeito face à necessidade de segurança e ao espírito de eficácia da época. A filosofia e a ciência devem apenas servir o homem, isto é, libertá-lo dos grilhões da natureza e da sua natureza em ordem a desenvolver a sua liberdade.

Logo, se a filosofia conserva ainda algum sentido legítimo, depois da nossa modernidade científica, de que somos irremediavelmente herdeiros, este reduz-se à aceção de pura teoria da ciência⁴⁹⁴.

A grande tradição da filosofia prático-política da Antiguidade, com todo o seu horizonte ético fundamental, mediado pela retórica e pela *phrónesis* retomado, mais tarde, pelo *trivium* e depois pelo horizonte das chamadas ciências do espírito acaba por ser menorizada pois difere radicalmente do ideal metódico-técnico, pretensamente neutro e puramente operatório do saber. A ética que fazia parte da racionalidade na filosofia antiga passou a ser desde os modernos uma questão de convicção pessoal. Os costumes que em Aristóteles eram o laço que ligava os cidadãos quanto às questões do justo e injusto, transformaram-se em puras crenças subjetivas⁴⁹⁵

Por outras palavras, a investigação passa a ser neutra, isto é, não acompanhada⁴⁹⁶ pela capacidade de enraizamento que caracteriza o humano, enquanto ser capaz de ser com outros e com eles compartilhar algo comum⁴⁹⁷. Assim ciência chega hoje ao ponto de reivindicar uma fundamentação da vida vivida em bases puramente operatórias, excluindo toda a possibilidade de outras interpretações, praxis ou culturas que não sejam as da excelência. Por isso, ela substitui toda a cultura por competências muito especializadas que permitam a adaptação do existir a uma sociedade cada vez mais gerida anonimamente.

⁴⁹⁴ Cf., Gadamer, «La philosophie dans...», 7

⁴⁹⁵ Corinne Pelluchon, *La raison du sensible. Entretiens autor de la bioéthique* (Perpignan: Artège, 2009) ed. Kindle, posição 1978.

⁴⁹⁶ Cf. Gadamer, *Das Erbe*, 100.

⁴⁹⁷ Cf., Gadamer, *Lob*,.15.

A própria humanidade sabe hoje que a tecnociência pode afetá-la profundamente pelos riscos associados à possibilidade «de superar o envelhecimento, a perda cognitiva, o sofrimento involuntário e o nosso confinamento ao planeta terra»⁴⁹⁸.

3. Filosofia e ética

Surge assim a atrapalhão ética do mundo contemporâneo. Como regular as novas possibilidades? Como fundar a pretensão de verdade dos juízos e valores morais em que acreditamos se os critérios do dever não podem ser retirados de uma contemplação do ser? Será que as exigências práticas da vida boa e da justiça se subordinam à faculdade teórica de aceder à verdade?

No entanto, lembra-nos Gadamer, apesar de o fundamento da ética se ter tornado problemático, nos nossos dias, «a natureza dos seres humanos não muda»⁴⁹⁹; ela está intimamente vinculada à temporalidade, à caducidade, à recordação, ao projeto e à memória. Os processos mais radicais de objetivação não conseguem retirar-nos as nossas expectativas e esperanças, os nossos medos e preconceitos! A vida, que desperta para o pensar e o perguntar, interroga-se sempre, para além de todos os limites, que lhe são fixados⁵⁰⁰. Logo reflete também sobre o ato humano e nomeadamente sobre a sua finalidade.

O homem manipulado é um homem alienado que sabe que vida social humana não poderá fundamentar-se senão na base de solidariedades reais e válidas⁵⁰¹. E isto significa, diz-nos Gadamer, que a civilização técnica dos nossos dias, baseada no conceito moderno de

⁴⁹⁸ Nick Bostrom, «Transhumanist values», www.Nickbostrom.com, acessado em 03-03-2017.

⁴⁹⁹ Gadamer, *Das Erbe*, 123

⁵⁰⁰ Gadamer *Über die Verborgenheit*, 20.

⁵⁰¹ Gadamer *Lob*, 135.

ciência e seus desenvolvimentos contemporâneos ameaça de um modo sério a compreensão humana, a sua capacidade de enraizamento e de decisão. Daí o surgimento de saberes alternativos importados muitas vezes de outras culturas e religiões.

Não podemos, com efeito, esquecer que a condução meramente automática da vida humana e a uniformização da sua capacidade de autocompreensão conduz sempre a conflitos que não podem ser encarados apenas com a ajuda dos métodos científicos⁵⁰². Deles são testemunho os problemas surgidos já no final do séc. XX pela aplicação puramente técnica de teorias fragmentadas e especializadas ao âmbito sempre concreto afetivo e solidário da praxis humana da vida, não só vivida como sofrida⁵⁰³.

Uma das causas das nossas dificuldades atuais reside no seguinte facto:desaprendemos o significado do conceito de senso comum, isto é, consideramo-lo apenas como uma capacidade formal e esquecemos que ele significa «o sentido comum não só como a *facultas dijudicativa* que elabora os testemunhos fornecidos pelos diferentes sentidos, mas define, acima de tudo, o sentido social, o sentido de cidadania, que contém determinados requisitos incontestados quanto ao seu conteúdo (...）」⁵⁰⁴.

Deixámos de facto reconhecer, sob pressão da praxis técnica, que a capacidade de pensar meditativamente faz parte integrante do verdadeiro sentido da praxis humana⁵⁰⁵. A praxis pressupõe conhecimento, uma racionalidade própria, que já Aristóteles caracterizou como *phrónesis* (e *sunesis*)⁵⁰⁶ e que se exprime na disposição prática que visa a ação e não a produção e que diz respeito à regra da escolha e não tanto à escollha. Não se trata aqui de uma ação qualquer, mas antes do modo

⁵⁰² Gadamer, *Das Erbe*, 10-11.

⁵⁰³ Gadamer. *Über die Verborgenheit*, 20-21.

⁵⁰⁴ Gadamer, *Über die Verborgenheit*, 69.

⁵⁰⁵ Gadamer, «La philosophie», 29-30

⁵⁰⁶ Cf., neste sentido, Gadamer *Wahrheit II*, 317-329

de comportar-se do homem que tem em vista alcançar «a felicidade de uma vida realizada, a que os gregos chamavam *eudaimonia*»⁵⁰⁷.

A praxis ou o conjunto da conduta humana distingue-se pois de toda a *techné* ou habilidade especializada que conduz, hoje, a razão social, condenando os indivíduos singulares às figuras do perito e do funcionário⁵⁰⁸.

A própria relação do homem com o mundo, em que está lançado, no qual vive, sofre e morre, é hoje quase totalmente mediada por próteses técnicas que lhe exigem uma total capacidade de adaptação. A sociedade técnica ou civilização de funcionários, em que nos tornámos, ameaça a identidade do indivíduo⁵⁰⁹. A apatia instala-se, o conformismo difunde-se, a debilidade humana surge. A praxis converte-se assim no problema mais sério do nosso tempo⁵¹⁰.

De facto, quanto mais se racionalizou o terreno da aplicação, mais se foi anulando a possibilidade de um real exercício da verdadeira capacidade humana de juízo comum, aquela que já os gregos caracterizavam como pensar ou pesar as possibilidades⁵¹¹: *phroairesis*, isto é, já não resposta a estímulos mas antecipação, escolha prévia⁵¹² e decisão singular. No entanto, apesar de a nossa civilização valorizar, antes de mais, as virtudes peculiares da flexibilidade e da acomodação ela não tem conseguido retirar às pessoas sempre concretas e singulares a responsabilidade das decisões práticas⁵¹³. Daí a angústia e os

⁵⁰⁷ Gadamer, *Acotaciones*, 21

⁵⁰⁸ Gadamer *Vernunft*, 57-60.

⁵⁰⁹ Gadamer, *Vernunft*, 57-60: «Es ist in einer technischen Zivilisation letzten Endes unvermeidlich, dass nicht so sehr die kreative Potenz des einzelnen, als seine Anpassungs potenz prämiert wird. Im Schlagwort gesprochen: die Gesellschaft der Experten ist zugleich auch eine Gesellschaft der Funktionäre»

⁵¹⁰ Gadamer, *Vernunft*, 59: «Wenn der einzelne in der Gesellschaft sich gegenueber ihren technisch vermittelten Lebensformen abhängig und ohnmaechtig fuehlt, dann wird er zur Identifizierung unfähig.»

⁵¹¹ Gadamer, *Über die Verborgenheit*, 30-33.

⁵¹² Gadamer, *Vernunft*, 81-84.

⁵¹³ Gadamer, *Über die Verborgenheit*, 36-49.

problemas sentidos já no final do século XX. Surgem-nos, hoje em dia, a todo o momento, problemas tais como a vida nas cidades, o meio, o crescimento da população a alimentação mundial, os transtornos da velhice etc⁵¹⁴, a desigualdade no acesso às novas possibilidades da saúde.

Resta sublinhar o exemplo e a pertinência da temática bioética na sua procura de critérios possíveis em ordem à aplicação dos poderes tecnológicos de índole médica. A esfera do agir prático, do ser que reflete sobre a finalidade do ato humano, irrompe aqui de um modo trágico, clamando pela necessidade e urgência de uma orientação mais humanizada. A preocupação contemporânea pela ética da técnica, nomeadamente ética da medicina, mostra-nos claramente como a limitação da vontade humana de saber a mero saber-fazer ou poder operatório conduz a problemas complexos que caem no puro decisionismo, com toda a sua arbitrariedade ou reclamam uma outra ordem de saber.

O mundo científico de hoje, pretende ser ajudado, nas suas investigações, por guias éticos⁵¹⁵. A ética aparece assim nos hospitais, nos laboratórios médicos, nas empresas, nos media, etc. Com ela renova-se a discussão filosófica e a abertura à alteridade. Uns preocupam-se com uma renovação da moral perante uma ciência ameaçadora sem valores. Outros, pelo contrário, sabem que é necessário, antes de mais nada, a abertura um conflito de interpretações, no qual se pergunte pelo sentido da ação humana e sua finalidade. O médico, nomeadamente, sabe que não é um mero especialista ou artesão⁵¹⁶; é, antes de mais, um ser relacional, um agente social e politicamente responsável. Não pode pois descartar pura e simplesmente as suas convicções e a sua própria espontaneidade pelo facto de fazer uso da técnica⁵¹⁷.

⁵¹⁴ Gadamer, *Über die Verborgenheit*, 19.

⁵¹⁵ Gadamer, *Das Erbe*, 28.

⁵¹⁶ Gadamer, *Über die Verborgenheit*, 35.

⁵¹⁷ Gadamer, *Über die Verborgenheit*, 33.

Daí as suas interrogações éticas e a força com que as coloca num mundo cada vez tecnicizado. Será a medicina pura ciência no sentido moderno do termo?⁵¹⁸ Não terá ela o seu momento inicial na solicitude perante o sofrimento e na lógica da questão e da resposta própria da conversa que interpreta sintomas?⁵¹⁹ Poderá o paciente reduzir-se a um mero caso de uma lei geral?⁵²⁰ Não será pelo contrário uma pessoa que sofre, algo que escapa a toda a universalização concetual, pois, é o próprio espaço da experiência contrastiva que dá origem a todo o valor?

O poder da medicina moderna no combate ao sofrimento, diz-nos Gadamer, «é deslumbrante. No entanto, apesar de todos os progressos que as ciências da natureza trouxeram ao nosso conhecimento da doença e da saúde e apesar da enorme investigação efetuada em técnicas racionalizadas que permitam o tratamento e o diagnóstico, o âmbito do que não é racionalizável continua a ser, muito amplo. Isto torna-se particularmente evidente, por exemplo, no facto de o conceito de médico eficaz e até genial se aproximar —como em todos os tempos —muito mais do artista do que do homem de ciência»⁵²¹.

A experiência da saúde e do sofrimento revelam-nos hoje, de modo muito claro, o limite de toda a técnica, de toda a ciência e a necessidade complementar de um outro saber: o da experiência prática⁵²², que não tem como referente nem uma natureza mecanicamente decomposta e possível de dominar nem uma natureza puramente instintiva ou geneticamente programada mas qualidades pessoais⁵²³, o conjunto das coisas práticas. Quer dizer, a conduta humana e todas as organizações humanas neste mundo»⁵²⁴ em que a pessoa é considerada um

⁵¹⁸ Gadamer, *Über die Verborgenheit*, 163.

⁵¹⁹ Gadamer, *Über die Verborgenheit*, 162

⁵²⁰ Gadamer, *Über die Verborgenheit*, 125.

⁵²¹ Gadamer, *Über die Verborgenheit* 37.

⁵²² Gadamer, *Über die Verborgenheit*, 38-39.

⁵²³ Gadamer, *Lob*, 82

⁵²⁴ Gadamer, *Lob*, 72-73.

valor, enquanto ser humano aberto aos semelhantes, integrada numa comunidade de pessoas e orientada para um ideal. Por isso, dizemos que o médico deve sempre encontrar o indicado para cada caso individual, de um modo quase imprevisível uma vez que a ciência lhe deu apenas as leis, os mecanismos e as regras gerais⁵²⁵. Deve ainda ter consciência de que o que realiza —a cura não é uma obra sua, mas «consiste em voltar a produzir o que já existia»— o mistério da saúde⁵²⁶. A sua tarefa— devolver a saúde ao doente—necessita de um sentido da totalidade, isto é, de uma liberdade crítica relativamente a si mesmo e ao seu próprio poder-fazer⁵²⁷.

Jogada constantemente entre saber e habilidade, a prática médica demonstra, segundo Gadamer, «com bastante clareza, o modo como se torna difícil a relação entre a teoria e a prática no contexto das condições da ciência moderna»⁵²⁸. Logo surge aqui a necessidade de nos tempos de hoje a ciência reaprender o caminho do mundo da vida e aceitar os seus limites⁵²⁹. Quem apenas conhece o poder e nada de mais belo, nunca poderá encontrar o distanciamento relativamente a si mesmo característico da liberdade e do uso liberal de todo o poder⁵³⁰.

É este o sério repto que hoje a temática da ética médica nos lança e por isso Gadamer, filósofo crítico da visão unilateral a que nos conduz o moderno conceito de saber, a valoriza na sua última obra, intitulada *O estado oculto da saúde*. A ciência e a sua aplicação técnica desembocam hoje num conjunto de situações-limite⁵³¹, que devem meditadas e que exigem que a nossa cultura ocidental da rentabilidade e da eficácia se submeta a uma auto-análise crítica.

⁵²⁵ Gadamer, *Über die Verborgenheit*, 124.

⁵²⁶ Gadamer, *Über die Verborgenheit* 51-52..

⁵²⁷ Gadamer, *Über die Verborgenheit* 157-158.

⁵²⁸ Gadamer, *Über die Verborgenheit* 36.

⁵²⁹ Gadamer, *Über die Verborgenheit*, 131-132.

⁵³⁰ Gadamer, *Lob*, 86.

⁵³¹ Gadamer, *Über die Verborgenheit*, 131; 162.

O apuro do nosso mundo contemporâneo é mesmo este: a nossa consciência social e política não evoluiu ao mesmo ritmo que o esclarecimento e o progresso tecnológico da nossa civilização. Por isso, encontramos hoje uma «humanidade impreparada para acolher o progresso tecnológico, que por esse facto «oscila entre os extremos de uma resistência emocional contra o novo e uma tendência não menos emocional para racionalizar todas as formas e aspectos da vida»⁵³². Parece impôr-se assim a pergunta: será que na época da tecnociência, não precisaremos de reinterpretar a grande herança do saber e da sabedoria praxística clássica?⁵³³. Não precisará dela a medicina? Não estaremos hoje a viver a experiência de contraste através da qual se ilumina «o que foi desde o início o verdadeiro sentido humano da praxis?»⁵³⁴. Isto é, uma necessidade antropológica de meditação⁵³⁵.

A relação entre teoria e praxis é hoje extremamente confusa e esta confusão acentua-se quando sabemos como se esboroa o horizonte ético-teológico tradicional, e como os problemas do sofrimento, da saúde e da dor entram em jogo. Daí que o exemplo da medicina seja para Gadamer particularmente importante. Ela representa, nomeadamente, no conjunto do que hoje chamamos ciências «uma modificação da técnica»⁵³⁶, «uma síntese peculiar do conhecimento teórico e do conhecimento prático», que nunca pode interpretar-se como mera aplicação da tecnociência (de que depende a sua própria qualidade) à prática. Pelo contrário, lembra-nos Gadamer, ela configura, tal como acontece na *jurisprudencia*⁵³⁷, uma espécie própria e particular de ciência prática, a Hermenêutica, «cujo conceito se perdeu no pen-

⁵³² Gadamer, *Über die Verborgenheit*, 41.

⁵³³ Gadamer, *Vernunft*, 136.

⁵³⁴ Gadamer, *Über die Verborgenheit*, 29-30.

⁵³⁵ Gadamer, *Lob*, 83-84.

⁵³⁶ Gadamer, *Über die Verborgenheit*, 59.

⁵³⁷ Gadamer, *Über die Verborgenheit*, 201.

samento moderno»⁵³⁸ e urge recuperar, se não queremos entrar na lógica positivista dos melhores modelos de decisão.

A necessidade de rever hoje a confusão que a sociedade actual faz entre saber-fazer e saber agir, suscitada dramaticamente, no final do século XX pelos problemas da bio e eco-ética, faz-nos pensar não só nos limites da ciência e na nova relação filosofia-ciência, para que nos abre a hermenêutica, mas fundamentalmente na urgência de um novo conceito de teoria⁵³⁹. «Nunca é tarde de mais para a razão»⁵⁴⁰; a racionalidade tecnocientífica não é o único modelo da razão humana⁵⁴¹.

É aqui que a filosofia, nomeadamente de índole fenomenológica e hermenêutica tem uma palavra a dizer. Ela lembra-nos como a capacidade humana de pensar faz parte integrante da praxis⁵⁴² logo como é perigoso reduzi-la tecnológica e mediaticamente. A lei da especialização não pode abafar a natural perguntabilidade ou capacidade de assombro⁵⁴³, que todo o homem é, enquanto essência teórico-ética. A disposição natural do homem para a filosofia e para as questões últimas continua a aparecer como o verdadeiro núcleo da sua praxis⁵⁴⁴.

Temos que aprender a restabelecer a dimensão plurívoca ou simbólica do existir humano no mundo, aquela que deu origem à teoria clássica, isto é, devemos reconhecer que o homem também habita poética e qualitativamente o mundo e que a sua praxis ou a difícil tarefa de dar rosto e figura às suas próprias possibilidades—*phronaïresis*⁵⁴⁵— é profundamente hermenêutica e não técnica.

⁵³⁸ Gadamer, *Über die Verborgenheit*, 59.

⁵³⁹ Gadamer, *Lob*, 84.

⁵⁴⁰ Gadamer, *Vernunft*, 75.

⁵⁴¹ Gadamer, *Vernunft*, 81-109.

⁵⁴² Gadamer, *Über die*, 30.

⁵⁴³ Gadamer, *Lob*, 9-25.

⁵⁴⁴ Gadamer, *Vernunft*, 62-65, 82-83.

⁵⁴⁵ Gadamer, *Vernunft*, 78-79.

Precisamos de reaprender a cidadania, a sua verdadeira *areté*, que já os Gregos sabiam baseada no saber, na amizade e na escolha, embora apenas aperfeiçoada no estatuto livre do cidadão da *polis*⁵⁴⁶. Estabelecer uma ponte entre o teórico que sabe de generalidades e o prático que deve saber abrir-se à situação sempre contingente, pessoal e irreduzível, que lhe aparece tal, é segundo Gadamer a missão da filosofia hermenêutica dos dias de hoje⁵⁴⁷.

O problema da aplicação, desde sempre motivo da hermenêutica clássica e posteriormente da hermenêutica filosófica, com toda a sua lógica argumentativa e dialógica assume assim segundo o autor, nomeadamente através do sério repto que nos lançam hoje a medicina e a temática do ambiente, uma importância decisiva⁵⁴⁸. Nele as regras exigem um ajustamento e cuidado com a situação singular em causa. E isto significa que algo do antigo conceito de teoria e do que ele implicava de *amor aos logoi* e de *paideia* faz hoje valer novamente os seus direitos.

A hermenêutica, lembra-nos Gadamer, recupera hoje a antiga herança da filosofia prática⁵⁴⁹ e a exigência de atenção simultânea às regras e ao modo de as aplicar a um dado caso. Ela é filosofia e como filosofia é uma forma de sensibilidade. Tal como a teoria antiga ela está mais interessada nas perguntas do que nas respostas. Exerce «a sua particular validade em toda a esfera da experiência do próximo»⁵⁵⁰ ou da alteridade do outro que é reconhecido como um tu.

A hermenêutica parte da finitude do existir e sabe portanto que toda «a compreensão —exactamente como a ação —é sempre um risco e não permite a simples aplicação de um saber geral de regras»⁵⁵¹.

⁵⁴⁶ Gadamer, *Vernunft*, 81-82.

⁵⁴⁷ Gadamer, *Über die Verborgenheit*, 124; 203.

⁵⁴⁸ Cf., Portocarrero F. Silva, M. L. «Retórica e apropriação na Hermenêutica de H.- G. Gadamer» *Revista Filosófica de Coimbra*, 5(1994), 95-119.

⁵⁴⁹ Gadamer *Über die Verborgenheit*, 108-109.

⁵⁵⁰ Gadamer, *Über die Verborgenheit*, 203.

⁵⁵¹ Gadamer, *Vernunft*, 105-106.

Ela procura assim conduzir o homem a uma nova autocompreensão de si mesmo, mostrando-lhe os limites da finitude, logo o que apesar de não poder ser totalmente formalizado nem cientificamente tratado, continua a ser real e verdadeiro: o mundo da vida ou das relações interpessoais, simbólico e hermenêutico por excelência. Como tal, irredutível ao esquema lógico-subsuntivo da moderna tecnocência e apenas aberto a uma razão poético-hermenêutica que por isso mesmo saiba, como a antiga *scientia practica*, reconhecer «as condições que facilitam o autêntico saber para a vida prática⁵⁵²».

A praxis não se baseia apenas numa consciência abstrata ou deontológica da norma; pelo contrário está já sempre concretamente motivada e preconcebida⁵⁵³. Nem sequer se limita à ação ou atividade introduzida conscientemente por uma decisão moral. Dela faz parte, lembra-nos Gadamer, tudo o que escapa ao conjunto de teorias da ação, a multiplicidade das mãos, quer dizer «todo o complicado sistema da ação e retroação, do agir e do sofrer»⁵⁵⁴.

Praxis significa comportar-se e agir com sensibilidade e tato para com os outros⁵⁵⁵, uma outra forma de utilizar a razão que não é um dom natural e que passa por uma responsabilidade racional. Pertence-lhe a preservação da abertura lúdica e simbólica do homem aquela que, tal como a leitura ou diálogo verdadeiro, obriga o sujeito a descentrar-se, a compreender o carácter preconceitual dos seus próprios conceitos, isto é, a alargar horizontes e a reconhecer-se com os outros naquilo que é conveniente e é fim comum.

Refiro-me, diz-nos Gadamer, «àquela solidariedade natural de que emanam as decisões comuns que todos consideram válidas apenas no âmbito da vida moral, da vida social e da vida política.

⁵⁵² Gadamer, *Lob*, 67-76.

⁵⁵³ Gadamer, *Vernunft*, 70-71.

⁵⁵⁴ Gadamer, *Das Erbe*, 120-121.

⁵⁵⁵ Gadamer, *Vernunft*, 77.

Para os Gregos, esta compreensão era indiscutivelmente natural e ficou arquivada na própria linguagem natural. Trata-se do conceito grego da amizade que articulava o todo da vida social (...). Ninguém considerará, como base fundamental da antiga cidade-estado ou mesmo do modelo do moderno estado técnico, uma representação romântica da amizade e do amor ao próximo. Tenho, no entanto, a impressão que as condições decisivas para a solução dos problemas da vida no mundo moderno não são assim tão diferentes daquelas que foram formuladas na experiência do pensamento grego. De qualquer modo, o progresso da ciência e o seu uso na vida social não virá a criar uma situação tão diferente que não precise da amizade, isto é, de uma solidariedade básica, a única condição da estrutura da ordem no âmbito da convivência humana»⁵⁵⁶. Solidariedade dos homens entre si e dos homens com a natureza e a sua alteridade—eis a tarefa dos nossos dias⁵⁵⁷.

Ou será que o destino de todos nós é o desaparecimento da pessoa e o fechamento da fábrica da terra?⁵⁵⁸

Segundo Gadamer existem hoje, para além dos perigos, sinais evidentes de uma mudança de consciência. O modo como a ciência provoca hoje experiências de contraste faz-nos despertar e pensar na necessidade de completar o modelo da informação, sobre o qual todo o técnico baseia o seu poder-fazer. «Talvez tenhamos (...) algum tempo. E pode ser que uma solidariedade por necessidade possa fazer com que se manifestem outras solidariedades»⁵⁵⁹.

Claro que isto não significa, como muito bem nos lembra o autor, que «a filosofia deva reassumir a sua antiga função e que esteja em condições de reunir todo o nosso saber numa imagem unitária do

⁵⁵⁶ Gadamer, *Das Erbe*, 123-124.

⁵⁵⁷ Gadamer, *Das Erbe*, 27-31.

⁵⁵⁸ Gadamer, *Vernunft*, 74.

⁵⁵⁹ Gadamer, *Vernunft*, 75.

mundo»⁵⁶⁰. Não podemos mais prescindir da ciência e da técnica em ordem a voltar atrás e devemos ter uma clara consciência disso⁵⁶¹. No entanto se a filosofia já não se limita, nos últimos anos do século, a mera teoria da ciência e toma consciência da sua missão hermenêutica fundamental, ela define-se como «a tentativa de se aproximar do incompreensível. Isto é, de encarar as grandes incógnitas da humanidade —para as quais as religiões, o mundo mitológico, a poesia, a arte e a cultura oferecem a sua própria resposta—e então ela envolve também os mistérios do começo e do fim, do nascimento e da morte e sobretudo do bem e do mal»⁵⁶². Ela reabre-se enfim à exigência humana de realização mas sabe encará-la a partir da experiência contrastiva da falta e da incompletude fundamental do existir. Promove a universalidade da hermenêutica, isto é, a universalidade de uma tarefa infinita: a leitura ou abertura à pessoa do outro e à alteridade como um modo de pensar a dimensão incondicionada do homem.

⁵⁶⁰ Gadamer, *Vernunft*, 123.

⁵⁶¹ Gadamer, *Das Erbe*, 122.

⁵⁶² Gadamer, *Über die Verborgenheit*, 206.

CAPÍTULO X

PROBLEMAS DA HERMENÊUTICA PRÁTICA

1. Rituais da convivência

O rito não é uma forma de falar mas de agir e, lembra Gadamer, a dimensão na qual o ritual sempre se realiza é a de um comportamento coletivo. Os modos de comportamento ritual não se referem pois ao indivíduo, nem tão pouco às suas diferenças, mas à comunidade formada por todos aqueles que em conjunto realizam a ação ritual.

É como filosofia interessada na vida em comum do ser humano e nos seus elos significativos nucleares que Gadamer caracteriza, nos seus últimos textos, o intuito verdadeiro da hermenêutica filosófica⁵⁶³. São os rituais da convivência entre os homens que, em sua opinião, sempre deram origem à mediação de tipo hermenêutico⁵⁶⁴. «A hermenêutica (...) pertence ao âmbito da *'scientia practica'*»⁵⁶⁵. Representa uma forma de inteligibilidade ou experiência de sentido que desenvolve «uma capacidade natural do ser humano»⁵⁶⁶, a possibilidade de orientação e eleição num mundo vivido com outros e mediado por instituições que permitem a comunidade⁵⁶⁷.

⁵⁶³ Cf. Gadamer, *Wahrheit II*, 219-329. H. G.-Gadamer. «Was ist Praxis?», 54-77.

⁵⁶⁴ Cf. Gadamer *Wahrheit II*, 297

⁵⁶⁵ Cf. Gadamer *Wahrheit II*, 427.

⁵⁶⁶ Cf. Gadamer *Wahrheit II*, 301.

⁵⁶⁷ Cf., Gadamer *Das Erbe*, 123.

À Hermenêutica interessa justamente o problema da individuação justa das regras e costumes nos casos concretos, sempre diferentes, isto é, o problema da adequação prudente das normas ao caso singular e a racionalidade que permite encontrar o outro. «O outro não nos aparece através da `consciência`»⁵⁶⁸ mas da proximidade e do diálogo e só conseguimos conhecer realmente os nossos limites quando estabelecemos uma relação com ele. Sabemos então limitar o nosso egoísmo natural de modo a reconhecer o outro como fim em si. Tal é a linguagem que todos conhecemos, a do imperativo categórico.

Percebemos nesta relação, que Gadamer denomina de ética, a nossa dificuldade para nos adequarmos à mentalidade do outro e o esforço que temos de fazer para nos abirmos ao seu modo de compreensão. Então, «O modo de não sucumbirmos nesta finitude (...) reside em abrimo-nos ao outro na situação de diálogo, em escutar o outro, o tu que aparece à nossa frente»⁵⁶⁹

O problema decisivo da filosofia prática, fundada por Aristóteles, na sequência de uma crítica ao carácter abstrato da teoria platónica do Bem, era a questão «do bem na vida humana que não se cinge como as *technai* a uma esfera determinada (...). Na denominação de filosofia prática havia algo que acompanha inclusivamente hoje a reflexão dos filósofos: a ideia de que a filosofia não pode renunciar inteiramente à pretensão não só de saber, mas de ter também uma influência prática, isto é, a pretensão de promover, enquanto «ciência do bem na vida humana, este mesmo bem»⁵⁷⁰.

De facto já os gregos perceberam claramente que, pelo facto de ter a liberdade de eleição (*phroairesis*) o homem pode comportar-se de uma maneira ou de outra e faz parte desta sua liberdade a possibilidade de fazer perguntas, de encarar bifurcações do agir, inclusivamente as

⁵⁶⁸ Gadamer, *Él ultimo dios. La lección del siglo XX. Un diálogo filosófico con Riccardo Dottori* (Barcelona: 2010), 26.

⁵⁶⁹ Gadamer, *Él ultimo dios*, 34.

⁵⁷⁰ Gadamer, *Wahrheit II*, 304.

que não se podem realizar. Por isso todos nós «estamos expostos ao erro e sucumbimos aos nossos próprios desejos secretos de felicidade ocultos mesmo para nós próprios ou a sonhos evanescentes de plenitude de vida»⁵⁷¹. Daqui a necessidade da formação e do respeito pelo *ethos* comum que, no entanto, não pode aplicar-se sem a abertura e a prudência à situação do outro. Esta é a grande tarefa da hermenêutica.

Gadamer filia o ideal da Hermenêutica neste horizonte dos rituais da praxis que tradicionalmente envolviam a política e a ética como artes em que o uso prático é decisivo. Neste a ética «não se limita a descrever as normas vigentes, mas aspira fundamentar a sua validade e a introduzir normas mais justas»⁵⁷² Gadamer sublinha sempre que a filosofia prática é um modelo de saber que não se ajusta ao conceito moderno de conhecimento. Este passou a ter em mente o domínio do sujeito no mundo físico, através da lógica de um ascetismo dominador que acabou por dissolver costumes e tradições em ordem a promover o primado da velocidade e do pensamento competitivo.

A grande consequência desta redução do mundo a quadro foi o esquecimento dos grandes aspectos existenciais do mundo da vida em comum e dos seus rituais, olvido que deu origem a várias crises, nomeadamente à contemporânea.

O declínio das vias tradicionais para assegurar a coesão na vida social e política, —enquanto esta é o verdadeiro sentido do humano⁵⁷³— e a alienação ou estranheza, que hoje se vive, de um modo incómodo mas tornado quase-natural⁵⁷⁴, fazem-nos sentir, segundo o autor, a urgência da Hermenêutica. Mas esta não deve entender-se como a metodologia de um qualquer tipo de ciência; antes pelo contrário como a *formação* e recordação do que na humanidade do homem é imutável: a

⁵⁷¹ H.- G. Gadamer, *Acotaciones hermenêuticas*, 53.

⁵⁷² Gadamer, *Wahrheit II*, 304-305.

⁵⁷³ Cf. H. G.-Gadamer, *Wahrheit II*, 136.

⁵⁷⁴ Cf. Gadamer, *Lob*, 123-138.

necessidade da transmissão e tradução, apesar de toda a pressão social da estandardização ou repetição⁵⁷⁵ e da vivência contemporânea do primado do consumo, da autonomia solitária e da alienação.⁵⁷⁶

O filósofo encontra assim o problema nuclear da hermenêutica da finitude numa conceção de interpretação oriunda das exigências vida prática ou seja, na recuperação do problema hermenêutico fundamental da transmissão de símbolos e valores e da sua aplicação⁵⁷⁷, enquanto eixos fundamentais da coesão socio-política das comunidades. Com efeito a passagem do biológico à instituição escapa-nos completamente; chegamos sempre depois do momento em que isto aconteceu. Por isso partimos sempre do já pré-instituído e instituímos de novo. Com efeito, «(...) não poderíamos ter a inovação do pensamento sem uma espécie de grande reserva evemencial, grandes durações configuradas de determinada forma pelos nossos predecessores, e que nós reconfiguramos de outro modo»⁵⁷⁸

A defesa da deliberação (*subtilitas applicandi*) hermenêutica com tudo o que ela comporta de receção de valores e de tradução tem, segundo o autor, um carácter modelar na orientação da praxis hermenêutica. Por isso, há que recuperá-la. A praxis não operatória do ser humano é ética, parte de sedimentações de avaliações já feitas e das suas repercurssões históricas. Mas ela comporta ainda a preocupação com a novidade dos casos concretos, isto é, com aquele tipo de situações singulares que exigem tradução e deliberações justificadas normativamente.

Neste sentido a aplicação, no sentido de tradução para a linguagem do presente, preserva a relação própria da praxis, entre sentido e existência, sabendo que é no plano do sentido e suas *nuances* que

⁵⁷⁵ Cf. Gadamer, *Lob*, 131.

⁵⁷⁶ Cf. Gadamer, *Lob*, 132-133.

⁵⁷⁷ Cf. H-G. Gadamer, *Wahrheit I*, 312ss; H-G. Gadamer *Le Problème*, 65ss.

⁵⁷⁸ P. Ricoeur e Cornelius Castoriadis, *Diálogo sobre o histórico*, 61.

pode haver roturas ou novos surgimentos⁵⁷⁹. Aqui a legitimidade das decisões pressupõe aquilo a que Ricoeur chamará a sabedoria prática, cuja preocupação é com o trânsito da norma à situação, esquecido pelas morais deontológicas. A legitimidade das decisões pode apenas ser reconhecida agora como válida quando houver um consenso mínimo dos conselhos de decisão. É sempre em conselho que deve ser praticada a sabedoria do juízo prudente e nestes conselhos, cujo grande exemplo é para Gadamer o modelo do tribunal, a convicção que leva à decisão é mediada pela universalidade da norma e ainda pela argumentação dialógica que conduz à boa ponderação.

2. A aplicação como deliberação

A apologia gadameriana da deliberação, como núcleo de uma sabedoria prática, que faz falta na aplicação mecânica da técnica, representa um modelo de experiência ética e um caminho dialógico que deve discernir *hic et nunc* o que é apropriado a uma situação singular, vendo o que nela é correto e sobretudo possível de fazer. A experiência, sabe que aqui as regras são regras da experiência, isto é, que é necessária a experiência para as aplicar, pois não há uma regra que ensine a aplicar as regras. Este conceito de experiência, lembramos o filósofo, sempre associado à problemática humana do sentido é um dos conceitos menos esclarecidos que possuímos⁵⁸⁰.

Necessário é pois esclarecê-lo, revelar a sua raiz existencial, dado que ela tem uma essência profundamente transformadora⁵⁸¹ e her-

⁵⁷⁹ Cf., Ricoeur, 47.

⁵⁸⁰ Gadamer, *Die Aktualität*, 352.

⁵⁸¹ Gadamer, *Die Aktualität*, 355: «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 Maßstab der Erkenntnisleistung allein gelten zu lassen als einseitig ansehen muß.» ID, *ibidem*.

menêutica; além disso a articulação linguística faz parte da essência desta experiência que modifica as nossas expectativas e que toda a metodologia científica, incluindo a das ciências do espírito preferiu ignorar⁵⁸². A experiência não é apenas uma instância de controle e verificação de hipóteses como nos fez crer a modernidade⁵⁸³. Pelo contrário, ela é parte integrante do modo caminhante e aberto de ser do existir humano no mundo⁵⁸⁴, é abertura a novas experiências e exige aplicação sempre concreta.

Ela é sempre a experiência de alguém que é um ser concreto, pessoal e singular; de uma pessoa que é capaz de sair de si, de encontrar o outro, de ser afetado por ele e por isso mesmo de se espantar⁵⁸⁵ e de encontrar novos caminhos. Logo, a experiência não é um processo puramente teórico-cognoscitivo como aquele que visa a formação de regularidades típicas, isto é, o problema do universal constringente⁵⁸⁶. Ela é, antes de mais, um acontecimento vivido que pressupõe uma inversão das expectativas humanas, acontecida na sua relação com os outros e num espaço e tempo determinados.

A verdadeira experiência, lembra-nos mesmo Gadamer, contraria sempre as nossas expectativas, é sobretudo dolorosa e desagradável⁵⁸⁷, abre-nos outros horizontes, põe-nos radicalmente em questão⁵⁸⁸ pela revelação da dimensão de alteridade⁵⁸⁹ do mundo. Só a experiência do não nos faz realmente crescer, nela se encerra, como já Hegel o

⁵⁸² Cf. Gadamer, *Die Aktualität*, 352.

⁵⁸³ Cf. Gadamer, *Die Aktualität*, 358-359.

⁵⁸⁴ Cf., Gadamer, *Die Aktualität*, 361-362.: «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».

⁵⁸⁵ Cf. Gadamer, *Die Aktualität*, 362ss.

⁵⁸⁶ Cf., Gadamer, *Die Aktualität*, 358-359.

⁵⁸⁷ Cf. Gadamer, *Die Aktualität*, 362.

⁵⁸⁸ Cf. Gadamer, *Die Aktualität*, 362: «Das Erfahrung vorzüglich die schmerzliche und unangenehme Erfahrung ist, bedeutet nicht etwa eine besondere Schwarzfärberei, sondern läßt sich aus iterem Wesen unmittelbar einsehen».

⁵⁸⁹ Cf. Gadamer, *Die Aktualität*, 366-367.

manifestou, o importante problema da formação da consciência humana⁵⁹⁰, tão descuidado por toda a filosofia tradicional, de cunho epistemológico e hoje, como nunca, tão suscitado⁵⁹¹! 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»⁵⁹².

Pelo contrário, este modo caminhante de ser diz respeito à vida prática das relações inter-humanas, ao encontro com o que me descentra, com o que abre perspectivas e promove novas deliberações e decisões. Ela permite que cada um aprenda com o outro⁵⁹³ e com os desaires da vida, que se questione por seu intermédio, que veja as coisas por novos prismas (tal é o verdadeiro sentido da experiência), isto é, que se liberte da sua zona estreita de conforto e reconheça o mundo como multiplamente habitado e, por isso, amplamente partilhado. Ora, é justamente isto que hoje não acontece. Daí que Gadamer, crítico da redução nominalista do sentido da experiência moderna, se indigne e ache necessário que a filosofia tome posição.

O homem formado pela modernidade na conceção cientista da experiência, adotada pela própria filosofia, já não sabe ouvir o outro⁵⁹⁴. Quer, a todo o custo, segurança e certezas. Instala-se no pensamento económico e na recusa de toda a novidade. Ele deixou de fazer experiências porque deixou de se espantar. Aqui a experiência como aventura e aprendizagem, foi reduzida à experimentação e a verificação de teorias preconcebidas. E este processo, habitualmente chamado de esquematização puramente gnosiológica do mundo, tem raízes fundas. Ele iniciou - se, segundo Gadamer, com a distinção aristotélica entre o universal da

⁵⁹⁰ Cf. Gadamer, *Die Aktualität*, 15ss; 360-361.

⁵⁹¹ Cf. Gadamer, *Kleine Schriften 1V*, 179.

⁵⁹² Cf. Gadamer *Lob*, 104.

⁵⁹³ Cf. Gadamer *Lob*, 147; Cf. Gadamer *Das Erbe*, 104.

⁵⁹⁴ Cf. neste sentido, Gadamer *Kleine IV*, 109 ss; 178-179.

ciência e o universal comum⁵⁹⁵, conduzindo lentamente a filosofia a um beco sem saída e o homem, cada vez mais fechado sobre si, a cidadão de dois mundos⁵⁹⁶, separados artificialmente: o mundo da ciência, da experimentação 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 científico válido.⁵⁹⁷

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*⁵⁹⁸, desenvolvida no contexto da ética e da política aristotélicas, cabe, por direito, interrogar-se sobre os limites da modernidade e perguntar pela dimensão social da filosofia.

A Hermenêutica reabilita espaços de experiência de sentido vitais para a humanidade que, apesar de esquecidos, não foram anuladas. São eles experiências nas quais se exprime uma antiga conceção ética de verdade que nada tem a ver com os meios de que dispõe a metodologia científica⁵⁹⁹. A amizade, nomeadamente, implica uma forma de proximidade e de aconselhamento que promove a capacidade de deliberação e a decisão compartilhada como forma de verdade possível, não fundada na universalidade e no carácter apodítico dos juízos humanos, mas antes no modo evidente e insubstituível com que o verosímil afeta, implicando-a, na sua luz, a existência singular concreta e a orienta na sua infindável busca de sentido.

A verdade da obra de arte, a verdade revelada pela história ou pelas longas conversações, que sabem manter ligados entre si aqueles que estão

⁵⁹⁵ Cf. Gadamer, *Wahrheit 1*, 357-358.

⁵⁹⁶ Cf., Gadamer «Bürger zweier Welten» in Michalski, K. (Hrsg), *Der Mensch in den modernen Wissenschaften. Castelgandolfo Gespräche* (Stuttgart: Ernst Klett, Verlag, 1965), 185-199.

⁵⁹⁷ Gadamer *Vernunft*, 69.

⁵⁹⁸ Cf. Gadamer, *Wahrheit I*, 317-329; Gadamer, *Wahrheit II*. 301 ss; 433.

⁵⁹⁹ Cf Gadamer *Vernunft*, 1-2.

prontos para o diálogo, contraria os critérios rígidos da objetividade científica, exige a participação de quem nela se joga e é indispensável para o processo de desenvolvimento da humanidade do homem.

A problemática da aplicação ou do ser afetado por este tipo de verdade na qual se concentra toda a questão de uma tradução, ligada à vida e contrariando a ideia habitual de uma interpretação anónima e distante, visa repor um modelo de «filosofia que nasça discutida, humanizada e mais preocupada com o homem como ser que pergunta do que como um ser que institui respostas»⁶⁰⁰.

De facto, sempre foi a pergunta, ou o homem que pergunta o motor da filosofia e da hermenêutica. Mas não nos podemos esquecer que o homem como pessoa individual concreta, que sofre, se espanta e pergunta pelo sentido da sua vida (por isso mesmo quer saber e dá origem à Cultura, à Filosofia, à Ciência à Arte etc⁶⁰¹), não foi o tema claro da filosofia tradicional, habituada desde os gregos a perguntar pelo ser das coisas⁶⁰². Também o homem sujeito da modernidade elevou-se pela primeira vez a centro único do sentido, a *subjectum* clarividente, que dispõe do mundo como objeto e por isso mesmo já não pergunta nem interpreta. A pesquisa dispõe agora do ente por meio de uma representação explicativa⁶⁰³ que passa assim a impôr ao mundo soluções definitivas. Assim se limita o sentido da experiência que passa a ser mera instância de confirmação de hipóteses de um sujeito que nunca se questiona a si mesmo.

A modernidade e o sujeito, como seu núcleo fundamental, deram origem, com o seu reino de certezas e leis, a toda uma série de problemas e consequências, que hoje se impõem⁶⁰⁴ e que exigem uma

⁶⁰⁰ A Moratalla, *El Arte*, 226.

⁶⁰¹ Cf. H.-Gadamer, *Vernunft*, 63ss.

⁶⁰² Cf. J. Marias *El Tema del Hombre. Antologias Filosóficas 1* (Madrid: Revista de Occidente) 1943, 11.

⁶⁰³ P. Ricoeur, *Le conflit*, 226

⁶⁰⁴ Cf. Gadamer, *Kleine*, IV, 177-179.

séria reflexão, nomeadamente quando as antigas bases da segurança epistemológica são abaladas⁶⁰⁵ pela irrupção de problemas 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; ela é uma comunicação que já não é intercâmbio de provas mas um tipo particular de relação da existência com a outra existência»⁶⁰⁶.

É o horizonte do que pode vincular 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.⁶⁰⁷

Discípulo de Heidegger e de toda uma nova conceção de estar no mundo, que pela primeira vez pergunta pelo ser do homem, (porque não o considera evidente, isto é, que parte da finitude e da sua opacidade, como motivos de toda a pergunta ou «hermeneia» verdadeira), Gadamer sabe que as raízes do moderno antropocentrismo não são hoje mais sustentáveis⁶⁰⁸.

O modelo do homem prometeico, 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 concreta⁶⁰⁹, tem tido consequências desastrosas. Daí que seja necessário repensar a existência, reencontrar as raízes do questionamento filosófico no «*Dasein*» fáctico⁶¹⁰, nomeadamente

⁶⁰⁵ Cf. Gadamer, *Kleine*, 180-181.

⁶⁰⁶ Cf. Gadamer, *Wahrheit* II, 54.

⁶⁰⁷ Cf. Gadamer, *Vernunft*, 72ss.

⁶⁰⁸ Cf. Gadamer *Kleine*, IV, 180-181.

⁶⁰⁹ Cf. Gadamer, «Welt ohne Geschichte, Eröffnungssprache» in H.-Gadamer (ed.) *Truth and Historicity. Verité et Historicité* (The Hague: Martinus Nijhoff, 1972), 1-8.

⁶¹⁰ H.-G. Gadamer, *Gesammelte Werke 10. Hermeneutik im Rückblick* (Tübingen: Mohr, 1995), 62-63: «Worauf es wesentlich ankommt, sei vielmehr die Verwurzelung des philosophischen Fragens im faktischen menschliche Dasein zu finden».

a partir do momento em que na mentalidade ocidental se instala definitivamente a suspeita contra a certeza da consciência⁶¹¹.

Para Gadamer esta é realmente a tarefa hermenêutica que os três grandes mestres da suspeita — Nietzsche, Freud e Marx — deixaram à filosofia contemporânea. Tal função 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 seu modelo gnosiológico⁶¹².

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», por meio *epochê* de todo o modo de ser objetivado⁶¹³ —, que permitiu à hermenêutica do humano a sua constituição. É a descoberta fundamental da temporalidade da consciência e da sua corporeidade fundamental, o núcleo desta nova hermenêutica.

Só por meio da relação com o meu corpo e a minha situação chego a ser realmente humano e alcanço assim um lugar no tempo e na natureza, dizia já Husserl, 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 sentido⁶¹⁴.

Vários são os filósofos contemporâneos que, direta ou indiretamente 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 fazer sentido, para dar lugar à do meu corpo-eu.⁶¹⁵

⁶¹¹ Cf. Gadamer, *Wahrheit* II, 482-483.

⁶¹² Cf. Gadamer *Wahrheit* I, 177-246.

⁶¹³ M. Baptista Pereira, "Sobre a condição humana da ciência", *Separata da Revista da Universidade de Coimbra*, (Coimbra: 1990).

⁶¹⁴ Cf. P. Lain Entralgo, *El cuerpo humano. Teoría actual* (Madrid: Espasa Calpe, 1989), 116 ss.

⁶¹⁵ Cf., Entralgo, *El cuerpo*, 323.

Quer isto dizer que uma ideia nova se impõe na cultura ocidental: o homem é um ser singular, único, mortal e não uma essência abstrata. Define-se por relação à vida, é carne do mundo, um corpo orgânico consciente⁶¹⁶. Por outras palavras: é o corpo que define o humano na sua individualidade pessoal⁶¹⁷. Não tem pois qualquer sentido falar de uma alma ou de uma consciência onipotente separada do corpo, do mundo e dos outros.

«Animal superior, o homem explica-se agora a partir da orgânica vital que partilha com os outros seres vivos»⁶¹⁸. É visto como um ser enraizado no universo pulsional, mas num pulsional que nele se torna consciente⁶¹⁹. Como nos diz P. Laín Entralgo, «o homem é uma estrutura material, aparecida com a evolução do universo», uma forma particular da matéria cósmica⁶²⁰ que misteriosamente se torna pensante, consciente de si, livre e que deseja a imortalidade e é talvez imortal”.⁶²¹ É intencionalidade: uma abertura supra-situacional e infinita.

É desejo de sentido e de um ultra-sentido.⁶²² Um ser insatisfeito, porque pergunta sempre pelo último ficando condenado ao penúltimo⁶²³. Vive na esfera do não atual; ultrapassa sempre o puramente dado; é esperança genuína⁶²⁴. Por isso, transcende os limites estre-

⁶¹⁶ Cf. Yves, Ledure, *Transcendences. Essai sur Dieu et le corps* (Paris, Desclée: 1989), 69.

⁶¹⁷ Cf. Ledure, *Transcendences*, 80-81.

⁶¹⁸ Cf. Ledure, *Transcendences*, 103.

⁶¹⁹ Cf. Ledure, *Transcendences*, 81: «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 ».

⁶²⁰ Cf. P. Laín Entralgo, «El cuerpo y la esperanza- in *Corpo e Espirito. Igreja e Missão, Revista Missionária de Cultura e Actualidade* (155-158), 1992, 178.

⁶²¹ Cf. P. Laín Entralgo, *Cuerpo y alma. Estructura dinámica del cuerpo humano* (Madrid: Espasa Calpe 1991), 235.

⁶²² Entralgo *El cuerpo*, 333-334

⁶²³ Entralgo *Cuerpo y*, 15.

⁶²⁴ Cf. P. Laín Entralgo, *La Espera y la Esperanza. Historia e Teoría do Esperar Humano* (Madrid: Alianza Editorial 1984) 503; ainda Entralgo, *El Cuerpo*, 179-180. Cf. neste mesmo

tos do âmbito da utilidade e autoconservação, 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 possível⁶²⁵.

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 médicas explica o humano a partir de um antecedente biológico sem o reduzir a ele⁶²⁶. Impõe-se 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 liberta⁶²⁷. 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 pensa⁶²⁸. 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»⁶²⁹.

O que caracteriza a novidade do humano é justamente a sua excentricidade⁶³⁰, lembra-nos Gadamer, neste mesmo contexto. É o facto

sentido H.-G. Gadamer, *Platos dialektische Ethik. Phänomenologische Interpretationen zum Philebos* (Hamburg: Felix Meiner, 1983).

⁶²⁵ Cf. Gadamer *Lob*, 1983, 9-25.

⁶²⁶ Cf. Ledure *TranscendenceS.*, 103.

⁶²⁷ Cf. Entralgo, *El Cuerpo*, 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. (Lisboa: Europa América, 1995), 253ss.

⁶²⁸ Cf. neste sentido, Entralgo *El Cuerpo y*, 178-177.

⁶²⁹ Entralgo *El Cuerpo*, 318: «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».

⁶³⁰ Cf. H.-Gadamer. *Kleine Schriften IV*, 182.

de nele todo o esquema orgânico da pura animalidade biológica ser inteiramente assumido e transformado pela sua integração numa nova ordem, já não biológica, mas simbólica, linguística ou cultural, que retoma a ordem natural, sem ser derivada dela de modo causal.

Uma nova modalidade do natural energético aparece agora e transforma os objetos do desejo orientando-os para um fim: a liberdade ou personalização⁶³¹. 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 animal⁶³². É livre e deve decidir, sabendo eleger. E este o seu verdadeiro drama: não é ainda o que é e não possui tudo o que tem⁶³³.

Como nos diz A. Gehlen, o homem não nasce pronto e acabado como os animais⁶³⁴. É um corpo excêntrico, não especializado⁶³⁵. É o único que precisa de uma representação de si para sobreviver,⁶³⁶ Não está «estabelecido com firmeza»⁶³⁷. 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,⁶³⁸

⁶³¹ Ledure, *Transcendences*, 120: «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».

⁶³² Cf. P. Lain Entralgo, *El cuerpo humano.*; A. Gehlen. *El hombre. Su naturaleza y su lugar en el mundo* (trad. Salamanca: Sigueme), 1987.

⁶³³ Cf. M Haar, *Heidegger et l'essence de l'homme* (Grenoble: Millon, 1990), 98.

⁶³⁴ Cf. Haar, *Heidegger*, 10-11.

⁶³⁵ Cf. neste sentido: «Un examen predonderantemente descriptivo de la acción humana nos ha hecho ver en ella ires notas íntimamente conexas entre si: la apertura, la inconclusión la pretensión», Entralgo, *EL cuerpo*, 335

⁶³⁶ Cf.. Gehlen, *El Hombre*, 18.

⁶³⁷ Cf. Gehlen, *El Hombre.*, 18.

⁶³⁸ Cf. Gadamer, *Lob*, 139-140.

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 de perguntar a si mesmo e aos outros pelo sentido do ser.⁶³⁹ 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 carne em subjetividade consciente que se realiza no *medium* dialógico da palavra partilhada⁶⁴⁰, enquanto nomeação de um inominável que, apesar de se ir dizendo no tempo e na história, resiste a toda a nomeação.

À Hermenêutica cabe explicitar este mistério a que alguns chamaram alma, outros «cogito» já que o paradigma da suficiência e da transparência do ego, próprio da modernidade, deixou de ter qualquer sentido quer do ponto de vista filosófico quer do ponto de vista científico⁶⁴¹.

A nova antropologia, na qual se 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 a egologia moderna — a sua incapacidade para o diálogo e para o mistério — acusando-a de veicular, durante⁶⁴² 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. Ricoeur⁶⁴³. Deve, pelo contrário, ser recuperada (conquistada) através da história, isto é, da interpretação implicada das obras e atos nos quais se manifesta o esforço esperançado do existir ⁶⁴⁴.

⁶³⁹ Cf. Gadamer, *Lob*, 9-25.

⁶⁴⁰ Cf. Gadamer, *Lob*, 9-25.

⁶⁴¹ Cf. Gadamer, *Kleine*, IV, 180-181.

⁶⁴² Cf. Gadamer, *Kleine*, IV 109-117.

⁶⁴³ Cf. P. Ricoeur, *Le Conflit*, 322.

⁶⁴⁴ Cf. P. Ricoeur, *Le Conflit*, 14.

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 pessoalmente no que se compreende⁶⁴⁵—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 reconstrução⁶⁴⁶. Deixou de ser considerado como um mundo partilhado, narrado ou já simbolizado por aqueles que como nós se determinaram pelo primado da questão, pelo futuro ou pelo possível. Foi essa a razão por que eles fizeram história, abrindo no mundo o reino das possibilidades partilhadas, ou seja a tradição —o mundo linguisticamente mediado—, na qual todo o presente mergulha as suas raízes.⁶⁴⁷

Interpretar os testemunhos significativos da vida histórica é, assim, a grande tarefa de uma filosofia que promove a interpretação e a deliberação como processos que suscitam a participação de um outro na formação real do sentido da obra.⁶⁴⁸

No entanto, foi esta mesma participação personalizada, individualizada, que envolve sempre dois ou mais sujeitos na suscitação do sentido comum, que a hermenêutica romântica acabou por sacrificar à objetividade e cientificidade do seu procedimento⁶⁴⁹. Ela transformou-se numa epistemologia 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, contrastiva e motivada. Esqueceu-se

⁶⁴⁵ Cf. Gadamer, *Wahrheit* I, 312-316.

⁶⁴⁶ Cf. Gadamer *Wahrheit* I, 312ss.

⁶⁴⁷ Cf. Gadamer *Wahrheit* I, 287 ss

⁶⁴⁸ Cf. Gadamer, *Wahrheit* I, 391

⁶⁴⁹ Cf. *Wahrheit* I, 22-246.

assim que cada «indivíduo é um modelo diferente»⁶⁵⁰ e concebeu-se a investigação do passado histórico como deciframento e não como experiência histórica⁶⁵¹, isto é, como abertura a novas experiências.

Só com M. Heidegger a Hermenêutica percebeu que a temática do existir-no-mundo é uma temática séria e que exige toda uma nova fundamentação. Ela não é compatível nem com a lógica nem com a ontologia substancialista clássica⁶⁵² pois estas construíram-se na base de um esquecimento fundamental: o do corpo, da singularidade e do *nada* como condições de todo o existir.

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, uma abstração que, a partir da modernidade, passa a ser a do *sujeito*, elevado à qualidade de fundamento absoluto ou *subjectum*⁶⁵³.

Assim se pôde deificar o homem, que, perdendo progressivamente toda a sua referência ao mundo concreto, ao tempo e ao mistério do que o constitui, rasura completamente o problema da morte e da esperança instalando-se no seu «falso» poder⁶⁵⁴.

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 vítima⁶⁵⁵, este poder é aparente e ameaça o mundo de

⁶⁵⁰ Cf. Ledure, *Transcendences*, 125.

⁶⁵¹ Gadamer, *Wahrheit* I, 245:«Alles in der Geschichte ist versändlich. 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».

⁶⁵² Cf. Gadamer, «Historicité», in *Encyclopaedia Universalis*, (Paris: 1970), 454.

⁶⁵³ M. Heidegger, *Holzwege*. (Frankfurt: Klostermann 1949), 80:«Dieses Wort *subjectum* müssen wir freilich als die 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.».

⁶⁵⁴ Cf., M. Heidegger, *Vorträge und Aufsätze* (Pfullingen: Neske 1954), 87-88.

⁶⁵⁵ Cf. neste sentido G. Hottis, *O Paradigma Biotético* (trad. Lisboa: Salamandra 1992).

niilismo. Com efeito, 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 existir⁶⁵⁶, ele está ameaçado no seu sentido. Então 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 reconverter-se pela assunção do mistério da pessoalidade que lhe subjaz.⁶⁵⁷

A analítica da existencial 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.⁶⁵⁸

«*Ser-aí*» significa simultaneamente a possibilidade de um dia não estar-aí⁶⁵⁹ 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*.⁶⁶⁰

É a consciência da morte a verdadeira origem do pensar, dirão alguns; Gadamer nomeadamente lembra-nos: aqui «o decisivo é que precisamente, neste movimento do destino, procuramos o sentido do nosso ser. O poder do tempo arrasta-nos, desperta em nós a consciência

⁶⁵⁶ Cf. M. Heidegger, *Sein und Zeit* (Tübingen: Max Niemeyer 1979).

⁶⁵⁷ Cf. Nomeadamente, H. G.-Gadamer, *Gesammelte Werke*, 10,

⁶⁵⁸ Cf. neste sentido M. Haar, *Heidegger*, 27-43.

⁶⁵⁹ Cf. Haar, *Heidegger*, 28.

⁶⁶⁰ Cf. H. G. Gadamer, *Kleine Schriften* IV, 63-64.

de um poder próprio sobre o tempo, através do qual configuramos o nosso destino. Na própria finitude perguntamos pelo sentido»⁶⁶¹.

Ora, se a modernidade abafou, com os seus sonhos de domínio e vontade de poder, o valor desta experiência contrastiva em que enraíza o verdadeiro pensar, o início do séc. XX obrigou o pensar a um novo rumo. De facto, os trágicos acontecimentos ligados às duas grandes guerras e ao poder de aniquilação implicado na técnica, obrigaram o filósofo responsável a reaproximar o «*Dasein*» da sua corporeidade e com ela da sua possibilidade extrema, última e inultrapassável⁶⁶², em ordem a que ele venha a tomar consciência do verdadeiro sentido da sua historicidade.

3. Experiência de contraste e praxis relacional

Só por relação à morte o *Dasein* pode compreender como é ele próprio tempo e não tem todo o tempo⁶⁶³. Ele existe apenas entre o seu nascimento e a sua morte, tem uma duração limitada e tem consciência disso. Pode, de facto, viver na pura inconsciência do tempo que imediatamente urge e lançar-se num modo inautêntico de vida. Mas é a consciência da morte que o arranca do anonimato, que o distingue dos animais,⁶⁶⁴ que o desprende da clausura dos instintos e que o abre à diferença ético-ontológica⁶⁶⁵ 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 de ser feliz que caracteriza o ser inacabado, inquieto e inconformado que é o ser humano.

⁶⁶¹ Cf. Gadamer, *Wahrheit I*, 29

⁶⁶² Cf. Haar, *Heidegger*, 27ss.

⁶⁶³ Cf. Haar, *Heidegger*, 29-30

⁶⁶⁴ Cf. Haar, *Heidegger*, 41

⁶⁶⁵ Cf. J. Porée, *La Philosophie à l'épreuve du mal. Pour une phénoménologie de la souffrance* (Paris: Vrin, 1993)

É como um ente que nunca coincide consigo mesmo, porque, marcado por uma alteridade radical que o transforma em *projeto*, diferença entre ser e poder ser, que *Ser e Tempo* caracteriza o existir. Um ser cuja essência é hermenêutica, 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 em sentido alargado, movimento contínuo de transcendência de si e de abertura a novas experiências, a partir do jogo já sempre jogado do excesso do sentido, da multiplicidade das suas figuras, e da contínua necessidade da sua nova figuração⁶⁶⁶.

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 é proveniente de uma antecipação histórica e cultural. Isto é como é originada por 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 hoje⁶⁶⁷.

A Hermenêutica como modo de ser do filosofar 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. Quer dizer, ela não é de modo nenhum uma pura metodologia teórica ou ciência no sentido tradicional. É o modo fundamental de ser do Dasein:⁶⁶⁸«(...) não um dos tipos de comportamento do sujeito, mas a forma de ser próprio do estar-ai. (...); ela 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

⁶⁶⁶ Cf. R. Kearney. *Poétique du possible*.

⁶⁶⁷ P. Ricoeur, *Le Conflit*.

⁶⁶⁸ Cf. M. Heidegger, *Sein und Zeit* 143 ss: Cf. Gadamer *Wahrheit II*, 12ss.

de mundo»⁶⁶⁹. 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 surge a linguagem como figuração simbólica da abertura do homem ao ser.⁶⁷⁰

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 tradicional⁶⁷¹ pela rigidez e estreiteza 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».⁶⁷²

Mudar a essência do homem, fazê-lo entender o significado positivo e produtivo dos seus limites, tal é o objetivo 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

⁶⁶⁹ Cf. Gadamer, *Wahrheit* I, 440.

⁶⁷⁰ Cf. neste sentido, P. Ricoeur *De L'Interprétation. Essai sur Freud* (Paris: Seuil 1965), 27.

⁶⁷¹ Cf. Gadamer, *Wahrheit* II, 446

⁶⁷² Cf. *Wahrheit* II, 448.

de pressupostos ou condições históricas que limitam e motivam os diferentes pontos de vista.⁶⁷³

O ponto de partida gadamariano, a raiz de toda a sua contestação da tradição iluminista moderna, é pois a experiência da finitude e a sua seriedade trágica mas não niilista. Se a verdadeira experiência é, de facto, a experiência finitude⁶⁷⁴ e dos limites de toda a razão planificadora⁶⁷⁵, também não nos podemos esquecer que, já desde o Prometeu de Ésquilo, a esperança e a sua essência são uma característica fundamental da experiência humana⁶⁷⁶. 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 a partir da temporalidade própria do «estar-aí».

Que consequências resultam do facto de Heidegger ter derivado a estrutura de antecipação do existir da sua temporalidade fundamental⁶⁷⁷? É esta a questão com que o autor retoma a problemática hermenêutica das humanidades maltratada, em sua opinião, pelas ciências do espírito que, enredadas na tradição metodológica moderna, não puderam perceber o que distingue a finitude humana enquanto história. É justamente a aposta incondicional desta finitude no sentido, isto é, um movimento de esperança originária ou transcendência constante de si que só na relação dialógica ou narrativa pode entender-se realmente. O outro como tu faz agora parte integrante da minha racionalidade.

Nas ciências do espírito, lembra-nos o autor, o «essencial (...) não é já a objetividade, mas a nossa relação prévia ao assunto»⁶⁷⁸. Aqui, a condição fundamental de toda a compreensão é o facto de eu poder ser afetado por testemunhos de uma implicação incondi-

⁶⁷³ Cf. Gadamer, *Wahrheit* I, 281 ss.

⁶⁷⁴ Cf. Gadamer, *Wahrheit* I, 363.

⁶⁷⁵ Cf. Gadamer, *Wahrheit* I, 362

⁶⁷⁶ Cf. Gadamer, *Wahrheit* I, 355

⁶⁷⁷ Cf. Gadamer, *Wahrheit* I, 270.

⁶⁷⁸ Cf. Gadamer, *Wahrheit* II, 323.

cional comum⁶⁷⁹. Compreender é compreender-se no espelho do que se compreende, receber do outro uma nova proposta de figuração do mundo, sair 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 assunto⁶⁸⁰. Agora todo o conhecimento é interessado, porque 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 almas⁶⁸¹ 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 projeto 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 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 o verdadeiro núcleo do descentramento radical do tradicional sujeito anónimo, a-histórico, incorpóreo e soberano.⁶⁸²

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 consciência⁶⁸³.

⁶⁷⁹ Cf. Gadamer, *Wahrheit* II, 305-312; 346-384.

⁶⁸⁰ Cf. Gadamer, *Wahrheit* II, 329.

⁶⁸¹ Cf. Gadamer, *Wahrheit* II, 297: «Es ist die Aufgabe der Hermeneutik, dies Wunder des Verstehens aufzuklären das nicht die geheimnisvolle Kommunion der Seelen, sondern Bine Teilhabe am gemeinsame Sinn ist».

⁶⁸² Cf. Gadamer, *Wahrheit* I, 281ss

⁶⁸³ Cf. Gadamer, *Wahrheit* II, 307.

Muito antes de tomarmos consciência de nós próprios, estamos já lançados no seio de uma história e de instituições⁶⁸⁴ 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. Isto é, vivemos num mundo já sempre significado e interpretamos, a partir da nossa situação⁶⁸⁵, os testemunhos, obras e ações pelos quais se manifesta a afirmação de sentido do existir de outros que ainda é capaz de vivificar a minha.

Daqui que nas ciências do espírito o lema seja participar para poder configurar-se, 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 verosímil.

Ora isto significa, Gadamer sabe-o, uma reviravolta fundamental no modo habitual do pensar. É que agora a compreensão do testemunho transforma-se no modelo privilegiado da compreensão de si⁶⁸⁶. Ou partimos da palavra já partilhada, habitando uma relação comunicacional, que não começámos nem podemos ter a pretensão de acabar ou excluímos-nos da racionalidade. Por outras palavras, ou significamos com os outros ou não produzimos mais sentido⁶⁸⁷. Daí a relevância da tradição e a necessidade de lhe darmos atenção: é preciso descobrir os valores implícitos que gerem as nossas práticas e as nossas normas sociais. À Hermenêutica cabe este trabalho reflexivo de investigação sobre as nossas fontes simbólicas e morais.

De acordo com esta reflexão, 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

⁶⁸⁴ Cf. Gadamer, *Wahrheit* II, 281

⁶⁸⁵ Cf. Gadamer, *Wahrheit* II, 380.

⁶⁸⁶ Cf., Gadamer, *Kleine Schriften* IV, 116

⁶⁸⁷ Cf. Gadamer, *Kleine Schriften* I, 93 ss.

imposição de pontos de vista particulares.⁶⁸⁸ É assumir o primado da pergunta como núcleo verdadeiro da compreensão de si⁶⁸⁹. O que implica necessariamente abrir-se à praxis inacabada da formação pela relação, expor-se ao outro, abrir-se às configurações da vida já «vívida» entendendo-as como uma resposta motivada a questões que hoje são ainda as nossas⁶⁹⁰. Coincidimos nas questões, diferenciamos nas respostas.

O que singulariza 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 relações⁶⁹¹, 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. A Hermenêutica promove a singularização, a pessoalização do pensar como algo que se faz a partir da relação linguística ou dialógica que todos somos⁶⁹², enquanto essencial abertura à pergunta.

Pensar não é neste contexto aplicar taxativamente antecipações, projetos que perderam a sua fundamental dimensão de pergunta e por isso se transformam em conceitos rígidos, verdadeiras ideologias que esquecem toda a dimensão utópica e poética do existir e transformam-na na chapa única do funcionário de um mundo totalmente administrado⁶⁹³. É, pelo contrário, indagar sobre os valores orientadores da nossa comunidade, 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

⁶⁸⁸ Cf. Gadamer, *Das Erbe*, 158-159.

⁶⁸⁹ Cf. Gadamer, *Wahrheit I*, 380-381.

⁶⁹⁰ Cf. Gadamer, *Wahrheit I*, 379-381; Gadamer, *Wahrheit I*, 290ss.

⁶⁹¹ Cf. Francis Jacques, *Différence et subjectivité. Anthropologie d'un point de vue relationnel* (Paris: Aubier 1982), 291.

⁶⁹² Cf. Gadamer, *Kleine Schriften I*, 93 ss.

⁶⁹³ Cf. Gadamer, *Kleine Schriften IV*, 173-195.

já configurado para a sua própria situação, questionando-o com os seus próprios conceitos⁶⁹⁴, em ordem a que ele possa dizer-nos algo de realmente *novum*, pertinente e válido⁶⁹⁵.

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 correto. Interpretar era originariamente *aplicar* (formar-se) e não dominar⁶⁹⁶. 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 bíblicos, jurídicos ou clássicos por motivos de orientação no mundo da vida prática⁶⁹⁷. Quer dizer, o texto tinha aqui algo a dizer à situação concreta do intérprete⁶⁹⁸ 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 os valores condutores do texto, sabendo que esta tradução requeria uma efetivação concreta⁶⁹⁹, uma decisão própria, criadora, complementar ou aperfeiçoadora do sentido.

Só interpreta, de facto, quem se questiona e sente implicado no sentido como mistério comum que vincula e exige testemunho concreto e personalizado. Quem, por outras palavras, não se satisfaz com o já dito, mas sabe que só pode partir dele para o poder questionar e figurar de outro modo. Por isso, toda a interpretação é ocasional e motivada⁷⁰⁰, parte de um jogo já sempre jogado e de pressupostos que podem vir ou não a confirmar-se. Ela não é nunca a última palavra, é sempre uma nova figuração em situação que permite e suscita outras

⁶⁹⁴ Cf. Gadamer, *Wahrheit* I, 400-401.

⁶⁹⁵ Cf. Gadamer, *Wahrheit* I, 401.

⁶⁹⁶ Cf. Gadamer, *Wahrheit* I, 316.

⁶⁹⁷ Cf. Gadamer, *Wahrheit* I, 177-188.

⁶⁹⁸ Cf. Gadamer, *Wahrheit* I, 312-317.

⁶⁹⁹ Cf. Gadamer, *Wahrheit* I, 346.

⁷⁰⁰ Cf. Gadamer, *Wahrheit* I, 346.

leituras: «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 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 *efeito* e reconhece-se a si mesma como *efeitual*»⁷⁰¹.

A ideia romântica e historicista da interpretação como mera 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»⁷⁰², permitiu a redução do mundo do espírito a um horizonte de intenções subjetivas.

Pelo contrário, a defesa gadameriana da aplicação ou implicação, como núcleo decisivo do pensar hermenêutico, parte de outros pressupostos. Assume o homem fáctico e possível de Heidegger⁷⁰³; reitera a sua estrutura excêntrica, inquieta e motivada pela natureza múltipla e secreta do sentido; faz sua a tarefa filosófica de descoberta dos valores comuns do viver em conjunto. Assume-se então como filosofia prática e não meramente teórica, pois é a praxis do estar-no-mundo com o outro, que é pessoa e não objeto que a move⁷⁰⁴: «Praxis é atuar 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

⁷⁰¹ Cf. Gadamer, *Wahrheit* I, 345-346

⁷⁰² Cf. Gadamer, *Lob*, 11.

⁷⁰³ Cf. Gadamer, *Wahrheit* II, 447; Cf. H.- G. Gadamer, *Le Problème*, 39-48

⁷⁰⁴ Cf. Gadamer, *Wahrheit* II, 3-23

todos, mas os homens comportam-se como se cada um tivesse a sua razão privada. Será que isto pode continuar assim?»⁷⁰⁵

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 escutar quem nos diz algo e em deixar que o diga»⁷⁰⁶. Ela faz-se no encontro como o outro, que me forma e reconhece, exigindo ser por sua vez, ser reconhecido no seu movimento de transcendência de si. Por isso, o autor recupera para a filosofia a tarefa da formação tão importante na antiguidade⁷⁰⁷ e defendida no início da modernidade por Vico contra Descartes⁷⁰⁸.

Porque o homem não é um ser especializado e autosuficiente mas um ser possível, deve formar-se⁷⁰⁹ ou dar figura aos seus possíveis. 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» ou «usa-se», ditado pela manipulação da técnica.

A moderna especialização e todo o grau de complicação crescente da nossa vida social administrada e massificada e mesmo da nossa vida privada retiram cada vez mais ao homem a sua capacidade crítica de decisão⁷¹⁰ – 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»⁷¹¹. Ora, os peritos manifestam-se sempre sob a pressão da opinião pública e da sua justificada necessidade

⁷⁰⁵ Gadamer, *Vernunft*, 77

⁷⁰⁶ Gadamer, *Das Erbe*, 158; 159.

⁷⁰⁷ Cf. Gadamer, *Lob*, 17-19.

⁷⁰⁸ Cf Gadamer, *Wahrheit I*. 15-47.

⁷⁰⁹ Gadamer *Lob*, 139-148;

⁷¹⁰ Gadamer, *Das Erbe*, 132-133.

⁷¹¹ Cf. Gadamer, *Kleine Schriften*, IV, 185-187.

de informação.⁷¹² «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»⁷¹³. Surgem deste modo conflitos — veja-se o caso dos comités de bioética— entre o mundo dos *experts* e a pessoa concreta. Esta, com o seu fundo não especializado, sabe que deve tomar decisões, considerando a norma e a situação e que deve executá-las no momento que urge.

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 eleição⁷¹⁴, foi totalmente descurado pelo compromisso do homem moderno com a eficácia. 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 e a concretização *hic et nunc* da norma que vincula e que nunca pode ser aplicada sem uma preocupação com as situações concretas.

Deste modo antecipa Gadamer o problema das éticas aplicadas que surgiram, com toda a sua força no final do séc. XX, exigindo a ligação dos códigos deontológicos das profissões à vida e mostrando que a ciência vai criando problemas que necessitam de acompanhamento ético. Este deve estar vinculado a um processo de fundamentação e precisa simultaneamente de atender à adequação prudente das normas aos casos singulares. Isto é, a norma exige agora uma avaliação comedida e implicada nas situações em jogo.⁷¹⁵ Ora, isto pressupõe o fundamental descentramento do eu, o reconhecimento do outro como um ser verdadeiro e único, o que só é possível pela inserção do existir

⁷¹² Gadamer, *Das Erbe*, 136.

⁷¹³ Cf. Gadamer, *Das Erbe*, 141.

⁷¹⁴ Gadamer, *Lob*, 9-25

⁷¹⁵ Cf. Gadamer, *Wahrheit I*, 317-329; Gadamer, *Le Problème*, 49-63.

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 reais.⁷¹⁶

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»⁷¹⁷, é para Gadamer o da *phrónesis* aristotélica. Uma racionalidade ligada ao mundo da vida que permite que se vejam as coisas, com os olhos dos outros, que se peça conselho ao amigo, decidindo a partir da comunidade e da solidariedade que vincula os homens entre Si.⁷¹⁸ Tal é o modelo que o autor quer adotar para a sua hermenêutica prática, 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 ensino possível, o da situação hermenêutica».⁷¹⁹

Na *phronèsis* todo o saber visava o ser com outros. O saber aqui representado não era puramente teórico, desligado do *ethos* e da necessidade da concreção⁷²⁰. Não se tratava de saber para em seguida aplicar mecanicamente⁷²¹. Nele «Não há (de facto) qualquer esboço abstrato do conjunto da nossa vida individual e social», mas um saber movido pela necessidade de ser com outros «hic et nunc». Compreender é aqui acontecer, ser, questionando-se nos seus preconceitos e valores, saber pedir auxílio. É, em suma saber julgar e decidir

⁷¹⁶ Cf. Gadamer, *Wahrheit* I, 329.

⁷¹⁷ Cf. Gadamer, *Lob*, 19.

⁷¹⁸ Cf. Gadamer, *Wahrheit* I, 328.

⁷¹⁹ Gadamer, *Wahrheit* I, 422.

⁷²⁰ Gadame, *Kleine Schriften* I, 186-187.

⁷²¹ Gadamer, *Wahrheit* I. 322.

não a partir de um ponto de vista isolado, ilusório e arbitrário mas da pertença que une o homem ao outro homem⁷²².

Ora, o homem é, como vimos, o único ser que se espanta, que sabe que morre, que quer saber⁷²³, que é capaz de desmesura e deseja simultaneamente ser feliz.

A vida humana, insatisfeita, quer o bem⁷²⁴. 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 explorar⁷²⁵, já que o moderno conceito de saber nos fez perder a dimensão do Bem comum ou do valor⁷²⁶. Ora este é a verdadeira 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 que sempre se faz uma interpretação.

⁷²² Cf. Gadamer, *Wahrheit* I, 328.

⁷²³ Cf. Gadamer, *Vernunft*, 115 ss.

⁷²⁴ Gadamer, *Lob* 47-48.

⁷²⁵ Cf. neste sentido Pierre Fruchon, *L'herméneutique de Gadamer. Platonisme et modernité* (Paris: Cerf 1994).

⁷²⁶ Cf.-Gadamer, *Kleine Schriften IV*, 205-217.

(Página deixada propositadamente em branco)

CAPÍTULO XI

O RECONHECIMENTO NÚCLEO DA APLICAÇÃO: DE GADAMER A RICOEUR

1. Virtualidades éticas do conceito de aplicação

O conceito de aplicação que Gadamer refere ser o assunto nuclear da Hermenêutica filosófica exige que nos detenhamos nas suas virtualidades éticas; a tese que vamos seguir neste capítulo é a de que ele é um tópico eminentemente crítico do modelo de reconhecimento do outro, desenvolvido pela hermenêutica romântica e entendido de acordo com o tema da reconstrução da intenção mental do autor. No conceito de aplicação, tal como Gadamer o propõe em *Verdade e método*, estão em nossa opinião em jogo dois grandes aspetos. O primeiro contempla o efeito retórico do texto, isto é, o modo como a palavra transmitida, a dos grandes textos que fundam comunidades, toca as situações concretas da vida vivida das comunidades humanas, isto é, é reconhecida como válida, em cada situação empírica da sua compreensão e leva à ação; o segundo diz respeito ao poder poético e criador da interpretação que, tal como a tradução, tem como grande objetivo construir um análogo na situação concreta.

Está pois envolvida aqui uma forma de reconhecimento da textualidade implícita da ação humana, na sua própria intencionalidade, aquilo a que mais tarde Ricoeur chamará «os caracteres de legibilidade» da ação «que exige ser interpretada em função da

leitura que cada um faz das suas conexões internas»⁷²⁷. Estas ligações alimentam-se dos registos e relatos próprios do texto das ações passadas e exigem reconhecimento de virtualidades referentes às especificidades do acontecer de cada presente.

Está também em jogo no conceito de aplicação o reconhecimento que cada um faz de si mesmo em situação, mediante o outro, mas não exatamente o tipo reconhecimento do outro que, desde Schleiermacher, representa a compreensão hermenêutica. O outro é agora para cada um uma ocasião de se interpretar e completar a si mesmo.

Com Schleiermacher, a compreensão adquire um sentido meramente cognitivo e não ético e prático, aquele que estava presente em toda a história da hermenêutica jurídica e teológica. Nestes dois últimos casos a compreensão do texto (bíblico ou jurídico) não tinha como objetivo o reconhecimento gnosiológico da mente, que estava por detrás do texto, o tomar posse dela, mas partia, pelo contrário, de toda uma outra atitude. Podemos fazer apelo à história da hermenêutica, diz-nos Gadamer, para o confirmar: «Anteriormente era uma coisa lógica e natural que a tarefa da hermenêutica fosse adaptar o sentido de um texto à situação concreta à qual este fala. O intérprete da vontade divina, aquele que sabe interpretar a linguagem dos oráculos representa o seu modelo originário. Mas ainda hoje em dia o trabalho do intérprete não consiste simplesmente em reproduzir o que diz na realidade o interlocutor ao intérprete, mas este tem que fazer valer a sua opinião, da maneira que lhe pareça necessária, tendo em conta a especificidade da situação dialógica na qual só ele se encontra enquanto conhecedor das duas partes»⁷²⁸.

Interpretar exigia reconhecer implicitamente a textualidade do agir, corresponder deste modo ao repto de sentido do texto, ouvir a palavra do outro para, em seguida, efetuar uma leitura mais reflexiva que reco-

⁷²⁷ P. Ricoeur, *Du texte à l'action. Essais d'herméneutique II*, (Paris: Seuil, 1986), 191.

⁷²⁸ H. G.- Gadamer, *Wahrheit I*, 313.

nhecesse a importância do «dossier da ação humana»⁷²⁹ plasmado na história, ou seja, a sua validade para uma orientação humana do habitar o mundo. No entanto, o sentido, de que partia o intérprete não era de tal modo rígido que lhe retirasse toda a espontaneidade na tradução e assim o privasse de exercer a virtude do reconhecimento da especificidade da sua própria situação e da prudência nas suas decisões, face à nova figura a dar ao sentido representado no texto. A própria compreensão, diz- nos Gadamer, revelou nestes casos «ser um acontecer e filosoficamente a tarefa da hermenêutica consiste em inquirir sobre que tipo de ciência é esta que é movida pela própria mudança histórica»⁷³⁰.

Compreender era nesta perspectiva partir de pressupostos ou pelo menos de um fundamental: o texto fala verdade sobre as coisas, uma verdade sobre a ação que apenas se dá mediamente na relação entre a palavra e a existência. O texto oferece uma proposta de sentido quanto à textualidade da ação humana que, no entanto, só chega realmente a acontecer, se é apropriada singular e dialogicamente por cada leitor singular e reconhecida na sua diferença. Por outras palavras, a leitura é a condição de acesso a um sentido que não se vê, mas só é algo, se implica o envolvimento do leitor; ela é o meio de descoberta de um mundo que exige o compromisso criativo do intérprete e que rompe com o modelo do acesso neutro à coisa.

Ler é passar da aprendizagem dos signos para a realização do sentido numa situação concreta que exige deliberação. Isto é aplicar, não mecanicamente, como quem segue regras normalizadas para a fabricação de algo, mas traduzir o assunto do texto, aquilo a que Gadamer chama «a coisa do texto», para os conceitos e linguagem da situação concreta da sua receção.

Além de que, frisa o filósofo, entre o texto e a sua receção, a tradição, ou conjunto de efeitos históricos de sentido provocados pelas repercussões

⁷²⁹ Ricoeur, *Du texte*, 195.

⁷³⁰ H.-G. Gadamer, *Wahrheit I*, 314.

do texto, estabeleceu uma mediação que exige, por sua vez, uma crítica ao modelo da intenção do autor como padrão. Neste sentido, a aplicação sempre jogou com as categorias do mesmo e do outro e da construção do análogo. O seu núcleo essencial foi sempre o conjunto de efeitos de sentido produzidos pelo confronto entre a coisa do texto (a textualidade da ação) e o mundo histórico de cada leitor, marcado pelas bifurcações do agir.

Por outras palavras, sabia-se que era na peculiaridade da leitura e do seu efeito histórico que o dinamismo de configuração dos textos, que constituem a nossa tradição, se realiza, e ainda que é, como nos dirá P. Ricoeur, «para lá da leitura, na ação efetiva, instruída pelas obras recebidas que a configuração do texto se transmuta em refiguração»⁷³¹.

As categorias de figuração e refiguração não são próprias de Gadamer mas de Ricoeur que retoma o problema de forma diferente da do filósofo alemão. O filósofo francês já não fala *na coisa do texto*, mas antes em mundo do texto, pois, a sua preocupação não é sublinhar, como em Gadamer, a alteridade da coisa que o texto nos oferece⁷³² mas o trabalho do próprio texto e da sua polissemia. Como bem nos mostra D. Frey, Ricoeur identifica o conceito gadameriano de coisa do texto com a ideia de mundo do texto, dizendo: «Só a escrita pode, ao dirigir-se a alguém que a saiba ler, referir-se a um mundo que não está aí entre os interlocutores, a um mundo que é o mundo do texto e que no entanto não está no texto. Com Gadamer, chamo-lhe 'a coisa do texto'»⁷³³.

No entanto, como veremos, Ricoeur dá um relevo à problemática da composição do texto e ao das suas regras ou estruturas que Gadamer não fez e introduz o mundo do texto com toda a sua polissemia entre o texto e a situação do leitor. Este mundo como veremos, depende das regras de construção do texto, às quais o filósofo francês deu grande valor.

⁷³¹ P. Ricoeur, *Temps et récit III. Le temps raconté* (Paris: Seuil, 1985), 230.

⁷³² D. Frey, *L'interprétation et la lecture chez Ricoeur et Gadamer* (Paris:Puf, 2008), 214.

⁷³³ P. Ricoeur, «Nommer Dieu», in: Ricoeur, *Lectures 3. Aux frontières de la philosophie*, (Paris, Seuil, 1994), 186

Mas voltando a Gadamer: o modelo dialógico da sua hermenêutica recusa, antes de mais, uma racionalidade intelectualizada que não reconhece o singular, isto é, a razão sem pressupostos. Parte então do princípio de que lemos porque somos afetados pelo poder de uma semântica da intencionalidade do agir que, sendo simultaneamente *logos* e *ethos*, nos descentra e que, pela esquematização de ações que propõe, ilumina o mundo da praxis do presente. E o procedimento sempre seguido para relançar a ação, a partir da coisa do texto era o do diálogo de horizontes diferentes que exigia que a aplicação não fosse «um momento ulterior e eventual da compreensão», mas justamente aquele que a determina, desde o princípio, na sua totalidade. Compreender era realizar, em ato e em cada caso, o compreendido, aplicá-lo a si, dando novas possibilidades a cada situação da interpretação. Isto é, compreendê-lo justamente como aquilo que diz algo de singular a cada presente.

Porque este tipo de aplicação parte de pressupostos, isto é, porque aceita a palavra do outro, antes de efetuar uma leitura mais reflexiva, ele nada tem a ver com a aplicação mecânica do saber fazer técnico; pressupõe, pelo contrário, a praxis como recriação em ato de um universal que não é, de modo algum, de ordem técnica ou lógica; este último universal não permite qualquer tipo de liberdade na execução das ações que a ele se referem nem nunca acrescenta nada ao modo de ser e à situação do intérprete. Ora, é a situação histórica singular de cada presente da compreensão que está em jogo na problemática da aplicação hermenêutica. Ela é sempre uma individuação a partir de uma tradição comum.

Gadamer reconhece, é claro, que existe hoje um grande fascínio pela aplicação técnica, encantamento que tem que ver com a concatenação maquinal a que ela dá origem, por meio de uma habilidade automática e eficaz. É esta aquela que hoje domina a estratégia da especialização. Aplicação, *performance* e eficácia são nos nossos dias modos rápidos de efetuar algo, sem que o próprio se ponha em jogo, dado que o fim de toda esta eficácia é um estado de coisas a dominar, sem exceções, preconceitos ou singularidades.

Ora a aplicação hermenêutica pressupunha, como já tivemos a oportunidade de ver, uma relação entre universal e particular totalmente diferente; nela não surge a ligação de algo de geral e prévio a uma situação particular, de forma a modelar esta pelo universal, à maneira do técnico ou do artesão. Pelo contrário, o intérprete, que se confronta com uma tradição, tenta aplicá-la às categorias da sua singularidade. E isto não significa que o texto transmitido seja por ele compreendido como algo de universal que pudesse depois ser utilizado para uma aplicação particular. O intérprete pretende apenas compreender o texto, isto é, o que a tradição lhe diz de particular e o que constitui o seu sentido e significação. Mas, para o fazer não pode ignorar-se a si mesmo nem tão pouco esquecer a situação hermenêutica concreta em que se encontra. Precisa de se inscrever naquilo que compreende, de relacionar o texto e as suas antecipações com as antecipações da sua situação concreta, se quer realmente entendê-lo. Deve pois colocar-se em jogo, colocando em questão os preconceitos próprios, abrindo-se ao diálogo que por eles é proporcionado.

De facto, «quem escuta o outro, ouve sempre alguém que tem o seu próprio horizonte. Entre eu e tu acontece sempre a mesma coisa que entre os povos ou círculos culturais e comunidades religiosas. Por todo lado enfrentamos o mesmo problema:devemos aprender que ao ouvir o outro abre-se o verdadeiro caminho em que se forma a solidariedade»⁷³⁴.

O resultado deste saber escutar consiste numa estimulação dos nossos pressupostos que, de inconscientes passam a temáticos, abrindo-se dialogicamente a uma nova compreensão do sujeito relativamente à sua primeira forma de consciência, a imediata.

Para Gadamer é na pluralidade das línguas que se compreende a pluralidade dos mundos vividos, dado que estes se articulam linguisticamente. Logo, a linguagem não é uma convenção mas a força geradora e criadora de sentido que permite o diálogo vivo entre culturas.

⁷³⁴ Gadamer, *Gesammelte*, 8, 347,

A Hermenêutica reconhece a multiplicidade e, diz-nos o filósofo, nos seus últimos escritos, caracteriza-se como uma atitude de escuta, ou mesmo como a arte de estar disposto a não ter razão⁷³⁵. Gadamer reflete também nos seus últimos textos sobre as minorias acolhidas pela Europa e o problema do seu reconhecimento na sociedade que as acolhe. Pergunta mesmo se o estado laico tem os meios necessários para o reconhecimento quando estas comunidades minoritárias são provenientes de tradições e costumes completamente distintos. «Por isso penso (...) que só um diálogo entre as grandes religiões que constituem uma das bases essenciais do elemento de pertença das minorias, pode levar à mútua tolerância ao respeito recíproco e, em consequência, pode contribuir, fortemente a resolver o problema da coexistência pacífica e de mútuo respeito, tanto ao nível da sociedade europeia como a nível mundial»⁷³⁶

Mas esta nova compreensão que Gadamer caracteriza como o reconhecimento não soube ainda transformar-se no que P. Ricoeur virá a chamar as variações imaginativas do *ego*. Com efeito, a hermenêutica de Gadamer privilegia a linguagem e o modo como as coisas chegam à linguagem. Mas não há nela um tratamento do duplo sentido da linguagem e da sua objetividade, nem um diálogo com as ciências da linguagem⁷³⁷ que permita pensar o aumento icónico do texto, o papel da imaginação regrada enquanto prospeção do possível. A racionalidade narrativa que Ricoeur irá propor como eixo da transmissão própria da tradição é, enquanto «colocação em intriga (...) um processo em movimento no qual os elementos são remodelados em função da lição tirada de um evento. Um evento é determinado pelo seu papel na história que se conta»⁷³⁸.

⁷³⁵ Gadamer, *Das Erbe*, 30.

⁷³⁶ H. G. Gadamer, *Él último diós*, 123.

⁷³⁷ Frey, 134 ss.

⁷³⁸ Ricoeur e Castoriadis, *Diálogo sobre*, 43.

Ora, para Gadamer este papel da racionalidade resume-se à aplicação que o filósofo recupera para a sua hermenêutica e que descobre atuante nas hermenêuticas jurídica e protestante. Tal papel vai ser aproximado em termos teóricos da *phrónesis* aristotélica, sublinhando o filósofo a semelhança que existe entre a aplicação hermenêutica e a tarefa ética da decisão prudente. Com efeito, também esta última missão exige uma ponderação e uma tradução adequada da norma universal para a situação concreta e singular única, sob pena de ser obscurecido o sentido das exigências concretas que uma situação de facto coloca à norma⁷³⁹. No âmbito ético, reconhece-o Aristóteles, aquele que conhece «não está simplesmente defronte de uma coisa que deve constatar mas, pelo contrário, está absorvido pelo seu objeto, isto é, pelo que deve fazer»⁷⁴⁰. A sabedoria ética não consistia, para o Estagirita, em conhecer teoreticamente uma norma universal, mas em saber aplicar (traduzir) o bem numa situação concreta. O saber moral não era um saber que objetiva mas um saber agir e aplicar.

O mesmo se passa, segundo Gadamer com a aplicação hermenêutica; ela representa um ato existencial, o de ser si próprio do ser humano, enquanto este é no tempo e por isso, orientado no mundo com outros a partir de uma antecipação da perfeição e de um horizonte de significações, inevitavelmente já sempre linguisticamente recebidas e aceites como válidas. A linguagem é para Gadamer a linguagem das coisas, ela possui uma forma de objetividade na medida em que remete sempre para as coisas. O primado da linguagem na transmissão do recebido, o reconhecimento da sua intencionalidade e operacionalidade prática e a necessidade da sua tradução ou da construção de um análogo na situação concreta do presente, eis os núcleos que nos permitem entender os conceitos gadamerianos de diálogo e de interpretação.

⁷³⁹ Gadamer, *Le problème*, 51.

⁷⁴⁰ Gadamer, *Le problème*, 52-53.

Compreender é agora compreender-se sob nova luz, a dos universais verosímeis da condição humana; uma aventura e, como toda a aventura, algo que nos modifica interiormente. É ainda alcançar uma compreensão de si mais ampla. Ora, isto significa que a hermenêutica é filosofia e, enquanto filosofia, é prática, orientada para aquilo que desde Cícero se chama a «cultura animi et cultura ingenii»⁷⁴¹.

Culto e cultura, lembra-nos hoje a este respeito, J. F. Mattei comentando Patöcka, «não são apenas parentes dada a sua etimologia; os dois termos deixam perceber o mesmo cuidado dado à alma e ao mundo»⁷⁴². Como Hannah Arent repetiu muitas vezes são as obras perenes que dão sentido às nossas vidas passageiras, inscrevendo-as num mundo duradouro. Ora, se não formos capazes de nos inserirmos, antes de qualquer atitude teórica, na rede simbólica recebida de significações linguísticas, religiosas, éticas, jurídicas e científicas que constituem a nossa cultura e situação social, não saberemos como diz Mattei «habitar nem um templo, nem uma casa nem claro está a terra»⁷⁴³. Não saberemos de facto agir sob a forma do cuidado e do cuidar.

O que a Hermenêutica de Gadamer pretende no fundo é recuperar o modelo heggeriano da compreensão como cuidado (ter de se formar e de formar o mundo) e assim questionar a ideia puramente teórica da compreensão do texto que segue o paradigma da percepção classicamente percebida. Mas, na sua análise da relação ao texto como uma forma de cuidado de si e do efeito prático do texto sobre cada situação, o filósofo esqueceu a análise da linguagem do texto, o diálogo com a linguística e com a tese desta quanto ao diálogo. Desconheceu assim, o que Ricoeur descobre, as vantagens da linguística estrutural no tratamento do problema da referência indireta do texto à coisa e ao real. A referência desdobrada, própria da metáfora

⁷⁴¹ J. F. Mattei, *L'homme dévasté* (Paris:Grasset, 2015), 60.

⁷⁴² Mattei, *L'homme*, 62.

⁷⁴³ Mattei, *L'homme*, 63.

viva e do seu aumento icónico de sentido, passou despercebida ao autor de *Verdade e método*.

A Hermenêutica não tem, para Gadamer, como não tem em Ricoeur, como objetivo a posse de conhecimentos e coisas, mas pretende simplesmente trazer à consideração dos filósofos aquilo que foi esquecido: a necessidade de pensar a forma de mediação praxística que efetuam os ideários comuns, transmitidos pela tradição, de natureza histórica e literária, no cuidado da vida vivida. Segundo Gadamer, uma tal mediação, porque faz sempre pensar mais e transmite práticas de relacionamento e de comunicação, exige vigilância criativa e pode realmente ajudar a ultrapassar a redução do homem ao mero agir mecânico dos dias de hoje. Só a efetiva participação (aplicação) nos assuntos simbólicos fundamentais da vida humana, tal como se desenvolveram na arte, na história, na literatura permite, de facto, ao ser finito e histórico formar com outros o núcleo verdadeiramente metafórico e relacional da dignidade humana. Sem tal participação militante a tecnicização da vida converte-nos em seres meramente biológicos ou em *animal laborans*. Assim se fala tanto no homem neuronal, no tráfico de seres humanos e ainda no homem devastado pela destruição da cultura humanista do reconhecimento.

4. Reconhecimento, imaginação e aplicação

Usemos agora a linguagem de P. Ricoeur, bem mais esclarecedora quanto à importância do reconhecimento e da aplicação ligada à ideia de culto e cultura: o texto ou «a narrativa é um procedimento de uma nova descrição (do real), no qual a função heurística procede da estrutura narrativa e em que a descrição nova tem como referente a própria ação»⁷⁴⁴. O filósofo francês sempre afirmou que a compreensão exige o

⁷⁴⁴ Ricoeur, *Du texte*, 223

trabalho interpretativo empenhado⁷⁴⁵, isto é, o contributo do intérprete. Mas diferentemente de Gadamer, Ricoeur desde a obra *A simbólica do mal*, dedicou-se ao problema do duplo sentido na linguagem e definiu a interpretação como explicitação deste sentido segundo do símbolo, dizendo: «Restrinjo então deliberadamente a noção de símbolo às expressões de duplo ou múltiplo sentido cuja *textura semântica* é correlativa do trabalho da *interpretação* que explicita o seu sentido segundo ou os seus múltiplos sentidos»⁷⁴⁶.

Isto é, Ricoeur descobre que a linguagem, que diz a intencionalidade da ação, é simbólica e o texto tal como a metáfora, que exploram dimensão de texto em miniatura, constitutiva do símbolo, constituem o objeto de estudo da hermenêutica de Ricoeur. Para os poder entender, o filósofo analisa e incorpora na sua hermenêutica da aplicação uma *via longa* na qual analisa o papel do estruturalismo na compreensão da linguagem. Todo o seu interesse se volta para uma nova conceção já não antinómica do binómio compreender- explicar, mostrando como o estruturalismo é capaz de explicar a semântica profunda do texto que, por sua vez, vai permitir compreender melhor o próprio texto enquanto obra ou composição. Explicamos o texto para melhor o compreender no seu trabalho de composição criadora, no qual a imaginação desempenha um papel central.

O filósofo francês privilegia pois no texto a composição narrativa (histórica e de ficção) e o seu aumento icónico do sentido do real, retomando através de uma meditação sobre as aporias de Sto. Agostinho para dizer o tempo vivido, a *Poética* de Aristóteles e a sua tríade fundamental, *muthos- mimesis catharsis*. Na *Poética* a ação era dita mediante esta tríade e não havia outro modo de a conceber.

A partir desta recuperação, o filósofo francês pôde conceber a narrativa histórica e a de ficção como uma imitação engrandecida das

⁷⁴⁵ Frey, 190.

⁷⁴⁶ P. Ricoeur, *De l'interprétation*, 22.

ações humanas e não de coisas ou pessoas. A mimese da ação humana que a tragédia e a comédia, fazem na *Poética*, por meio de um *muthos* ou intriga que reúne incidentes descosidos da vida humana numa história com sentido, é o principal motivo da interpretação ricoeuriana da *Poética*. «Retive da Poética aristotélica o conceito central de colocação em enredo que em grego significa *muthos* e que significa ao mesmo tempo fábula (no sentido de história imaginária) e enredo, no sentido de uma história bem construída. É este segundo aspeto do *muthos* aristotélico que eu tomo como meu guia; e é para além deste conceito de trama que espero retirar todos os elementos capazes de me ajudarem, mais tarde, a reformular a relação entre vida e narrativa»⁷⁴⁷.

O que Ricoeur reteve fundamentalmente de Aristóteles foi a ligação entre imitação ou representação da ação e ordenação de factos⁷⁴⁸. O *muthos* ou intriga, por meio do qual se reúnem acontecimentos dispersos da vida humana, é uma ordenação intencional de peripécias vividas e constitui a própria rotura que possibilita o espaço imaginário e regrado da ficção que restitui o humano de forma mais nobre e elevada. O filósofo lembra-nos mesmo que «a vida e mais ainda a ação, como o expressou brilhantemente Hannah Arendt, exige ser contada»⁷⁴⁹. O que é de facto a ação se não for contada?

Sempre se disse e repetiu que a vida tem algo de comum com a narrativa, falamos habitualmente de uma história de vida para caracterizar o intervalo em que existimos entre nascimento e morte. A ficção, enquanto enredo, contribui para fazer da vida, no sentido biológico do termo, uma vida humana propriamente dita, enquanto transforma os vários incidentes discordantes que entretecem as nossas vidas numa sequência com sentido. Ricoeur segue aqui Aristóteles, para quem a

⁷⁴⁷ P. Ricoeur, «Life in quest of narrative», in *Narrative and interpretation* ed. David Wood (London: The University of Warwick, 1991), 20-21

⁷⁴⁸ P. Ricoeur, *Temps et récit*, I, (Paris: Seuil, 1983), 59.

⁷⁴⁹ P. Ricoeur, « Mimèsis, référence et refiguration dans *Temps et récit* » in *Études phénoménologiques*, VI, n° 11 (1990), . 32.

mimesis, cuja essência consiste em compor intrigas, tem como único referente a ação humana.

Estamos pois longe da linguagem da coisa de Gadamer. Para Ricoeur a coisa não é evidente em si, a objetividade não surge do real mas da configuração narrativa que procura significar o real⁷⁵⁰. A intriga como ordenação criadora dos acontecimentos gera novos sentidos e imita poeticamente não a coisa mas o que está a ser, a ação. Se a hermenêutica procura pensar a lógica do tempo vivido, que constitui o mundo da vida, ela vai reconhecer que não há outro acesso ao tempo vivido dos homens que não seja a narrativa: «Ou de outro modo: *o tempo torna-se humano na medida em que é articulado de modo narrativo e a narrativa alcança a sua plena significação quando se transforma numa condição da existência temporal*»⁷⁵¹

Ricoeur sabe, no entanto, que o seu projeto de pensar a poética narrativa, como via de acesso ao tempo vivido, já que ela diz a ação, deve transgredir a *Poética* aristotélica, pois ao preferir a *mimesis* trágica e cómica, Aristóteles aparentemente exclui a epopeia, isto é a narração. O filósofo baseia-se na semelhança da função mimética da narrativa com o drama para estabelecer a narração como categoria genérica que pode ser identificada com o *muthos* e com a *mimesis*: «Chamamos narrativa exatamente ao que Aristóteles chama *muthos*, isto é à ordenação de factos»⁷⁵². E o filósofo lembra ainda, que se Aristóteles ignorou o narrativo «como instância superior ao *muthos* trágico, logo o narrativo na sua dupla possibilidade de capacidade de ficção e de experiência do tempo»⁷⁵³, a sua missão é sublinhar o seu valor. Diz-nos assim que com este escopo a sua finalidade é dupla: a) epistemológica, na medida em que traz à luz do dia o modelo de inteligibilidade narrativa que «regula uma esfera própria da compreensão» caracterizada por ordenar

⁷⁵⁰ Frey, 225

⁷⁵¹ P. Ricoeur, *Temps et récit I*, 85

⁷⁵² Ricoeur, *Temps et récit I*, 63.

⁷⁵³ P. Ricoeur, « Une reprise da la Poétique d'Aristote » in Ricoeur, *Lectures*, 2. *La contrée des philosophes*, (Paris: Seuil, 1992)474.

ocorrências temporais colocando-as em conjunto; b) a ontológica diz respeito à possibilidade de dizer o tempo humano por meio do contar⁷⁵⁴.

Como Gadamer, Ricoeur trabalha, por meio da narrativa o tema da aplicação, mas vai muito mais longe: esta é mediada pela sua teoria das três *mimesis* que descobre implicadas na *mimesis* aristotélica. A *mimesis* I, corresponde à prévia compreensão da intencionalidade da ação. Isto é, compôr uma narrativa implica perceber previamente a intencionalidade da ação (motivos, fins, agentes) o que seria impossível se não existisse uma pertença do autor aos pressupostos éticos do fundo simbólico e cultural que ordena a praxis da época⁷⁵⁵.

A *mimesis* II diz respeito à configuração realizada pela intriga, que «opera uma mediação entre os *acontecimentos* ou incidentes discordantes e uma *história* tomada como um todo»⁷⁵⁶. A *mimesis* II cria assim uma inteligibilidade, construída com base na metalinguagem da narratologia e seus códigos e por outro lado nas construções explicativas da historiografia, da qual resulta o mundo engrandecido ou icónico da composição poética e seus universais verosímeis.

A *mimesis* III diz respeito à leitura enquanto aplicação feita pela abertura à pluralidade de sentidos do mundo que o texto evoca. Ela representa a dimensão catártica da leitura. Aqui a aplicação propriamente dita ou catarse pressupõe a interação entre o corpo do texto, a sua ficção e o *pathos* daquele que a recebe, por meio da interpretação. É a reflexão a condição do ser afetado pela narrativa e este surge depois da interpretação que, essa sim, acompanha a configuração da intriga, a sua semântica profunda e atualiza a sua capacidade para ser seguida.

Para entendermos estes três sentidos da *mimesis* narrativa não devemos esquecer que Ricoeur adota, tal como o filósofo de Heidelberg, a definição heideggeriana do homem como possibilidade e não tan-

⁷⁵⁴ Ricoeur, « Une reprise de la Poétique d' Aristote », 474.

⁷⁵⁵ Ricoeur, *Temps et récit* I, 88.

⁷⁵⁶ Ricoeur, *Temps et récit* I, 102.

to como atualidade presente, à maneira do *cogito*. Considera ainda que reconhecer-se como possível, é perceber-se como um poder ser que não se reduz a uma possibilidade representada para o espírito subjetivo nem tão pouco a uma potência dada na natureza objectiva; pelo contrário significa «descobrir que a nossa existência ultrapassa sempre o seu estado atual, projetando-se para horizontes temporais da sua existência passada ou futura, possuídos apenas como ausentes, como possíveis»⁷⁵⁷. É, por outras palavras reconhecer que todo o estado da existência é uma figuração humana sempre a refazer e não algo de totalmente determinado. Neste sentido, toda a sociedade humana se torna plenamente alienada quando a consideramos de forma estática e definitiva.

É a ação o ponto de partida da consideração ricoeuriana, e nesta as coisas, que vemos aqui e agora, são apenas a perspectiva de um horizonte de sentido já prefigurado e a re-figurar. Daí que todos os nossos símbolos sejam regressivos e prospetivos. Na sua obra, *O conflito das interpretações* diz-nos já Ricoeur: a criação das obras, dos monumentos das instituições culturais não é apenas uma projeção da consciência simbolizadora, é a emergência de uma *Bildung*, da cultura enquanto figuração. É desta maneira que elas são uma *Paideia*, uma formação, que abrem o que descobrem e formam na medida em que edificam e são ainda a emergência das imagens do homem que percorrem a promoção da sua consciência.

Ora, são precisamente os anais, as crónicas, as obras literárias e as instituições que nos oferecem os paradigmas das vias que a realidade humana oferece por si mesma à nossa percepção. As sequências que para nós têm os acontecimentos reais possuem os atributos formais das histórias que nos foram contadas⁷⁵⁸. De facto, pensa Ricoeur, o

⁷⁵⁷ Richard Kearney, *Poétique du possible*, 118.

⁷⁵⁸ David Wood, *On Paul Ricoeur. Narrative and interpretation*, (London and New York: Routledge, 1991), 161.

próprio historiador representa ações e paixões, o mundo vivo antigo de tal modo que é legítimo dizer que sem a *mimesis* do real por meio de um *muthos* (histórico e literário) e a sua receção (apropriação) originária, não há para o humano coisa nenhuma, nem tão pouco uma poética das suas reais possibilidades. Apenas uma condução automática, mediática ou mesmo mecânica, ditatorial e eficaz. A reflexão é para Ricoeur uma intuição cega, se não é mediatizada por meio de aquilo que Dilthey chamava as expressões nas quais a vida se objetiva. Usando uma outra linguagem, a de Jean Nabert, a reflexão não poderia ser senão a apropriação do nosso ato de existir, por meio de uma crítica aplicada às obras e aos atos que são os signos deste ato de existir. «O que existe são configurações prévias que nós reconfiguramos e assim, avançamos de configurações em configurações»⁷⁵⁹.

Deste modo a reflexão é uma crítica, não no sentido kantiano de uma justificação da ciência e do dever, mas neste sentido segundo o qual o *cogito* não pode ser compreendido senão por meio do desvio de uma decifração dos documentos da sua vida. A reflexão é a apropriação do nosso esforço para existir e do nosso desejo de ser, através das obras que testemunham este esforço e este desejo»⁷⁶⁰. Isto é, a aplicação é aqui mediada pela imaginação regrada criada pela metáfora viva e pela narrativa.

A *mimesis* (I, II, III), por meio de um *muthos*, de que nos fala *Temps et récit*, trabalha, pois, em Ricoeur, algo que Gadamer visou mas não tratou suficientemente, a autonomia do mundo do texto (símbolo, metáfora), para o filósofo francês intermediária entre a figuração do mundo pela palavra e a sua refiguração por meio da aplicação. É o estatuto singular da obra como iniciativa (*poiesis* linguística; produção a partir de regras e imaginação; aumento icónico de sentido que realmente produz uma obra da linguagem), que constitui a novidade

⁷⁵⁹ Ricoeur e Castoriadis, *Diálogo sobre*, 45.

⁷⁶⁰ Ricoeur, *Le conflit*, 21.

da concepção hermenêutica de Ricoeur. Ela sublinha muito mais do que a de Gadamer a parte ativa do intérprete.

Com efeito, diferentemente de Gadamer que se centra na problemática da tradição e tem ainda uma concepção de linguagem que não conhece o trabalho do texto, isto é, o esforço de poiesis que nele é feito, a partir das suas estruturas base, Ricoeur está preocupado com a iniciativa representada pelo literário. Daí todo o caminho da sua via longa pelos estudos literários, pela natureza do texto, pela metáfora e pela narrativa, que o ajuda a confirmar a tese de uma maior liberdade do intérprete face à coisa que Gadamer dizia chegar à linguagem.

Para Ricoeur, o mundo da obra que diz a intencionalidade possível do agir é construído, é de natureza narrativa e a compreensão narrativa, se exige uma reapropriação da tríade *mimese-muthos-catharsis* da *Poética* de Aristóteles (que Gadamer também não fez), requer todo um diálogo produtivo com a análise estrutural e com a narratologia. É sempre a partir de regras, de condições codificadas que uma obra singular pode nascer. É assim que ela escapa ao paradigma subjectivista do génio, sem cair na repetição da tradição. Para Gadamer a condição da não subjetivação da interpretação era a revelação da sua pertença à tradição e do seu trabalho de repetição criadora. Para Ricoeur são desde logo os códigos estruturais da criação literária.

Para Ricoeur que, dada a suspensão da referência do texto, considera ter este uma estrutura simbólica e estar aberto a um conflito de interpretações, é a atividade narrativa que configura o tempo vivido, que dá testemunho das dimensões éticas da iniciativa humana, logo que tem realmente uma função configuradora da humanidade. A obra não se limita a ser uma reordenação das acções de uma forma mais coerente, é a própria rotura que abre o espaço da ficção, por meio de uma composição que, jogada entre imaginação e regras, nos restitui o humano de uma forma mais nobre e elevada⁷⁶¹. «A verdade do

⁷⁶¹P. Ricoeur, *La métaphore vive*, (Paris: Seuil, 1975), 57

imaginário o poder de deteção ontológico da poesia, eis o que eu considero importante na *mimesis* de Aristóteles»⁷⁶².

A *Poética* propõe à imaginação experiências de pensamento pelas quais aprendemos a encadear os aspectos éticos da conduta humana. Aprendemos, de facto, por meio da comédia e da tragédia, como os revezes de fortuna resultam desta ou daquela conduta e assim relacionamos virtudes ou outras formas de excelência com a felicidade e a tristeza. Aprendemos também, por meio da narrativa, a poder ser na nossa vida ordinária isto ou aquilo que nos é proposto pelo jogo dos personagens e somos levados a decidir entre os modelos que nos são apresentados. A grande virtude da narrativa é mesmo a de lançar um repto ao leitor no sentido deste poder ser e agir de nova forma, efeito que é conseguido pela força criadora e catártica da *mimesis*.

Ler uma narrativa, dizia-o, também neste sentido, Proust, é ler e examinar a sua própria vida: «(...) para voltar a mim mesmo eu pensava (...) e seria mesmo inexato dizê-lo, pensando naqueles que o iriam ler, os meus leitores. Porque eles não seriam, em minha opinião, os meus leitores mas os próprios leitores de si mesmos, sendo apenas o meu livro uma espécie de óculos de aumento (...); o meu livro graças ao qual eu lhes forneceria a possibilidade de se lerem a si mesmos»⁷⁶³.

Ler-se a si mesmo diante do espelho da narrativa histórica e de ficção que reflete a humanidade, eis segundo Ricoeur, a tarefa de aplicação que cabe ao novo sujeito, dada a sua natureza profundamente historial. Este forma-se no tempo, num tempo humanizado, o tempo que decorre na narrativa: o tempo da iniciativa, da memória e do esquecimento, da promessa e da responsabilidade, o tempo público de uma vida marcada pela pertença singularizada às representações simbólicas e às instituições que regulam as relações humanas.

⁷⁶² P. Ricoeur *Du texte*, 221.

⁷⁶³ Pléiade III, 1033, citado por Ricoeur, « L'identité narrative », in *Esprit* 7-8 (1988), pp.303-304.

Daí a importância que para Ricoeur vai ter a narrativa histórica e a de ficção não apenas para a problemática da temporalidade, mas para a própria configuração da identidade daquele ente que não se compreende já de forma dualista, mas que se faz nova ordem, no tempo e na interação. São justamente as categorias práticas de agente e de personagem que vão interessar o pensamento da pessoa de P. Ricoeur na obra *Soi-même comme un autre*. Crítico da consciência representativa moderna, Ricoeur insiste no carácter indireto do acesso desta a si mesma. Daí a importância que atribui à mediação pela narrativa: a refiguração de si, proposta pela narrativa, traz à luz um aspeto do conhecimento que o homem tem de si e que é necessário não esquecer: ele é originariamente uma interpretação de si e a apropriação que o leitor faz da identidade do personagem fictício é o veículo privilegiado dessa mesma interpretação. Esta apropriação permite-nos entender a nova ordem que a humanidade introduz no mundo: o mundo personalizado ou ético (desejo de uma vida boa), que é constituído pelo cruzamento e avaliação das várias histórias de vida que se desenrolam no tempo.

Já Aristóteles, lembra Ricoeur, introduzia esta avaliação ética quando referia que os personagens ou são melhores, como na tragédia, ou piores e iguais a nós, como na comédia. Então, a compreensão narrativa é um novo modelo de inteligibilidade, assemelha-se ao juízo moral e conduz à sabedoria prática, na medida em que explora os caminhos por meio dos quais a virtude e o vício conduzem ou não à felicidade e à desgraça.

Por outras palavras, mediado pela narrativa histórica, pela sua abordagem do passado e ainda pelo «como se» metafórico da narrativa de ficção, o si mesmo constitui-se plenamente pela influência histórica e ética dos personagens das grandes histórias que leu. O que quer dizer que no seu trajeto de identificação se interpõe para o homem o modelo ético do outro e que ele não se configura já segundo o modelo do solilóquio nem tão pouco de forma imediata; o eu é a sua história, logo, também o que leu e assimilou dos outros e do efeito histórico das grandes decisões da vida em situações difíceis.

O personagem ajuda-nos a ver que a pessoa tem, para além de determinadas características biológicas e psicológicas ou mentais, uma história é, na sua própria história, o efeito histórico dos modelos éticos e narrativos que recebeu. «A pessoa compreendida como personagem da narrativa não é uma entidade distinta das *suas`experiências`*. Muito pelo contrário, ela partilha o regime da identidade dinâmica próprio da história contada. A narrativa constrói a identidade do personagem, a que podemos chamar a sua identidade narrativa, ao construir a da própria história contada. É a identidade da história que faz a identidade do personagem»⁷⁶⁴ e que consegue dar um sentido às aporias do tempo vivido.

A humanidade do homem surge no tempo, requer o tempo como condição do seu reconhecimento e sendo a narrativa a estruturação do tempo vivido, é compreensível que a identidade de si decorra para si através da mediação narrativa. A narrativa é condição do reconhecimento que faço de mim enquanto identidade *idem* e *ipse* e enquanto coesão de vida. A conexão dos vários, e por vezes dispersos, acontecimentos que entretecem a minha vida só pode ser feita por meio da narrativa. Daí o seu poder catártico e o repto que ela me lança: é de facto, no leitor que acaba o percurso da mimese, isto é, no prazer que este tem no *reconhecimento* da verdade e justeza do que é representado pela narrativa. O prazer do reconhecimento de si por meio da linguagem icónica é o resultado do prazer catártico da leitura.

Com efeito esta é uma apropriação que me despoja do eu imediato, me implica na realização do sentido do texto e me obriga a reapropriar-me de forma narrativa, em ordem a poder ser responsável. A aplicação é em Ricoeur a competência que o leitor desenvolve, transformando-se, em ordem a usar a semântica da ação que a narrativa lhe fornece. Reconhecer e apropriar uma semântica do agir que lhe permite cuidar melhor do mundo e das suas próprias possibilidades, ordenando os incidentes discordantes da sua vida, eis o prazer do reconhecimento proporcionado pela leitura.

⁷⁶⁴ P. Ricoeur, *Soi même comme un autre*, (Paris: Seuil, 1990), 175.

CAPÍTULO XII

DE GADAMER RICOEUR: A LINGUAGEM E A POLIS

1. A crítica hermenêutica do *cogito*

O *cogito* cartesiano é, sem dúvida, uma das formulações mais marcantes do moderno pensamento da subjetividade: pelo seu poder e impacto ele inaugurou o reino das filosofias da subjetividade e, com elas, uma determinada linha do pensar que esqueceu o primado da cidade e dominou até hoje o horizonte do filosofar. De acordo com este modelo, a própria linguagem foi considerada mera roupa de um pensamento uniforme em todos os sujeitos pensantes e a praxis vivida andou inteiramente conduzida pelo saber científico que, para além de estar em grande desenvolvimento, dissolveu diferenças e procurou a uniformização. É este modelo metafísico dualista que ainda hoje é vigente nos defensores filosóficos do transhumanismo e sua defesa da criação de um pós-humano sem um corpo de carne, isto é, que não sofra não adoença nem morra.

É justamente contra esta metafísica da subjetividade pura e desencarnada, a da modernidade, que acompanha o desenvolvimento da ciência e reduz o mundo a quadro diante do olhar, que a filosofia hermenêutica pós-heideggeriana se eleva. Ela contesta a referida metafísica em nome do primado da condição finita, logo múltipla, da subjetividade humana que surge sempre já situada ou mesmo lançada numa família, numa cidade e num estado, isto é, num mundo sempre recebido. Como tal ela surge situada num espaço já dito e narrado por outros, isto é, num mundo sempre marcado por

horizontes relativos e por um fenômeno de transmissão temporal que exige recepção, diálogo e apropriação.

É pois sobre a especificidade da concepção hermenêutica de subjetividade enraizada que vamos pensar. Devemos começar por dizer que a hermenêutica não rejeita a subjetividade como característica do ser humano. Repensa-a no entanto a partir da sua condição corpórea e linguística e cidadã. Mas para nos entendermos realmente, pois vamos falar de concepções diferentes de subjetividade, precisamos de começar por recorrer a Descartes. Este filósofo fundou a existência do *cogito*, provou a natureza puramente pensante deste, a sua condição imediata e não relacional, uma vez que o intuito do filósofo era justamente afastar toda a dúvida e fundar uma racionalidade que conduzisse a certezas: «Na metafísica de Descartes, o ente foi definido pela primeira vez como a objetividade de uma representação e a verdade como a certeza da representação. Ora, com a objetividade surge a subjetividade, neste sentido segundo o qual o ser certo do objeto é a contrapartida da posição de um sujeito. Assim temos ao mesmo tempo a posição do sujeito e a proposta da representação»⁷⁶⁵.

Sabemos também que na base de uma tal concepção de subjetividade, a modernidade pôde desenvolver uma ideia específica de saber, de qualidade claramente operatória, logo, aquela que como nos diz Gadamer «conferiu à ciência experimental um novo estatuto e uma clara dimensão social e política»⁷⁶⁶. Com ela instalou-se no ocidente, o valor absoluto da racionalidade calculadora e instrumental que Heidegger tão bem caracteriza na sua conferência «Sérénité»⁷⁶⁷. Esta nova concepção de ciência, puramente representativa e dominadora, a racionalidade pragmática e operatória que veio a dar origem à tecnociência, deixou de lado como não científica toda uma outra forma mais ética, estética e política de pensar.

⁷⁶⁵ P. Ricoeur, «*Heidegger et la question du sujet*», in Ricoeur, *Le conflit*, 226.

⁷⁶⁶ Gadamer, *Über die Verborgenheit*, 17.

⁷⁶⁷ M. Heidegger, *Gelassenheit*, (Gunther Neske, Pfullingen: 1959).

Assim, a investigação científica dominante separou-se dos valores⁷⁶⁸ que permitem exercer a cidadania e, desenraizada do mundo da vida, ela acabou por converter-se numa superestrutura que se estende à vida social do homem, isto é, num caminho que inaugura inúmeras transformações do agir humano, reduzindo este à figura do trabalho e, na linguagem de H. Arendt, o homem à condição de animal *laborans*. O saber técnico evita justamente o grande visado da *phrónesis*: a possibilidade humana de escolha ponderada das possibilidades reais. Assim se explica a crise ética dos nossos dias e toda uma *praxis* disseminada por múltiplas especializações que, sabendo operar com eficácia, não sabem, muitas vezes, o que fazer com os seus próprios resultados.

É que, de facto, e como o autor nos recorda: a condução da vida humana segundo o modelo da racionalidade calculadora, primordialmente baseado em utilidades e proveito económico, esquece a interrogação sobre os valores e rituais da convivência e conduz inevitavelmente a sérios conflitos, que clamam pela necessidade de uma nova racionalidade⁷⁶⁹. Compreende-se neste sentido o *boom* das éticas aplicadas dos dias de hoje e os problemas surgidos desde a segunda metade do séc. XX pela aplicação puramente técnica de teorias fragmentadas ao âmbito sempre concreto, afetivo e solidário do mundo público dos homens. Todos estes problemas refletem a necessidade de uma racionalidade que respeite a dignidade do ser humano e o sentido verdadeiramente relacional da sua *praxis*.

Com efeito o homem quando reduzido a trabalhador é um homem insatisfeito, logo é necessário repensá-lo, a si e à sua razão; o que nos obriga a atualizar a célebre distinção kantiana entre pessoas e coisas, percebendo claramente que o homem visa fins próprios que não podem, de modo algum, reduzir-se a um puro cálculo de meios. A lógica instrumental dos meios, aquela que tem transformado

⁷⁶⁸ Gadamer, *Das Erbe*, 100.

⁷⁶⁹ Gadamer, *Das Erbe*, 10-11.

radicalmente o agir e que acabou por introduzir hoje a necessidade de voltar ao questionamento ético, não pode substituir-se a uma ponderação dos fins.

Isto quer dizer que a retomada do *cogito* só é hoje possível por meio de um movimento que parta da intencionalidade do mundo vivido do agir e se oriente para a difícil questão do sentido deste estar com outros no mundo⁷⁷⁰. Será ele puramente técnico ou visará como queria Aristóteles o horizonte da felicidade?

Tal é o motivo da racionalidade hermenêutica: ela sabe que, depois das críticas da filosofia da suspeita à falsa natureza imediata do *Cogito* e depois da fenomenologia da passividade, há que meditar seriamente o significado da inscrição linguística da subjetividade humana, nomeadamente, a partir do que ficou esquecido pela modernidade: o mundo da vida com as suas alegrias e tragédias e por isso com as suas linguagens próprias. A retomada do *eu sou* passa hoje pela prova da dúvida, logo, ela exige uma hermenêutica dos testemunhos, dos textos, das instituições e ações deste único ente que se faz um si mesmo singular e que não se reduz mais à transparência do *cogito*. O *sum* é de facto uma realidade opaca, por detrás do *cogito*, excede-o e é o grande enigma deixado em aberto pelas hermenêuticas da suspeita: o que é que eu sou afinal?

Como posso perceber que sou sujeito? É esta a grande questão a que a hermenêutica apenas responde de forma mediata por meio da compreensão das figuras e testemunhos temporais deste *sum* que deve agora de atestar as suas capacidades para finalmente poder ser entendido. Este novo caminho exige um longo desvio hermenêutico pela alteridade e pela mediação das instituições, quer isto dizer, pela dimensão semântica da nova compreensão de si e pela dos testemunhos, sempre languageiros e institucionais da humanidade.

Tal é o horizonte da reflexão hermenêutica: a subjetividade atesta-se para si e testemunha-se para os outros; acedemos-lhe já não pelo modelo

⁷⁷⁰ P. Ricoeur, *Le conflit*, 229

da visão, mas pelo da relação, da solicitude e da praxis. Isto é, sempre por meio da atividade e da linguagem deste único ente que é capaz de ser sujeito: «A irrupção da linguagem é o advento do ser-aí, pois a irrupção do ser-aí significa que o ser é trazido à palavra na linguagem»⁷⁷¹. Neste sentido, podemos dizer que a Hermenêutica filosófica, nomeadamente a de H.- G. Gadamer e de P. Ricoeur, concretizam o programa fenomenológico da urgência de um retorno às próprias coisas, reinterpretando, a partir da linguagem e dos seus usos, a superstição naturalista moderna do primado dos factos sobre o mundo relacional da vida.

2. Repensar a subjetividade na base do agir

Qual então o significado específico das ideias de subjetividade e racionalidade no horizonte da filosofia hermenêutica contemporânea? Vamos então falar de Gadamer e de P. Ricoeur, particularmente das suas críticas à moderna limitação da racionalidade filosófica à problemática do conhecimento e à manipulação do mundo, entretanto reduzido a paisagem diante do olhar. Refiramo-nos pois e em primeiro lugar ao que a hermenêutica rejeita: o modelo de soberania epistemológica e antropológica do sujeito (narcísico) moderno, o famoso *cogito* exaltado da modernidade que, já de acordo com o parágrafo 6 de *Ser e tempo*, partilha os grandes pressupostos da metafísica.⁷⁷²

Lembremos que neste parágrafo, Heidegger mostrava-nos que a crítica *ao sujeito- Cogito* é uma parte integrante da destruição da história da ontologia⁷⁷³. Mas entendamo-nos quanto a este assunto: a

⁷⁷¹ P. Ricoeur, *Le conflit*, 231.

⁷⁷² P. Ricoeur, *Le conflit*, 225.

⁷⁷³ P. Ricoeur, *Le conflit*, 224: «La contestation du *Cogito* constitue une partie de la destruction de l'histoire de l'ontologie, telle qu'elle est poursuivie dans l'introduction de *Zeit und Zeit*. Dans le fameux paragraphe consacré à Descartes (§ 6), nous lisons que l'assertion du *Cogito sum* procède d'une omission essentielle: celle d'une ontologie de l'être- là».

destruição hermenêutica do *cogito* não significava em Heidegger uma total aniquilação do *eu sou*, apenas a ideia de que este tinha de ser reinterpretado, uma vez que, com a questão da finitude e do tempo, a tónica se deslocara de uma filosofia que parte do *cogito*, como verdade primeira, para uma filosofia que parte da questão do ser como a questão esquecida pelo *cogito*⁷⁷⁴.

É pois a grande tese que deu origem à modernidade que a hermenêutica recusa a partir de Heidegger. Que tese é esta? A identificação cartesiana de duas noções: a ideia de *subjectum* como fundamento e a ideia de *subjectum* enquanto eu. Com Descartes, de facto, o homem tornara-se o primeiro e real *subjectum*, o primeiro e real fundamento⁷⁷⁵. O que significa que o sujeito, enquanto eu mesmo, transformou-se na modernidade no centro a partir do qual tudo era entendido; o mundo convertia-se assim num quadro disponível, numa pura representação do *cogito*.

Claro que isto só era possível porque se omitia a realidade do *sum*, por outras palavras porque a certeza absoluta do *cogito* dispensava o filósofo de colocar a questão do sentido deste ente. É no contexto da racionalidade científica que surge o *cogito*, como princípio da subjetividade moderna, o que significa que esta pertence à época do mundo como representação e quadro. «O carácter de representação do ente é o correlato da emergência do homem como sujeito»⁷⁷⁶.

Recuperar então o sentido originário do eu sou, isto é, a capacidade que tem o ente humano de se referir a si mesmo como sujeito, exige que a hermenêutica comece por contestar radicalmente o *cogito*: Todos conhecemos a primeira frase de *Ser e tempo*: a questão do ser caiu hoje no esquecimento». O que é importante nesta afirmação é o facto de o problema do ser passar a surgir como uma questão, a questão do homem,

⁷⁷⁴ P. Ricoeur, *Le conflit*, 224.

⁷⁷⁵ P. Ricoeur, *Le conflit*, 226.

⁷⁷⁶ P. Ricoeur, *Le conflit*, 227.

ou mais precisamente acontecer no tratamento do conceito de questão, o qual faz referência a um si mesmo, o interpelado na questão do ser.

O ente humano é capaz de ser sujeito porque começa por ser interpelado pela questão do ser. O *Dasein*, lembra-nos Heidegger, é um ente especial entre todos os outros, porque é o único tocado pela questão do sentido e orientado pelo questionado, isto é, pela coisa a respeito da qual a questão é colocada⁷⁷⁷. Com esta questão descobre-se, ao mesmo tempo, uma nova possibilidade da filosofia do *ego*, a *filosofia do eu sou um ser interpelado*, na medida em que já não sou constituído por certezas mas pela própria indagação. Sou um ser de possibilidades, isto é, não pré-determinado que tem entre outras a possibilidade de colocar a questão do ser e do sentido.

Que ser é este, afinal? Um ser com outros, um ser finito — de outro modo não se questionava— e já lançado numa situação hermenêutica de interação e partilha de redes de utensílios e significados intramundanos. É, pois, necessário encarar a finitude e a corporeidade do eu penso e perceber claramente o que a entretece: a dimensão praxística da relação com utensílios, com os outros e consigo mesmo e a experiência de contraste entre o âmbito fáctico que me constitui e o possível da nomeação.

Como perceber então esta tripla dimensão? Há que partir dos signos e instituições, dos textos e do conjunto de testemunhos (história e ficção) que atestam a ligação do eu ao outro, e a do eu à sua circunstância relacional (a cidade) e simultaneamente à dimensão da sua incondicionalidade.

Por outras palavras: a crítica hermenêutica do *cogito* e da racionalidade instrumental, aposta na linguagem simbólica da pólis, em sentido lato, dado que acredita na significação relacional do *eu sou*, isto é, não rejeita totalmente a possibilidade do *cogito*. Quer, antes, desvinculá-lo de toda a ideia de fundamento e re-interpretá-lo a partir

⁷⁷⁷ P. Ricoeur, *Le conflit*, 224.

da experiência marcante do séc. XX: a da praxis, a da cidadania e da solidariedade. Ora, finitude significa estar já lançado numa situação marcada por instituições, sendo a primeira das quais a linguagem; significa partir de tradições e de interpretações do mundo, ser um ser relacional, uma praxis de vida, a praxis temporal daquele que se faz questão, palavra, logo que não é já um ser soberano e solitário, mas um núcleo relações dialogais e institucionais.

É o eu sou relacional ou cidadão que a hermenêutica tem em mira: aquele que, nas palavras de Gadamer, quando se descobre, percebe imediatamente a sua inscrição no diálogo, a sua pertença a textos, tradições ou a um efeito de sentido já sempre recebido e aceite como necessário à vida prática. O novo sujeito é o homem da interação, isto é, já sempre situado num horizonte plural mas não meramente virtual do sentido e chega sempre demasiado tarde para suspender todas as suas crenças e diálogos já efetuados e começar tudo de novo a partir de um grau zero de pressupostos e de efeitos históricos.

Com efeito, para a hermenêutica filosófica de Gadamer e seguidamente para a de Ricoeur são as condições de possibilidade do agir com outros que permitem perceber o verdadeiro sentido de toda a subjetividade e que determinam ainda o sentido originário da racionalidade. Sem a inscrição num mundo simbólico e axiológico comum não há subjetividade. É o mundo da vida relacional, situado na cidade e governado por valores, crenças e ideários comuns, que permite a construção da identidade subjetiva e o enraizamento da racionalidade hermenêutica. Esta sabe que o *cogito* moderno representava um sujeito virtual sem corpo nem espaço, uma vez que o humano é concreto. Isto é, parte sempre de pressupostos, resultado da sua pertença a um horizonte cultural e histórico particular e que estes mais não são do que o sintoma de que o real se diz de múltiplos modos, sendo traduzido por diferentes situações, o que quer dizer que devo perceber que só com a alteridade histórica e concreta do outro tu consigo fazer sentido.

A reabilitação do sentido positivo dos pressupostos de todo o conhecer é assim o tema chave da crítica dialógica de Gadamer à racionalidade abstrata da modernidade iluminada⁷⁷⁸. Ela lembra-nos, fundamentalmente, que não podemos construir a nossa identidade sem a linguagem do outro. A reflexão sobre si próprio é apenas uma centelha na corrente fechada da nossa vida histórica. «Por isso os preconceitos de um indivíduo constituem a realidade histórica do seu ser muito mais do que os seus juízos (...)»⁷⁷⁹.

Os preconceitos, sublinhados por Gadamer como condição do exercício da racionalidade plural, cumprem pois uma dupla função: lembram-nos por um lado a condição profundamente fáctica⁷⁸⁰ de toda a racionalidade logo apontam para algo que nos escapa, a nossa passividade e sublinham, por outro, a nossa condição profundamente ética e dialógica. Somos afinal seres plurais e seres cuja existência resulta dos nossos atos com os outros. Daí importância dos preconceitos: eles são categorias práticas indicadoras das nossas raízes que mostram que a nossa compreensão é um projeto inacabado de sentido, uma mediação frágil e provisória logo capaz de se expor ao outro à outra cultura ou perspectiva. Esta questiona-me e faz-me finalmente reconhecer que talvez eu não tenha toda razão⁷⁸¹.

Gadamer defende assim o valor simbólico e formativo do diálogo que nós somos e fala-nos da posição chave da literatura⁷⁸², enquanto *medium* da relação entre línguas, culturas e diálogo. A própria educação pela exposição ao texto é considerada como arte de crescimento interior pelo facto de permitir aprender a poder não ter razão. Ler é

⁷⁷⁸ Cf., neste sentido, M. Luísa Portocarrero Silva, *O Preconceito em H-G. Gadamer: sentido de uma reabilitação*, (Lisboa: FCT / JNICT, 1995).

⁷⁷⁹ H.-G. Gadamer, *Wahrheit I*, 281.

⁷⁸⁰ Cf., J. Grondin, *Le tournant herméneutique de la pensée contemporaine* (Paris: Puf, 2003), 114

⁷⁸¹ Gadamer, *Wahrheit I*, 311, 345-346.

⁷⁸² Cf., Gadamer, *Wahrheit I*, 165.

pensar, desinvestir-se do seu narcisismo e horizonte estreito e por-se no lugar do outro. Processo de que devo dar testemunho na vida cidadã da praxis, enfrentando outras interpretações e alargando horizontes.

São pois as condições humanas da convivência e do serviço ao outro⁷⁸³, sem nunca esquecer a particularidade própria, que constituem o verdadeiro motivo gadameriano da crítica do primado exclusivo do método e da sua racionalidade estritamente descritiva e operatória. Tal crítica promove um modelo novo de racionalidade, a racionalidade política e dialógica cujas grandes categorias são os preconceitos em sentido positivo, o diálogo dos horizontes historicamente diferentes, a aplicação e a arte de poder não ter razão.

É esta a problemática central da filosofia hermenêutica de Gadamer: a promoção de uma racionalidade prudencial, próxima da *phrónesis* aristotélica e tão necessária para responder hoje ao problema da dissolução da coesão social própria da praxis contemporânea.

Reconhecer uma ordem simbólica comum, na qual estou desde logo inserido e que não se reduz pelo facto de ser partilhada, comportar-se e atuar em solidariedade⁷⁸⁴, tal é a condição decisiva da *praxis* que, diferentemente da ação animal, não é mera impulsividade. A visada do silogismo e da reflexão prática, ensinou-nos Aristóteles, é a decisão que pressupõe conselho, daí que no agir prático o homem não atue, apenas de acordo com o próprio arbítrio, mas, pelo contrário, a partir da inscrição numa ordem simbólica prévia, determinando em comum e através da interação os assuntos comuns⁷⁸⁵.

Relembrando Aristóteles e a sua sabedoria prática, pretende Gadamer ultrapassar o vazio ético dos nossos dias, aquele que se traduz precisamente no esquecimento moderno do valor da deliberação e no

⁷⁸³ Gadamer, *Wahrheit I*, 316. « Auslegung des gesetzlichen Willens, Auslegung der göttlichen Verheißung zu sein, das sind offenkundig nicht Herrschafts, sondern Dienstformen».

⁷⁸⁴ Gadamer, *Vernunft*, 77, 63.

⁷⁸⁵ Gadamer, *Vernunft*, 70.

problema atual por ela representado: pensar os valores comuns e ideias que permitem a vitalidade da cidadania. De acordo com o filósofo, «a origem deste embaraço filosófico é constituída por um elemento comum à nossa cultura e que diz respeito ao papel desempenhado pela ciência experimental moderna na vida e na consciência da humanidade.

A decisão exige, pelo contrário, hermenêutica e não esqueçamos: é profundamente ética a tarefa da hermenêutica filosófica já que ela surge sempre ligada ao mundo simbólico da interação e, por esse mesmo facto, ao que o funda enquanto tal: textos, histórias, valores, leis, que atestam simultaneamente a condição sempre situada, intencional, e excêntrica do agir humano. Porque é finito e plural, ele nunca pode começar tudo de novo.

Daí que Gadamer considere ser a aplicação o núcleo fundamental da racionalidade e subjetividade hermenêutica. Nela se joga toda a diferença entre saber fazer e agir com os outros. A racionalidade operatória sabe fazer, sabe intervir no mundo, modificando-o de acordo com um plano previamente determinado ao qual não há que fugir. Mas «quem é interpelado tem que ouvir, quer queira, quer não. Não pode afastar os seus ouvidos como o faz ao olhar algo, podendo olhar para uma direção determinada»⁷⁸⁶

Ao nível do agir com outros a razão exige deliberar, ponderar e decidir em diálogo com a situação que exige decisão. Vimos já que Gadamer fala em preconceitos e fusão de horizontes diferentes mas vai encontrar o modelo desta nova racionalidade hermenêutica na Ética aristotélica e na hermenêutica jurídica. Recorramos ao modelo da ética aristotélica. O que impressiona Gadamer na Ética do Estagirita, em suma, o que faz a sua atualidade, é o facto de Aristóteles ter defendido o saber ético, a *phrónesis*, como um conhecimento especial que se adquire pela prática e pela educação, um saber que se realiza no agir e que pressupõe uma relação muito específica entre o universal e o particular. Que relação é esta? Uma verdadeira aplicação hermenêutica:

⁷⁸⁶ Gadamer, *Wahrheit I*, 553.

«O ser ético enquanto comportamento especificamente humano distingue-se do ser natural porque não é pura e simplesmente redutível a um conjunto de capacidades ou forças agentes. O homem é pelo contrário um ser que apenas se torna naquilo que é e adquire o seu comportamento pelo que faz pelo modo como age (...), a tarefa própria da consciência ética é de avaliar uma situação concreta à luz das exigências éticas mais universais»⁷⁸⁷.

3. Da ação à identidade

Assim desponta a racionalidade do cuidar que não esquece a pessoa e a sua constituição marcada pela desproporção e pela falibilidade.⁷⁸⁸ Este é, por sua vez, o motivo da crítica ricoeuriana ao *cogito*, enquanto princípio da subjetividade e da racionalidade. A filosofia do *cogito* esqueceu, segundo o filósofo francês, o homem falível, a sua miséria e o longo caminho de atestação das suas capacidades, de mediação de si que começa justamente pela experiência de contraste que representa a confissão, ou seja, a afirmação originária de si, apesar do mal, expressa pela linguagem.

Para o filósofo francês o problema começa por ser o da concretização do *eu posso* da modernidade que ele considera profundamente irreal, pensando-o assim no contexto de um *eu quero*, marcado por sua vez, pela dialética de voluntário e de involuntário⁷⁸⁹. É a partir de uma filosofia do corpo próprio em diálogo com as ciências do corpo objeto⁷⁹⁰ que o filósofo quer começar a pensar. O objetivo é descobrir a partir da dialética da passividade e da espontaneidade do homem finito, os signos que nele dão testemunho da emergência do esforço e da liberdade

⁷⁸⁷ H.-G. Gadamer, *Le problème*, 50-51.

⁷⁸⁸ Cf. Ricoeur, *Philosophie de la volonté. Finitude et culpabilité I, L'homme faillible*. (Paris: Aubier, 1960)

⁷⁸⁹ Cf., Ricoeur, *L'homme faillible*, 8.

⁷⁹⁰ Cf., Ricoeur, *Philosophie de la volonté. Le volontaire et l'involontaire* (Paris: Aubier, 1960)

vulnerável, sofredora, mas apesar de tudo uma capacidade de agir, de iniciar uma nova ordem, por meio de um poder de dizer e de escolher.

Para Ricoeur é o mal sofrido pelo homem que obriga a questionar seriamente o tradicional modelo de racionalidade, sempre preocupado com a fundamentação da sua sistematicidade e conhecimentos. A racionalidade hermenêutica desistiu da fundamentação absoluta, porque parte da vida que se afirma e significa. Isto é, do que na vida vivida, segundo a forma de tempo e espaço simbolicamente mediados, escapa às representações puramente teóricas e exige a atestação de uma afirmação originária. Vida que surge com o acontecimento de uma força, a de *um eu sou* que, dominado muitas vezes pelo sofrimento, se manifesta desde logo na relação com o outro, possibilitada pela linguagem não concetual da confissão ou lamentação⁷⁹¹. Trata-se neste caso de um eu sou que não se caracteriza de modo algum pela visão e pela atitude teórica de posse, mas pela ação, pelo testemunho e pela relação de responsabilidade. Esta nova lógica da atestação e da responsabilidade, que substitui a da subjetividade transcendental, pressupõe a capacidade que a vida tem de se fazer pessoa, ao designar-se a si mesma perante outros e deixar-se atribuir a si a sua ação, reconhecendo-se como o seu verdadeiro autor⁷⁹².

Quatro são os grandes traços que permitem, segundo Ricoeur, identificar esta vida que se significa e atesta como pessoa e que permitem ainda percebê-la no seu esforço temporal para ser: a *linguagem*, a *ação*, a *narrativa* e a *vida ética*. Sou de facto, vida dotada da capacidade de poder falar, de poder agir, de poder contar a minha história, de poder considerar-me responsável pelos meus atos e deixar que estes me sejam imputados como ao seu verdadeiro autor.

Estas capacidades, que outras formas de vida não possuem, atestam-se sempre na linguagem simbólica e narrativa e expõem a nova consciência,

⁷⁹¹ Cf, Maria Luísa Portocarrero (ed) *Mal, símbolo e justiça*, (Coimbra Faculdade de Letras: 2001)

⁷⁹² P. Ricoeur, *Philosophie de la volonté. II. Finitude et culpabilité La symbolique du mal*, (Paris: Aubier, 1960), 14-15.

descentrada pela linguagem, à interpretação e ao conflito das interpretações suscitado pelo poder mimético dos símbolos ⁷⁹³. A consciência não é pois um dado imediato e adquirido para sempre, mas apenas «um primeiro passo que não pode ser seguido por nenhum outro, enquanto o *ego* do *ego Cogito* não se tiver recuperado no espelho dos seus objetos, das suas obras e finalmente dos seus atos»⁷⁹⁴. O que significa que a filosofia deve refletir seriamente sobre a inscrição histórica e simbólica da razão e sobre a crise da ideia fundamentação última. Mas, antes de mais, sobre as possibilidades poéticas e práticas que a liberdade humana tem de se atestar, em ordem a que se possa compreender a imbricação do eu e do outro na nova ideia de subjetividade singular.

O que faz a identidade de uma pessoa não são nesta perspetiva apenas os traços herdados: isto é elementos biológicos que perduram ao longo do tempo; mas antes a coesão narrativa de uma vida, em que a diversidade das ações vividas — vida profissional, lúdica, familiar etc.— é reunida e unificada numa história com sentido. Ora, dizer que a pessoa tem uma história ou é a sua própria história, é reconhecer simultaneamente que não existe história de uma pessoa singular que não seja também a história de outras pessoas.

A pessoa pode então entender-se a partir do conceito de racionalidade narrativa: é a vida examinada e narrada que diz por meio de uma estrutura simultaneamente objetiva e reflexiva a capacidade relacional e interativa⁷⁹⁵ daquele ente que se faz pessoa singular⁷⁹⁶. É ela que revela a historicidade do sujeito e que permite entender a

⁷⁹³ Cf., Maria Luísa Portocarrero *A hermenêutica do conflito em P. Ricoeur*, (Coimbra: Minerva, 1992).

⁷⁹⁴ Ricoeur, *Le conflit*, 21

⁷⁹⁵ P. Ricoeur « *Lectio magistralis*. Université de Barcelone, 24 avril 2001 » in Domenico Jervolino, *Une herméneutique de la condition humaine*, org. Domenico Jervolino (Paris: Ellipses, 2002), 83: « (...) le discours est adressé (...). Une même structure dialogale se laisse discerner au plan de l'action: l'action est action avec, action contre, dans un contexte d'interaction, dramatisé par le conflit et la violence »

⁷⁹⁶ Ricoeur, *Lectio magistralis*, 83: « (...) le récit dit le 'qui' de l'action»

intencionalidade da vida que se faz um si mesmo, apto e responsável, porque verdadeiramente capaz da linguagem e de ser imputável. É enfim a distinção entre *mesmidade* e *ipseidade* que ilustra em Ricoeur a possibilidade de compreensão sempre indireta, do que constitui uma subjetividade responsável.⁷⁹⁷ Esta não é nem o *sujeito exaltado e virtual* da modernidade, nem o *sujeito humilhado* de Nietzsche, mas refere o único ente capaz de falar e de se assumir como sujeito dos seus discursos; capaz de ser autor dos seus feitos, de ações intencionais e de iniciativas que mudam realmente o curso das coisas e têm efeito sobre os outros; capaz de se situar numa narrativa de vida, apto para ser ao mesmo tempo o narrador e o personagem da sua própria história e de, por meio da avaliação ética desta, poder constituir-se como um ser imputável⁷⁹⁸.

O ser humano é o único modo de vida cujo verdadeiro poder consiste na atestação de si mesmo, noção que o filósofo define «como uma espécie de crença, um crédito aberto à convicção prática, uma confiança na sua própria capacidade que recebe apenas a sua confirmação do seu próprio exercício e da aprovação que lhe dão»⁷⁹⁹.

A *ipseidade*, verdadeiro rosto da nova subjetividade cidadã requer, como paradigmas as categorias éticas (e temporais) da atitude, do testemunho, da promessa⁸⁰⁰, do compromisso e da responsabilidade. E é justamente a função narrativa da linguagem humana o único suporte desta *ipseidade* ou autonomia intimamente ligada à polis porque vinculada à *solicitude* para com o próximo e à justiça relativa a todos⁸⁰¹.

⁷⁹⁷ Cf., P. Ricoeur, *Soi-même*.

⁷⁹⁸ Cf., P. Ricoeur, *Le juste* (Paris: Esprit, 1995),. 30-32.

⁷⁹⁹ P. Ricoeur, *Le juste*, 2 (Paris: Esprit:2001), 89.

⁸⁰⁰ Cf., Ricoeur, *Le juste*, 2, 92: « En dépit du changement, nous attendons d'autrui qu'il réponde de ses actes comme étant le même qui hier a agi et aujourd'hui doit rendre des comptes et demain porter les conséquences. Mais s'agit-il encore de la même identité ? Ne faut-il pas, prenant pour modèle la promesse base de tous les contrats de tous les pactes, de toutes les ententes, parler d'un maintien de soi malgré le changement -maintien au sens de parole tenue ? C'est ici que je suggère, après d'autres, y compris Heidegger, de parler d'ipséité plutôt que de mêmété».

⁸⁰¹ Ricoeur, *Soi-même*, 30.

O que faz da pessoa um sujeito racional e autónomo é, pois, a sua capacidade de ser a origem do seu próprio agir (é vida que não está manietada pelas leis da causalidade física) e de por ele responder, isto é, a sua capacidade de auto-estima⁸⁰² e de imputação⁸⁰³. De outro modo, é a aptidão que ela possui para se submeter, como ser singular, às exigências de uma ordem simbólica e comunitária, que lhe permite inaugurar no mundo uma nova ordem e o exercício da sua responsabilidade. Tudo isto é possível pela capacidade de cada um para conduzir a sua vida de acordo com a ideia de coerência narrativa⁸⁰⁴.

E é por meio da estreita correlação estabelecida pela narrativa entre ação, personagens e ideal de uma vida boa e ainda pelo tratamento narrativo dos personagens, através das peripécias que os conduzem à felicidade ou infelicidade, que a pessoa encontra a verdadeira configuração da sua subjetividade ética ou *ipseidade*. Abordada como personagem da sua própria história, cada pessoa é capaz de referir a si os seus atos, percebendo que não é de modo nenhum nem uma entidade distinta das suas experiências, nem tão pouco existe separada do outro.

Pelo contrário é nos seus atos e por meio da relação com a alteridade, que lhe devolve a imagem de si, que ela se realiza enfim na pólis como vida significativa. Daí a necessidade da inscrição desta forma de vida, que se faz sujeito capaz, não apenas nas exigências de uma ordem linguageira, simbólica ou narrativa, mas num corpo político, presente desde logo ao nível da cidade, que permita que as suas capacidades se tornem reais. Com efeito, as relações do sujeito com a alteridade são de dois tipos: com a alteridade interpessoal e com a institucional. A filosofia dialógica não pode limitar-se às relações com o tu, como o

⁸⁰² Ricoeur, *Le juste* 2, 95: « Nous appellerons estime de soi la forme éthique que revêt la revendication de singularité ».

⁸⁰³ Ricoeur, *Le juste* 2, 97: « L'imputabilité est la capacité d'être tenu pour responsable de ses actes comme étant leur véritable auteur ».

⁸⁰⁴ Ricoeur, *Le juste*, 2, 294: « Disons donc dès maintenant qu'est autonome un sujet capable de conduire sa vie en accord avec l'idée de cohérence narrative » ; cf., ainda, 98 .

fez Gadamer, pois a este face a face falta sempre a relação ao terceiro que é tão primitiva como a relação ao tu. Daí o interesse de Ricoeur pelas mediações institucionais e pela justiça.

As linguagens institucionais da pólis estão, segundo o filósofo francês, em continuidade com a forma de poder e vulnerabilidade que caracteriza o homem capaz, conferem-lhe duração e estabilidade e projetam ainda «o horizonte da paz pública, compreendida como a tranquilidade da ordem»⁸⁰⁵. Sem a mediação da alteridade que lhe outorga o poder institucional, o indivíduo é apenas um esboço de homem, o que significa que só é subjetividade verdadeira enquanto é um sujeito de direito⁸⁰⁶. Só a relação ao terceiro, enquanto pano de fundo da relação ao tu é capaz de dar uma base segura à mediação institucional que é exigida pela categoria do cidadão. É a este nível que surge a linguagem dos contratos e dos pactos de todas as espécies que dão uma forma jurídica à troca das palavras. Os pactos devem ser respeitados, tal é a regra institucional do reconhecimento que ultrapassa sempre o face a face da relação eu-tu.

⁸⁰⁵ Ricoeur, *Le juste*, 2, 38.

⁸⁰⁶ Ricoeur, *Le juste*, 2, 39- 40.

(Página deixada propositadamente em branco)

CAPÍTULO XIII

RETÓRICA E HERMENÊUTICA

1. A transformação humanista da retórica

Corrigir o individualismo da moderna concepção de autoconsciência, eis o objetivo fundamental da meditação gadameriana sobre a proximidade essencial — nem sempre corretamente valorizada — de Hermenêutica e Retórica.

O nosso tema é a Hermenêutica, diz-nos, «e para ela é primordial a relação com a Retórica»⁸⁰⁷. A Hermenêutica (...) tem uma temática própria. Apesar da sua generalidade formal ela não pode integrar-se legitimamente na lógica»⁸⁰⁸. «Ainda que não soubéssemos que a Hermenêutica moderna se desenvolveu como uma espécie de construção paralela à Retórica, em referência à recuperação do aristotelismo por Melanchton, o problema da Retórica no âmbito de uma teoria da ciência seria o verdadeiro ponto de orientação. A capacidade linguística e a capacidade de compreensão possuem obviamente a mesma amplitude e universalidade»⁸⁰⁹

É o significado hermenêutico da transformação operada na Retórica pelo efeito da recuperação humanista da antiguidade clássica e ainda

⁸⁰⁷ H.-G. Gadamer, *Wahrheit* II, 305: «Unser thema ist die Hermeneutik, und für sie steht ihre Beziehung zur Rhetorik im Vordergrund».

⁸⁰⁸ Gadamer, *Wahrheit* II, 112: «Hermeneutik hat (...) eine eigenständige Thematik. Ihrer formalen Allgemeinheit zum Trotz lässt sie nicht legitim in die Logik eingliedern».

⁸⁰⁹ Gadamer, *Wahrheit* II, 305.

pelo da Reforma protestante, pela invenção da imprensa e da enorme difusão da leitura e da escrita que aqui interessa a Gadamer⁸¹⁰. A atualização humanista da Retórica, lembra-nos o filósofo, é mais orientada por Cícero e Quintiliano do que por Aristóteles e, associada ao nascimento da leitura individualizada, liga a sua figura teórica, a lógica da probabilidade, à hermenêutica protestante nascente. De facto Melanchton considera «que a verdadeira utilidade da retórica, da “*ars bene dicendi*” clássica, consistia em que os jovens pudessem aceder a *ars bene legendi*, faculdade de compreender e ajuizar discursos, disputas e sobretudo livros e textos»⁸¹¹.

A transformação da missão da Retórica em tarefa hermenêutica, antes mesmo do aparecimento do termo Hermenêutica, mostra-nos, assevera o filósofo, que à maneira de Aristóteles que considerava que a verdadeira Retórica é inseparável do conhecimento das coisas, também a Hermenêutica parte do postulado óbvio de que os textos contêm uma verdade sobre as coisas⁸¹². Estamos aqui, com efeito, diante de uma latitude do conceito de verdade que ultrapassa o efeito histórico da redução moderna desta àquilo de que o sujeito se pode certificar e que remete, na linha de Heidegger, para a verdade pressuposição e para a determinação do *Dasein* como preocupação e cuidado.

Tal como a verdade da Retórica é prática, visa convencer, diz respeito ao âmbito do verosímil e remete na linha de Cícero para o *decorum* ou conveniente e para o bom sentido, também a Hermenêutica parte do primado da verdade pressuposição e desvelamento e das categorias práticas do humanismo, de formação, de gosto, senso comum, capacidade de juízo. Logo de algo que diz respeito a um processo temporal de formação, que não se pode reduzir a critérios simplistas de certificação. Além disto o tipo de procedimento compreensivo característico

⁸¹⁰ Gadamer, *Wahrheit* II, 279-280.

⁸¹¹ Gadamer, *Wahrheit* II, 281.

⁸¹² Gadamer, *Wahrheit* II, 281.

destas duas disciplinas é semelhante, uma vez que para Gadamer a compreensão hermenêutica não implica a neutralidade científica; ela envolve pelo contrário um elemento persuasivo e atinente à situação particular que afeta o intérprete.

Por sua vez, as duas formas de inteligibilidade escapam a uma mera sistemática de regras, à maneira do método moderno, pois partem de uma habilidade humana para agir que escapa à simples aplicação de regras. Retórica e Hermenêutica são constitutivas da filosofia prática de Aristóteles, esquecida pela modernidade e que Gadamer quer reabilitar, contra o efeito muralha do discurso científico, relativamente a outras formas de discurso que constituem a sã racionalidade humana. «Com efeito, a Retórica pertence essencialmente à *phrónesis*, é uma forma da *phronèsis*, ou da sabedoria prática, tal como a ética»⁸¹³.

Falar e entender são, de facto, as capacidades originárias do ser humano que entretecem a sua praxis singular, distinguindo-o de outros animais. Não devemos esquecer aliás que a reflexão aristotélica sobre a Retórica se submetia a uma filosofia da ação ordenada pelo primado da ética e da política⁸¹⁴. Aqui é o contingente, o evento e o possível o visado e não o necessário. A racionalidade retórica nunca dava uma solução definitiva aos problemas práticos, pois as suas resoluções possuíam uma lógica muito distinta da explicativa; ela estava muito próxima da racionalidade da *phronèsis* e da sua atenção ou solicitude para com o particular. A verdadeira Retórica, ensina-nos a desenvolver e a construir um discurso em ordem a que possamos estabelecer uma autêntica comunicação e chegar a um verdadeiro consenso, a uma compreensão, do género do que «Aristóteles chamou *synesis* e à justificação ou ao perdão do outro que ele chama *syggnome* e que nos permite chegar a um consenso»⁸¹⁵.

⁸¹³ Gadamer, *El último dios*, 64.

⁸¹⁴ Aristóteles, *Retórica* 1356^a 25-28

⁸¹⁵ Gadamer, *El último dios*, 64.

Neste sentido, Gadamer considera que, diante dos casos de *techné* ou teorização da arte, a Retórica e a Hermenêutica estão do mesmo lado, da *phrónesis* e representam aspetos muito singulares. Ambas se relacionam, de facto, com a universalidade do linguístico e não com zonas particulares da ação humana mas ambas estão orientadas para o evento singular. Retórica e Hermenêutica não são pois técnicas, referem-se ao facto de toda a nossa experiência de sentido ser mediada pela linguagem, isto é, de para nós palavra e pensamento serem indissolúveis e serem a base de toda a racionalidade.

«A Retórica ou como como quer que nomeemos a arte do discurso ou de persuadir não consiste, como se acreditou durante séculos, num conjunto de regras que sendo seguidas permitem alcançar a vitória nas discussões. A arte do discurso, ou de persuadir consiste antes na capacidade inata que podemos aperfeiçoar e desenvolver, de conseguir comunicar efetivamente e portanto persuadir, acerca do verdadeiro, aquelas pessoas que estão na nossa frente mesmo quando isto seja impossível pela forma habitual da demonstração»⁸¹⁶.

A própria tese da universalidade da Hermenêutica significa, segundo o filósofo, que o ser que pode ser compreendido é linguagem e que a linguagem é o lugar da correspondência experiencial entre o ser que é compreendido e o ser que compreende. O filósofo quer salvaguardar para a Retórica um lugar ontológico, tal como Heidegger o fizera com a compreensão. Retórica e Hermenêutica fazem parte da condição humana enquanto esta é ativa, é em relação e joga com factos prováveis ou proposições verosímeis. Retórica e Hermenêutica dizem respeito ao agir e este não pode ser pré-determinado pelas categorias do sujeito. É sempre, como nos dizia Aristóteles, o que pode ser desta ou daquela maneira⁸¹⁷. Então há que reconhecer que a Retórica não é apenas uma *techné* mas a capacidade ontológica que temos para a

⁸¹⁶ Gadamer, *El último dios*, 59.

⁸¹⁷ Aristóteles, *Retórica* (1354^a 1-15).

exercer; por isso «a ubiqüidade da Retórica é ilimitada. Graças a ela a ciência converte-se num fator social da vida»⁸¹⁸.

Longe está pois o esquecimento da linguagem com *medium* do pensar e a distância epistemológica da modernidade que solidificou o primado do olhar no seio da reflexão e a redução do mundo a objeto. Convencer e persuadir, independentemente da possibilidade de uma demonstração, são a meta e o fim da compreensão e da interpretação tal como acontece com a retórica e a oratória. A interpretação que, segundo Gadamer, envolve sempre em si um momento de aplicação, visa a vida prática e é neste sentido equiparável ao processo persuasivo do discurso lido e ouvido, isto é, ao modo como o orador dispõe o discurso em ordem a «persuadir». Nos dois casos, a trama argumentativa visa uma transformação prática específica, quer esta se dê na realidade objetiva ou na subjetividade do intérprete⁸¹⁹.

Para Gadamer a reabilitação da linguagem como *medium* do que estava já implicado no espírito do transcendental clássico e a tónica colocada no primado do ouvir e do diálogo fazem revalorizar o poder retórico e persuasivo da linguagem. Não há linguagem falada que não seja persuasiva e, neste sentido, que não seja retórica, «nem há compreensão genuína que não comporte um reconhecimento dessa intenção e efeitos persuasivos»⁸²⁰. É preciso pois legitimar outras formas de discurso que nos propõem outras formas de verdade.

Em ordem a fundar esta tese, Gadamer recorre ao *Fedro* de Platão e à sua reabilitação da Retórica, dizendo-nos que nesta obra a Retórica é valorizada e converte-se num verdadeiro saber e é equiparada à dialética⁸²¹. A Retórica distingue-se da sofística pois, enquanto esta

⁸¹⁸ Gadamer, *Wahrheit II*, 237.

⁸¹⁹ Catalina González, «Hermenéutica y retórica en Gadamer: el círculo de la comprensión y la persuasión» *Revista de Estudios Sociales* N.º. 44, Bogotá, (diciembre de 2012) 135. ISSN 0123-885X

⁸²⁰ González, «Hermenéutica y retórica», 136.

⁸²¹ Gadamer, *Wahrheit II*, 301-318.

última visa persuadir o outro do que lhe convém e procura, como tal, colar o outro àquilo que lhe dá vantagem, o verdadeiro retórico apenas procura «persuadir o outro da verdade»⁸²². Naturalmente que esta verdade não é demonstrável, mas «é aquela de que estou persuadido»⁸²³.

A discursividade humana é entretecida em partes iguais por Retórica, Dialética e Hermenêutica e não devemos esquecer que, no seu sentido originário, a retórica era reconhecida como elemento praxiológico e linguístico fundamental da vida social e política dos seres humanos. Ela não era um conhecimento demonstrativo mas antes uma forma de saber comum a todos, semelhante à *phrónesis* pois também não produzia um *ergon* como acontece com a técnica.

A cultura científica da modernidade fez-nos esquecer esta realidade com a sua recusa do mundo da vida e com a sua obsessão pelos factos e as provas científicas. A verdade verosimellhança foi rejeitada como não científica uma vez que não seguia as regras da adequação. Com efeito, os argumentos usados pela persuasão ou eram lógicos ou de natureza emocional e pressupunham um grande conhecimento da alma humana. «Este conhecimento seria para Gadamer o das opiniões compartilhadas por uma comunidade (*os endoxa*), nos quais se fundamenta a filosofia prática para a vida boa.

A Retórica tem, em Gadamer, a função de lançar mão destas crenças para restaurar o consenso perdido»⁸²⁴. É contra o domínio do pensamento ocidental pela linguagem da lógica da distância epistemológica que Gadamer reage⁸²⁵ na linha de Heidegger, seu mestre. Este mostrara-nos em *Ser e tempo* que a «relação do homem com o mundo não é uma ligação teórica de conhecimento mas de cuidado ou ação»⁸²⁶.

⁸²² Gadamer, *El último dios*, 69

⁸²³ Gadamer, *El último dios*, 69

⁸²⁴ Lourdes Otero León, «De la estética como fisiología en Nietzsche a la curación como obra de arte en Gadamer», *Contrastes, Revista internacional de Filosofía*, vol. XIII (2008), 22

⁸²⁵ Gadamer, *Wahrheit II*, 11 ss.

⁸²⁶ Bernard Honoré, *Être et santé. Approche ontologique du soin* (Paris: L'Harmattan, 1999), 57.

Além disso a natureza temporal do *Dasein* constitui-o como fáctico e em formação, dado que começa por estar lançado no mundo, preocupado com a obra a fazer, para a qual usa a rede de utensílios que encontra na sua situação e faz experiências negativas ou da falta que lhe abrem a significabilidade do mundo e a natureza de ser possível ou projeto do *Dasein*. A compreensão que abre o caminho do sentido, em que o *Dasein* estava já jogado, é projeto, ser antecipador, isto é, sempre à frente de si, o que quer dizer capaz de tornar-se no que pode ser em função da liberdade para as suas possibilidades mais próximas.

É esta noção de ser dinâmico, em formação, vigilante reativamente à significabilidade do mundo, que é um mundo comum, que constitui a base da antropologia hermenêutica de Gadamer e da sua reabilitação da Retórica contra o cientismo e sua linguagem muralhada. O filósofo retoma a caracterização heideggeriana do *Dasein* como compreensão e cuidado e desenvolve toda uma conceção de antropológica que, partindo do enraizamento do logos na essência finita, hermenêutica ou profundamente relacional do existir humano, se reaproxime do paradigma comunicacional da racionalidade retórica e de toda a filosofia prática de tipo aristotélico, em que esta se insere⁸²⁷. A Retórica não é exatamente praxis nem *poiesis*, mas está mais próxima da *phrónesis* do que da técnica ou da teoria pura.

Ora, a Hermenêutica é filosofia prática porque o seu «objeto» deve precisar-se sempre de novo num contexto de situações mutáveis, isto pelo facto de o seu conhecimento se aplicar de cada vez à situação concreta de cada prática de interpretação⁸²⁸. Gadamer refere mesmo que a sua Hermenêutica é uma filosofia prática, que não se limita à compreensão de textos, pois o que o preocupa é fundamento do mundo da vida descoberto pela fenomenologia. Este mundo é por si, entendido na linha de Heidegger, como temporal e linguístico, no

⁸²⁷ Cf. neste sentido nomeadamente: Gadamer, *Wahrheit I*. 312-384

⁸²⁸ H.-G Gadamer, *Vernunft*, 84.

qual a linguagem é a base de todas as ações e criações humanas e é neste sentido que a reabilitação do sentido originário da retórica o ajuda a construir a seu projeto de uma filosofia prática.

Para Gadamer a compreensão hermenêutica não pode provar-se nem competir com a verdade científica mas exerce outra forma de verdade que tem a ver com a lógica retórica da explicitação convincente, evidente e plausível. Quem compreende deve convencer os outros, não para ter razão, mas para anunciar o que se considera como verdadeiro. A própria convicção hermenêutica de ter compreendido algo, deve pôr-se à prova, explicitando-se e comunicando aos outros o modo como se entendeu. A lógica é dialógica e visa levar à deliberação. O próprio intérprete de um texto, por exemplo, compreende quando sabe fundamentar a ideia de que compreendeu algo de novo (isto é deixou questionar os seus pressupostos) e deve justificar a sua interpretação diante do texto e de outras interpretações.

É neste sentido que a Hermenêutica se assemelha à Retórica e ao seu modo de «provar» sem constranger. O estatuto ontológico da Retórica, lembremos, é o contingente, o possível. Ora o *Dasein* é um ser possível, marcado pela antecipação e é necessitado de escolha, dado que está lançado num mundo marcado pelas bifurcações do seu agir. Então, a Retórica como lógica da decisão e instrumento da deliberação é suplemento da hermenêutica e intervém em toda a praxis comunitária do indivíduo.

Tal como acontece com a Retórica, os enunciados hermenêuticos não podem articular uma relação necessária, mas apenas manifestar uma verdade provável. A Retórica e a *phronèsis* fazem parte do processo de deliberação sobre os assuntos finitos da vida prática, de que trata a hermenêutica enquanto filosofia do cuidado com o mundo da vida.

Daí que o grande objetivo da obra principal *Verdade e Método* e de todos os textos que se lhe seguiram seja: a) contestar o simplismo da redução metódica e historicista do âmbito da Hermenêutica; b) mostrando que, se foi de facto no clima lógico-epistemológico do subjetivismo romântico e histórico que a problemática hermenêutica

alcançou pela primeira vez uma dignidade filosófica notável⁸²⁹; c) foi aqui plenamente escamoteada a experiência intersubjetiva originária que dá origem à necessidade da interpretação e que a coloca na proximidade da lógica retórica da verdade que antes de mais nada é referência ao interlocutor. Por outras palavras, que é verosímil, isto é, que afeta, convence e obriga o seu intérprete a executar e a decidir⁸³⁰.

2. Retórica e verdade

A hermenêutica romântica e histórica limitou-se de facto à compreensão teórica do texto, esquecendo o mundo da ação que lhe subjaz. Foi assim que as ciências humanas, por ela lançadas, perderam definitivamente todo o seu enraizamento na antiga tradição das humanidades e sua radicação na filosofia ético-prática de Aristóteles, cuja racionalidade retórica e dialógica contrariava o rigor lógico-apofântico da pura cientificidade. Tal racionalidade não era orientada pelo desejo de saber ou ânsia de poder, mas «como assinala Aristóteles, na sua *Ética* tendo em vista a *aretê*»⁸³¹. Isto é, visava o modo humano de ser com outros, a ação prática regulada pela facticidade das convenções, valores e costumes comuns (*ethos*) compreendidos e compartilhados por todos⁸³², enquanto o horizonte que permite a cada um escolher e decidir não impulsivamente mas a partir do que realmente o vincula aos outros⁸³³. A amizade funda-se na solidariedade e complementa os meus limites

Neste contexto profundamente praxístico, em que a verdade excedia a dimensão anónima e segura da verificação lógica porque suscitava

⁸²⁹ Gadamer, *Wahrheit* I, 177-246.

⁸³⁰ Cf. nomeadamente, Gadamer, *Wahrheit* I, 317-329; Gadamer, *Wahrheit* II 425; H.-G. Gadamer, *Le Problème*, 49-63.

⁸³¹ Gadamer, *Warheit*, II, 290.

⁸³² Gadamer, *Warheit* II, 295.

⁸³³ Gadamer, *Warheit* I, 328.

sempre a aplicação singular, implicada ou responsável, compreender não significava, de modo nenhum, reduzir a alteridade do conhecido. Obrigava, pelo contrário, a compreender a partir do horizonte de solidariedade que a todos une e que Gadamer valoriza como o núcleo fundamental das ciências humanas, nos seguintes termos: «Refiro-me àquela comunidade natural que permite encontrar as decisões que cada um considera boas, no âmbito da vida moral, social e política (...). Aqui está em jogo o conceito grego de amizade que articula toda a vida social (...). Mas do que aqui se trata é de o utilizar como corretivo e reconhecer a estreiteza do pensar e do voluntarismo modernos»⁸³⁴ .

É pois contra a redução romântica e historicista da complexa problemática das humanidades e, por meio delas, do sentido ético-dialógico da compreensão hermenêutica aos modelos habituais da ciência⁸³⁵ que o autor radicalmente se insurge.

É neste contexto que Gadamer valoriza, contra a Hermenêutica moderna, aspetos fundamentais da hermenêutica pré-filosófica que, aproximando-se do modelo de racionalidade próprio da *phrónesis* aristotética, nos permitem entender como a compreensão e a interpretação de textos sempre fazem parte do peculiar modo humano de ser, sempre afetado pelo Outro e constituído pela experiência concreta da relação.

A compreensão e a interpretação remetem-nos, para uma ideia de verdade e saber mais originária que tem a ver com a dimensão comunitária intersubjetiva da crença e com a inserção do humano num mundo já sempre linguisticamente configurado ou simbolizado.

⁸³⁴ Gadamer, «Bürger zweier Welten» in K. Michalski, (Hrsg) *Der Mensch in den modernen Wissenschaften. Castelgandolfo Gespräche* (Stuttgart, Ernstklett, Verlag, 1955), 198-199: «Ich meine eine selbstverständliche Gemeinsamkeit, von der aus sich allein im Bereich des sittlichen, gesellschaftlichen und politischen Lebens Entscheidungen, die jeder für gut hält, als gemeinsame treffen lassen (...). Es ist der griechische Begriff für den Freund der das gesamte Leben der Gesellschaft artikuliert (...). Worum es geht, ist vielmehr, es als Korrektiv zu nutzen und die Engpässe des modernen Subjektivitäts und des modernen Voluntarismus zu erkennen».

⁸³⁵ Cf., nomeadamente Gadamer, «Bürger » 285, 427; 437-448.

É o efeito iluminador e configurador da palavra (texto) plenamente significativa (*logos* e *ethos*) e não tanto a estrita disciplina do método a raiz de toda a hermenêutica pré-filosófica do texto. Neste contexto, devemos compreender que Gadamer afirme na introdução à sua obra *Verdade e Método* o seguinte: «O fenómeno da compreensão e da correta interpretação não é só um problema específico da metodologia das ciências do espírito (...). *A compreensão e a interpretação de textos* não são apenas um desejo da ciência, mas pertencem com toda a evidência ao todo da nossa experiência do mundo. O fenómeno hermenêutico não é originariamente um problema metodológico. Nele não está em jogo um método de compreensão que permita subordinar textos, como acontece aliás em todo o objeto da experiência, a um conhecimento científico. Nem sequer é a constituição de um conhecimento conforme ao ideal metódico de ciência que está aqui principalmente em jogo (...). E, no entanto, trata-se também aqui de conhecimento e de verdade⁸³⁶.

É, na verdade, no contexto argumentativo da Reforma Protestante e sua defesa da legibilidade e normatividade do texto bíblico contra o princípio de autoridade da tradição católica —tarefa em que coincidem na altura hermenêutica e retórica— que a hermenêutica alcançou o seu primeiro grande desenvolvimento⁸³⁷. Impõe-se numa altura em que se dá a invenção da imprensa e a enorme difusão da leitura e da escrita⁸³⁸ como modelo de uma leitura implicada, isto é, feita

⁸³⁶ Gadamer, *Wahrheit I*, 1: «Das Phänomen des Verstehens und der rechten Auslegung des Verstandenen ist nicht nur ein Spezialproblem der geisteswissenschaftliche Methodenlehre. (...) Verstehen und Auslegen von Texten ist nicht nur ein Anliegen der Wissenschaft, sondern gehört offenbar zur menschlichen Welterfahrung insgesamt. Das hermeneutische Phänomen ist ursprünglich überhaupt kein Methodenproblem. Es geht ihm nicht um eine Methode des Verstehens, durch die Texte einer Wissenschaftlichen Erkenntnis so unterworfen werden, wie alle sonstigen Erfahrungsgegenstände. Es geht in ihm überhaupt nicht in erster Linie um den Aufbau einer gesicherten Erkenntnis, die dem Methodenideal der Wissenschaft genügt - und doch geht es um Erkenntnis und Wahrheit auch hier».

⁸³⁷ Gadamer, *Wahrheit II* 284.

⁸³⁸ Gadamer, *Wahrheit II* 284.

por motivos de compreensão de si ou, por outras palavras, ligada a um conceito de verdade que parte de uma pré-compreensão e está, por sua vez, relacionada com a importância existencial da palavra revelada e com o problema fundamental da necessidade de orientação do crente no mundo⁸³⁹.

Para Lutero, nomeadamente, «é da compreensão adequada da letra que deve surgir o espírito da Escritura»⁸⁴⁰. Isto é, a verdade do texto não é algo que deva procurar-se num para além do texto⁸⁴¹, à disposição do sujeito. Pelo contrário, «vem ao nosso encontro na fé na palavra divina». Por isso, o texto é letra morta se não é experimentado como uma incitação a uma decisão ou metamorfose espiritual⁸⁴².

Pertence à palavra descentrar-nos e mudar a compreensão que temos de nós próprios ⁸⁴³. Tal é o pressuposto deste tipo de interpretação. Logo, só a compreende quem por ela é afetado na fé ou na dúvida⁸⁴⁴. Daí que a sua compreensão recuse o formalismo lógico de uma leitura dogmática, puramente exterior ou desinteressada e solicite a dialética retórico-existencial da implicação, do diálogo e da decisão⁸⁴⁵ em situação, cujo princípio fundamental é a pertença (ou pré-compreensão) do existir (um ser que é palavra e por esta razão é a única «coisa» capaz de ser modificada pela palavra)⁸⁴⁶ ao poder configurador do texto.

É pois o modelo da compreensão, sob pressupostos ou afetada pela palavra que é simultaneamente *logos* e *ethos*, o núcleo a partir do qual Mathias Flacius Illyricus, o teórico fundamental da hermenêutica pro-

⁸³⁹ Gadamer, *Wahrheit* II 277-286; Gadamer, *Wahrheit* I, 337-338. cf. neste sentido M. L. Ferreira da Silva *O preconceito*, 369-396.

⁸⁴⁰ Cf. o célebre princípio " *Scriptura sacra sui ipsius interpres*".

⁸⁴¹ J. Grondin, *L'Universalité de l'Herméneutique* (Paris: PUF, 1993), 43.

⁸⁴² J. Grondin, *L'Universalité*, 43.

⁸⁴³ Cf. neste sentido P. Ricoeur, *Le Conflit*, 44.

⁸⁴⁴ Gadamer, *Wahrheit* I, 338.

⁸⁴⁵ Gadamer, *Wahrheit* I, 338: «Insofern ist die Applikation das erste».

⁸⁴⁶ Cf. P. Ricoeur, *Le Conflit*, 444.

testante, defende a inteligibilidade da letra do texto bíblico⁸⁴⁷ contra os ataques dos teólogos de Trento.

A Hermenêutica que se desenvolve nesta altura como fundamento de toda uma confissão religiosa, na base da transformação sofrida pela retórica aristotélica - aquando da sua aplicação à escrita -, distingue-se, nesta altura, pela recusa da sua ligação a uma verdade abstrata⁸⁴⁸ puramente exterior ao texto (Palavra) e à existência . Ela representa, pelo contrário, o modelo de uma verdade profundamente universal ou normativa, porque é solidária do poder configurador da palavra no que diz respeito às nossas experiências e de toda a adesão concreta que esta possa solicitar.

Apesar de pressupor o carácter obrigatório do texto e a relação vital do intérprete com o assunto nele tratado - isto é, o princípio da boa vontade⁸⁴⁹ - é o modelo teórico da lógica retórica da probabilidade e verosimilhança que ela adota e não as ideias de univocidade e rigor da lógica judicativa clássica⁸⁵⁰.

É que aqui a interpretação visa não tanto a compreensão objetiva do texto, mas antes a praxis da sua proclamação⁸⁵¹. A Boa Nova deve levar à concreção «hic et nunc » do sentido do texto e da sua mensagem⁸⁵², problema que Gadamer considera essencial em toda a hermenêutica e que só a herança da autonomia iluminista com toda a sua desvalorização da tradição retórica fez esquecer. Assim pôde aparecer o modelo romântico e historicista da redução do logos interior do texto à subjetividade não relacional do autor.

⁸⁴⁷ Cf. neste sentido H. G. Stobbe, *Hermeneutik ein Ökumenisches Problem Eine Kritik der Katolischen Gadamer-Rezeption* (Zürich-Koln Benziger Verlag) 1981, 164-169; cf. Gadamer, *Wahrheit* II, 311-312.

⁸⁴⁸ Gadamer, *Wahrheit* I, 431.

⁸⁴⁹ Gadamer, *Wahrheit* I, 286.

⁸⁵⁰ Cf. neste sentido, H.-G. Stobbe, *Hermeneutik ein*, 165.

⁸⁵¹ Gadamer, *Wahrheit* I, 312.

⁸⁵² Cf. Gadamer, *Wahrheit* I, 314.

Para a hermenêutica pré-filosófica «era lógico e natural o facto de a interpretação consistir em adaptar, apropriando-o, o sentido de um texto à situação concreta a que este fala»⁸⁵³. A contribuição do intérprete era sempre essencialmente produtiva e não reconstrutiva, e neste sentido essencial, pertencia de um modo inalienável ao modo de ser do próprio texto.

Compreender e interpretar significavam originariamente reconhecer ou re (a)presentar, um sentido vigente⁸⁵⁴ que se tornou difícil ou obscuro.

Fazer chegar à linguagem concreta do seu tempo o sentido do texto⁸⁵⁵, tal era a função originária do intérprete que, distanciando-se do modelo da consciência constituinte moderna, representava, pelo contrário, o lugar de uma mediação⁸⁵⁶ entre dois níveis de um mesmo sentido. Um, pressuposto e constituído pela pertença ou consentimento implicitamente dado à validade configuradora do sentido do texto. O outro, pela necessidade de toda uma explicitação ou aplicação em situação concreta do nexos verosímil do texto. A interpretação sabe-se aqui profundamente motivada e circunstancial, isto é, não é nunca uma atitude puramente cognitiva ou desinteressada. É uma aposta, parte de pressupostos ou do efeito da palavra que, por sua vez, deve explicitar-se à luz do texto. Como dirá mais tarde Ricoeur é preciso crer para compreender e compreender para crer.

É a tensão entre texto e situação concreta da sua apropriação o motivo de toda esta interpretação que rompe com uma determinada tradição.

A própria história da Hermenêutica, lembra-nos neste sentido Gadamer ensina-nos «que, a par da hermenêutica filológica, existiu uma hermenêutica teológica e outra jurídica que conjuntamente com

⁸⁵³ Gadamer, *Wahrheit I*, 313: «Eheden galt es ganz selbverständlich, dass die Hermeneutik die Aufgabe hat, denn Sinn eines Textes der konkreten Situation anzupassen, in die hinein er spricht».

⁸⁵⁴ Cf. Gadamer, *Wahrheit I*, 333.

⁸⁵⁵ Cf. Gadamer, *Wahrheit I*, 329.

⁸⁵⁶ Cf. Gadamer, *Wahrheit I*, 316.

a hermenêutica filológica preenchem o conceito pleno de Hermenêutica (...)» e ensina-nos ainda que «o que constitui quer a hermenêutica jurídica quer a hermenêutica teológica é a tensão que existe entre o texto estabelecido - a lei ou a revelação por um lado - e o sentido, que alcança a sua aplicação no momento concreto da interpretação, no juízo ou na prédica, por outro lado»⁸⁵⁷.

Do mesmo modo, na hermenêutica filosófica só interpreta quem se sente vinculado ao texto⁸⁵⁸ que, tal como o religioso, não tem um conteúdo objetivável e disponível. Possui margens pouco claras, uma abertura ou indeterminação que só a ação concreta da interpretação pode determinar. O intérprete não pode evitar aqui todo um problema de receção ou tradução para o seu horizonte histórico-concreto⁸⁵⁹. Deve julgar e decidir, «completando assim o sentido genérico do texto a partir de pressupostos que ligam a sua comunidade histórica ao assunto do texto»⁸⁶⁰. Vejamos o caso da lei ou o exemplo da hermenêutica jurídica: «A lei é sempre deficiente não pelo facto de o ser em si mesma, mas porque no que diz respeito à ordem visada pelas leis, a realidade humana permanece necessariamente em falta e conseqüentemente não permite uma aplicação pura e simples»⁸⁶¹.

⁸⁵⁷ Gadamer, *Wahrheit* I, 313; 314: «Ebenso lehrt uns die Geschichte der Hermeneutik, daß es neben der philologischen eine theologische und eine juristische Hermeneutik gab, die gemeinsam mit der philologischen Hermeneutik erst den vollen Begriff der Hermeneutik ausfüllen". "Sowohl für die juristische Hermeneutik wie für die theologische Hermeneutik ist ja die Spannung konstitutiv, die zwischen dem *gesetzten Text* - des Gesetzes oder der Verkündigung - auf der eine Seite und auf der anderen Seite dem Sinn besteht, den seine Anwendung im konkreten Augenblick der Auslegung erlangt, sei es im Urteil sei es in der Predigt».

⁸⁵⁸ Cf. Gadamer, *Wahrheit* II, 338: «Weder der Jurist noch der Theologe sieht in der Aufgabe der Applikation eine Freiheit gegenüber dem Text».

⁸⁵⁹ Gadamer, *Wahrheit* II, 109: «Der produktive Beitrag des Interpretieren gehört auf eine unaufhebbar Weise zum Sinn des Verstehens selber».

⁸⁶⁰ Cf. Gadamer, *Wahrheit* II, 324

⁸⁶¹ Gadamer, *Wahrheit* II, 324: «Das Gesetz ist immer mangelhaft, nicht, weil es selber mangelhaft ist, sondern weil gegenüber der Ordnung, die die Gesetze meinen, die menschliche Wirklichkeit notwendig mangelhaft bleibt und daher keine einfache Anwendung derselben erlaubt».

Compreender é acontecer, não imitar ou reconstruir; é um processo efetual, dado que o texto só é compreendido adequadamente, se «é entendido em cada momento e situação concreta de uma maneira diferente»⁸⁶². A própria dimensão concreta do singular intervém na determinação do sentido genérico da lei que, por isso mesmo, só na realidade concreta de cada caso alcança a sua verdadeira efetivação universal.

3. O caráter paradigmático da hermenêutica jurídica

É muito significativo que Gadamer valorize, para além da hermenêutica protestante, a hermenêutica jurídica como modelo fundamental de toda a compreensão suscitada pela problemática humanista das ciências do espírito e se proponha renovar por meio dela a velha unidade das disciplinas hermenêuticas: «A hermenêutica jurídica recorda-nos por si mesma o procedimento autêntico das ciências do espírito»⁸⁶³; «*O caso da hermenêutica jurídica não é portanto um caso especial, antes é adequado para restituir à hermenêutica histórica todo o alcance dos seus problemas e restabelecer assim a antiga unidade do problema hermenêutico, na qual o jurista e o teólogo se encontram com o filólogo*»⁸⁶⁴.

Com efeito, só na hermenêutica jurídica a problemática da aplicação resistiu ao nivelamento metodológico da hermenêutica moderna. A interpretação não podia contentar-se aqui, de modo nenhum, com o uso do princípio subjetivo da intenção originária do legislador⁸⁶⁵.

⁸⁶² Cf. Gadamer, *Wahrheit* II, 324; Gadamer, *Wahrheit* II, 329.

⁸⁶³ Gadamer, *Wahrheit* II, 333: «Die juristische Hermeneutik vermag das wirkliche Verfahren der Geisteswissenschaften zu sich selbst zu erinnern».

⁸⁶⁴ Gadamer, *Wahrheit* II, 334: «Der Fall der juristischen Hermeneutik ist also in Wahrheit kein Sonderfall, sondern er ist geeignet, der historischen Hermeneutik ihre volle Problemweite wiederzugeben und damit die alte Einheit des hermeneutischen Problems wiederherzustellen, in der sich der Jurist und der Theolog mit dem Philologe begegnet».

⁸⁶⁵ Cf. Gadamer, *Wahrheit* II, 400: «Offenbar kann eine juristische Hermeneutik sich nicht im Ernst damit begnügen, als Auslegungskanon das subjektive Prinzip der Meinung

Esta foi a razão pela qual só neste caso se manteve a necessidade da apropriação concreta, o nexu essencial a toda a hermenêutica entre a função apelativo-normativa e a função cognitiva⁸⁶⁶. Isto é, a ideia segundo a qual toda a compreensão explicita uma implicação e sobretudo uma responsabilização, quer dizer, aceita o carácter vinculador do texto (ou da lei) porque o reconhece como a efetuação de um sentido essencial à ordenação das peripécias do existir concreto no mundo.

A hermenêutica jurídica acabou assim por se cindir do conjunto de uma teoria da compreensão⁸⁶⁷ regida pelo ideal da *imitatio* ou reconstrução e Schleiermacher conseguiu finalmente divulgar a ideia de que uma hermenêutica só alcança a sua verdadeira determinação quando consegue desenvolver-se como teoria geral da compreensão e interpretação dos textos.

A própria hermenêutica teológica foi absorvida no iluminismo pelas pretensões niveladoras do método histórico-crítico, perdendo toda a sua ligação com a retórica, isto é, toda a sua dimensão prático-normativa fundamental⁸⁶⁸.

Compreendemos pois que Gadamer considere urgente e necessário repensar de novo a tarefa da hermenêutica das ciências do espírito a partir do modelo retórico ou efetual das hermenêuticas jurídica e teológica⁸⁶⁹, isto é, que recuse como artificial e infundada a limitação metódico-abstrata da problemática hermenêutica. Na hermenêutica moderna é ainda a racionalidade monológica, despersonalizada,

und der ursprünglichen Absicht des Gesetzgebers zu gebrauchen»; «(...)Erkenntnis des Sinnes eines Rechtstextes und Anwendung desselben auf der konkreten Rechtsfall nicht zwei getrennte Akte sind, sondern ein einheitlicher Vorgang».

⁸⁶⁶ Gadamer, *Wahrheit* II, 315.

⁸⁶⁷ Gadamer, *Wahrheit* II, 330: «Die juristische Hermeneutik schied aus dem Ganzen einer Theorie des Verstehens aus, weil sie einen dogmatischen Zweck hat (...)».

⁸⁶⁸ Cf. *Wahrheit* II, 330

⁸⁶⁹ ID., *Wahrheit* II, 316.

técnico-instrumental que impera⁸⁷⁰. E de um modo tal, que se esquece completamente o que sempre vinculou hermenêutica e humanidades: o sentido configurador e produtivo das propostas apresentadas pelo texto⁸⁷¹. Este tem um significado que nunca pode ser plenamente eradicado pela lógica do juízo, porque é necessário ao mundo prático da ação, sempre governado por regras, ou por um universal histórico, relacional e configurador (e só por esta razão normativo), seja ele representado pela lei, pela mensagem da salvação ou pela palavra múltipla da tradição.

A Hermenêutica recusa o modelo de um saber puro ascético, totalmente separado do ser e do agir em correlação⁸⁷². O seu verdadeiro núcleo é ético-ontológico e não gnosiológico. Ela representa, pois, uma forma nova da racionalidade humana, isto é, já não desvinculada de qualquer responsabilidade pelas situações concretas marcadas pela influência do *ethos* e pelo interesse pela alteridade⁸⁷³.

4. Verdade, historicidade e argumentação

Depois de Heidegger ter revelado, na linha do pensamento de Husserl⁸⁷⁴, os limites de todo o modelo idealista do filosofar, e constatado a essência radicalmente fáctico-encarnada ou hermenêutica de todo o filosofar — não significará justamente o paradigma linguístico-hermenêutico do pensar, nomeadamente, a sua conversão filosófica, a insuficiência fundamental do modelo monológico e subsuntivo da lógica e metodologia tradicional, para conceber

⁸⁷⁰ Cf. A. D. Moratalla, *Introducción a H.-G. Gadamer. El problema de la consciencia histórica* trad. Espanhola (Madrid: Tecnos, 1993).

⁸⁷¹ Cf. Gadamer, *Das Erbe* 28; 158.

⁸⁷² Cf. Gadamer, *Wahrheit I*, 319.

⁸⁷³ Cf. neste sentido Gadamer., *Das Erbe*, 28.

⁸⁷⁴ Gadamer, *Wahrheit II*, 323.

a enigmática relação do homem ao outro homem e à verdade⁸⁷⁵ ? E, neste contexto, não alcançará toda a dimensão retórica da hermenêutica pré-filosófica (do texto) um novo e pertinente sentido?

Por outras palavras: não será justamente a suspensão de toda a referência imediata à «coisa», e a sua necessária mediação ou alargamento pela relação ao outro implicado, o motivo fundamental da racionalidade dialética e retórica, própria da problemática da aplicação que, hoje, depois de Heidegger, cabe à Hermenêutica reabilitar?

A radicalidade com que Heidegger reassume por meio da questão da mortalidade do existir a herança bíblica, esquecida do pensamento ocidental⁸⁷⁶, convertendo a problemática da finitude e historicidade do existir na raiz última do sentido, obrigava, de facto, a perceber a dimensão originariamente relacional e linguística, sempre esquecida de todo o saber⁸⁷⁷.

A Hermenêutica exprime a partir de *Ser e Tempo* a necessidade de uma mudança fundamental no estilo do pensar ocidental. O seu núcleo primordial é a contestação do modelo temporal da presença ou da visão pura pela revelação da *compreensão*, da implicação e da vontade de compreender como modo originário de ser⁸⁷⁸ de um ente que se distingue de todos os outros porque, sabendo que é mortal, habita o mundo de uma forma simultaneamente implicada e

⁸⁷⁵ Cf. Gadamer, « Philosophie und Literatur », in F. ORTH (Hrsg) *Was ist Litteratur ? Beiträge von H.- G. Gadamer, H. Kuhn und G. Funke* (Freiburg, München, K. Albert: 1982), 21-22.

⁸⁷⁶ Cf. Gadamer, « Philosophie und », 22: « Es war die jüdisch - christliche Entdeckung des Vorrangs der Zukunft, die Eschatologie und ihre Verheissung, die eine Dimension des Weltverständnisses aufriss, die bei den Griechen nur ganz am Rande stand: Die Dimension des Geschichte. Dass Geschichte nicht nur Geschichte sind (...), sondern dass Geschichte den Gang des Menchengeschlechts, durch die Zeiten bestimmt, und sei es auch in der Heilsgeschichte und der Heilserwartung, das hat ein anderen Aspektmenschlicher Erfahrung in den Vordergrund gedrängt ; die Hoffnung ».

⁸⁷⁷ Gadamer, *Wahrheit II*, 339, 340.

⁸⁷⁸ Gadamer, *Wahrheit II*, 103, 323.

excêntrica⁸⁷⁹. Este ente, sempre tocado pelo enigma, pelo futuro ou transcendência, inaugura a distância ou abertura própria da reflexividade, da história, da decisão, da linguagem e da interpretação⁸⁸⁰.

A hermenêutica da facticidade ou finitude do existir, própria de *Ser e Tempo* é, com efeito, a primeira grande crítica do paradigma substancialista do pensamento filosófico tradicional⁸⁸¹ que vigorava desde os gregos como modelo dominante. Ela chama a nossa atenção para o grande impensado de toda esta tradição: a problemática da existência concreta, a sua implicação no mundo, a sua abertura incondicionada à verdade e a sua tradução sempre relativa.

Uma existência trágica sempre tocada pelo nada ou alteridade radical, que transforma toda a compreensão numa mediação sempre provisória, simbólica ou inacabada, isto é, uma referência ou direção fundamental que, apesar de nunca exaurida, se «recria» em cada uma das etapas do seu acontecer⁸⁸².

Heidegger mostra-nos, antes de mais, que a questão da finitude ou historicidade, temática-tabu em toda a história da Metafísica, não se limita, como em Dilthey, à necessidade de um novo tratamento metodológico dos factos⁸⁸³.

Ela põe, pelo contrário, em causa todo o primado do facto, ao elevar a primeiro plano da cena filosófica o problema da compreensão hermenêutica que o humano tem de si - uma antecipação ilimitada de sentido na própria experiência da finitude - e nomeadamente o problema da sua irredutibilidade ao modelo ontológico tradicio-

⁸⁷⁹ Cf. neste sentido P. Lain Entralgo, *La Espera y la Esperanza*, 439ss.

⁸⁸⁰ Cf. P. Ricoeur, «Negativité et affirmation originaire» in. Ricoeur, *Histoire et Verité* (Paris, Seuil: 1955), 336 ss

⁸⁸¹ Cf., neste sentido, Gadamer, *Historicité*.

⁸⁸² Cf., neste sentido J. Ladrière, «Herméneutique et épistémologie» in J. Greisch, R. Kearney (ed) *Paul Ricoeur. Les Métamorphoses de la Raison Herméneutique* (Paris, Cerf: 1991), 123ss.

⁸⁸³ Gadamer, *Wahrheit II*, 29.

nal⁸⁸⁴ da presença: «Heidegger elevou a questão do carácter limitado da situação, tal como a da finitude e da historicidade da existência humana ao nível da filosofia clássica, destruindo ao mesmo tempo a tradição metafísica. Inverteu a problemática tradicional pelo facto de renunciar a pensar a existência histórica do homem a partir de um conceito de ser evidente por si mesmo — conceito que está na origem da ontologia grega de substância — e, por um processo inverso, colocou a existência humana como base fenomenal da ontologia»⁸⁸⁵.

Argumentou-se, a partir de agora, nos seguintes termos: «o modo de ser do `estar - aí' determina-se (...) ontologicamente. Não é um mero estar dado, mas é futuridade. Não há verdades eternas. Verdade é a *abertura do ser* que está dada com a historicidade do ser- aí»⁸⁸⁶.

Isto significa que é a experiência vivida da historicidade a raiz última de toda a problemática da verdade. A verdade não é, à maneira tradicional, um «em si» puramente exterior à linguagem e ao sujeito. É, pelo contrário, a antecipação fundamental de todo o existir no mundo, uma pressuposição que não deriva da iniciativa do sujeito⁸⁸⁷ mas na qual este se encontra lançado como um ser distinto de todos os outros pelo facto de superar o esquema da pura autoconservação e se abrir ao belo, *ao outro*, à tradição, ao justo ou injusto. Isto é, a tudo aquilo que

⁸⁸⁴ Gadamer, *Wahrheit II*, 29, 34, cf. ainda Gadamer, «Philosophie und », 21-32.

⁸⁸⁵ Gadamer, *Historicité*, 454.: «Heidegger a élevé la question du caractère limité de la situation, ainsi que de la finitude et de l'historicité de l'existence humaine, au niveau de la philosophie classique, tout en détruisant la tradition de la métaphysique. Il renversa la problématique traditionnelle, du fait qu'il renonça à penser l'existence historique de l'homme à partir d'un concept d'être évident par soi - concept qui est à l'origine de l'ontologie grecque de la substance - mais, par une démarche inverse, il posa l'existence humaine comme base phénoménale de l'ontologie».

⁸⁸⁶ Gadamer, *Wahrheit II*, 411:«Man argumentierte etwa so: Die Sensweise des Daseins wird nun ontologisch positiv bestimmt . Es ist nicht Vorhandensein, sondern Zukünftigkeiit. Es gibt keine ewigen Wahrheiten. Wahrheit ist die mit der Geschichtlichkeit des Daseins mitgegebene Erschlossenheit des Seins».

⁸⁸⁷ Cf. neste sentido M. L. Ferreira da Silva, «Historicidade, finitude e interpretação em H.-G . Gadamer», in *Igreja e Missão. Revista Missionária de Cultura e Actualidade*, 151-154 (1991), 34-35.

não sendo útil ou puramente dado «se impõe de tal modo que ninguém pergunta para que serve»⁸⁸⁸ e no entanto a todos une e vincula.

São os pressupostos histórico-ontológicos do próprio conceito monológico-moderno de autoconsciência (evidência, transparência) e da sua filiação no modelo metafísico-cosmológico grego da consideração do real como coisa dada ou disponível (pura presença ou subsistência) que a hermenêutica heideggeriana, de facto, desmonta⁸⁸⁹. E consegue-o ao fazer emergir a intimidade contrastiva ou questionante do ser finito e mortal que todos nós somos, como a verdadeira raiz de toda a problemática humana da verdade, seja ela de ordem científica, metafísica, filosófica ou literária.

Elevando a inquietude ética do existir — a questão que o homem coloca sobre a sua existência própria e finita tal como sobre o seu futuro⁸⁹⁰ — a lugar originário da linguagem e do sentido, *Ser e Tempo* não só destrói o modelo tradicional da verdade-adequação, como derivado e deficiente, como transforma o próprio sentido da noção filosófica de conhecimento ou fundamentação.

Porque compreender é agora originariamente viver humanamente, *ser*⁸⁹¹, *tempo* (um processo inacabado de denegação ou afirmação originária)⁸⁹² — não espelhar — toda a fundamentação deve come-

⁸⁸⁸ Gadamer, *Lob*, 18.

⁸⁸⁹ Cf. Gadamer, *Philosophie und*, 21-22: «Was Heidegger damit erkannte hatte, ist das zwischen der Begriffssprache der Griechen, die ihre Welterfahrung als Physik und als Metaphysik, also in Blick auf den Kosmos entwickelt hatten, und unserem eigenen modernen durch das Christentum wesentlich mitbestimmten und geformten Welterfahren. Eine tiefe Spannung besteht, sofern als Seele, Herz, Innerlichkeit, Selbstbewusstsein oder vielleicht etwas, das noch tiefer wurzelt als das Selbstbewusstsein unser eigenes Daseinsverständnis, die Frage nach dem endgeschichtlichen Sein, das wir sind, bestimmen. In der Tat hat Heidegger, wie ich meine, richtig gesehen, dass die Dimension, in der diese menschlichen Fragen zu Hause sind nicht auf die faszinierende Frage nach dem Ganzen des Seienden beschränkt (...) die kosmologische Fragestellung von den Griechen entwickelt worden sind, auf die christliche Tradition unserer Kultur eine Problematik darstellt, die uns alle zutiefst ungeht».

⁸⁹⁰ Cf. Gadamer, *Philosophie und*, 21-22:

⁸⁹¹ Cf., neste sentido, Gadamer, *Wahrheit I*, 261.

⁸⁹² Gadamer, *Wahrheit II*, 125.

çar por uma prévia elucidação fenomenológico-hermenêutica desse modo de ser ⁸⁹³, que é fundamentalmente insatisfeito ou futuro, uma capacidade ilimitada de pretender a que corresponde a pretensão do ilimitado⁸⁹⁴ e que por esta razão procura configurar-se.

O *Dasein* distingue-se, de facto, de todos os outros entes porque, apesar da sua temporalidade ou caducidade fundamental, se caracteriza pela sua abertura, não-adequação ou afirmação incondicionada, isto é, pela instauração múltipla do sentido (projeto), ou ainda pela *compreensão* do ser: «O ser-aí é um ente que se compreende em função do seu ser, isto é, que se caracteriza pela compreensão do ser. Esta não é uma determinação suplementar de um sentido em si do género da substância, mas, pelo contrário, todo o sentido do ser em si não pode manifestar-se *senão* a partir deste *ser-aí, que se conhece na sua finitude*»⁸⁹⁵.

Compreender é então fundamentalmente ser, transcender-se, *compreender-se* como o ente consignado na questão do ser ou do sentido. É perseverar no ser e encontrar na sua transformação de si sinais da sua abertura; «saber-se» como relação a um irrepresentável que se deve representar (nomear) sob pena de se transformar numa pura ilusão subjectiva. É configurar-se, configurando simbolicamente o mundo como caminho de acesso⁸⁹⁶ ao ser, ou seja, compreender o ser ou o sentido como a dimensão incondicional do existir, uma *pressuposição* ou questão fundamental a que só o tempo, a relação, a história, a escrita ou a decisão podem realmente dar figura.

⁸⁹³ Cf., neste sentido M. Heidegger, *Sein und Zeit* (Tübingen, Max Niemeyer Verlag: 1975) 15.

⁸⁹⁴ Cf. P. Lain Entralgo, *La Espera*, 494.

⁸⁹⁵ Gadamer, *Historicité*, 454.: «L'être- là (Dasein) est un étant qui se comprend en fonction de son être, c'est-à-dire qui est caractérisé par la compréhension de l'être. Cela n'est pas une détermination supplémentaire d'un étant en soi, du genre de la substance, mais au contraire, tout Bien de l'être en soi ne peut être manifesté qu'a partir de cet être - là, qui se connaît dans sa finitude».

⁸⁹⁶ Cf. neste sentido, R. Kearney *Poétique du Possible*, 32; 48.

Neste magno contexto de descentramento do sujeito e sua lógica substantiva da univocidade, em que compreender é, antes de mais, ser afetado, saber-se já jogado no jogo histórico do sentido, isto é, participar no acontecer de um sentido já sempre começado⁸⁹⁷ e, no entanto, ainda por figurar, se inscreve a hermenêutica dialógica de H.-G. Gadamer e todo o seu desejo de rever o modelo puramente antropocêntrico adotado pela Hermenêutica entre o romantismo e o historicismo⁸⁹⁸.

O próprio autor previne-nos, logo no início da segunda parte da obra *Verdade e Método*, que o seu grande intuito é explorar as consequências que resultam para a hermenêutica das ciências humanas do facto de Heidegger ter derivado a estrutura circular da compreensão hermenêutica da temporalidade própria do existir⁸⁹⁹. Nas ciências do espírito o essencial (...) não é já a objetividade mas a prévia relação ao objeto⁹⁰⁰. «A tentativa de Dilthey para renovar a hermenêutica de Schleiermacher (...) e tornar patente o ponto de identidade entre quem entende e o compreensível, como pano de fundo das humanidades, era uma tentativa condenada ao fracasso, pois na história dá-se sempre, ao mesmo tempo, a *estranheza profunda e a alienação*, que não podem entender-se adequadamente desde o ponto de vista da inteligibilidade»⁹⁰¹.

Não será, de facto, a raiz da história, da escrita e de toda a problemática hermenêutica da historicidade o mistério da pró-

⁸⁹⁷ Cf. neste sentido Gadamer, *Wahrheit I*, 494.

⁸⁹⁸ Gadamer, *Wahrheit I*, 177 ss.

⁸⁹⁹ Cf. Gadamer, *Wahrheit I*, 270ss.

⁹⁰⁰ Gadamer, *Wahrheit II*, 323.

⁹⁰¹ Gadamer, *Wahrheit II*, 322: «Freilich war Diltheys Versuch, die Hermeneutik Schleiermachers zu erneuern und damit sozusagen den Identitätspunkt zwischen dem Verstehenden und dem Verständlichen als Grundlage des Humaniora zu crweisen, insofern zum Scheitern verurteilt, als Geschichte offenbar eine viel tiefere *Befremdung und Fremdartigkeit* an sich hat, als dass man sie so zuversichtlich unter dem Gesichtspunkt ihrer Verständlichkeit sehen dürfte».

pria constituição ontológica específica desse modo humano de ser marcado pela afirmação originária ou esperança que a todos une e vincula, permitindo assim compreender o encadeamento sucessivo das gerações?

Será que só há realmente história quando a humanidade começa a transmitir uma consciência clara de si mesma? Não a precederão claramente certas decisões que, configurando o mundo, fazem época?⁹⁰².

Não será a referência de todo o existir finito a um sentido incondicionado —que, apesar de nunca exaurido, acompanha como condição de possibilidade a própria compreensão do condicionado— o verdadeiro núcleo das ciências do espírito?

Faltou, no entanto, a Dilthey e a todo o historicismo pensar a dimensão contrastiva ou hermenêutica da experiência humana da historicidade (a diferença entre o ôntico e o histórico a que se referia já Yorck)⁹⁰³ como o verdadeiro núcleo de uma intimidade a configurar, porque radicalmente marcada pela experiência do possível ou alteridade⁹⁰⁴.

Por esta razão, toda a hermenêutica desenvolvida sob o signo da consciência histórica pôde tratar o fenómeno da leitura e compreensão de textos como um processo epistémico indiferente, que se limita à tradicional relação entre um sujeito acabado e um objeto disponível, esquecendo que ele procede antes de mais da afirmação originária ou inquietude do existir e da sua natureza profundamente relacional.

A própria obra literária, configuração significativa da vida humana e testemunho histórico eminente, foi lida de acordo com o critério da poesis singular do indivíduo isolado que tem por única referência a consciência narcísica do seu autor. Ilude-se assim a natureza profundamente efetual, dialógica ou comunicacional do ato de sentido

⁹⁰² Cf. Gadamer, *Wahrheit II*, 33.

⁹⁰³ Cf., Gadamer, *Wahrheit I*, 246 ss.

⁹⁰⁴ Cf. Gadamer, *Das Erbe*, 28-31.

do mundo do espírito⁹⁰⁵ porque é ainda o paradigma da consciência soberana, desimplicada o fio condutor da abordagem do humano.

No entanto, Gadamer, discípulo de Heidegger e defensor da dimensão simbólico-figurativa e não literal do existir⁹⁰⁶ sabe que a tese do sujeito soberano é hoje insustentável. Daí, todo o seu esforço para libertar a Hermenêutica do registo metodológico da apropriação puramente cognitiva, neutra ou desinteressada, efetuando uma hermenêutica do sujeito situado que descubra, antes de mais, a dimensão verdadeiramente lúdica ou implicada da sua natureza profundamente histórica e linguística⁹⁰⁷.

Ora, levar o homem a aceitar a sua finitude obriga, nomeadamente, levá-lo a enfrentar a negatividade implicada na questão da sua mortalidade, alargar o âmbito da sua experiência, isto é, mostrar-lhe a sua pertença a um processo imemorial de nomeação (ou tradição) no qual todo o presente mergulha as suas raízes⁹⁰⁸. O que implica revelar-lhe todo o âmbito da sua passividade originária, fazendo-o aceitar o anteriormente inaceitável: a doação múltipla de sentido, implicada na experiência efetual da linguagem.

O que significa, antes de mais, ensiná-lo a viver no compromisso constante com o outro (...); levá-lo a aprender a ouvir (...), a lutar contra o ensimesmamento, a eliminar o egoísmo e o afã de imposição de todo o impulso intelectual⁹⁰⁹. Em resumo: reconhecer-se interpelado e interpretado por testemunhos de uma implicação condicional comum⁹¹⁰.

⁹⁰⁵ Cf. Gadamer, *Wahrheit I*, 305ss

⁹⁰⁶ Cf. Gadamer, *Wahrheit II*, 435-447.

⁹⁰⁷ Cf. neste sentido, nomeadamente Gadamer, *Wahrheit I*, 1-76.

⁹⁰⁸ Gadamer, *Wahrheit I*, 287: «Es gilt mit anderen Worten, das Moment der Tradition im historischen Verhalten zu erkennen und auf seine hermeneutische Produktivität zu befragen».; Cf. neste sentido M. L. Ferreira da Silva, *O Preconceito*

⁹⁰⁹ Cf., Gadamer, *Dns Erbe*, 158-159.

⁹¹⁰ Cf. neste sentido Gadamer, *Wahrheit I*, 297.

É o sentido produtivo, retórico-efeitual e formador da experiência da alteridade a alma de toda a hermenêutica⁹¹¹ e não uma qualquer misteriosa comunhão de almas⁹¹², já que é, de facto, a relação ao outro, com tudo o que ela implica de enriquecimento e limitação da própria parcialidade, a verdadeira condição da humanidade⁹¹³. Neste contexto, lembra-nos Gadamer: «uma hermenêutica histórica que não conceda uma posição central à essência da questão histórica, e não tenha em conta os motivos pelos quais um historiador se volta para a tradição, é uma hermenêutica recortada no seu verdadeiro momento nuclear»⁹¹⁴.

Aqui só merece consideração o que satisfaz as exigências da implicação comum, da apropriação e da autoformação. Compreender os textos do passado ou tradição é compreender-se «a si mesmo no texto»⁹¹⁵, isto é, integrá-los no horizonte das suas próprias expectativas e questões; ou seja, entendê-lo como uma resposta motivada a uma questão hoje ainda em aberto que, por isso mesmo, se transmite historicamente, reinterpretando-se como efeito histórico concreto⁹¹⁶. É fundamentalmente admitir que existe verdade fora de mim.

Só a participação na simbólica fundamental da vida humana tal como esta se desenvolveu na arte, na história, na literatura permite de facto ao ser finito e histórico que todos somos, formar com os outros o núcleo verdadeiramente enigmático e relacional da sua personalidade⁹¹⁷.

⁹¹¹ Cf. Gadamer, *Das Erbe Europas*, 104; 158.

⁹¹² Cf. Gadamer, *Wahrheit I*, 297.

⁹¹³ Cf. Gadamer, *Wahrheit II*, 207 ss.

⁹¹⁴ Gadamer, *Wahrheit I* 344: «Eine historische Hermeneutik, die nicht das Wesen der historischen Frage ins Zentrum rückt und nicht nach den Motiven fragt, aus denen sich ein Historiker der Überlieferung zuwendet, hat sich um ihr eigentliches Kernstück verkürzt».

⁹¹⁵ Cf. Gadamer, *Wahrheit I* 346.

⁹¹⁶ Cf. Gadamer, *Wahrheit I*, 305ss.

⁹¹⁷ Gadamer, *Wahrheit II*, 323.

A formação torna possível que cada um se questione por meio do outro, isto é, que se vejam as coisas com outros olhos⁹¹⁸, em ordem a que o homem que fundamentalmente decide ou julga não o faça já «a partir de uma situação exterior e não afetada» mas da pertença específica ou sentido comum que o vincula ao outro⁹¹⁹.

Interpretar é fundamentalmente ser afetado, aceitar a lógica linguística do múltiplo sentido, desapropriar-se do seu horizonte estreito e ganhar novas perspectivas, pelo simples facto de se deixar questionar pela palavra que toca, estimula a própria questionabilidade e leva à praxis inacabada da relação.

É, por outras palavras, apropriar sendo apropriado, receber⁹²⁰ uma nova proposta de habitação do mundo, alargar o seu espaço de experiência, expondo-se ao efeito do outro ou alteridade; o que exige argumentar, suspender os seus próprios projetos (ou preconceitos), colocá-los em jogo⁹²¹, pelo simples facto de mediar a proposta de sentido do texto com o presente da nossa própria vida.

É o diálogo, como praxis inacabada de fusão ou descentramento de horizontes, o modelo de toda a compreensão hermenêutica⁹²² que assim se desvincula do primado da lógica apofântica clássica da verdade-verificação, propondo a questão, a implicação, a decisão e a relação — ou seja, a mediação de todo o movimento de referência pelo processo fundamentalmente histórico- retórico da co-referência ou interlocução — como núcleos de todo um novo modo (comunicacional) de pensar a verdade⁹²³.

⁹¹⁸ Cf. Gadamer, *Lob*, 147; e no mesmo sentido Gadamer, *Das Erbe*, 104: «Ich beaupte nun: In den Geisteswissenschaften, in den Wissenschaften vom Menschen und von der Gesellschaft entspricht die Bedeutung der ‚Bildung‘ der Bedeutung des Experimentes in den Naturwissenschaften».

⁹¹⁹ Gadamer, *Wahrheit I*, 328.

⁹²⁰ Cf., neste sentido Gadamer, *Wahrheit I*, 375 ss.

⁹²¹ Cf. Gadamer, *Wahrheit I*, 304.

⁹²² Cf. Gadamer, *Wahrheit I*, 383-384.

⁹²³ Cf. M. L. Ferreira da Silva, *O preconceito*, nomeadamente 417 ss.

É o perguntar como forma originária do pensar que Gadamer pretende, pois, recuperar, contra o primado clássico da lógica monológica da afirmação ou enunciado..

Quem pergunta, é interpelado, isto é, suspende-se como fundamento do ser e do sentido⁹²⁴. Pode então abrir-se àquilo que é verdadeiramente comum e universal. Sabe reconhecer, contra todo o dogmatismo da intenção, o horizonte lúdico ou retórico originário do sentido e da significação. Aceita finalmente o lado inexprimível da experiência humana do sentido, o mesmo é dizer, a natureza hermenêutica, retórico e implicada de toda a expressão ou configuração humana. Reconhece-se já lançado no seio de todo um processo histórico de simbolização ou re(a)presentação de algo que, ganhando tempo, ganha figura, isto é, manifesta através do efeito e dos limites de toda a objetivação o seu carácter ainda futuro, não objetivável ou aberto⁹²⁵.

⁹²⁴ Cf. neste sentido, H.-G Gadamer, *Wahrheit I*, 375-384.

⁹²⁵ Cf. neste sentido M. L. Ferreira da Silva, «Historicidade», 34-55.

(Página deixada propositadamente em branco)

CONCLUSÃO

Alargamento do espaço da experiência, limitado desde a modernidade ao âmbito do meramente verificável, promoção de uma razão comunicacional baseada na relação de partilha de horizontes— que, relembremos, não existem primeiro em si, à espera de serem partilhados, mas constituem-se em relação—, eis alguns dos temas centrais, abordados nesta obra. Nela foi, com efeito, realizado um percurso transversal pela obra de Gadamer no sentido de salientar as principais categorias da racionalidade hermenêutica propostas pelo filósofo alemão, como alternativa ao efeito muralha do discurso científico.

A atualidade das propostas do filósofo para o nosso mundo atual é claramente perceptível quando constatamos que é necessário reinterpretar os nossos rituais de convivência e perceber que o encontro com culturas diferentes exige que os nossos preconceitos sejam colocados em questão, tal como os dos outros no grande jogo da comunicação. Perceber que o outro pode descortinar aspetos que eu não vi e por isso ajudar-me no caminho hermenêutico da vida, é uma lição fundamental que aprendemos com Gadamer que sempre sublinha a necessidade da reciprocidade neste processo.

O filósofo sabe que é difícil mudar de registo no Ocidente, quando a mentalidade burocrática da tecnociência invade tudo e domina até o espaço da vida privada. Sobretudo quando a tarefa da formação interior tem sido completamente substituída pela avalanche e rapidez da informação. Sessões de formação, cursos de informação sobre determinadas tecnologias, informação mediática não assimi-

lada, jogos em solilóquio, muitas vezes de conteúdo duvidoso e perigoso, tal é o panorama mais visível dos nossos dias que parece ter desistido da pessoa.

Ora, é esta e não o *cogito* que interessa à hermenêutica de Gadamer e mais tarde à de Ricoeur, pensadores que têm clara consciência que é preciso insistir urgentemente na formação da capacidade de iniciativa e decisão humana, pois, sem ela o homem corre o risco de desaparecer ou de viver para fazer viver as biotecnologias.

Gadamer faz-nos perceber que decidir é escolher entre múltiplas propostas de justiça ética disponíveis na memória comum; que é necessário ter este horizonte de múltiplas possibilidades cultivado pela imaginação regrada das humanidades, para podermos entender o efeito de cimento e de baliza das regras morais. O que quer dizer que é preciso reconhecer que estamos inscritos num espaço moral que recebemos com a tradição, isto é, que nos encontramos sempre numa situação já estruturada por escolhas, preferências e valorações que já aconteceram e que se cristalizaram em causas a defender, ideais a realizar, obras a concretizar.

Não somos pessoas completas, que respeitam a autonomia do outro se não começamos por viver neste horizonte de valores e tradições comuns. Graças a este horizonte, temos raízes, algumas coisas valem mais para nós do que outras, mas é claro que não podemos ficar sempre a este nível da herança e passividade. As nossas escolhas e iniciativas devem ser informações criativas e desempenhar, por sua vez, um papel renovador decisivo no mundo da interação. O que só acontece se a cultura burocrática afrouxar a sua influência massificadora e alienante.

A aposta no diálogo, no acolhimento do outro e no esforço de tradução do seu horizonte mítico-simbólico em ordem a um entrelaçamento de horizontes, visa justamente promover a abertura do horizonte do presente, para além do peso das suas tradições particulares. Abertura metafórica que o conceito de jogo consagra com a sua aposta no

cultivo da imaginação regrada, capaz de enriquecer o nosso espaço de experiência limitado pela importância do operatório. Ao peso da subjetividade desencarnada e centro do sentido, Gadamer substitui o valor da habitação poética e comunitária do mundo, mostrando que a cidadania não é só utilitária, mas poético-lúdica. Nem só de pão vive o homem. Tal como na época de Ulisses, se fazia apelo ao rapsodo quando surgiam as grandes tensões e a ameaça de discórdia, e este sabia fundar novos espaços comuns na vida social, também Gadamer reclama hoje o papel da hermenêutica das narrativas que cultivam a capacidade sonhadora da alma humana e lhe transmitem «algo com um significado permanente».

(Página deixada propositadamente em branco)

ORIGEM DOS TEXTOS

- «O significado hermenêutico da experiência da obra de arte» publicado pela primeira vez in J. A. Pinto Ribeiro (coord.), *O homem e o tempo, Liber Amicorum para Miguel Baptista Pereira* (Porto: Fundação Eng. António de Almeida, 1999), 497-515.
- «A pertinência hermenêutica da ética aristotélica» in António López Eire, Maria do Céu Fialho, Maria Luísa Portocarrero (coord.), *Poética (s). Diálogos com Aristóteles* (Lisboa: Ariadne, 2007), 267-282.
- «Para uma hermenêutica do cuidado: do mistério da saúde de H.- G. Gadamer aos novos fins da medicina», Conferência pronunciada em 19 de Abril de 2016 no V Congresso Luso-Brasileiro de Fenomenologia e III Jornadas Ibéricas de Fenomenologia, Universidade do Minho, 18-20 de Abril 2016. Esta comunicação retoma parte do artigo «Serão as humanidades incertas e inúteis? Uma leitura filosófica da sua pertinência atual» in *Revista Filosófica de Coimbra*, nº48 (2015), 389-408.
- «A hermenêutica como pensamento de fronteira» in Agís Villaverde, M., Ríos Vicente, J., *Pensadores en la Frontera. Actas VI Encuentros Internacionales de Filosofía en el Camino de Santiago* (ed. Universidad da Coruña, Santiago de Compostela: 2003), 255-266.
- «Hermenêutica filosófica e mobilidade cultural: conceitos fundamentais», in Gabriele Cornelli, Maria do Céu Fialho e Delfim Leão (coords.) *Cosmópolis mobilidades culturais às origens do pensamento antigo* (Coimbra, São Paulo Imprensa da Universidade de Coimbra Annablume: 2016) 251-261. ISBN: 978-989-26-1287-4.
- «A Europa e o destino das ciências humanas » in Cassiano Reimão (coord) H.-G. *Gadamer. Experiência Linguagem e interpretação* (Lisboa, Universidade Católica, 2003), 13-21
- «Para uma hermenêutica da memória» in *Revista Portuguesa de Filosofia*, 56 (2000), 333-344
- «Tradição, Linguagem e Jogo» in AAVV, *Tradição e Crise I* (Coimbra, Faculdade de Letras, 1986), 335-365.
- «A missão hermeneútica da filosofia», *Revista Filosófica de Coimbra* nº 11(1997), 63-84 (primeira versão com o seguinte título:«Filosofia, praxis e hermenêutica: a prespectiva de H- G. Gadamer
- «Problemas da hermenêutica prática» *Revista Filosófica de Coimbra* nº 8(1993), 313-335
- «O reconhecimento como núcleo da aplicação: de Gadamer a Ricoeur».
- «Da crítica à metafísica da subjetividade à importância da linguagem da polis» in João Nuno Corrêa Cardoso, Maria do Céu Fialho, *A Linguagem da polis* (Coimbra, Imprensa da Universidade, 2016), 55-76
- Cap. XIII « Retórica e hermenêutica» in *Revista Filosófica de Coimbra* nº 5(1994), 93-119.

(Página deixada propositadamente em branco)

Maria Luísa Portocarrero é Professora catedrática de Filosofia na Faculdade de Letras da Universidade de Coimbra.

Coordena, no Centro de Estudos Clássicos e Humanísticos da Faculdade de Letras uma área de investigação de natureza interdisciplinar intitulada «A racionalidade hermenêutica».

Tem publicado inúmeros artigos, em revistas de especialidade, nas áreas da Racionalidade Hermenêutica, da Filosofia Contemporânea e da Bioética e é autora e coordenadora das seguintes obras:

Maria Luísa Portocarrero is full Professor of Philosophy at the Faculty of Letters of the University of Coimbra .

She coordinates, at the Center for Classical and Humanistic Studies at the Faculty of Letters, a research group of an interdisciplinary nature entitled “Hermeneutical rationality”.

She has published numerous articles in specialized journals in the areas of Hermeneutical Rationality, Contemporary Philosophy and Bioethics and is the author and coordinator of the following works:

- *A hermenêutica do conflito em P. Ricoeur* , Coimbra, Minerva, 1992;
- *O preconceito em H.- G. Gadamer: sentido de uma reabilitação*, Lisboa, FCG /JNICT, 1995;
- *Mal, símbolo e justiça*, (coord.) Coimbra, Faculdade de Letras, 2001;
- *Horizontes da Hermenêutica em P. Ricoeur*, Coimbra, Ariadne, 2005.
- *Hermenêutica Filosófica. Metodologia e Apresentação de um Percurso Temático*, Coimbra, Imprensa da Universidade de Coimbra, 2015.
- *Poética (s). Diálogos com Aristóteles* (em coord. com Maria do Céu Fialho.), Lisboa, Ariadne, 2007.
- *Ricoeur em Coimbra. Receção Filosófica da sua obra* (em coord.com José Manuel Beato), Coimbra, Imprensa da Universidade de Coimbra, 2016.



ΦDEIA

