

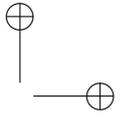
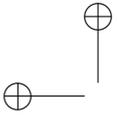
Fenomenologia, Metafísica e Hermenêutica



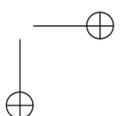
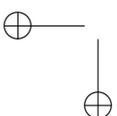
Rui Alexandre Lalandá M. Grácio

1990

www.lusosofia.net



Texto republicado pela LUSOSOFIA com
autorização da Direcção da APF
[Associação de Professores de Filosofia](#)





LUSOSofia:press

Covilhã, 2010

FICHA TÉCNICA

Título: *Fenomenologia, Metafísica e Hermenêutica*

Autor: Rui Alexandre Lalandia M. Grácio

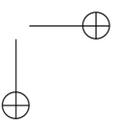
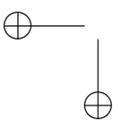
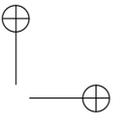
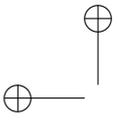
Colecção: Artigos LUSOSOFIA

Design da Capa: António Rodrigues Tomé

Composição & Paginação: Filomena S. Matos

Universidade da Beira Interior

Covilhã, 2010





Fenomenologia, Metafísica e Hermenêutica

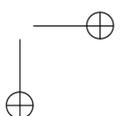
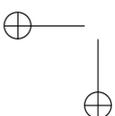
*perspectivas críticas sobre a fenomenologia de Husserl
e sobre a questão da superação da metafísica**

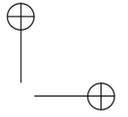
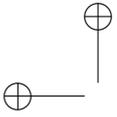
Rui Alexandre Lalanda M. Grácio

Sumário:

1. No presente ensaio procura-se esboçar uma perspectiva crítica sobre a fenomenologia de Husserl e questionar a tentativa de superação da metafísica tal como a encontramos em Heidegger. Mas, porque é que a crítica à fenomenologia husserliana e a questão da superação da metafísica se vêm encontrar?
2. Husserl assume a sua fenomenologia como posição crítica face à metafísica tradicional. Mas, se a fenomenologia foi crítica da metafísica, não foi para superar os esquemas do seu pensar, antes, para os conduzir à sua verdadeira realização. Ora, o mesmo não acontece no pensamento heideggeriano que expressamente aposta na ultrapassagem da metafísica. E assim que uma perspectiva crítica sobre a fenomenologia conduz, pelo menos do ponto de vista de Heidegger, à questão da superação do pensar metafísico.

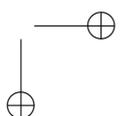
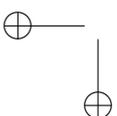
*Originalmente publicado na Revista da Associação Portuguesa de Filosofia, *Cadernos de Filosofia*, nº2 (Jan/1990 [sobre Heidegger]), pp. 13-45.





3. Movido pela questão do sentido do ser, a fenomenologia assume em Heidegger uma reinterpretação radical. A fenomenologia torna-se exclusivamente método da ontologia, tomando esta como ponto de partida a analítica do *Dasein*. A fenomenologia transforma-se numa fenomenologia hermenêutica.
4. É sob os auspícios desta viragem hermenêutica da fenomenologia que se tecerão algumas das críticas mais contundentes à fenomenologia husserliana.
5. Serão estas críticas configuradoras de um pensar que se desprende das categorias metafísicas? Como pensou Heidegger a superação da metafísica? Qual a eficácia do seu gesto superador?
6. A nossa perspectiva é a de que, na tentativa heideggeriana da superação da metafísica, encontramos algumas lacunas cujo questionamento e preenchimento obrigam a interrogar o pensamento de Heidegger para além do que ele próprio pensou e da forma como o fez.
7. Se as questões levantadas “concluem”, para nós, um ciclo de investigações, abrem, simultaneamente, para outros horizontes e constituem-se em hipóteses de trabalho a aprofundar em investigações ulteriores.

A fenomenologia husserliana é plena de méritos e não será exagerado afirmar que é ela a grande responsável pela revitalização dos estudos e investigações filosóficas no nosso século. A sua influência estendeu-se aos mais variados campos do saber e a sua riqueza perdura ainda hoje em todo o pensamento que, mesmo





afastando-se de Husserl, conserva todavia uma raiz fenomenológica.

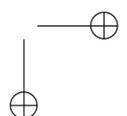
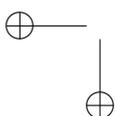
Dois pontos de especial relevo merecem ser apontados.

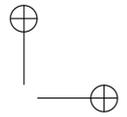
1. A fenomenologia surge numa época em que o cientismo é a mentalidade dominante. Foi tarefa de Husserl resgatar a filosofia ao estado de indigência a que o imperialismo científico a tinha conduzido e dar-lhe de novo direito de cidade na cena cultural. Esta tarefa foi realizada por Husserl em duas frentes: por um lado, era necessário assinalar os limites das ciências positivas, mostrar que, consideradas de um ponto de vista radical, “estas ciências tornam-se ciências hipotéticas”¹, e que por isso o valor absoluto que elas pretendem assumir não é na verdade senão pretensão; por outro lado, e concomitantemente, tornava-se urgente combater tudo o que pudesse degenerar em cepticismo, e a constituição de um novo saber que preservasse o valor inalienável da Verdade e do seu sentido para o homem. Não se tratava, portanto, de negar o valor das ciências. Não esteve no espírito de Husserl negar a importância das ciências positivas; a sua preocupação foi a questão da “responsabilidade última” do saber, ou, dito de outro modo, a questão do sentido da ciência. Ora, este sentido, a ciência não o pensa. A ciência constrói o seu saber mas, - e neste mas encontra Husserl um sintoma² – é incapaz de pelos seus próprios meios proceder à sua legitimação última. É a partir desta constatação, que aliás se tornou hoje, filosoficamente, um lugar comum, que Husserl fará sentir a necessidade do pensamento filosófico como exigência de um retomo do homem a si mesmo³. Pensou esta filosofia como uma nova ciência. E se cada ciência trata de fenómenos

¹ E. Husserl, *Cartesianische Meditationen*, trad. franc., p. 7.

² E. Husserl, *Formale und Transzendente Logik. Versuch einer Kritik der logischen Vernunft*, trad. franc., p. 24.

³ Cf. Eugen Fink, “Que veut la phénoménologie d’Edmund Husserl?” in *De la phénoménologie*, p. 184 ss.



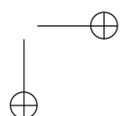
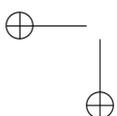


específicos, a ciência filosófica será a ciência dos fenómenos enquanto fenómenos; uma ciência dos fenómenos puros. Que este ideal de cientificidade emoldurasse a filosofia que procura construir, tal é a consequência de Husserl ter vivido numa época em que o saber só era reconhecido sob o nome de ciência. Na sua última grande obra, e independentemente das interpretações possíveis para tal afirmação – “a filosofia como ciência rigorosa e mesmo apodicticamente rigorosa: este sonho acabou”⁴, o próprio Husserl parece aperceber-se não ser mais necessário nem possível chamar à filosofia uma “ciência de rigor”. O pensamento filosófico havia reencontrado o seu caminho e, no seu caminho, a história; tinha-se tornado de novo, talvez como nunca, florescente.

2. Mas não foi apenas esta “viragem” (como o próprio Husserl lhe chamou⁵) que constitui o importante legado da fenomenologia. Pois não menos importante é a orientação que a partir dessa “viragem” o pensamento toma. É conhecida a palavra de ordem da fenomenologia “às coisas mesmas”. Independentemente do sentido em que esta máxima pode ser interpretada, o certo é que nela se expressa uma vontade de voltar às raízes, à condição originária, ao solo mesmo de onde a vida ganha o seu sentido. Ora, independentemente do modo como tal regresso é pensado, o certo é que Husserl parece ter sido o filósofo da luta contra o esquecimento do mundo e Contra a alienação de si, factores que desenraízam o homem e o votam a um estado de crise da sua própria identidade. Era esta estranheza e desenraizamento, era a alienação do mundo, que preocupavam Husserl quando se dedicou à meditação do *Lebenswelt*. Estranheza e desenraizamento é também o que parece constituir, neste final de século, o tema mais premente a

⁴ E. Husserl, *Die Krisis der Europäischen Wissenschaften und die Transzendentale Phaenomenologie*, trad, franc., p. 563.

⁵ E. Husserl, *Philosophie als strenge Wissenschaft*, trad. port., p. 9.





que um pensamento que se descobriu, afinal, como pertencente ao mundo, deve corresponder. E, uma vez mais independentemente do modo como Husserl o pensou, a eleição de um tal tema de reflexão merece no mínimo, o reconhecimento da genial sensibilidade filosófica deste pensador apaixonado.

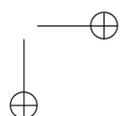
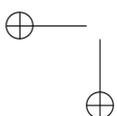
O projecto de pensamento husserliano e as soluções por ele propostas devem, contudo, constituir objecto de reflexão crítica. Que esta crítica se tenha vindo a realizar, tal só atesta a fecundidade da fenomenologia e a importância que ela assume no quadro do pensamento contemporâneo. Neste, a fenomenologia foi-se transformando profundamente e nestas transformações revelou uma fertilidade insuspeitada.

São algumas das principais críticas tecidas à fenomenologia husserliana bem como as suas consequências transformadoras para essa mesma fenomenologia que em primeiro lugar nos ocuparão. Depois, e continuando o movimento crítico assim iniciado, recolocaremos a questão da superação da metafísica e o nosso diálogo será principalmente entabulado com Martin Heidegger.

É sabido que Husserl pretendeu ser o filósofo da radicalidade. Que pretendeu ser mais radical do que Descartes o tinha sido. Que procurou construir um saber de responsabilidade absolutamente última e fundado a partir das coisas mesmas. A fenomenologia deveria ser uma ciência primeira. Por isso Husserl elegeu como preceito da sua filosofia a obediência ao princípio da ausência de pressupostos. Tratava-se da tarefa de um recomeço radical, de partir de um estado absolutamente desprovido de todo o preconceito⁶ para a compreensão das coisas mesmas. O projecto é o de captar as coisas na sua pureza, na sua originalidade, antes de toda a dedução ou construção⁷. Neste sentido a fenomenologia assume uma feição vincadamente anti-especulativa e anti-metafísica. À tarefa de inter-

⁶ E. Husserl, *Nachwort zu meinen Ideen zu einer Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie*, trad. frane., p. 396.

⁷ *idem ibidem*, p. 377.



pretar, ela opõe a tarefa de ver, nada mais do que ver (dizia Husserl: “É somente vendo que posso pôr em evidência aquilo de que se trata verdadeiramente num ver; a explicitação da essência própria desse ver, devo efectuá-la vendo”⁸). Ao pensamento especulativo ela opõe-se como um pensamento puramente analítico e descritivo. A eleição do modelo da visão como modo do procedimento fenomenológico⁹ indica que a coisa mesma é pré-conceptual e pré-linguística¹⁰. A linguagem permite articular o sentido da coisa mesma que contudo é independente da linguagem. É aliás apenas neste quadro que o exercício da *epoché* se torna compreensível. A *epoché* é o que torna possível a redução ao estado absolutamente desprovido de preconceitos. Mas o que é que torna a *epoché* possível? A *epoché* é considerada por Husserl como uma possibilidade de princípio e como uma possibilidade universal¹¹. Mas esta possibilidade pressupõe que se possa passar de um plano predicativo – o da linguagem – para um plano ante-predicativo - o da pura visão. A *epoché* é uma possibilidade porque segundo Husserl é no silêncio do olhar intuitivo que as coisas se dão na sua originalidade. E é a partir deste silêncio que podemos aceder à explicitação predicativa das coisas, pelo que todo o segredo da fenomenologia consiste justamente em “deixar a palavra puramente ao olhar da visão”¹². É

⁸ E. Husserl, *Formale und Transzendente Logik. Versuch einer Kritik der logischen Vernunft*, trad. franc., p. 216.

⁹ E. Husserl, *Die Idee der Phänomenologie – fünf Vorlesungen*, trad. franc., p. 83.

¹⁰ Cf. E. Fink, “L’analyse intentionnelle et le problème de la pensée spéculative” in *Problèmes actuels de la phénoménologie*, p. 69.

¹¹ E. Husserl, *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie*, trad. franc., p. 96.

¹² E. Husserl, *Die Idee der Phänomenologie – fünf Vorlesungen*, trad. franc., p. 88. Quer dizer, passar do plano da linguagem para o plano do pensamento que o precede. O próprio Husserl definiu o pensamento assim: “pensar designa, portanto, toda a vivência na qual se constituiu sob forma consciente, o sentido que deve tornar-se expresso” (*Formale und Transzendente Logik. Versuch einer Kritik der logischen Vernunft*, trad. franc., pp. 34-35).



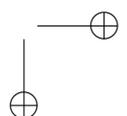
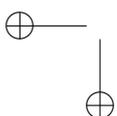
que, esclarece Husserl, “a evidência predicativa implica a evidência ante-predicativa”¹³. Ora a verdadeira compreensão é uma pura compreensão e esgota-se no acto de uma visão purificada. E porque esta visão pura nos dá das coisas uma compreensão total, toda a explicitação é articulação desta compreensão na linguagem a qual se torna, portanto, expressão do pensamento. Há pois pertinência, no quadro da fenomenologia husserliana, em falar de um saber absoluto desde que se sublinhe não ser segundo o modelo especulativo (como em Hegel), mas intuitivo, que o estatuto de absoluto é reivindicado para o saber¹⁴. Por outro lado, aquilo que se dá de uma forma originária e na sua pureza, dá-se como presença absoluta numa figuração atemporal. Os fenómenos, no sentido husserliano, caracterizam-se por serem dados à consciência de uma forma absolutamente evidente e última: o fenómeno é absoluta presença, a sua doação é plena. E como pensar os fenómenos de outro modo se, segundo o “princípio dos princípios” enunciado por Husserl no §24 das *Ideen I* – antes mesmo de se abordar a questão do regresso às coisas (§31) e de se tematizar a estratégia da *époche* (§32) – se requer “*nada tomar em consideração que não possamos tornar eideticamente evidente em presença da própria consciência e sobre o plano da pura imanência*”? Ainda partindo deste enunciado, não será difícil compreender que, no contexto do pensamento husserliano, voltar às coisas mesmas significa voltar à evidência dada por intuição à consciência. O regresso às coisas será, para Husserl, um regresso à consciência. E será na consciência transcendental que encontraremos a fonte originária doadora de sentido.

Estas breves considerações permitem-nos desde já passar à colocação de algumas questões críticas.

Eugen Fink e, no seu seguimento, Max Müller perguntavam, a propósito da intenção husserliana de recomeçar radicalmente a

¹³ E. Husserl, *Cartesianische Meditationen*, trad. franc., p. 9.

¹⁴ Paul Ricoeur, “Phénoménologie et herméneutique: en venant de Husserl...” in *Du texte à l’action. Essais d’herméneutique II*, p. 49.





filosofia, se ela não comportaria ou repousaria numa ingenuidade a-histórica¹⁵. Se o recomeço radical implica desvinculação do pensamento de todo tipo de condicionalismos – por exemplo da tradição e do seu peso –, se o recomeço radical é solidário da autofundação de um saber originário, isto é, de um saber que em si mesmo não é retroferente¹⁶ e que recebe a sua legitimação de um olhar atemporal sobre figurações atemporais, torna-se de facto inevitável perguntar se, neste projecto, a dimensão histórica não fica, por uma decisão especulativa, posta de fora.

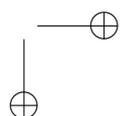
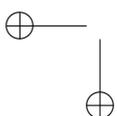
Que à fenomenologia, de raiz anti-especulativa, subjazam “decisões especulativas” que para ela permanecem dissimuladas, e que portanto a ciência primeira seja sempre segunda, tal é uma segunda crítica formulada por Fink e Müller¹⁷. No mesmo sentido são elucidativas as palavras de Pöggeler: “A profunda tragédia de Husserl estaria, pois, no facto de ele, que se pronunciou pelas próprias coisas e contra todas as construções metafísicas, ter reconstruído, em última análise, o caminho dos sistemas metafísicos modernos sem mesmo se aperceber disso e sem que tenha descoberto os pressupostos que poderiam existir”¹⁸. Por seu turno, Heidegger, leitor atento e crítico implacável de Husserl, desde cedo se apercebeu do logro que o projecto husserliano da constituição de um saber sem pressupostos continha, e procurou mostrar que a fenomenologia, querendo assumir-se como estando fora do pensar metafísico, enraizava, afinal, na metafísica do Sujeito dos tempos

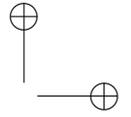
¹⁵ Cf. respectivamente, E. Fink, “L’analyse intentionnelle et le problème de la pensée spéculative” in *Problèmes actuels de la phénoménologie*, p. 65 e Max Müller, “Fenomenologia, ontologia y escolástica” in *Crisis de la metafísica*, trad. esp., p. 121.

¹⁶ E. Fink, “Le problème de la phénoménologie” in *De la phénoménologie*, trad. franc., p. 224.

¹⁷ Cf. respectivamente, E. Fink, “L’analyse intentionnelle et le problème de la pensée spéculative” in *Problèmes actuels de la phénoménologie*, p. 59 e Max Müller, “Fenomenologia, ontologia y escolástica” in *Crisis de la metafísica*, trad. esp., p. 118 e 126.

¹⁸ O. Pöggeler, *Die Denweg Martin Heideggers*, trad. franc., p. 108.





modernos. Pôde, por isso, escrever: “As duas denominações, ‘subjectividade’ e ‘transcendental’, indicam que a fenomenologia, num movimento consciente e resoluto, voltava à tradição da filosofia dos tempos modernos e, bem entendido, de tal forma que a ‘subjectividade transcendental’ acesse à possibilidade de receber, graças à fenomenologia, uma determinação mais original e universal”¹⁹. E não foi afinal o próprio Husserl que considerou ser a fenomenologia “a aspiração secreta de toda a filosofia moderna”?²⁰.

Mas a crítica heideggeriana vai ainda mais longe e incide sobre a questão da fidelidade de Husserl ao imperativo fenomenológico: “às coisas mesmas”. Husserl lançou, de facto, esta palavra de ordem, mas encontrou o caminho do regresso na trilha que Descartes havia já aberto: “A elaboração da consciência pura como campo temático da fenomenologia não é adquirido graças ao retorno à coisa mesma mas antes apoiando-se sobre a ideia tradicional de filosofia”²¹. Husserl não foi, assim o pensa Heidegger, verdadeiramente fiel e radicalmente consequente com a sua divisa de trabalho. É que, com efeito (escreve Heidegger): “A questão fundamental (*primar*) de Husserl não é a que interroga sobre o modo de ser da consciência; ele é antes guiado pela reflexão: como é que a consciência se pode tornar objecto de uma ciência absoluta?”²². É então justa a afirmação de Biemel quando diz, referindo-se a Husserl: “ele nada queria pressupor, mas há contudo a pressuposição de que a consciência constitui o fundamento absolutamente certo e que a consciência, sob a forma de e g o transcendental é a forma primordial da experiência humana”²³. No mesmo sentido, escreve Fink:

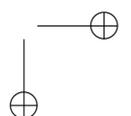
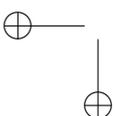
¹⁹ M. Heidegger, *Mein Weg in die Phänomenologie*, trad. franc. in *Questions IV*, pp. 165-166.

²⁰ E. Husserl, *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie*, trad. frane., p. 203.

²¹ Texto citado por Biemel em “L’idée de la phénoménologie chez Husserl” in *Phénoménologie et métaphysique*, p. 97.

²² *idem ibidem*.

²³ *idem ibidem*, p. 96.



“Husserl interroga o ente de tal maneira que a decisão desta questão seja para ele uma analítica da consciência”²⁴. Ainda segundo o mesmo pensador e especialista da fenomenologia, a interpretação da fenomenologia enquanto filosofia depende “da medida na qual o problema do ser é reconhecido como horizonte de uma temática da consciência”²⁵. E mais adiante precisa: “a hipótese da fenomenologia husserliana repousa na suposição de que a consciência originária, entendida de maneira intencional, é o verdadeiro acesso ao ser. O problema do ser transforma-se em analítica intencional, a fenomenologia torna-se ciência da consciência”²⁶.

Estas considerações críticas apontam, de facto, para limites que a fenomenologia husserliana, enquanto projecto de fundação de um saber radical e sem pressupostos pareceu ignorar. Por detrás deste projecto existem, como já se referiu, “decisões especulativas” que se podem retroferir à moderna metafísica da subjectividade²⁷. Para esta, como para a fenomenologia, “o ente é objecto e nada mais. O método fenomenológico é incapaz de submeter à prova esta decisão preliminar porque ele concebe por princípio toda a prova como mostração de um fenómeno que se dá ele mesmo”²⁸. Por isso pôde ainda escrever Fink que é o carácter ontologicamente problemático desta decisão que não é discutido²⁹ e que trazê-lo à discussão equivale necessariamente a operar uma profunda e radical revisão da atitude anti-especulativa da fenomenologia³⁰.

A exigência de alcançar uma certeza apodicticamente evidente, a exigência de afirmar o valor absoluto da verdade e a exigência

²⁴ E. Fink, “Le problème de la phénoménologie”, in *De la phénoménologie*, trad franc., p. 200.

²⁵ *idem ibidem*, p. 209.

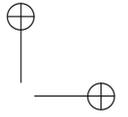
²⁶ *idem ibidem*, p. 220.

²⁷ E. Fink, “L’analyse intentionnelle et le problème de la pensée spéculative”, in *Problèmes actuels de la phénoménologie*, p. 73.

²⁸ *idem ibidem*.

²⁹ *idem ibidem*.

³⁰ *idem ibidem*, p. 79.

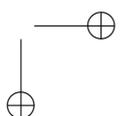
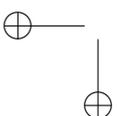


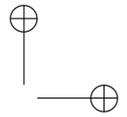
de uma autonomia total do pensamento relativamente à sua ou a qualquer situação concreta converteram-se, afinal, nas convicções secretas na base das quais a fenomenologia se edificou como um saber a-histórico. A questão da história acaba por assumir, na última grande obra de Husserl, um lugar de relevo. Não cabe, contudo, no âmbito deste ensaio, debruçarmo-nos sobre as transformações ulteriores do pensamento husserliano, mas abordar apenas a fenomenologia do ponto de vista do projecto que inicialmente ela veiculou.

Poder-se-ia, ainda, elaborar uma crítica do carácter a-histórico do saber fenomenológico a partir do confronto do seguinte par de conceitos: intuição e interpretação. Estes dois conceitos são extremamente gratos a P. Ricoeur e tornaram-se desde a obra sobre Freud, que marca definitivamente a sua viragem para a hermenêutica, ponto nuclear da sua reflexão.

Vejamos, em primeiro lugar, o papel da intuição na fenomenologia husserliana. Ele desempenha um papel absolutamente central e é pensada como a via de acesso originária ao saber. Em *Ideen I*, escreve Husserl: “Com o princípio dos princípios nenhuma teoria imaginável nos pode induzir em erro: a saber, que toda a intuição doadora originária é uma fonte de direito para o conhecimento; tudo o que se nos oferece na ‘intuição’ de forma originária (por assim o dizer na sua realidade em carne e osso) deve poder simplesmente ser recebido como aquilo que se dá...”³¹ Não se trata aqui de um mero intuicionismo pois que a intuição não é para Husserl unicamente a intuição sensível. Desde as *Logik Untersuchungen* que Husserl fala também de uma intuição categorial. A intuição é pensada por Husserl como o elemento comum a todos os modos de auto-doação pelo que é como originariedade

³¹ E. Husserl, *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie*, trad. franc., p. 78.





que a intuição é pensada³². Ela é este “ver doador originário” que constitui a primeira forma fundamental da consciência racional³³ e que, por isso mesmo, exerce relativamente a todo o saber sobre o ente, uma função de auto-legitimação. São neste sentido exactas as palavras de Ricoeur quando afirma: “A fundação principal [que a fenomenologia procura alcançar] é da ordem da intuição; fundar é ver;...”³⁴. Mas, a esta tese da fenomenologia, Ricoeur, pensando a partir de Heidegger, opõe uma outra, proveniente da epistemologia das ciências históricas: “À exigência husserliana do retorno à intuição opõe-se a necessidade, para toda a compreensão, de ser mediada por uma interpretação”³⁵. A interpretação é, como notava Heidegger³⁶, o desenvolvimento da compreensão segundo a estrutura do “enquanto tal”; neste sentido a interpretação é articulação da compreensão. Só que, e isto é o importante, toda a compreensão se opera com base numa antecipação prévia de sentido, ou a partir de uma pré-compreensão, podendo, pois, dizer-se que mesmo o próprio ver antepredicativo é sempre já uma compreensão que se explicita. “O ver dessa visão – escreve Heidegger – já é sempre compreensão e interpretação”³⁷. O sentido prévio e implícito é condição de toda a compreensão e, a *fortiori*, de toda a interpretação. Neste sentido, Ricoeur refere, justamente, que “a condição mais fundamental do círculo hermenêutico reside na estrutura de pré-compreensão que diz respeito à relação de toda a explicitação à compreensão que a precede e a sustenta”³⁸. só há compreensão a

³² E. Fink, “Le problème de la phénoménologie”, in *De la phénoménologie*, trad. franc., p. 225-226.

³³ E. Husserl, *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie*, trad. franc., p. 459.

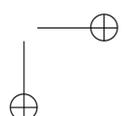
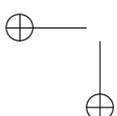
³⁴ Paul Ricoeur, “Phénoménologie et herméneutique: en venant de Husserl...”, in *Du texte à l'action. Essais d'herméneutique II*, p. 42.

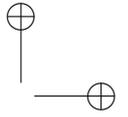
³⁵ *idem ibidem*, p. 46.

³⁶ M. Heidegger, *Sein und Zeit*, §32.

³⁷ *idem ibidem*, trad. franc., p. 194.

³⁸ Paul Ricoeur, “Phénoménologie et herméneutique: en venant de Husserl...” in *Du texte à l'action. Essais d'herméneutique II*, p. 48.





partir de uma antecipação de sentido que poderá ser explicitada ao nível da interpretação. O mesmo é dizer que não há compreensão sem pressupostos e que nenhum ver se pode esgotar em si mesmo e na presunção de tudo ver, O ver é sempre um ver perspectivado, isto é, que se exerce *a partir de*. E compreender é também sempre já pressupor, pelo que – voltamos à tese de Ricoeur – toda a intuição deve ser mediatizada por uma interpretação. A passagem para o plano predicativo – ou para a linguagem – não é, assim, um simples dar voz a um sentido adquirido ou constituído pela consciência numa compreensão pura e silenciosa, mas a articulação e explicitação daquilo que previamente tornou possível a própria compreensão.

Mantendo-nos na linha da hermenêutica, será recorrendo a Gadamer que procuraremos levar às últimas consequências a crítica desta dimensão a-histórica característica do saber a que Husserl se propunha chegar. É que foi realmente Gadamer quem, colhendo o significado da viragem da hermenêutica operada pelo pensamento heideggeriano, procurou recolocar, ao nível da problemática epistemológica e depois da sintonia ontológica em que fora abordada por Heidegger, a questão da compreensão³⁹. E aqui surgem três teses que se opõem diametralmente ao projecto husserliano da constituição de um saber sem pressupostos e com validade atemporal.

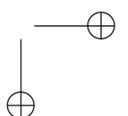
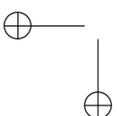
Em primeiro lugar, não há compreensão sem preconceito. “Os preconceitos de um indivíduo, escreve Gadamer, muito mais que os seus juízos, são a realidade histórica do seu ser”⁴⁰.

Em segundo lugar, “ser histórico quer dizer não se esgotar nunca num saber total de si próprio”⁴¹. Significa isto que a hipótese mesma da hermenêutica filosófica é, para retomar as palavras de Ricoeur, a de que “a interpretação é um processo aberto que nen-

³⁹ Cf. P. Ricoeur, “La tâche de l’herméneutique” en venant de Schleiermacher et de Dilthey” in *Du texte à l’action*, p. 94 ss.

⁴⁰ H.-G. Gadamer, *Wahrheit und Methode*, trad. esp., p. 344.

⁴¹ *idem ibidem*, p. 372.



huma visão conclui”⁴². É que a razão não existe senão na sua realidade histórica, a razão não é dona de si mesma, não constrói a partir de si mesma, estando sempre referida a um dado sobre o qual se exerce⁴³. Dito ainda de outra forma, “não é a história que nos pertence, mas nós que lhe pertencemos”⁴⁴. Esta ideia, Gadamer desenvolve-a na sua concepção da história como história das influências e Ricoeur retoma-a sinteticamente na frase estamos expostos à eficácia histórica⁴⁵.

Finalmente, o laço indissociável entre compreensão, ser e linguagem: por um lado, “o ser que pode ser compreendido é linguagem”⁴⁶; por outro, “a linguagem é o meio universal no qual se realiza a compreensão. A forma de realização da compreensão é a interpretação. (...) Todo o compreender é interpretar, e toda a interpretação se desenrola no meio de uma linguagem que pretende deixar falar o objecto e é ao mesmo tempo a linguagem do próprio intérprete”⁴⁷.

Estas últimas citações são importantes a dois níveis de consequências.

Ao contrário de Husserl para quem o ver precedia a palavra, aqui trata-se de ver a partir da palavra. O pensamento não pensa fora da linguagem nem a linguagem é mera expressão do pensamento que na sua solidão silenciosa *constitui* o sentido das coisas que poderá depois ser trazido ao plano da enunciação⁴⁸. É que, como Heidegger notou, este plano em que se enuncia, em que se ar-

⁴² Paul Ricoeur, “Phénoménologie et herméneutique: en venant de Husserl...”, in *Du texte à l'action. Essais d'herméneutique II*, p. 49.

⁴³ Cf. H.-G. Gadamer, *Wahrheit und Methode*, trad. esp., p. 343.

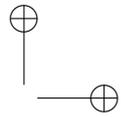
⁴⁴ *idem ibidem*, p. 344.

⁴⁵ Paul Ricoeur, “Phénoménologie et herméneutique: en venant de Husserl...”, in *Du texte à l'action. Essais d'herméneutique II*, p. 51.

⁴⁶ H.-G. Gadamer, *Wahrheit und Methode*, trad. esp., p. 567.

⁴⁷ *idem ibidem*, p. 467.

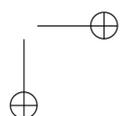
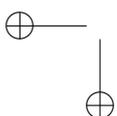
⁴⁸ Como pretendia Husserl, cf. *Formale und Transzendente Logik. Versuch einer Kritik der logischen Vernunft*, trad.franc., §3.



ticula na linguagem (*Sprache*) é precedido por um outro mais originário, o do discurso (*Rede*), que existencialmente é tão originário como o sentimento da situação e a compreensão e que, por isso mesmo, pertence estruturalmente à condição ek-stática do *Dasein*. Dito de outra forma: a lógica da enunciação é sempre já derivada relativamente a uma outra lógica mais originária que é a lógica da anunciação. Ora, nesta última, a questão da relação entre ser e dizer não se coloca tanto em termos de *expressão* como de *mostração ou desvelamento*. É o logos hermenêutico e não o apofântico que é originariamente solidário desta lógica da anunciação. É também por isso que um pensamento hermenêutico substitui o modelo da visão pelo modelo auditivo. A experiência mais originária de sentido não se encontra retroferida, como em Husserl, a um ver da consciência, a uma visão doadora de sentido, mas ao jogo que se joga entre o ser que se dá e a palavra que o anuncia ou desvela; é a experiência em que, a partir da escuta da palavra do ser, o ser é trazido à dicção humana e se faz palavra instauradora e desveladora de sentido do mundo em que sempre já somos. Heidegger, em *Sein und Zeit*, operava já esta transformação quando, procurando determinar o sentido do logos da fenomenologia a partir do discurso ou da palavra apofântica, o referia como aquilo que, a partir da articulação verbal, permite que algo seja visualizado⁴⁹. Em obras posteriores, como por exemplo em *Unterwegs zur Sprache*, é sempre a dimensão de um pensamento que pensa a partir da escuta da palavra que é realçado. Por seu turno, também em Gadamer se assiste à valorização do modelo auditivo. Segundo o autor de *Wahreit und Methode*, é o modelo dialéctico do ouvir que melhor exprime a nossa pertença ao ser⁵⁰, já que apenas o ouvido participa directamente na universalidade da experiência linguística do mundo, já que, ao invés dos outros sentidos que apenas abarcam o

⁴⁹ M. Heidegger, *Sein und Zeit*, trad. franc., p. 59.

⁵⁰ Cf. H.-G. Gadamer, *Wahreit und Methode*, trad. esp., p. 553.



seu campo específico, “o ouvir é um caminho para o todo porque está capacitado para escutar o logos”⁵¹.

Em segundo lugar, a relação dialógica que nós mesmos somos é sempre determinada, no seu sentido, a partir da situação em que sempre já nos encontramos, entendendo-se por *ser situado* a condição inultrapassável que nos constitui como mediadores e nos faz habitar no entre da familiaridade e da estranheza,⁵² e caracterizando-se o conceito de situação pela impossibilidade de nos colocarmos fora da situação à qual pertencemos e de sobre ela obtermos um saber objectivo: “Está-se nela, encontramos-nos sempre numa situação cuja iluminação é uma tarefa a que nunca se pode dar inteiro cumprimento”⁵³. Apesar dos laços que unem a hermenêutica à fenomenologia, – e escrevia acertadamente Ricoeur que a mais fundamental pressuposição fenomenológica da hermenêutica é justamente a “opção pelo sentido”⁵⁴ – Husserl não se reconheceria aqui.

Ainda em torno daquilo que separa e aproxima fenomenologia husserliana e hermenêutica, pretendeu Ricoeur que, apesar da tónica posta por esta última, nomeadamente a de Gadamer, na condição linguageira de toda a experiência, hermenêutica e fenomenologia partilham de uma mesma distinção fundamental: a distinção entre o momento ante-predicativo da experiência e o momento em que essa experiência acede à linguagem e ao dizer⁵⁵. Se esta tese pode ter validade para o ponto de vista da hermenêutica do próprio Ricoeur, parece-nos contudo não ser pertinente do ponto de vista da hermenêutica gadameriana; nesta, a distinção referida perde o seu sentido, pois que nenhum pensamento precede a linguagem, antes se encontra sempre já no seio da linguagem. É certo

⁵¹ *idem ibidem*, p. 554.

⁵² *idem ibidem*, p. 365.

⁵³ *idem ibidem*, p. 372.

⁵⁴ Paul Ricoeur, “Phénoménologie et herméneutique: en venant de Husserl...”, in *Du texte à l'action. Essais d'herméneutique II*, pp. 55-56.

⁵⁵ *idem ibidem*, p. 56 e p. 61.

que este ante-predicativo pode ser lido como a dimensão de silêncio implícita num pensamento que escuta e que precede o dizer; mas é também preciso notar que, segundo Heidegger, este silêncio pertence, de uma forma essencial, ao discurso compreensivo e é, por isso mesmo, possibilidade essencial do dizer.

Acerca das relações entre pensamento e linguagem, ainda que provenientes de um pensador que se pode considerar ter mais afinidades com a fenomenologia do que com a hermenêutica, as considerações de Merleau-Ponty na sua *Phénoménologie de la perception*⁵⁶ são verdadeiramente admiráveis e parecem extraordinariamente próximas da concepção hermenêutica gadameriana. Que se atente, por exemplo, nas seguintes passagens da obra referida:

“A tomada de consciência da palavra como região original é naturalmente sempre tardia”⁵⁷. “A denominação dos objectos não vem depois do reconhecimento, ela é o reconhecimento mesmo”⁵⁸. “Assim a palavra, naquele que fala, não traduz um pensamento, mas realiza-o. Com mais razão ainda é preciso admitir que aquele que escuta recebe o pensamento da própria palavra”⁵⁹.

Há, pois, segundo Merleau-Ponty, um “pensamento na palavra”⁶⁰ que é, aliás, o único pensamento, pois a palavra não é “signo” do pensamento⁶¹ nem o pensamento algo de “interior”: “ele não existe fora do mundo e das palavras”⁶². Mas a análise de Merleau-Ponty vai ainda mais longe e distingue mesmo – numa distinção que imediatamente nos faz lembrar o ponto de partida da meditação heideggeriana da linguagem, nomeadamente em *Unterwegs zur Sprache* – entre palavra falante e palavra falada⁶³.

⁵⁶ Cf. capítulo intitulado “O corpo como expressão e a palavra”.

⁵⁷ M. Merleau-Ponty, *Phénoménologie de la perception*, p. 203.

⁵⁸ *idem ibidem*, p. 207.

⁵⁹ *idem ibidem*.

⁶⁰ *idem ibidem*, p. 209.

⁶¹ *idem ibidem*, p. 211.

⁶² *idem ibidem*, p. 213.

⁶³ *idem ibidem*, p. 229.

Que se leiam agora também as seguintes passagens de *Wahreit und Methode*:

“Porquanto compreendemos, estamos implicados num acontecer da verdade e chegamos, por assim dizer, demasiado tarde, se quisermos saber em que devemos acreditar”⁶⁴ “A forma linguística e o conteúdo não podem separar-se na experiência hermenêutica”⁶⁵.

A experiência ante-predicativa que Husserl procurava enraizar no mundo da vida (da consciência), tomando-o como o solo último da crença⁶⁶, Gadamer pensa-a como experiência da e na linguagem. É que, como notou J. Greisch, “em Gadamer o apelo à crença segue-se à descoberta da linguagem como lugar universal da compreensão”⁶⁷.

Resumindo: para Husserl havia uma identidade entre ser e sentido,⁶⁸ identidade que se estabelece pela colocação do ego transcendental como origem; na hermenêutica gadameriana há uma mediação entre ser e sentido e essa mediação é justamente linguagem.

Poder-se-ia culminar o itinerário que temos vindo a traçar, falando – como seu corolário – do conceito de *pertença*, a que, no seguimento de Heidegger, Gadamer dedica também especial relevo⁶⁹.

Através deste conceito procura designar-se, em primeiro lugar, a condição do homem como relação: o homem é um ser relacional. Em segundo lugar, não se trata de pensar a relação a partir do homem mas o homem a partir da relação (justamente como interpelado). Em terceiro e último lugar, esta relação não é relação a um

⁶⁴ H.-G. Gadamer, *Wahreit und Methode*, trad. esp., 585.

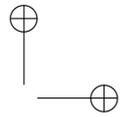
⁶⁵ *idem ibidem*, p. 529.

⁶⁶ A expressão “solo da crença” aparece nomeadamente em *Erfahrung und Urteil*, trad. franc., §7.

⁶⁷ J. Greisch, *L'âge herméneutique de la raison*, p. 131.

⁶⁸ Cf. W. Biemel, “L'idée de la phénoménologie chez Husserl”, in *Phénoménologie et métaphysique*, p. 97.

⁶⁹ Cf., por exemplo, *Wahreit und Methode*, trad. esp., p. 549 ss.



objecto⁷⁰ (tal era o caso da concepção husserliana de intencionalidade), mas relação ao ser. Passagem, pois, da intencionalidade à ek-stase. Heidegger diria: estamos sob a dominação do ser. O que equivale a dizer que é ao nível do ser e não da consciência que mais originariamente encontramos a dimensão do dom. Que o ser, dispensando-se ao homem, o requer para a realização do seu sentido. Que esse sentido – segundo a famosa frase “a linguagem é a casa do ser”⁷¹ – se edifica na linguagem. Que todo o pensamento é sempre já um corresponder ao ser que por sua iniciativa se mostra, dá, nos interpela e requer.

Levando às últimas consequências a ideia de que “estamos sob a dominação do ser”, e ainda, na senda de Heidegger, o pensamento do ser como unidade do que se mostra e do que se oculta⁷², (“o Conceito de estar-ocultado é a contrapartida do de ‘fenómeno’⁷³), torna-se então possível chegar a uma concepção da história como história ontológica, dizer que a história é o ser⁷⁴ e que, para retomarmos a crítica a Husserl, algo como uma “vida intencional” só é possível sob o apelo e a interpelação desta história ontológica; por isso escreveu M. Müller que “em toda a vida, o estrato último, o fundamento que se revela, não é novamente ‘vida’; algo ‘anterior a ela mesma’ se manifesta em cada vida: a interpelação sob a qual se encontra e pela qual se vê apelada”⁷⁵. Neste sentido haveria que pensar os fenómenos de que a fenomenologia trata não, como o fez Husserl, a partir e como presença absoluta, mas recorrendo à ideia

⁷⁰ Cf. Paul Ricoeur, “Phénoménologie et herméneutique: en venant de Husserl...”, in *Du texte à l’action. Essais d’herméneutique II*, p. 45.

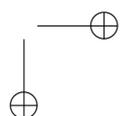
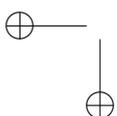
⁷¹ M. Heidegger, *Ueber den Humanismus*, trad. franc., in *Questions III*, p. 74.

⁷² Cf. Max Müller, “Fenomenologia, ontologia y escolástica”, in *Crisis de la metafísica*, trad. esp., p. 123.

⁷³ M. Heidegger, *Sein und Zeit*, trad. franc., p. 63.

⁷⁴ Cf. Max Müller, *Expérience et histoire*, p. 9.

⁷⁵ Max Müller, “Fenomenologia, ontologia y escolástica” in *Crisis de la metafísica*, trad. esp., p. 124.



de presentificação entendida como processo no seio do qual algo se toma presente⁷⁶.

Também o conceito de constituição e a ideia de uma consciência constituinte do sentido podem ser consideradas, segundo este ponto de vista, solidárias de um pensamento que, porque nutrido de uma premência de absoluto, opera o fecho sobre si próprio e permanece encerrado na economia do seu narcisismo. Também ele opera sob um esquecimento do ser e labora nos esquemas metafísicos de que se pretendia desprender.

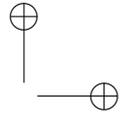
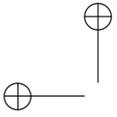
Entre a ideia de constituição e a ideia de interpelação há uma distância incomensurável. A primeira destas ideias é solidária de um pensamento que crê poder pensar fora da correspondência com o ser, que se alimenta do ideal da autonomia. E sabemos que Husserl negou qualquer dimensão ontológica para a sua fenomenologia. No final do volume I das *Ideen* escrevia: “O fenomenólogo não estabelece juízos de ordem ontológica...”⁷⁷. No §6 do volume III da mesma obra volta a reiterar: “a ontologia não é a fenomenologia”. Pelo contrário, Heidegger afirmou desde cedo o laço indissociável entre fenomenologia e ontologia: “Tomada no seu conteúdo, a fenomenologia é a ciência do ser do ente – ontologia”⁷⁸. E mais adiante: “Ontologia e fenomenologia não são duas disciplinas diferentes pertencentes, entre outras, à filosofia. Os dois termos caracterizam a filosofia ela mesma quanto ao seu objecto e à forma de o tratar. A filosofia é ontologia fenomenológica universal...”⁷⁹. Ora, sabemos que para Heidegger esta ontologia fenomenológica universal toma como ponto de partida o homem considerado como abertura ao ser (*Dasein*) e se desenrola como tarefa henuenêutica.

⁷⁶ *idem ibidem*, p. 121.

⁷⁷ E. Husserl, *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie*, trad. franc., p. 517.

⁷⁸ M. Heidegger, *Sein und Zeit*, trad. franc., p. 64.

⁷⁹ *idem ibidem*, p. 66.



Para dar lugar ao ser e à iniciativa do jogo da sua doação, a fenomenologia teve que se tomar hermenêutica e o pensamento ceder à condição de um leitor de sinais que, sem se realizar jamais numa leitura que seria a leitura, é contudo, pelo modo como se dispõe, co-responsável pelo advento e realização do sentido.

Heidegger, tinha afirmado numa frase que, a nosso ver, contém o sentido profundo que anima a sua experiência de pensamento: “Talvez o elemento mais marcante desta idade do mundo consista no rígido fechamento para a dimensão da graça. Talvez seja esta a única desgraça”⁸⁰. O pensamento tornou-se dis-positivo (*Ge-Stell*) e ignorou (esquecimento do ser) a abertura e a ex-posição que constituem a possibilidade do seu próprio exercício.

Husserl foi um crítico da metafísica. Mas, como notou Derrida, se “a fenomenologia criticou a metafísica no seu ser foi apenas para a restaurar. Disse-lhe o seu ser para a despertar para a essência da sua tarefa, para a originalidade autêntica do seu intento”⁸¹.

Heidegger, por seu lado, procurou também criticar e superar a metafísica, não reivindicando-lhe algo que ela não teria feito, mas deixando-a entregue a si mesma⁸² e trabalhando pacientemente a saída para fora dos seus esquemas. Quer dizer, preparando para o pensamento uma nova Disposição⁸³. É que, diz Heidegger, “pensar não é nada fazer; o pensamento é ele mesmo diálogo com o mundo entendido como destino”⁸⁴.

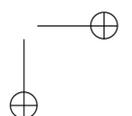
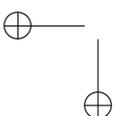
⁸⁰ M. Heidegger, *Ueber den Humanismus*, trad. port., p. 102: trad. franc., p. 134.

⁸¹ J. Derrida, *Marges – de la philosophie*, trad. port., p. 195.

⁸² Escreve Heidegger: “Pensar o ser sem o ente, isto quer dizer: pensar o ser sem consideração pela metafísica. Uma tal consideração reina ainda na intenção de superar a metafísica. E por isso que vale a pena renunciar à superação e deixar a metafísica entregue a ela mesma” (*Zeit und Sein*, trad. franc., in *Questions IV*, p. 48).

⁸³ Cf. *Réponses et questions sur l’histoire et la politique (Martin Heidegger interrogé par Der Spiegel)*, p. 49.

⁸⁴ *idem ibidem*, p. 59.



Parece, pois, termos entrado numa nova era da razão: a razão tornou-se uma razão hermenêutica. Esta razão não é já, ou não o pretende ser, solidária da metafísica do Sujeito dos tempos modernos.

A consciência hermenêutica é uma consciência que reconhece os seus próprios limites. Por isso pôde Gadamer escrever que “a verdadeira experiência é aquela em que o homem se torna consciente da sua finitude. Nela encontra o seu limite o poder fazer e a autoconsciência de uma razão planificadora”⁸⁵. A experiência da finitude humana não é também senão experiência da historicidade. Pelo que Gadamer pode concluir: “A experiência é, pois, experiência da finitude humana. É experimentado no autêntico sentido da palavra, aquele que é consciente desta limitação, aquele que sabe que não é senhor nem do tempo nem do futuro; pois o homem experimentado conhece os limites de toda a previsão e a insegurança de todo o plano. Nele chega à sua plenitude o valor de verdade da experiência”⁸⁶.

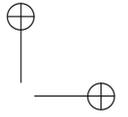
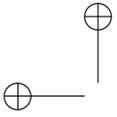
Ora, também nesta afirmação se levantam questões. O que aqui se torna problemático é a questão do “reconhecimento dos seus próprios limites”. Não será legítimo dizer que, para retomar as palavras de A. P. Pita, num trabalho em que o primado da consciência na noção de experiência em *Wahreit und Methode* é questionado, “a concepção gadameriana de experiência visa levar a consciência ao limite das suas possibilidades sem sair da definição enunciada pela modernidade”⁸⁷?

Questão que nos convida a repensar a noção de experiência, não persistindo na identidade entre sujeito e consciência (típica da modernidade), mas pensando este sujeito da experiência – e através da repercussão filosófica que a categoria de inconsciente pode as-

⁸⁵ H.-G. Gadamer, *Wahreit und Methode*, trad. esp., p. 433.

⁸⁶ *idem ibidem*.

⁸⁷ A. P. Pita, “Problema do Sujeito, Eficácia da História e Experiência Hermenêutica” in *Tradição e Crise*, p. 416.



sumir, se interpretada como categoria que nomeia a impossibilidade, para certos fenómenos, de serem antecipados no seu sentido pelo sujeito⁸⁸ – como sujeito cindido e a experiência como comportando, por isso mesmo, uma duplicidade interna.

No que diz respeito a esta questão do sujeito, Heidegger parece ter sido, sem dúvida, mais radical do que Gadamer, pois que rompe com a economia narcísica em que hermenêutica gadameriana ainda se move e cujo princípio geral é justamente a ideia de que “experiência é reconhecimento”. Para Heidegger, a experiência, mais do que poder ser caracterizada pelo reconhecimento, é-o pela ideia de acolhimento, pois que a verdadeira abertura ao outro é aquela na qual esperamos e nos dispomos a corresponder à sur-presa da sua alteridade.

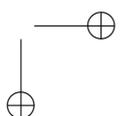
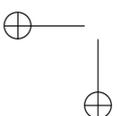
Por um lado o homem é pensado a partir da doação de ser entendida como destinação: “Um dar que não dá senão a sua doação, mas que, dando-se assim, se retém e se reserva, chamamos a um tal dar: destinar”⁸⁹. Por outro lado, pôr o homem sob esta destinação é considerá-lo essencialmente como Cuidado (*Sorge*): o ser do *Dasein*, ser-em-o-mundo, é cuidado⁹⁰. O homem é o aí do ser, é *ek*-sistência, *Dasein* e não sujeito, pois que o Cuidado é essencialmente solidário de uma relação ao ser que nos precede e constitui na nossa própria condição de abertura *ek*-stática ao ser. Quer dizer, “a estrutura do cuidado, concebida na sua plenitude, inclui o fenómeno de ser-si-mesmo”⁹¹. Note-se, portanto, que esta abertura é o próprio ser e o seu destinar-se. E, porque é abertura do ser, ela é abertura *no* homem e não *do* homem. Donde também a ideia de experiência como algo que se sofre, que nos atinge e sobrevem; a experiência não é pensada como um fazer *do* homem mas um acon-

⁸⁸ Cf. A. Juranville, *Lacan et la philosophie*, pp. 39-41.

⁸⁹ M. Heidegger, *Zeit und Sein*, trad. franc., in *Questions IV*, p. 23.

⁹⁰ M. Heidegger, *Sein und Zeit*, §41.

⁹¹ *idem ibidem*, trad. franc., p. 383.



tecer *no* homem, ou seja, como uma experiência na qual o fazer é antes de mais um esperar⁹².

Esta superação do homem como sujeito não está ela lapidarmente presente nas palavras de Heidegger quando afirma utilizar a palavra “ser” para dizer que aquilo a que corresponde não é construção sua?⁹³.

Já em Gadamer a experiência hermenêutica não implica um despojamento da noção de sujeito, pois que a sua autenticidade provém de um acto de consciência e justamente de um acto de reconhecimento dos limites dessa consciência.

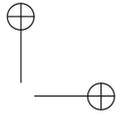
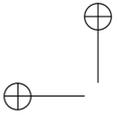
Em Heidegger a abertura não se opera por um reconhecimento; ela é a nossa condição de pertença ao ser. E todo acto de reconhecimento seria falhado pois que é o próprio ser que se reserva. Em Gadamer a abertura matiza o seu cunho ontológico com a dimensão antropológica. Pois que é reconhecendo os limites que o homem se *abre* à verdadeira experiência do que lhe chega.

Quer dizer: o reconhecimento dos limites, da ignorância, do não saber, pode ainda constituir uma clausura no saber e numa consciência soberana, se bem que despojada das suas pretensões excessivas. Mas este despojamento pela qual a consciência se abre ao ser, é a consciência que o opera. E, tal como Nietzsche perguntava a propósito do projecto crítico de Kant, “não será um pouco estranho que um instrumento critique a sua própria capacidade e competência? que o intelecto ‘reconheça’ o seu valor, a sua força, os seus limites? não é até um tanto absurdo?”⁹⁴, também aqui a questão pode ser recolocada para esta consciência consciente dos seus limites. Não será, afinal, sobre a impossibilidade de um re-

⁹² M. Heidegger, *Unterwegs zur Sprache*, trad. franc., p. 143 e 153.

⁹³ O próprio caminho de pensamento heideggeriano culmina na tentativa de pensar a instância doadora a partir da qual o ser se destina. Para usarmos a terminologia heideggeriana, trata-se de pensar o ser a partir da *Ereignis e sob o signo do es gib:*. (Cf. J. Greisch, “Identité et Différence dans la pensée de Martin Heidegger. Le chemin vers l’Ereignis” in RSPPhTh, n°57, 1973).

⁹⁴ F. Nietzsche, *Morgenröthe*, trad. port., p. 7.

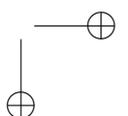
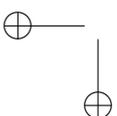


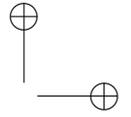
conhecimento pleno, impossibilidade que não se deixa determinar como saber, mas que é a experiência mesma, que se pode pensar, radicalmente, a nossa pertença ao ser e preparar a disposição de um pensamento que não seria, mais, metafísico?

Talvez a tarefa do pensamento, numa época de transição que procura superar a metafísica, seja afinal um trabalhar a espera do inesperado, ou, dito de outra maneira, a Disposição para a Surpresa. Pois que é pelo entre desta nossa condição dual que o ser se anuncia, se joga, nos joga e Surpreende. Será talvez preciso saber não fugir ou renunciar a esta condição.

Mas, no seu sentido mais radical, que condição é esta? A condição própria do homem é, com efeito, o Cuidado. Mas esta condição implica, para além de um primeiro momento que se poderia considerar mais passivo, um momento activo ou de correspondência. Porque é Cuidado, o homem é um ser que tem que justificar (procurando pelo sentido) a sua própria existência, argumentar em favor das suas próprias convicções, deliberar acerca das suas escolhas, justificar as suas decisões, convencer e persuadir a si e aos outros sobre aquilo que considera ser melhor ou pensa ser verdadeiro. Tomada deste ponto de vista a compreensão da verdade é solidária da construção responsável das crenças norteadoras das nossas práticas e acções. O “ser-si-mesmo”, de que fala Heidegger,⁹⁵ enquanto modo autêntico da existência, não se encontra, a nosso ver, no plano da existência individual. A autenticidade do indivíduo, o seu “ser-si-próprio”, passa pelo seu “ser-com-os outros” e pelos laços de solidariedade que entre os homens se estabelecem. É na relação com os outros e não na intimidade e no silêncio de uma relação imaginária de si a si, que a autenticidade se conquista e que eu me descubro numa relação de autenticidade perante mim mesmo. Quer dizer: a autenticidade não é conquistada através de uma força interior e por uma decisão situada no plano da existência individual; ela joga-se sempre, e antes de mais, na maneira como a

⁹⁵ Martin Heidegger, *Sein und Zeit*, §64.





irreducibilidade de cada um se conjuga com a irreducibilidade dos outros, na construção da nossa inultrapassável condição colectiva.

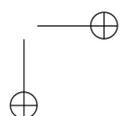
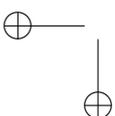
Embora Heidegger tenha tentado superar a metafísica procurando romper com a clausura em que o logos se ensimesmou, embora tenha oposto à crença na possibilidade da razão tudo poder saber, a impossibilidade, para o pensamento, de uma pretensa autonomia, e tenha ainda tentado determinar esta impossibilidade como experiência e não como saber – donde a superação da metafísica ser pensada como o trabalhar uma nova Disposição para o pensamento (Disposição que nutrindo-se das possibilidades estéticas e da essência poética do pensar se desprende da obsessão da dominação e do poder) –, parece-nos haver, todavia, neste pensamento uma desatenção que se torna lacunar para com um aspecto fundamental do logos, aspecto esse que, aliás, em toda a metafísica foi também sempre secundarizado e subalternizado. Referimo-nos à dimensão retórica do logos. Vejamos este ponto.

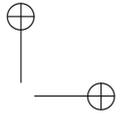
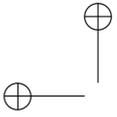
Por um lado, o diálogo que nós somos é diálogo com o ser e a nossa habitação é a verdade do ser. É preciso reconhecer a verdade como algo que é exigido pelo próprio modo de ser do homem e como constituinte da sua condição ética. Por isso pôde afirmar Heidegger que “*devemos pressupor a verdade...*”⁹⁶ o logos é ontológico e o seu registo é o da verdade do ser. No entanto, esta ontologização do logos, esta acentuação no logos que fala a partir da palavra do ser⁹⁷, continua a grande tradição metafísica que, desde Platão, subalternizou e desatendeu a importância da dimensão retórica da razão. Este desatendimento deve-se sobretudo a que toda a tradição, incluindo Heidegger, opôs a ontologia à retórica⁹⁸: a primeira ocupa-se do ser e da sua verdade; a segunda, trata apenas do verosímil. A questão que aqui queríamos colocar é justamente

⁹⁶ M. Heidegger, *Sein und Zeit*, trad. franc., p. 280.

⁹⁷ Cf. por exemplo a conferência *Der Weg zur Sprache*, trad. franc., in *Unterwegs zur Sprache*, trad. franc., pp. 225-257.

⁹⁸ Cf. M. Meyer, “Y a-t-il une modernité rhétorique?”, in *De la métaphysique à la rhétorique*, p. 7.



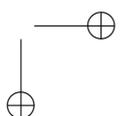
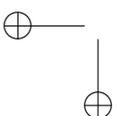


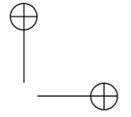
esta: o registo ontológico e o registo retórico devem necessariamente opôr-se e excluír-se? Que relações há entre o ontológico e o retórico?

Coloquemos a questão a Heidegger: o Cuidado face à destinação do ser é um acto solipsista ou aponta para o modo como entre si os homens se organizam, entendem e edificam colectivamente essa correspondência ao ser? A superação da metafísica não passará, para além da descoberta de uma dimensão hermenêutica do logos e do poder revelador da palavra, pela afirmação de um logos retórico e pela reabilitação do poder persuasivo da palavra? Se o homem é co-responsável pelo advento do sentido do ser, mas de um ser que não se dá sem reserva, a determinação da verdade do ser não será sempre também a determinação das crenças humanas e não estará, portanto, ligado aos meios pelos quais tais crenças se estabelecem como verdade? E se o sentido do ser permanece sempre enigmático impossibilitando toda a resposta final que operaria o fecho da co-respondência (esquecimento do ser), não será, pelo contrário, a dimensão problemática desta situação que é recuperada pela retórica?

Na ontologia há uma pressuposição: a de que há uma verdade do ser. Por isso mesmo todo o pensar é sempre já resposta à questão que o próprio ser nos coloca, a saber, a do seu sentido ou verdade. Na retórica há um esforço argumentativo que se desenvolve sobre a possibilidade incessante do questionamento. A questão ou pergunta não é o que está desde logo sempre posto, pelo que as respostas não são respostas múltiplas à mesma questão; são pelo contrário momentos de exercício de uma *capacidade racional tecida sob a experiência mesma da perguntabilidade*.

Insistamos: que o ser se nos destine e interpele, que nos exija para o desvelamento da sua verdade, que nos constitua como seres-para-a-verdade, tal não exclui (antes pressupõe) que a verdade se consume pelos acordos que entre si os homens estabelecem e pelas crenças que partilham. O momento da verdade do ser (se quiser-

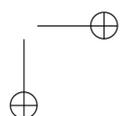
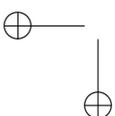


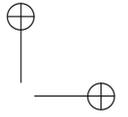
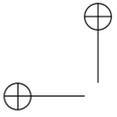


mos manter a sintonia heideggeriana) passa pelos homens que a acolhem, por um momento de crença na verdade, isto é, por um momento em que algo se estabelece ou é tomado como verdade. A verdade do ser necessita da deliberação humana, pois que se o ser se destina, de sua iniciativa, é, contudo, pela deliberação humana que esta destinação se consuma. Ora, é na tentativa de preservar o pensamento desta consumação de posições que a pensariam de uma forma extrema (e que oscilariam entre o absolutamente racional e o irracional e indizível), na tentativa de, portanto, recusando a lógica das alternativas limítrofes não renunciar, contudo, à(s) racionalidade(s) (a racionalidades nutridas do plural), que as ideias de argumentação e de “nova retórica” assumem importância. É que mesmo o indizível não prescinde de razões.

Concluindo: a verdade do ser consuma-se nas crenças segundo as quais os homens agem e realizam a sua condição de seres-em-mundo. Ora a edificação da verdade ou a construção das crenças no espírito dos homens relaciona-se antes de mais com o exercício retórico da razão. Se a persuasão no que é ou no sentido do ser é necessária para a determinação da sua verdade, e se esta determinação releva do campo argumentativo, (que, ainda que não funde – segundo a velha figura metafísica da raiz – permite uma justificação racional das decisões, das escolhas, do agir) então, alguém da ontologia, é preciso encontrar a retórica: uma nova retórica, mas também uma nova ideia de homem⁹⁹ pensada a partir da incontornável possibilidade da reposição do questionamento. Uma nova retórica estará, assim, destinada, não a mostrar a multiplicidade do responder face às questões que remeteriam, em última análise, para

⁹⁹ Retomando os trabalhos de Chaïm Perelman e o projecto em que este trabalhava quando, em 1984, faleceu, (a elaboração de uma síntese do seu pensamento), Michel Meyer reuniu um conjunto de textos dedicados à sua memória e deu a esta colectânea o título que o próprio Perelman teria reservado para essa síntese: *Da metafísica à retórica*. Para além do texto referido na nota anterior, Michel Meyer contribuiu também com um interessante artigo que tem justamente por título “Para uma antropologia retórica”.





a Questão, mas a atestar a pluralidade irreduzível do próprio questionamento e, nesta irreduzibilidade, a responsabilidade argumentativa de cada homem no acolhimento e construção de um destino.

Referências bibliográficas

Walter BIEMEL, *L’Idée de la phénoménologie chez Husserl*, in *Phénoménologie et métaphysique*, P.U.F., Paris, 1984, pp. 81-104.

Jacques DERRIDA, *Margens da Filosofia*, Porto, Rés, s/d.

Eugen FINK, *Que veut la phénoménologie d’Edmund Husserl? (l’idée phénoménologique de fondation)*, in *De la phénoménologie*, Paris, Les Éditions de Minuit, 1974, pp.177-198.

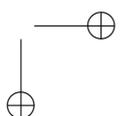
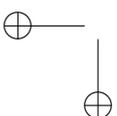
Le problème de la phénoménologie d’Edmund Husserl, in *De la phénoménologie*, Paris, Les Éditions de Minuit, 1974, pp. 199-242.

L’analyse intentionnelle et le problème de la pensée spéculative, in *Problèmes actuels de la phénoménologie*, Desclée de Brouwer, Bruxelles, 1951, p. 54-87.

Hans-Georg GADAMER, *Verdad y Metodo*, Salamanca, Ediciones Sígueme, 1977.

Jean GREISCH, *L’âge ,herméneutique de la raison*, Les Éditions du Cerf, Paris, 1985.

Identité et différence dans la pensée de Martin Heidegger. Le chemin vers l’Ereignis., in RSPHTh, n°57, 1973.



Martin HEIDEGGER, *Être et Temps*, Paris, trad. franc., Gallimard, 1986.

Acheminement vers la parole, trad. franc., Paris, Gallimard, 1976.

Mon chemin de pensée et la phénoménologie, in *Questins IV*, Paris, Gallimard, 1966.

Temps et être, in *Question IV*, Paris, Gallimard, 1966.

Lettre sur l'humanisme, in *Questions III*, Paris, Gallimard, 1966.

Réponses et questions sur l'histoire et la politique (Martin Heidegger interrogé par Die Spiegel), Mercure de France, 1988.

Edmund HUSSERL, *L'idée de la phénoménologie*, trad. franc. P.U.F., 1985.

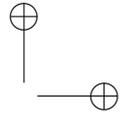
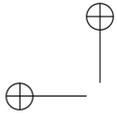
A filosofia como ciência de rigor, trad. port., Coimbra, Atlântida, 1952.

Idées directrices pour une phénoménologie et une philosophie phénoménologique pures, trad. franc., Paris, Gallimard, 1950.

Logique formelle et logique transcendantale, trad. franc., P.U.F., Paris, 1984.

Postface mes "Idées directrices pour une Phénoménologie pure", trad. franc., in *Revue de Métaphysique et de Morale*, 62 (1957), 369-398.

Méditations cartésiennes, trad. franc., Paris, Vrin, 1947.



La crise des sciences européennes et la phénoménologie transcendantale, trad. franc., Paris, Gallimard, 1976.

Expérience et jugement, trad. frac., P.U.F., 1970.

Ajam JURANVILLE, *Lacan et la philosophie*, Paris, P.U.F., 1984.

M. MERLEAU-PONTY, *Phénoménologie de la perception*, Paris, Gallimard, 1945.

Michel MEYER, *Y a-t-il une modernité rhétorique?* in *De la métaphysique à la rhétorique*, éditée par M. Meyer, Bruxelles, 1986.

Pour une anthropologie rhétorique in *De la métaphysique à la rhétorique*, éditée par M. Mayer, Bruxelles, 1986.

Max MÜLLER, *Fenomenologia, ontologia y escolástica*, in *Crisis de la metafísica*, Editorial S.U.R., Buenos Aires, 1961, pp. 115-147.

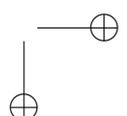
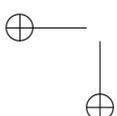
Expérience et Histoire, Bruxelles, P.U.L./D.B.-N., 1959.

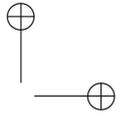
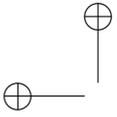
Friedrich NIETZSCHE, *Aurora*, Porto, Rés, s/d.

A. Pedro PITA, *Problema do Sujeito, Eficácia da História e Experiência Hermenêutica*, in *Tradição e Crise*, Faculdade de Letras de Coimbra, 1986, pp.414-468.

Otto PÖGGELER, *La pensée de Martin Heidegger*, Paris, Aubier-Montaigne, 1967.

Paul RICOEUR, *Phénoménologie et herméneutique: en venant de Husserl...*, in *Du texte à l'action. Essais d'herméneutique, II*, Paris, Gallimard, 1986, pp.39-73.





La tâche de l'herméneutique: en venant de Schleiermacher et de Dilthey., in Du texte à l'action. Essais d'herméneutique, II, Paris, Gallimard, 1986, pp. 75-100.

